

Roman Globokar

## V obzorju nemočnega Boga. Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu

*Povzetek:* Hans Jonas je znan predvsem po svojih etičnih spisih, v katerih na novo definira človekovo odgovornost. Pričujoči članek osvetljuje absolutni etični imperativ iz Jonasovega teološkega ozadja. Jonas se kljub negativni izkušnji Auschwitza, ki pretrese tradicionalno judovsko pojmovanje Boga kot vsemogočnega Gospodarja zgodovine, noče odpovedati veri v Boga. V iskanju pojmovanja Boga po Auschwitzu oblikuje lastni mit o skrajnem samoizpraznjenju Boga. Na začetku se je Bog odločil, da se bo zaradi pustolovščine odpovedal svojemu božanstvu. Ob tem ne ve, kakšno smer bo ubrala njegova pustolovščina, ima pa notranji interes, da bi proces sveta uspel. S pojavom življenja, še na poseben način pa s pojavom človeka, se Bogu odprejo nove možnosti samoizkušnje. Bog trepeta ob stvarjenju človeka, saj ta lahko, zahvaljujoč razumu in svobodi, naredi konec božji pustolovščini. S to svojo razlago želi Jonas pokazati, da Bog ni kriv za zlo v svetu, še več, da je Bog povsem nemočen, kar zadeva dogajanje znotraj sveta. Dogajanje v svetu je položeno izključno v človeške roke. S tem je izključno človek odgovoren za prihodnost življenja na našem planetu. S takim pojmovanjem pa Jonas razosebi in razbožanstvi Boga, ki s svojim svetom pravzaprav nima več nobenega pravega odnosa.

*Ključne besede:* odgovornost, teodiceja, utemeljitev etike, zlo, trpljenje, stvarjenje, judovstvo, mit.

*Summary:* **In the Horizon of the Powerless God. Jonas' Idea of God after Auschwitz**

Hans Jonas is especially known for his writings on ethics in which he re-defines human responsibility. The present article examines the absolute ethical imperative from Jonas' theological background. In spite of the negative experience of Auschwitz, which has shaken the traditional Jewish idea of God as the Lord of history, Jonas does not want to renounce faith in God. When looking for the idea of God after Auschwitz he forms his own myths of God's extreme self-renunciation. At the beginning God decided to renounce his divinity for reasons of adventure. He does not know into which direction His adventure will go but He has an inner interest for the process of the world to succeed. With the appearance of life and especially with the appearance of man, God has new possibilities of self-experience. At the creation of man God trembles because due to his reason and freedom man can make an end to God's adventure. By these explanations Jonas wants to show that God is not to blame for the evil in the world, He is rather powerless concerning what goes on in the world. Thus, man bears the exclusive responsibility for the future of life on our planet. By such ideas, however, Jonas depersonalizes and dedivinizes God, who does not have a real relation to his world any more.

*Key words:* responsibility, theodicy, justification of ethics, evil, suffering, creation, judaism, myth.

### 1. Filozofija kot reflektirana biografija

Hans Jonas (1903-1993) je poznan predvsem po svojem delu *Princip odgovornosti*, v katerem postavi temelje za etiko prihodnosti, ki še posebej

poudarja odgovornost za daljnosežne posledice naših dejanj. Na novo oblikuje Kantov kategorični imperativ, ki se v novih razmerah glasi: »Deluj tako, da bodo učinki tvojih dejanj v skladu s trajnostnim pristnim človeškim življenjem na Zemlji.«<sup>1</sup> Zaveda se nujnosti ontološke utemeljitve etike, pri tem pa ostajajo odprta številna vprašanja. Zakaj bi morale današnje generacije prevzeti odgovornost za prihodnost človeškega življenja na Zemlji? Kaj me zavezuje k temu, da sprejemem odgovornost za daljnosežne posledice svojih dejanj? Kje je taka odgovornost utemeljena? Pri iskanju odgovorov na ta vprašanja nam bodo v pomoč širši javnosti manj znana Jonasova teološka razmišljanja.

Mišljenje judovskega filozofa Hansa Jonasa je odločujoče prežeto z dogodki iz njegove pestre življenjske zgodovine. Konkretno zgodovinske izkušnje, predvsem pa temne plati dvajsetega stoletja, kot so kriza v 20. in 30. letih, vzpon ideologij, še posebej nacizma, druga svetovna vojna in holokavst, obdobje hladne vojne in ekološka kriza, so zapustile globok pečat v Jonasovi misli. Njegovo filozofijo lahko razumemo kot reflektirano biografijo. Misel se razvija iz konkretnih izkušenj. Zgodovinski dogodki določajo njegovo znanstveno pot.

Jonas je doživel mnogo zgodovinskih kriz in katastrof, njegovo življenjsko pot pa je bistveno zaznamovala predvsem druga svetovna vojna. Trije momenti vojne (izkušnja vojaka, Auschwitz in Hirošima) ga izzovejo, da temeljito premisli in prečisti pojmovanje narave, Boga in etike.

## 2. Pojem Boga po Auschwitzu

Jonas ni bil deležen tradicionalne judovske vzgoje, vendar je vseskozi čutil močno pripadnost judovskemu ljudstvu. Njegova osebna vera je razpeta med njegovo filozofsko mislijo, da mora Boga postaviti pod vprašaj, ter pripadnostjo judovskemu izročilu, še posebej bibličnemu pojmovanju Boga.<sup>2</sup> Prepričan je, da mora kot filozof versko prepričanje postaviti v oklepaj. Filozof je po njegovem prepričanju metodični ateist – pri svoji misli se ne more sklicevati na avtoriteto razodetja, ampak le na goli razum. Kljub vsemu pa Jonas vseskozi hodi po robu med filozofskim in teološkim razmišljanjem. Ob koncu svojega življenja stopi na področje teološke misli z določeno sramežljivostjo, vendar ga k temu žene notranja prisila. Na začetku svojega predavanja *Pojem Boga po Auschwitzu: judovski glas*<sup>3</sup> leta 1984 v

<sup>1</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, 36.

<sup>2</sup> O Jonasovi drži do judovstva glej: C. Wiese, *Hans Jonas. Zusammen Philosoph und Jude*, Suhrkamp, Frankfurt 2003.

<sup>3</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt 1992, 190-208.

Tübingenu, kjer »s strahom in trepetom« povzame svoje teološke misli, prizna: »Kar ponujam, je kos nezastrite spekulativne teologije. Ali se to za filozofa spodobi, puščam odprto.«<sup>4</sup>

Izkušnja Auschwitza, kjer je tudi Jonasova mati izgubila življenje, pretrse tradicionalno judovsko razumevanje Boga kot vsemogočnega gospodarja zgodovine. Jonas pravi, da je preživel preostanek svojega življenja zaznamovan z temno izkušnjo Auschwitza.<sup>5</sup> Kako more dobri Bog, ki ljubi svoje ljudstvo, dovoliti nekaj tako groznega? Zakaj je ostal gluha za molitve svojega ljudstva in nedejaven ob trpljenju tolikih nedolžnih življenj? Zakaj je dopustil holokavst?

Šest milijonov članov izvoljenega ljudstva je med drugo svetovno vojno izgubilo življenje. Judovska teologija išče različne interpretacije teh tragičnih dogodkov. Po judovskem teologu R. Rubensteinu mora teologija po Auschwitzu upoštevati dve predpostavki: prvič, da vladar zgodovine ne bi smel dovoliti holokavsta, in drugič, da se je holokavst zgodil.<sup>6</sup> Druga trditev je nesporna, o prvi pa obstajajo različna mnenja v sedanji judovski teologiji. Nekateri še vedno zagovarjajo misel, da je Bog kot vladar zgodovine vsemogočen in resnično dober in da je imel razloge za to, da je dopustil holokavst (kazen za nepokorščino, preizkušnja vere, nujni del zgodovine odrešenja, žrtev za grehe človeštva idr.<sup>7</sup>). Drugi, med njimi tudi Jonas, pa uberejo drugačno pot. Domnevajo, da je Bog v svoji moči omejen. Spomnijo na dejstvo, da je šele srednjeveška teologija začela Bogu pripisovati atribut vsemogočnosti, ki torej ne korenini toliko v bibličnem izročilu, pač pa mnogo bolj v filozofskih – predvsem aristotelskih – spisih. Tako po Jonasu glavni razlog za to, da Bog ni posegel v Auschwitzu, ni v tem, da spoštuje človekovo svobodo, ampak v dejstvu, da je nemočen, da Bog ni mogel, četudi bi hotel, poseči v tragični dogodek holokavstva. Kaj je Jonasa pripeljalo do tega skrajnega stališča?

Jonas skuša s svojim pojmovanjem Boga dati nov odgovor na staro Jobovo vprašanje o obstoju zla v svetu in o zavezi med Izraelom in njegovim Bogom. Zakaj Bog, ki je dober, dopušča trpljenje nedolžnih ljudi? Jonas ugotavlja, da sta tradicionalno judovsko razumevanje Boga kot vladarja zgodovine in atribut božje vsemogočnosti z izkušnjo Auschwitza zašla v krizo. »Ne zvestoba ali nezvestoba, vera ali nevera, ne krivda ali kazen, ne

<sup>4</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 190.

<sup>5</sup> Prim. H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1974, xv.

<sup>6</sup> Prim. R. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966, 46. To vodi Rubensteina do sklepa, da Bog, kakor ga razume judovska tradicija, ne obstaja.

<sup>7</sup> O različnih interpretacijah glej: L. Vogel, *Hans Jonas's Exodus. From German Existentialism to Post-Holocaust Theology*, v: H. Jonas, *Mortality and morality. A search for the good after Auschwitz*, Evanstone, Illinois 1996, 1-40, 30-32.

preizkušnja, pričevanje ali upanje na odrešenje, niti ne moč ali šibkost, junaštvo ali strahopetnost, kljubovalnost ali vdanost niso imeli tam prostora.«<sup>8</sup> Predvsem dejstvo smrti številnih otrok poruši vse tradicionalne razlage. Izvoljenost je postala prekletstvo. »Kakšen Bog bi mogel to dopustiti?« se sprašuje Jonas. Kljub pretresljivi izkušnji pa se ne želi odpovedati veri v Boga.<sup>9</sup> Na to vprašanje skuša odgovoriti s pomočjo mitične pripovedi, ki jo je sam domislil.

## 2.1 Mit o radikalnem samoizpraznjenju Boga

Jedro Jonasovega pojmovanja Boga predstavlja njegov mit o skrajnem samoizpraznjenju Boga, ki ga je prvič podal v svojem delu filozofske biologije *Organizem in svoboda*.<sup>10</sup>

Začetek mita spominja na začetek Prve Mojzesove knjige in Janezovega evangelija: »V začetku, iz nespoznatne odločitve, se je božji vzrok bivanja odločil, da se prepusti naključju, tveganju in neskončni raznovrstnosti nastajanja. In sicer popolnoma: ker je vstopilo v pustolovščino časa in prostora, ni božanstvo zadrževalo nič svojega; od njega ni ostal nedotaknjen in imun noben del, da bi iz onostranstva usmerjal, popravljal in nenazadnje jamčil ovinkasto oblikovanje svoje usode v stvarstvu.«<sup>11</sup>

Jonas vztraja v svojem mitu pri skrajnem samoizpraznjenju Boga. Bog se pri stvariteljskem dejanju odpove svojemu božanstvu. Popolnoma se preda stvarjenju, tako da onkraj stvarstva od njega ne ostane nič. S takim nazorom se Jonas uskladi z modernim duhom, ki vztraja pri brezpogojni imanenci oz. avtonomiji stvarstva. Vsako vmešavanje transcendece v zakone sveta je izključeno. Tako Bog ni porok za dober potek razvoja sveta in tudi ni porok za končni uspeh tega procesa, zato Jonas odklanja tako tradicionalne misli o božji previdnosti kot tudi možnost eshatološke izpolnitve.

Jonas prizna v svojem spisu teodiceje, da se je pri razumevanju svojega pojma Boga navdihoval ob lurianski razlagi kabale. *Isaak Luria* (1532-1574) skuša s pojmom »zimzum Boga« povezati eksistenco sveta z božjo vse-navzočnostjo. Božji *zimzum* je dejanje, ko se Bog potegne iz sveta, dejanje božjega umika iz sveta. Za obstoj sveta je Bog ustvaril praprostor, iz katerega se je sam umaknil. V ta »nič«, ki ga je Bog ustvaril iz sebe in zunaj sebe, je lahko Stvarnik potem ustvaril svet. Po tej samoomejitvi se Bog razodene kot stvarnik. Tako potek stvarjenja vzporedno poteka na dveh tirih: kon-

<sup>8</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 192.

<sup>9</sup> Tako v intervjuju ob koncu svojega življenja. Prim. H. Jonas, *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, 26.

<sup>10</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, 317-339. Kontekst prve predstavitve mita je razprava o neumrljivosti.

<sup>11</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 193-194.

trakcijo (skrčitev) in razodetje. »Zimzum Boga« predstavlja izvor možnosti sveta, vendar tudi možnosti zla.<sup>12</sup>

Jonas prevzame v svojem mitu središčno kozmogonično idejo zimzuma in jo privede do skrajnega stališča. Božji umik je po njegovem popoln: »*Zimzum* pomeni kontrakcijo, umik, samoomejitev. Da bi svetu pripravil prostor, se je moral *En-Ssof* začetka, neskončni, povleči v samega sebe in tako pustiti, da je zunaj njega nastala praznina, nič, v katerem in iz katerega je lahko ustvaril svet. Brez tega umika v samega sebe ne bi moglo biti nikogar drugega razen Boga in le njegovo nadaljnje zadrževanje v ozadju ščiti končne stvari pred tem, da bi spet izgubile lastno bit v božanskem 'vse v vsem'.«<sup>13</sup> Bog se je ves in popolnoma izpraznil v končno. »Ali preostane še kaj za odnos z Bogom?« se sprašuje sam Jonas in tudi mi z njim.

Avtor se zaveda nevarnosti panteistične razlage svojih idej, zato izrecno odklanja panteizem. Če »sta Bog in svet identična, potem predstavlja svet v vsakem trenutku in v vsakem stanju svojo polnost, in Bog ne more niti izgubiti niti pridobiti.«<sup>14</sup> Jonas torej zavrača panteistično pojmovanje Boga, kot ga najdemo pri stoikih ali Spinozi. Po njegovem Bog zaradi eksistence in avtonomije sveta odloži svoje božanstvo, »da bi ga spet sprejel nazaj od odiseje časa, obloženo z naključno žetvijo nepredvidljive časne izkušnje, povečano ali morda od nje iznakaženo.«<sup>15</sup> Te besede orisujejo avanturističnega Boga, ki si je zaželel pustolovščine skozi čas, ne da bi poprej napisal scenarij in zaključek. Bog ne pozna poteka dogodkov vnaprej. Vsaka deterministična razlaga sveta je izključena, hkrati pa tudi vsako eshatološko upanje.

V Jonasovem mitu pride na dan notranja napetost njegovega teološkega mišljenja. Po eni strani zanika božjo transcendenco (zavoljo avtonomije sveta in človekove svobode), vendar pa Boga noče do konca oropati božanstva. Bog ni brezbrizen do sveta, ampak ga spremlja z določenim interesom in pričakovanjem. V sicer težko razumljivem in ne enoumnem odlomku njegovega mita postane ta napetost jasno razvidna: »In za Eona je [božja stvar] gotovo v počasi delujočih rokah kozmičnega naključja in v verjetnosti njegove količinske igre – medtem ko nenehno, tako smemo domnevati iz kroženja materije, zbira potrpežljiv spomin in raste k naraščajočemu pričakovanju, s katerim Večno v vedno večji meri spremlja dela časa – obotavljajoči pojav transcendence iz nepreglednosti imanence.«<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Prim. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt 1957, 285-290.

<sup>13</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 206-207.

<sup>14</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 194. O vprašanju panteizma pri Jonasu glej: L. Vogel, *n. d.*, 34; T. Schieder, *Weltabenteuer Gottes. Der Gottesbegriff bei Hans Jonas*, Paderborn 1998, 280-281.

<sup>15</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 194.

<sup>16</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 194: »Und für Äonen ist sie [die Sache Gottes] sicher in den langsam arbeitenden Händen kosmischen Zufalls und der Wahr-

Za Jonasa je jasno, da božja stvar, njegovo skrajno izpraznjenje poteka na varni, netvegani progi izključno znotraj anorganskega sveta. Ni pa jasno, ali se Bog popolnoma izgublja znotraj nastajajočega sveta, ali je le opazovalec, ki stoji zunaj procesa. Nadaljnjo napetost prinaša tudi trditev, da se vsi trenutki procesa sveta zapisujejo v božji spomin in ne le človeška dejanja, ki po Jonasu tvorijo območje nesmrtnosti.<sup>17</sup> Če beremo ta odlomek v kontekstu celotnega Jonasovega teološkega mišljenja, je bolj dosledno trditi, da se proces nastajanja ne shranjuje v božjem spominu, ki bi obstajal zunaj procesa, ampak da tak spomin nastaja šele preko evolucije. O tem piše Schieder naslednje: »Bog se je tako zelo izpraznil, da mora za ponovno pridobitev svoje lastne eksistence potegniti vse iz nastajajočega sveta, v katerega se je 'zapravil'.«<sup>18</sup> S »pojavitom transcendence« je mišljen pojav Boga iz imanence sveta v procesu nastajanja; Bog se vedno bolj zaveda samega sebe. Ta razmišljanja razkrivajo notranje aporije Jonasove podobe Boga: kdo je subjekt, ki na koncu procesa nazaj sprejme rezultat procesa, če pa je Bog popolnoma imanenten v svetu?

Eno je kljub dvoumnosti jasno: znotraj anorganskega sveta Bog ni izpostavljen nobeni nevarnosti. Časovna točka prehoda iz anorganskega v organski svet predstavlja nenaden in ogromen skok v sferi večnega. V svetu se pojavi nov način izražanja. »Naključje sveta je tisto, na kar je nastajajoče božanstvo čakalo in s čimer njegov zapravljajoči trud najprej pokaže znamenje svoje končne vnovčitve.«<sup>19</sup> Ogromno stopnjevanje interesa s strani božanstva sovpada z upanjem, da bo doseglo svojo izvorno polnost. Preko evolucije pridobi večnost na moči. Prebujajoči se Bog more prvič reči: stvarstvo je dobro.

Vendar pa življenja ni brez smrti. Smrtnost je cena za novo možnost bivanja. Trajanje ne more biti cilj življenja. Življenje je »pustolovščina smrtности.«<sup>20</sup> Toda ta cena po Jonasu ni previsoka, kajti le prek čutenja samega sebe, delovanja in trpljenja končnih posameznikov prihaja božanstvo do izkušnje samega sebe. Raznovrstnost življenja z vsem svojim čutenjem in delovanjem obogati božanstvo. »Vsaka dimenzija odgovora svetu, ki se na novo pojavi, pomeni nov način za Boga, da preskusiti svoje skrito bistvo in odkrije samega sebe preko presenečenj avanture sveta.«<sup>21</sup>

---

scheinlichkeiten seines Mengenspiels – während immerfort, so dürfen wir vermuten ein geduldiges Gedächtnis vom Kreisen der Materie sich ansammelt und zu der ahnenden Erwartung anwächst, mit der das Ewige die Werke der Zeit zunehmend begleitet – ein zögerndes Auftauchen der Transzendenz aus der Undurchsichtigkeit der Immanenz«.

<sup>17</sup> Prim. H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 331-335. Jonas ne verjame v osebno nesmrtnost, ampak v nesmrtnost človeških dejanj. Dejanja se vpisujejo v »večni register časnosti«, in sicer ne kot zasluge posameznika, ampak kot veličina z lastno vrednostjo. Posameznik in človeštvo so na neki način v službi »eksperimenta večnosti«.

<sup>18</sup> T. Schieder, *n. d.*, 151.

<sup>19</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 195.

<sup>20</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 195.

<sup>21</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 195-196.

Znotraj evolucije organskega sveta pa pride še do enega bistvenega preskoka: do pojava človeka. Pred nastankom človeka Bog pravzaprav ne more resnično izgubiti, hkrati pa tudi ne resnično pridobiti. »Novo pričakovanje raste v njem v odgovoru na smer, ki jo postopoma ubere nezavedno gibanje imanence.«<sup>22</sup> Jonas pravi, da je Bog trepetal v trenutku, ko je evolucija prestopila prag od predčloveškega v človeško območje. S pojavom človeka preneha nedolžnost življenja. Z vedenjem in svobodo (dvorezna darova) je povezana tudi naloga odgovornosti. Šele sedaj je »božja stvar« postala v svoji celotni dimenziji razodeta, hkrati pa je izpostavljena tveganju: lahko uspe ali propade. Usoda Boga je po Jonasu odvisna od tega, kar dela človek s svetom in samim seboj.

Vse od pojava človeka naprej Bog s posebnim interesom spremlja razvoj sveta. Bog spremlja človekovo delovanje z mešanimi občutki in – kot bi Jonas rad verjel – se daje človeku čutiti, »ne da bi posegel v dinamiko svetovnega prizorišča«.<sup>23</sup>

## 2.2 Teološke implikacije mita

Znotraj vprašanja teodiceje po Auschwitzu izdela Jonas teološke implikacije svojega mita. V nasprotju z judovsko tradicijo vsebuje njegov mit misel, da je Bog radikalno trpeči Bog. Jonas hoče preseči krščansko razlago trpečega Boga s tem, ko trdi, da pri trpljenju Boga ne gre za natančno in časovno omejeno trpljenje, ampak da »odnos Boga do sveta od trenutka stvarjenja, prav gotovo pa od stvarjenja človeka naprej, vsebuje trpljenje s strani Boga«.<sup>24</sup> Bog torej od vsega začetka trpi skupaj s stvarstvom.

V nasprotju s filozofsko teologijo, ki vidi Boga kot nadčasovnega, netrpečega in nespremenljivega, predstavlja Jonasov mit nastajajočega Boga. Avtor se opira na biblično podobo Boga, ki je občutljiv za dogodke v svetu in je v stalnem odnosu do vsega ustvarjenega. Dogajanje v svetu vpliva na Boga. Podoba nastajajočega Boga uniči filozofsko idejo vračanja istega, kot jo je zastopal Nietzsche. Nobene vrnitve istega ni, ker Bog ne bo isti, saj je sam nastajajoč.

S pojmom trpečega in nastajajočega Boga je po Jonasu povezan tudi pojem skrbnega Boga. Bog je v skrbeh za svoje stvaritve, ni pa čarovnik, pri katerem bi dejanje skrbi impliciralo že izpolnitev cilja skrbi. Kajti če bi božja skrb že vsebovala svojo izpolnitev, potem bi bil svet v stanju permanentne popolnosti. Jonas je prepričan, da je Bog svojo skrb predal ljudem.

Glavna posledica njegovega mita pa je, da Bog ni vsemogočen. Že na *logični* ravni je po Jonasovem prepričanju pojem vsemogočnosti pritislo-

<sup>22</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 196.

<sup>23</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 197.

<sup>24</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 198.

ven in nesmiseln. Popolna moč, ki ni z ničemer omejena, tudi ne z uporom eksistence nekoga drugega, je brezpredmetna. Tako Jonas zaključí: »Kot brezpredmetna moč pa je tudi nemočna moč, ki samo sebe razveljavi. 'Vse' je tukaj enako 'nič'.«<sup>25</sup> Kajti moč je pojem odnosa, potrebuje nasprotni pol, nad katerim lahko izvaja svojo moč. Moč vsebuje sposobnost, da nekaj premaga, kar ima samo moč.

Poleg logičnega ugovora navaja Jonas tudi religiozni ugovor proti ideji absolutne božje vseomogočnosti. Tradicionalni atributi božje vseomogočnosti, vsedobrote in vsevednosti ne morejo obstajati vsi trije skupaj. Eden mora biti izključen, da bi druga dva lahko obveljala. Če je Bog vseomogočen in vsedober, ne razume, kaj se dogaja v svetu. Če je Bog vseomogočen in vseveden, stvarstvu ne želi dobro. Tretja alternativa je, da je Bog vsedober in vseveden, ne pa tudi vseomogočen. Ker si ne moremo predstavljati Boga, ki bi ne bil dober in ki ga ne bi razumeli, ostane po Jonasu sprejemljiva le tretja možnost. »Po Auschwitzu lahko še z večjo odločenostjo kot kdaj koli prej trdimo, da vseomogočno božanstvo ali ni vsedobro ali je popolnoma nerazumljivo.« Le če sprejmemo misel, da Bog ni vseomogočen, lahko upravičimo, da je dober in razumljiv, čeprav obstaja v svetu zlo.

Postavlja se vprašanje, ali bi Bog lahko bil vseomogočen, če bi to hotel. Po Jonasu je vsak božji poseg v stvarstvo ne le nenujen ali nezaželen, ampak tudi ne več možen. S stvarjenjem človeka se Bog dokončno odpove svoji božanski vseomogočnosti. Ne more poseči v potek zgodovine. V Auschwitzu se ni zgodil noben odrešenjski čudež: »vsa leta Auschwitzove jeze je Bog molčal.«<sup>26</sup> Jonas vztraja: »Ne, ker ne bi hotel, ampak ker ni mogel, ni posegel.«<sup>27</sup> Jonas hoče s tem rešiti podobo Boga, v katerega želi kljub Auschwitzu verovati, ter tako zlo, ki se je zgodilo, razložiti izključno s človekovo svobodo.

### 2.3 Etične posledice mita

S svojim pojmom Boga Jonas obrne biblični pogled na odnos med Bogom in človekom. S stvariteljskim dejanjem svojega skrajnega izpraznjenja postane Bog nemočen in pomoči potrebni Bog. Kot tak ne more več pomagati ljudem; človek mu mora sedaj pomagati, da njegova pustolovščina v svetu ne bi propadla. Edino človek more zaradi božjega pooblastila sedaj prevzeti iniciativo za odnos. »Sedaj je na človeku, da mu daje.«<sup>28</sup> Toda kaj lahko človek sploh da? Človek mora tako delovati, »da se ne bi zgodilo

<sup>25</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 202. To sicer drži za mehanicistično gledanje na odnose, pri Bogu pa tak način gledanja ni opravičljiv.

<sup>26</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 204.

<sup>27</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 205.

<sup>28</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 207.

ali da se ne bi prepogosto zgodilo, da bi bilo Bogu kdaj žal, da je pustil nastajati svet.«<sup>29</sup>

Iz svojega mita izpelje Jonas dve posledici za etiko. Prvič ima človekovo delovanje transcendentni pomen, saj »človek ni bil ustvarjen tako zelo 'po' podobi kot 'za' podobo Boga«.<sup>30</sup> Druga posledica pa je grozljiva ambivalentnost človekovega delovanja: ljudje »lahko gradimo in uničujemo, lahko zdravimo ali ranimo, lahko hranimo božanstvo ali ga pustimo stradati, njegovo podobo lahko izpopolnimo ali popačimo«. Božanstvo se torej konstituira preko človekovega delovanja. Toda moderna tehnika ogroža podobo Boga kot še nikoli doslej. Danes gre po Jonasovem prepričanju predvsem za to, »da bi rešili celotno umrljivo pustolovščino kot tako«.<sup>31</sup> V tej popolnoma novi situaciji moderne tehnične civilizacije je apeliranje na osebno odgovornost posameznika premalo, zato je nujno potrebno odgovorno kolektivno politično delovanje, da bi se izognili nepredvidljivi katastrofi.

Jonas priznava, da iz imanence sveta ni mogoče izpeljati absolutnega imperativa človeške eksistence. »Nobena brezpogojna dolžnost, da naj bi človek obstajal, se ne da utemeljiti iz kozmičnega naključnega nastajanja, da človek obstaja.«<sup>32</sup> Evolucijski zakoni poznajo tako nastajanje kot tudi preminevanje. Pravzaprav bi lahko rekli, da prihodnje generacije nimajo nobene pravice do bivanja preden začnejo bivati. Jonas vidi v zagotavljanju možnosti za bivanje prihodnjih generacij človeštva odgovornost za Božjo stvar. »V naših negotovih rokah držimo dobesedno prihodnost božje pustolovščine na Zemlji in ne smemo ga pustiti na cedilu, četudi bi hoteli pustiti na cedilu same sebe.«<sup>33</sup> Zadnji razlog, da se človek ne sme uničiti, je njegova odgovornost za Boga.

Zanimivo je, da transcendentni vidik odgovornosti izgine v njegovih etičnih spisih, mogoče zato, ker se zaveda, da bo modernega človeka s svojo mitično pripovedjo težko motiviral za odgovorno delovanje. Celotni apel se zoži le na imanentno odgovornost za posledice človeškega delovanja za prihodnost.

### 3. Abstinenca teološke misli v etičnih delih

Podobno kot razmišljanje o pojmu Boga po Auschwitzu se tudi ostali avtorjevi teološki spisi<sup>34</sup> končajo z etičnim imperativom: človek je odgo-

<sup>29</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 207.

<sup>30</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 335.

<sup>31</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 336.

<sup>32</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 337.

<sup>33</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 338.

<sup>34</sup> Za analizo ostalih teoloških spisov glej: T. Schieder, *n. d.*, ; R. Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 343-384.

voren za božjo stvar. Zanimivo pa je, da v njegovih etičnih delih izgine vsaka povezava z Bogom.

Že v epilogu svojega dela *Organizem in svoboda* zapiše, da se v sodobnem svetu utemeljitev vrednot v Bogu razume kot nekaj zastarelega. Dejanski nihilizem nove dobe z naznanitvijo smrti Boga sili Jonasa, da se odpove teološki utemeljitvi etike, ne odpove se pa ontološki utemeljitvi vrednot, saj se zaveda, da bi bila etika brez utemeljitve prepuščena subjektivizmu in etičnemu relativizmu. »Toda tudi ne da bi se uveljavljala zahteva po zunajčloveškem pomenu za človeško ravnanje, ostaja dejstvo, da se mora etiko, ki se ne opira več na božjo avtoriteto, utemeljiti na načelu, odkritem v naravi stvari, če noče etika postati žrtev subjektivizma ali kakšne druge oblike relativizma.«<sup>35</sup> Namesto Boga postavi Jonas za temeljno načelo etike naravo in življenje, zato nove ontološke podlage za etiko išče ne v teologiji, ampak v filozofiji narave in življenja. Toda, ali je misel o Bogu v Jonasovih etičnih delih zares povsem odsotna?

V ozadju njegovega etičnega projekta *Princip odgovornosti* je mogoče zaslediti napetost med nepomembnostjo religije za etiko na eni strani in nujnostjo religioznih kategorij za novo etiko na drugi strani. Judovskemu filozofu ni ravno najbolj po volji, da ne more svoje etike utemeljiti v religiji in transcendenci, vendar se mora sprijazniti z dejstvom, da se človek v sekularizirani družbi »ne more več enostavno sklicevati na verske osnove, ki v sedanjosti ne obstajajo več.«<sup>36</sup> Zaradi nemočne vloge, ki jo ima po njegovem mnenju religija v sodobnem svetu, se v svojem osrednjem etičnem spisu odpove vsakršni verski utemeljitvi etike. Povsem drugače pa desetletje pred tem v svojem članku vidi prav v bibličnem nauku o stvarjenju primeren temelj za rešitev današnje etične dileme: »Moje splošno stališče je, da daje ideja stvarjenja osnovo za spoštovanje in da iz tega spoštovanja izhaja tisto definitivno etično navodilo v kontekstu naše današnje situacije.«<sup>37</sup> Vera v stvarjenje vsebuje nekaj nujnih etičnih implikacij za sodobno krizno situacijo. Vera v Boga nas uči skromnosti in ponižnosti in nas nagovarja k previdnemu delovanju. Nismo gospodarji svojega življenja, toliko manj življenja prihodnjih generacij. Vera v stvarjenje nas uči spoštovanja do narave in do človeka. Po Jonasovem prepričanju nima izkoriščanje narave nobenega opravičila v bibličnem nauku o stvarjenju: »Nasprotno, njegova visoka avtoriteta mu [človeku] podeli vlogo odgovornega varuha, to, kar danes še komaj velja, kajti znanost in tehnologija sta nas dejansko naredili za gospodarje stvarstva, z močjo, da stvarstvo bodisi ohranimo ali pa ga uničimo.«<sup>38</sup> Antropološke im-

<sup>35</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 342.

<sup>36</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.

<sup>37</sup> H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, v: H. Jonas, *Philosophical Essays*, 168-182, 181.

<sup>38</sup> H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, 179.

plikacije vere v stvarjenje – človek je ustvarjen po božji podobi – opravičujejo po Jonasu izboljšanje podobe človeka prek vzgoje, vendar zavračajo vsakršno (gensko) manipulacijo s človekom. Pri takih postopkih bi bila vprašljiva predvsem izbrana podoba oz. model za novega človeka – kakšnega novega človeka želimo, kaj želimo izboljšati? Žal se je Jonas v svojih kasnejših etičnih spisih odpovedal ideji stvarjenja kot temelju za etiko.

Drugače kot za religijo, ki lahko ali ne določa človekovo življenje, pa je etika nujnost – človeška družba ne more obstajati brez neke oblike etike.<sup>39</sup> Danes pa je poudarek na etiki še prav posebnega pomena, saj se je moč človekovega delovanja znatno povečala. Če želimo, da bo človeštvo obstajalo tudi v prihodnosti, je potrebno posameznika in človeško skupnost zavezati absolutnim zahtevam etike, ki pa jih Jonas poskuša predstaviti kot zavezujoče brez sklicevanja na religijo. Jonas prizna težavo poskusa, da bi etiko utemeljil brez religije: »Zame ostaja zelo vprašljivo, če je ta namera [utemeljiti etiko neodvisno od verskih predpostavk] prepričljiva in nenazadnje – brez poseganja po kakršnem koli reliktu verovanja – sploh možna.«<sup>40</sup> Zato Jonas išče onkraj okvirjev religij neko novo kategorijo svetosti, ki bi zagotovila prihodnji obstoj človeštva na Zemlji. Jasno se torej povsem zaveda, da etika nujno potrebuje kategorijo svetosti, ki jo je do sedaj zagotavljala religija. V današnjem položaju, v goloti nihilizma se postavlja vprašanje, »če imamo lahko brez obnovljene kategorije svetega, ki jo je najbolj temeljito uničilo znanstveno razsvetljenje, etiko, ki bi brzdala ekstremne moči, ki jih imamo danes in ki smo jih skoraj prisiljeni stalno pridobivati in jih izvajati.«<sup>41</sup>

Današnji človek se mora spet učiti spoštovanja in strahu, celo brez povezave z Bogom in religijo, da bi lahko odgovorno uporabljal moč, ki mu jo daje moderna tehnika. Brez drže spoštovanja ni možna etika, ki bi zagotavljala življenje v prihodnosti. Zato Jonas vztraja: »Samo spoštovanje, s tem ko nam razkriva 'sveto', kar pomeni pod nobenimi pogoji ranljivo (in to je razvidno očem tudi brez pozitivne religije), nas bo varovalo tudi pred tem, da bi zaradi prihodnosti škodili sedanjosti, da bi hoteli kupiti prihodnost za ceno sedanjosti.«<sup>42</sup> S svojo metafiziko poskuša Jonas nadomestiti vlogo religije in tako dati odgovornosti za življenje trden temelj. Prvo načelo se glasi: človek (človeštvo) mora biti. Kar je po avtorjevem mnenju »sveto«, je obstoj človeštva. Človeštvo mora nujno obstajati.

Jonas se zaveda, da ima religija pri utemeljitvi tega prvega imperativa v etiki – da naj bi človeštvo obstajalo – že pripravljene odgovore. Iz ureditve

<sup>39</sup> Prim. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 58.

<sup>40</sup> H. Jonas, *Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, v: E. Ströker (izd.), *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, München 1984, 75-86, 80.

<sup>41</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 57.

<sup>42</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 393.

stvarstva človek lahko razbere božjo voljo, da morata človek in stvarstvo obstajati. Nasproti temu se mora filozof podati na bolj negotovo pot, če hoče utemeljiti to temeljno načelo. Vendarle ima Jonas raje to pot, in sicer iz sledečega razloga: »Vera lahko daje etiki neko osnovo, a vere ni tu, in na odsotnega ali na diskreditiranega se nihče ne more sklicevati, tudi s tem ne, da ga potrebuje.«<sup>43</sup> Teologija stvarjenja lahko verniku predstavlja horizont smisla pri etičnih vprašanjih, vendar se nanjo ne more sklicevati vsak človek. Metafizika pa je po Jonasu stvar, ki je sprejemljiva za vsakega človeka, ne glede na njegov svetovni nazor, saj naj bi bila metafizika »posel razuma«.<sup>44</sup>

Še en dodatni razlog ima Jonas za to, da se pri utemeljitvi svoje etike ne sklicuje na versko tradicijo. Prepričan je namreč, da je zahodnoevropska tradicija, ki ima za osnovo helenistične in judovsko-krščanske temelje, prežeta z »brezobzirnim antropocentrizmom«.<sup>45</sup> Nova etika mora preseči tako antropocentrično usmeritev, za to pa potrebuje novo metafizično osnovo.

Poleg tega pa naj ne bi vera v obstoj Boga stvarnika bistveno spremenila statusa notranje vrednosti stvarstva. Dejstvo bivanja – zakaj nekaj je in ne raje nič – se konec koncev tudi z vero v stvarjenje ne da dokončno razložiti. Obstoj sveta se sicer razloži z Bogom, toda odprto ostane vprašanje po bivanju Boga. Samovzrok (*causa sui*) je po Jonasu logično vprašljiv pojem. Vrh tega pa se postavlja še naslednje vprašanje: Zakaj je Bog ustvaril svet? Običajni odgovor se glasi: Ker ga je hotel kot nekaj dobrega. »Toda potem moramo reči, da je bila ta dobrost stvar božje sodbe in ne slepe volje, to pomeni, da je hotel svet, ker je njegov obstoj dober in ne, da je svet dober, ker ga je on hotel.«<sup>46</sup> Vprašanje o obstoju sveta lahko po Jonasovem prepričanju ločimo od vprašanja glede njegovega avtorja. Svet ima vrednost sam v sebi, te vrednosti ne prejema od avtorja. Človek sicer v tem svetu lahko spoznava stvarnika, vendar gre smer pri Jonasu očitno od vrednosti sveta do stvarnika in ne obratno. »Da, lahko trdimo, da je zavedanje vrednosti v svetu eden izmed glavnih nagibov k temu, da sklepamo na božjega začetnika (nekoč celo eden izmed 'dokazov' za Boga) in ne obratno, da je predpostavljanje avtorja razlog za to, da bi njegovemu stvarstvu priznali vrednost.«<sup>47</sup>

Za Jonasa pri metafizičnih vprašanjih dejstvo, da je kdo veren oz. neveren, ne igra nobene vloge. Vprašanje, zakaj sploh nekaj obstaja, je vprašanje o vrednosti bivanja: Zakaj je nekaj vredno, da obstaja? Vrednost ali

<sup>43</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.

<sup>44</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.

<sup>45</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 95.

<sup>46</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 98. Jonas torej postulira dobro izven Boga. Konec koncev torej »summum bonum« ni Bog, ampak svet. Iz te predpostavke izpeljuje Jonas absolutno zahtevo svoje etike iz sveta.

<sup>47</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 98-99.

dobro utemeljujeta nujnost bivanja. Metafizika nas uči, da nekaj, kar obstaja, mora hkrati tudi obstajati, ker je vredno, da obstaja. Teleološka opremljenost vsega bivajočega mu služi kot temeljni kamen tega metafizičnega razumevanja.

Ob vsem trudu, da bi etiko utemeljil metafizično, vendarle Jonas ne zapusti povsem področja vere. Nenazadnje je njegova predpostavka, da »je svet dober«, dediščina verskih predstav o stvarjenju. Religiozni pojmi, kot svetost, spoštovanje, pozornost, strah, igrajo v njegovi etiki osrednjo vlogo. Še več, njegov imperativ, da mora človeštvo obstajati naprej, dobi le v horizontu njegove podobe Boga moč absolutne zahteve. Svet mora obstajati naprej, ker božja pustolovščina v svetu ne sme propasti.

#### 4. Kritično vrednotenje Jonasove teološke misli

Zanimivo je to, da je Jonas na koncu svojega življenja, v obdobju praktičnega nihilizma, ki se je dokončno poslovil od vsakega razmišljanja o Bogu, poskušal spet na novo razpravljati o Bogu. Njegove teološke domneve se trudijo predvsem razložiti, da proces sveta ni v naprej določen, da je torej človek resnično svoboden in lahko deluje svobodno. To vztrajanje pri človeški svobodi odpira prostor za odgovornost, ki predstavlja središče Jonasovega mišljenja. Tako se gleda na zlo v svetu izključno kot na rezultat zlorabe človekove svobode. V horizontu večnosti mora človek odločati in delovati odgovorno. Ob branju avtorjevih spisov so se nam porajale številne kritične pripombe.

##### 4.1 Nevarnost razosebljenja Boga

Odločilno vprašanje se glasi: Ali ni Jonas Boga povsem razbožanstvil? Ali je po skrajnem izpraznjenju Bog sploh še subjekt? Ali je Bog torej povsem imanenten v svetu ali je opazovalec, ki stoji zunaj sveta? Ali je mogoče po dejanju stvarjenja še misliti Boga brez sveta? Jonasovi teološki spisi na ta vprašanja ne dajejo enoznačnih odgovorov. Kjer avtor izrecno govori tudi o transcendentnem subjektu (npr. v spisu *Preteklost in resnica*<sup>48</sup>), se le-temu pripisuje izključno pasivna vloga. Toda ali je potem še smiselno

---

<sup>48</sup> H. Jonas, *Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 178-189. V tem spisu Jonas enoumno govori o božjem subjektu, vendar pa glavni namen razmišljanja ni toliko narava Boga, ampak se išče predvsem temelj za razlikovanje med resnično in napačno zgodovino. Večni spomin, ki pridobiva vedenje o zgodovinskih dejstvih, je pravzaprav podvržen časnosti, toda božja substanca ostane nedotaknjena. V vsakem primeru se mora ugotoviti, da je božji subjekt oropan vsakršne aktivne vloge: on le enostavno shranjuje zgodovinske podatke, toda v zgodovino ne more poseči.

govoriti o subjektu, če se ne more na noben način izraziti aktivno? Božji subjekt, kateremu se odreka vsakršna samostojna aktivna pobuda, izgubi religiozni pomen. Takšen Bog nima možnosti za odnos.

S. Poliwoda meni, da Jonas s tem, ko ne more misliti Boga brez sveta, oropa Boga osebnega značaja: »Pomanjkljivo diferencirana identifikacija Boga s svetom pa vodi poleg tega k temu, da postane Bog bistveno neoseben, svet pa goli samorazvoj te neosebne praresničnosti.«<sup>49</sup> Posledica takega razumevanja Boga je, da človek ne more upati na osebno nesmrtnost, saj bi se ob koncu življenja potopil v »razosebljeno« božanstvo.

Nadalje skriva takšno teološko razumevanje v sebi nevarnost dvojne funkcionalizacije. Po eni strani se Boga funkcionalizira za človeka. Da bi človekovim odločitvam in dejanjem podelil večni absolutni značaj, predpostavlja Jonas božanstvo kot zagotovilo za to, da naše delovanje ni nesmiselno. Vendar moramo pri tem pripomniti, da je utemeljitev etičnega delovanja v Bogu učinkovita samo, če Bog ostane Bog, neodvisno od tega, ali podpira etiko ali ne. Vere v Boga se ne sme omejiti le na njeno moralno ali celo moralizirajočo funkcijo.

V Jonasovih teoloških spisih je smer funkcionaliziranja obrnjena. Človek je instrumentaliziran za božjo pustolovščino. Božanstvo se (ponovno) gradi prek človeka. Nenazadnje hoče Bog avtonomijo človeka le zaradi sebe, kajti Bog pride preko človeka k sebi in postane tako od njega odvisen.

Ostaja vtis, da podobno kot v njegovih etičnih delih tudi v njegovih spisih filozofske teologije za razliko od modernega mišljenja edinstvenost in nenadomestljivost posameznika nista dovolj poudarjeni. Skupno človeštvo in ne posamezni človek je dejanski subjekt refleksije.

#### 4.2 Pomanjkanje eshatološke perspektive

S tem ko Jonas apelira na ogromno človekovo odgovornost, se čuti prisiljenega, da se za razliko od judovsko-krščanskega verskega razumevanja odpove eshatološki dopolnitvi zgodovine in procesa sveta. Radikalna odprtost evolucije, ki jo zastopa v svoji biološki filozofiji, onemogoča vsakršen deterministični pogled na proces. Le tako lahko sprejmemo človeško svobodo kot nekaj realnega. Jonas stavi vse svoje zaupanje v človeško svobodo in odgovornost. Proces sveta je radikalno odprt in Bog vanj ne more poseči. V Jonasovem mišljenju ni nobenega prostora za pričakovanje odrešenja in za upanje na dopolnitev.

Toda tudi v tej točki ni povsem dosleden. Ko govori o teleologiji znotraj svoje naravne filozofije, o kozmogoničnem erosu znotraj stvarjenjskega

<sup>49</sup> S. Poliwoda, *Gottesbegriff und Gottesbeweis. Zur philosophischen Theologie bei Hans Jonas*, v: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 6 (1995), 123-141, 136.

procesa, ko vidi človeškega duha kot cilj razvoja, je eshatološka misel vendarle že prisotna. Ko Jonas govori o dobrem uspehu procesa sveta, ali ni vsaj v upanju že navzoča eshatološka naravnost?

Eshatološko pričakovanje ima aktivni in pasivni vidik. Ker Jonas ne prizna osebnega Boga, odpade s tem pasivni vidik mišljenja o dopolnitvi. Vse je omejeno le na prvo, aktivno dimenzijo. Toda za razliko od modernega utopičnega mišljenja je etična dimenzija eshatologije pri Jonasu usmerjena predvsem k ohranitvi in ne k predrugačenju stvarstva.<sup>50</sup>

Odповed eshatologiji pa prinaša s seboj še dodatni problem. Radikalno izključevanje dimenzije prihodnosti iz pojma »večnost« delo poleg terminološke neustreznosti problematičen tudi govor o odgovornosti za prihodnost. Če dimenzije prihodnosti ni, potem moramo vsaj teoretično kot pomanjkljivo gledati na prihodnjo napoved (t.i. futurologijo), ki igra središčno vlogo v Jonasovi etiki. Prihodnjo napoved se lahko naredi le takrat, ko velja razlikovanje med dobrim in zlim tudi za prihodnost in ko obstaja utemeljeno upanje, da bo odgovorno delovanje danes imelo dobre posledice za jutri. Za etiko odgovornosti za prihodnost se mora predpostavljati kontinuiteta časa, ki nujno vključuje tudi dimenzijo prihodnosti.

### 4.3 Identifikacija objekta in instance odgovornosti

Medtem ko Jonas transcendentno in imanentno odgovornost nenazadnje razume kot dva vidika ene odgovornosti, ga njegov profesor R. Bultmann sprašuje: »Ali se lahko reče, kot Vi (Jonas) govorite, da je odgovornost do oz. pred Bogom odgovornost za Boga?«<sup>51</sup> Na takšno pojmovanje odgovornosti se da sklepati iz Jonasovega razumevanja Boga: Bog je po eni strani narejen za predmet človekove odgovornosti, po drugi strani tvorijo človekova odgovorna dejanja božanstvo. Identifikacija področja odgovornosti (*za*) in instance odgovornosti (*pred*) je značilno za Jonasovo dojetje pojma odgovornosti. Odgovornost se ne legitimira z instanco, ki bi obstajala zunaj. Da bi stvar predstavili v vsej jasnosti, moramo tukaj navesti daljši navedek iz Jonasovih kasnejših dognanj:

»Odgovoren sem s svojim dejanjem kot takšnim (prav tako kot z njegovo opustitvijo), in to enako močno, če je nekdo tukaj, ki me – sedaj ali kasneje – vleče k odgovornosti. Odgovornost obstaja torej z Bogom ali brez njega in seveda še bolj brez zemeljskega sodišča. Vendar je odgovornost poleg *za* nekaj tudi odgovornost *pred* nečim – pred zavezujočo instanco,

<sup>50</sup> Löw je prepričan, da je mogoče odgovornost za prihodnost utemeljiti le teološko, saj je prihodnost v večnem Bogu že navzoča. Prim. R. Löw, *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994, 96.

<sup>51</sup> H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 65.

kateri se mora dati obračun. Ta zavezujoča instanca, tako pravijo, če človek ne verjame v nobeno božansko več, je vest. Ampak s tem se samo prestavi težo na naslednje vprašanje: Od kod ima vest svoja merila, prek katerega vira so avtorizirane njene odločitve? ... Raziščimo, ali ni mogoče prav iz 'za kaj' izpeljati tudi njen 'pred čim'.<sup>52</sup>

Iz predmeta odgovornosti skuša Jonas izpeljati zavezujoče delovanje. Ker razlaga svet kot »nastajajoče božanstvo«, odgovornost zahteva tudi popolno darovanje človeka. Po Müllerju bi lahko domnevali, »da bi lahko prek razkritja teološke povezave preprečili kritizirano prepletanje področij odgovornosti 'pred' in 'za'«. <sup>53</sup> Teološke misli sicer prinesejo v etični koncept več svetlobe (bralcu je bolj jasno, zakaj avtor ne naredi jasne diference med objektom in instanco odgovornosti), verskemu mišljenju o Bogu pa vsekakor taka identifikacija zveni tuje.

#### 4.4 Izkušnja zla in vsemogočnost Boga

Izkušnja zla človeka lahko vodi v zanikanje obstoja Boga, lahko ga pa tudi izzove, da – kar se je to zgodilo pri Jonasu – dosedanjo podobo Boga na novo premisli in mogoče tudi spremeni.<sup>54</sup> Izkušnja Auschwitza je pretresla filozofske in teološke razlage o zlu v svetu. Jonas z vso pravico kritizira tako racionalistično kot tudi idealistično filozofijo, ki vidita zlo kot minljiv, prehodni element v razvoju razuma in zanikata obstoj zla v temelju. Gre mu predvsem za to, da bi osvobodil Boga obtožbe odgovornosti za zlo v svetu.

V prvi vrsti mu ne gre toliko za to, da bi rešil uganko zla, temveč bolj za to, da bi oblikoval pojem Boga, ki bi bil po Auschwitzu še možen. V nekem intervjuju je razložil, da osnovni namen njegovega razmišljanja o Bogu po Auschwitzu ni bil predstavitev izčrpnega nauka o Bogu: »Nisem razodel nobenega dogmatičnega nazora, ampak sem poskusil združiti izkušnjo Auschwitza in podobne izkušnje z obstojem Boga, katerega bi se rad držal.«<sup>55</sup> Gre torej za poskus združiti pridobljene izkušnje z določenimi verskimi predstavami.

<sup>52</sup> H. Jonas, *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 128-146, 131.

<sup>53</sup> W. E. Müller, *Zur Problematik des Verantwortungsbegriffs bei Hans Jonas*, v: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 33 (1989), 204-216, 214.

<sup>54</sup> Mnogi prav zaradi obstoja zla v svetu ne *morejo* verovati v Boga. Znan je izrek Huma: Ker je zlo, Bog ne sme obstajati, kajti Bog ne bi mogel ustvariti takega sveta. Dalje lahko v eksistencialistični literaturi najdemo kar nekaj primerov podobnih primerov. Tako položi Dostojevski v usta Ivana Karamazova besede, da ne more verjeti v Boga, ker ostaja svet, v katerem trpijo nedolžni otroci. Tako verni kot neverni pride ob koncu do zaključka, da ni nobenega razumnega razloga za zlo v svetu. Obstaja pa neka temeljna razlika, na katero opozarja *Hans Küng*: »Ker obstaja Auschwitz, pravi

Kaj so glavne pomanjkljivosti Jonasove teodiceje? Prvič bi Jonas lahko na analogen način tako kot v svojem dokazu za obstoj Boga iz zgodovine<sup>56</sup> tudi tukaj trdil, da lahko človek govori o zlu le na podlagi intuicije dobrega. Kot mora v omenjenem dokazu obstajati neko zadnje merilo za razlikovanje resničnega in napačnega, in to je večna resnica, tako bi lahko človek trdil, preneseno na področje zlega in dobrega, da mora obstajati tudi zadnje merilo za razlikovanje zlega in dobrega, in to je večno dobro. Drugič se zdi, da temeljijo Jonasovi ugovori proti vsemogočnosti Boga na neustreznem pojmovanju božje vsemogočnosti. Že zaključek razlage moči na goli mehanski ravni za razlago božje moči je po našem mnenju logično gledano nevzdržen. Še več: tudi znotraj Jonasovega razumevanja moči govor o »božji odpovedi svoji moči« ni dosleden. Potem ko je pisec bralca podučil, da je moč odnos razmerja (da bi bila moč, mora imeti nasprotni pol), govori o (vse)mogočnem Bogu pred dejanjem stvarjenja. Toda pred skrajnim izpraznjenjem Boga ni bilo nobenega nasprotja, na katero bi lahko Bog izvrševal svojo moč, torej tudi ni mogoče govoriti o božji moči. O teh formalnih nedoslednostih se postavlja vprašanje, če se mora vernik po Auschwitzu res povsem odpovedati pojmu božje vsemogočnosti. Krščanska filozofija skuša v nasprotju z metafizično razumljeno vsemogočnostjo božjo vsemogočnost misliti kot moč ljubezni.<sup>57</sup> Ker Bog ljubi človeka, deli svojo moč z nami. On deli to moč z nami, ker jo hoče deliti. Zato zaključí evangeličanski teolog Jüngel: »Če razumemo božjo vsemogočnost kot moč njegove ljubezni in stvarjenje sveta kot delo vsemogočne božje ljubezni, potem nam ni potrebno skupaj z Jonasom govoriti o popolnem poistovetenju Boga s stvarstvom, ki ga je on ustvaril.«<sup>58</sup> V paradoksnem položaju upravičenja vsedobrega in vsemogočnega Boga pred zlom v svetu gleda krščanska teologija na podobo trpečega Božjega Sina na križu. Isti teolog piše: »Tukaj, na križu Jezusa Kristusa doživljamo tisto božjo nemoč, ki kot nemoč ljubezni ne uniči vsemogočnosti ljubezni, temveč jo šele tvori.«<sup>59</sup> Bog se je v smrti in vstajenju Jezusa Kristusa razodel kot vsemogočnost ljubezni. Trpljenje in smrt nimata poslednje besede, kajti s svojo smrtjo je Jezus Kristus premagal smrt.

---

brezbožen, mi je misel na Boga nevzdržna. Verni, bodisi jud ali kristjan, pa lahko na to odgovarja: samo ker Bog obstaja, lahko vzdržim ob misli na Auschwitz« (H. Küng, *Das Judentum*, München 1991, 732).

<sup>55</sup> H. Jonas, *Dem bösen Ende näher*, 26.

<sup>56</sup> Prim. H. Jonas, *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 50-80.

<sup>57</sup> Prim. G. Greshake, *Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden – Preis der Liebe?*, Herder, Freiburg 1992.

<sup>58</sup> E. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als Schöpferische Selbstbegrenzung*, v: E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen*, München 1990, zv. 3, 151-162, 272.

<sup>59</sup> E. Jüngel, *n. d.*, 273.

Nenazadnje pa ostane zlo v svetu tudi za kristjana uganka. Pravzaprav tudi *mora* ostati uganka.<sup>60</sup> Nobena še tako izvirna razlaga zla spričo usmiljene božje ljubezni ne more zanikati ali zmanjšati izkušnje trpljenja. Z izkušnjo trpljenja se je potrebno soočiti, ne smemo je preprosto obiti. Trpljenje je in ostane nerazvozlan del človeškega obstoja v tem svetu. Zato nekateri teologi predlagajo spričo nujne racionalne nemosti pred trpljenjem, da bi lahko ob tej izkušnji bolj usmerili pogled na estetično komponento verskega jezika. V smislu krščanske tradicije lahko ob pogledu na križ zberemo svoje osebne izkušnje bolečine in trpljenja.<sup>61</sup> Ob tem bi lahko pomislili na Jezusovo molitev na križu: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil.« Psalm 22 nadaljuje: »Moj Bog, kličem podnevi, pa me ne uslišiš, ponoči, pa ni pomiritve zame.« Podobno sporočilo nam daje tudi Jobova knjiga, na katero se sklicuje tudi Jonas pri svojem pojmovanju Boga. Vendar Jonas zanemarja, da racionalne razlage Jobovih prijateljev niso pravilne, da tudi Bog sam ne daje dokončnega odgovora, zakaj je Job trpel. V svojem odgovoru Bog pokaže Jobu na čudovito lepoto stvarstva, v katerem tudi trpeči ne more nič drugega kot nemo strmeti. Jonas pa vendar želi racionalno razložiti obstoj trpljenja in zla v svetu.

Vprašanje, ki se postavlja, je, ali je razumljivost dejansko eden od ključnih bibličnih atributov Boga, kot hoče to videti Jonas. Judovska vera po njegovem prepričanju izključuje vsakršno fideistično iracionalno predstavo Boga: »Naš nauk, tora, temelji in vztraja na tem, da moremo Boga razumeti, seveda ne popolnoma, ampak nekaj od njega – od njegove volje, njegovih namer in celo od njegovega bistva, kajti to nam je on razodel.«<sup>62</sup> Povsem skriti Bog, »deus absconditus« bi bil za biblično predstavo nesprejemljiv. Pojem razodetja predpostavlja, da more človek razumeti božjo govorico. Vendar se tukaj postavljajo naslednja vprašanja: Je mogoče ves božji govor zreducirati na popolno razumljivost? Bi bil Bog, ki v nekem smislu ne bi bil *absconditus*, še Bog? Ali ni ravno biblična vera tista, ki kliče človeka v neznano deželo? Pomislimo le na Abrahamovo zgodbo. Tudi judovstvo pozna *skritega* Boga. Zato se zdi, da je Jonasovo vztrajanje na razumljivosti Boga manj v skladu z judovsko tradicijo kot z novodobnimi poskusi, da bi opravičili Boga zaradi zla v svetu.

## 5. Sklep: razumevanje Boga kot podlaga etike

Etika odgovornosti za prihodnost je pri Jonasu odvisna od osebne predstave Boga. Zaradi skrajnega izpraznjenja Boga se človeški svobodi pripisuje

<sup>60</sup> Za nazorno analizo nerešljivosti teodicejskega vprašanja glej: N. Hoerster, *Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems*, v: *Theologie und Philosophie* 60 (1985), 400-409.

<sup>61</sup> Prim. J. Kunstmann, *Theodizee. Vom theologischen Sinn einer unabschließbaren Frage*, v: *Evangelische Theologie* 59 (1999), 92-108, 106.

<sup>62</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 203.

absolutni značaj. Zato soglašamo z izjavo Müllerja: »Ta mit utemeljuje patos, s katerim Jonas govori o odgovornosti.«<sup>63</sup> Toda Jonas se zaveda, da s svojim mitom ne more današnjega človeka spodbuditi k odgovornemu delovanju, zato v *Principu odgovornosti* nikjer ne omenja svojega teološkega nazora.

Nenazadnje pa je tudi res, da si je težko predstavljati, da bi takšno razumevanje Boga poželo ravno veliko navdušenja pri ljudeh. Bog, ki sploh nima moči glede prihodnosti, ki ne nudi nobenega varstva in gotovosti, ki je povsem odvisen od človekovega delovanja, za postmodernega človeka ni ravno najbolj privlačen. Preveliko poudarjanje človeške svobode in odgovornosti, ki odseva iz Jonasovega razumevanja Boga, postane s tem kontraproduktivno. Za Jonasa samega – tega ne smemo izgubiti izpred oči – pa je ravno to razumevanja Boga postalo izvir njegovega neutrudljivega dela za nadaljevanje pustolovščine sveta.

---

<sup>63</sup> W. E. Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Athenäum, Frankfurt 1988, 64.