

HANS JONAS*

Pojem Boga po Auschwitzu – judovski glas^{**3}

S sprejemom nagrade hkrati sprejemam odgovornost zahvalnega nagovora, ki se od prejemnika pričakuje. Ko sem v biografiji rabina Leopolda Lucasa, po katerem je nagrada dobila svoje ime, prebiral, kako je umrl v Theresienstadt, medtem ko je njegova mati umrla v Auschwitzu, kjer je dočkala enako usodo kot moja mati, se mi tema nagovora ponudi kar sama. To temo sprejemam s strahom in trepetom. Opogumlja me le misel, da si vse te sence zaslužijo odgovor na svoje klice, saj so zaman čakale na odgovor tihega Boga.

V odgovor lahko ponudim le drobec spekulativne teologije. Na vprašanje, ali filozof kaj takšnega sme, tukaj ne bom poskušal odgovoriti in ga bom pustil odprtega. Immanuel Kant je vsa tovrstna vprašanja pregnal z območja čistega uma in, posledično, iz delokroga filozofije; logični pozitivizem tega stoletja (20. stoletja, op. prev.), ves prevladujoči analitični kredo, je v žeji, da poudari svojo temeljno misel, celo lingvističnim izrazom dorekel veljavnost motrenj o tem pomembnem predmetu, se pravi, da je zanikal sleherni pomen pojma, s čimer vnaprej – pred samim vprašanjem resnice in veljavnosti – pove, da je tovrsten govor nesmiseln. Nad tem bi se začudil tudi stari Kant. V nasprotju z nekaterimi mnenji so bili zanj ti t. i. ne-predmeti predmeti najvišjega reda, ki jih um ne more nikdar opustiti, četudi jih nikdar ne more spoznati, čeprav se zaveda, da sleherni

raziskovanje omejujejo meje človeškega spoznavanja. Toda ta ugovor spoznanja, ki temelji na trenutno veljavnih ugovorih, dopušča tudi pot, ki ne vodi v zadržanje: če upoštevamo dekret o izmikanju "spoznanja" in že v začetku opustimo spoznanje kot končni cilj, lahko tovrstna vprašanja motrimo na ravni smisla in pomena. Pomislek – moderni kamen spotike – da o teh predmetih ne moremo govoriti niti na področjih smisla ali pomena, lahko namreč zavrremo kot krožni dokaz oziroma kot tautološki argument. Moderni pomislek naredi napako, da "smisel" opredeli kot nekaj, kar je na koncu preverljivo z empiričnimi podatki, ali pa pojem "pomenljivo" izenači s pojmom "spoznavno". Takšna aksiomatska vera veže le tistega, ki jo izpoveduje. Vsi, ki je ne, lahko prosto premišljujemo o pojmu Bog, tudi kadar vemo, da ni dokaza za božje bivanje. Gre za razumevanje, ne za spoznanje,

torej za filozofsko početje, kolikor takšno mišljenje dosledno misli pojem in povezave pojma z ostalimi pojmi.

A spoznavoslovni *laissez-passer* (pre-pustnica, ki jo izda določena država ali mednarodna organizacija, op. prev.) je preveč splošen in neoseben način obravnavanja te teme. Kot je Kant praktičnemu umu pripisal spoznavoslovne zmožnosti, ki jih je odrekel čistemu umu, tako lahko tudi *mi* dovolimo, da spregovori moč vprašanja, ki je izšlo iz edinstvene in pretresljive izkušnje, namreč vprašanje, kaj "je" z Bogom.^{***} Na tem mestu se moramo vprašati, kaj je tisto novo, kar nam je Auschwitz povedal o grozljivih in strašanskih dejanjih, ki jih ljudje od nekdaj povzročajo drug drugemu? Kaj ta dogodek pove nam Judom, ki v svoji zavesti nosimo kolektivni spomina tisočletne zgodovine trpljenja?

Jobovo vprašanje je od nekdaj temeljno vprašanje teodiceje – splošne teodiceje, ker postavi vprašanje obstoja zla, in posebne teodiceje, ko se dotika vprašanja izvoljenosti ter vprašanja zaveze med Izraelom in Bogom. Glede slednje lahko – kot so to nekoč storili preroki – odgovore iščemo v zavezi sami: "Ljudstvo zaveze" ni bilo zvesto zavezi. Po dolgih obdobjih zvestobe krivda in kazni nista več nudili zadovoljive razlage in nadomestila ju je pojem "priče" – to je začetek dobe Makabejcev, ki nam je zapustila pojem mučenca. Ključno je, da prav pravičnega in nedolžnega človeka doleti najhujše. Prav pojem priča je v srednjem veku opogumil celotne skupnosti, da so člani podlegli meču in ognju ter v zadnjih izdihljajih vzklikali *Š'ma Jisrael* ("Poslušaj, Izrael"), priznanje božje enosti. Hebrejska beseda za to je *Kiduš-hašem*, "posvetitev Imena", medtem ko se za umrle uporablja beseda "svetniki". Iz njihove žrtve je svetila obljuba poslednje sodbe po Mesiji.

Ničesar od povedanega ne moremo uporabiti za razmislek o dogodkih, ki jih simbolizira "Auschwitz". Niti zvestoba ali nezvestoba niti vera ali nevera, niti krivda ali kazni, ne sodba, priča ali mesijansko upanje, niti moč ali šibkost, junaštvo ali strahopetnost, kljubovanje ali podredivanje nam ne morejo biti v

pomoč. Auschwitz, ki je pojedel celo otroke in dojenčke, o teh rečeh ni videl ničesar: ti pojmi (z redkimi izjemami) v teh, tovarni podobnih krajih niso imeli svojega mesta. Žrtve niso umrle *zavoljo* svoje vere (tako kot Jehovove priče), niti niso bile umorjene *zaradi* svoje vere ali kakšnega drugega prepričanja. Pred smrtjo so doživeli razčlovečenje in popolno ponižanje ter prikrajšanje, tovor, namenjen dokončni rešitvi, ni kazal trohice dostojanstva, niti ga ni moč zaslediti na odkritih okostjih v osvobojenih taboriščih. Vendar je bilo prav antično ljudstvo "zaveze", v katero ni verjel domala nihče od vpletenih, ne med morilci ne med umorjenimi, na podlagi fikcije rase izbrano za popolno uničenje – pošasten preobrat izvoljenosti v prekletstvo, ki kljubuje vsem darovom, ki prinašajo smisel. Tako obstaja povezava – povsem sprevržena povezava – med iskalci boga in preroki davnih časov, katerih razpršeni potomci so bili potemtakem zbrani na kup in združeni v enost skupne smrti. In Bog je to dopustil. Kakšen Bog je lahko kaj takšnega dopustil?

Tukaj moramo opozoriti, da je judom v tej zadevi dana težja naloga kot kristjanom. Za kristjane (v strogem pomenu besede) je svet v veliki meri hudičev, zaradi česar je do njega potrebno biti zadržan – posebej do sveta ljudi, ki ga bremeni izvirni greh. Za juda, ki v "tem" svetu vidi prostor božjega ustvarjanja, pravičnosti in odrešitve, je Bog imanentni Gospod *zgodovine*, zato je "Auschwitz" še za tako gorečega vernika velik izziv, kadar razmišlja o Bogu. Auschwitz je judovskemu zgodovinskemu izkustvu dodal nekaj novega, česar ni moč razumeti s starimi teološkimi kategorijami. Kdor ne želi povsem opustiti pojma Boga – tudi filozof se sme tako odločiti – mora ta pojem misliti tako, da je o Bogu mogoče tudi misliti: to pomeni, da mora poiskati nov odgovor na staro *Jobovo vprašanje* (in vprašanje o Jobu). Verjetno se bo podoba Gospodarja *zgodovine* v teku navedenega iskanja morala posloviti. Če torej ponovimo: kakšen Bog je lahko kaj takšnega dopustil?

Verjeten, četudi komaj oprijemljiv odgovor bom oprl na spekulativni poizkus, s katerim sem nekoč poizkušal odgovoriti na vprašanje o nesmrtnosti. V odgovoru sem že takrat upošteval Auschwitz. Ob tej priložnosti se bom oprl na *mit*, ki sem ga namislil – podpora slikoviti, a verjetni domnevi, ki nam jo Platon dopušča, kadar je govora o sferi onstran spoznavnega. Dovolite mi, da ga ponovim.

V začetku se je temelj biti ali božje iz povsem neznanega razloga odločilo, da se podari možnosti in nevarnosti neskončnega postajanja. S tem je stopilo v dogodivščino časa in prostora. Božanstvo se je podarilo v celoti. Nedarovano ali neodvisno ni ostalo nič, kar bi iz ozadja usmerjalo, popravljalo ali zagotavljalo srečen izid njegove usode v stvarstvu. Ta nepogojena imanenca označuje sodobni značaj. Naj to razumemo kot pogum ali obup, nam ta neizkrivljena odkritost v obeh primerih kaže, da naj vzamemo resno naš biti-v-svetu: da svet doživljamo kot nekaj, kar je dano in prepuščeno samemu sebi, in da njegove zakonitosti razlagamo brez pojma poseganje, strogosti svoje pripadnosti svetu pa ne razlagamo s sklicevanjem na nadsvetno previdnost. Naš mit enako razume tudi božje bivanju v svetu. To bivanje ni panteistična imanenca: če sta Bog in svet eno, potem je svet v vsakem danem trenutku polnost Boga, Bog pa ne more izgubiti ali pridobiti. Če svet resnično je, in če je za sebe, se je Bog odpovedal svojemu bistvu in se odrekel svojemu božanstvu – da bi ga prejel iz odiseje časa, ki prinaša vse možnosti nepredvidljivih časovnih izkušenj: naj ga te izkušnje preobrazijo ali celo izkrivijo. V tej samoizgubi božje celovitosti na račun neoviranega postajanja se je predvidevanje spremenilo v *možnosti*, ki si jih kozmična bitja dajejo pod lastnimi pogoji: temu je Bog pritrtil tako, da se je svetu zakril.

Eone je bila njegova pritrnitev varno shranjena v počasnih rokah kozmičnih možnosti in verjetnosti – a iz samega razvoja sveta lahko razberemo potrpežljiv spomin vrteče se materije, da se počasi akumulira v vse bolj pričakujočega spremljevalca večnosti

v času – oklevajoče pojavljanje transcendence iz nejasne imanence.

Prvi sledovi življenja – nova govorica sveta: z njo pa pospešena skrb v večnosti in nenaden skok na poti proti božji polnosti. Naključje v razvoju sveta je bil trenutek, ki ga je božanstvo čakalo in preko katerega se lahko njegova ogromna stava izpolni. Večnost pridobiva z nenehnim porastom čustev, čutenja, prizadevanja in delovanja – s tistim, kar je bolj raznoliko in intenzivno od vrtenje materije. Tako se večnost polni s samopotrditvijo in Bog, ki se prebujala, lahko reče, da je bilo stvarstvo dobro.

A z življenjem je prišla tudi smrt. Smrtnost je cena, ki jo v svojem imenu plačuje nova možnost biti, ki se imenuje "življenje". Če bi bil cilj stvarstva trajnost, življenje ne bi nastalo, saj se v tem oziru ne more primerjati z vzdržljivostjo anorganskih teles. Gre za odvisnost in občutljivost, za dogodivščino smrtnosti, ki pod lastnimi pogoji – kratkoročnimi pogoji organizmov, ki presnavljajo – od trajnejše materije prejemajo izposojen, kratek obstoj posameznika. A prav preko kratkega izposojenega občutka sebstva, preko delovanja in preko trpljenja *končnih* posameznikov, ki jih ojača zavedanje, ki je občutilo končnost, se božanska pokrajina ovije v barve in božanstvo lahko izkusi samo sebe ...

Imejte v mislih tudi to, da božja pritrnitev pred nastopom spoznanja zaradi nedolžnosti življenja ne more biti zmotna. Katerokoli pot ubere evolucija, zmeraj doda možnosti čutenja in delovanja ter tako obogati samoizkušanje temelja biti. Vsaka nova dimenzija odgovora na svet je nova modalnost božjega izkušanja svojega skritega bista in svojega samospoznanja preko presenečenj dogodivščine sveta. Vsi plodovi prizadevanega garanja, dobri in slabi, prispevajo k transcendentemu zakladu večnosti v času. Če povedano velja za širitev raznolikosti, potem velja tudi za povečanje jakosti življenja in življenjske strasti, ki se dogaja pri živalih v obliki zaznavanja in gibanja. Vse bolj prefinjeni apetit in strah, užitek in bolečina, zmaga in

muka, ljubezen in celo okrutnost – prav vse je za Boga pridobitev. Njihovo neskončno in neizčrpano ponavljanje – zaradi tega sta smrt in novo rojstvo nujna – prispevajo k obnavljanju božanstva. Vse to zagotavlja evolucija s svojo bogato igro in doslednostjo porajanja. Bitja s samo izpolnitvijo, ki se dogaja v iskanju svojega življenja, povzdignejo božjo pritrditev. Celo njihovo trpljenje dodaja k tej simfoniji. V igri evolucije. onstran dobrega in zla, Bog ne more izgubiti.

V zavetju nedolžnosti pa še ne more v polnosti zmagati. V njem raste novo pričakovanje, ki je odziv na nezavedno smer, ki jo postopoma ubira imanenca.

Zadrhti, ko vidi, kam je evolucijo zanesel njen lastni moment, ko prestopi mejo, kjer preneha nedolžnost. Božja pritrditev se naenkrat presoja na temelju novega kriterija uspeha in neuspeha. Prihod človeka pomeni prihod spoznanja in svobode. Zaradi tega izrazito dvoreznega meča se nedolžnost samoizpolnitve življenja umika odgovornosti, kjer velja kriterij dobrega in zlega. Zaradi obljube in nevarnosti te moči je božja pritrditev, ki je končno razodeta, zavezana: izid stave je ponovno odprt. Podoba Boga, ki je počasi prišel z vesoljem, ki je pred prihodom ljudi deloval – in bil neodločen – znotraj širokih in ozkih vrtincih življenja, se s prihodom človeka nenadoma ter pospešeno spremeni. Podoba Boga pade v roke človekovemu negotovemu zaupanju, ki jo bo dokončalo, rešilo ali skvarilo glede na to, kako bo človek ravnal s seboj in s svetom. Strašanski vpliv, ki ga imajo človekova dejanja na Boga, na samo kompleksnost večnega bitja, je temelj človekove nesmrtnosti.

Pojav človeka prebudi transcendenco za njo samo. Vse od takrat transcendenca človekovo delovanje spremlja z zadržanim dihom, upa in namiguje, se veseli in obžaluje, odobrava in zavrača – in se, če mi je dovoljeno, razodeva tudi tako, da se ne vmeša v dinamiko svetnega dogajanja: ali ni božanska refleksija lastnega stanja, ko koleba zaradi človekovih ravnanj, način s katerim transcendenca posije

na človeško pokrajino ali nad njo razgrinja senco?⁵

To je poizkus vnašanja mita, ki sem ga nekoč predlagal v sicer drugačnem kontekstu. Mit ima teološke posledice, ki sem jih spoznal šele kasneje. Tukaj se bom dotaknil le najbolj očitnih – upajoč, da bo prevod iz slike v pojem povezal nekaj, kar je do sedaj verjetno delovalo nenavadno in kot nekakšna silovita zasebna fantazija o odgovornejši judovski religiozni misli. V tej maniri bom poizkušal opravičiti poetično svobodo svojih prostodušnih poizkusov.

Zelo očitno sem govoril o *trpečem Bogu* – tukaj gre, tako se zdi, za nasprotno podobo bibličnega pojma božanskega vladarja. Obstaja seveda krščanska podoba "trpečega Boga", ki ga ne smemo enačiti z mojim mitom; moj mit ne govori o posebnem dejanju, s katerim je božanstvo v nekem trenutku, in z namenom odrešiti človeštvo, poslalo del sebe v določeno situacijo trpljenja (inkarnacija in križanje). Če to, kar sem povedal, ni povsem nerazumljivo, potem naj poudarim, da zatrjujem, da Bog trpi vse od *nastanka sveta*, vsekakor pa vse od prihoda človeka. Trpijo tudi ustvarjena bitja, a ta dobro znana resnica je prisotna v vseh teologijah. Slednjega ne moremo reči o Bogu, ki trpi s stvarjenjem. Za to podobo sem *prima facie* dejal, da nasprotuje bibličnemu pojmu božanskega vladarja. Ali temu pojmu resnično tako nasprotuje, kot se na prvi pogled zdi? Ali ne srečamo v Bibliji Boga omalovaževanega in zavrženega s strani ljudi, ko žaluje zaradi njih? Mar ne beremo, kako Bog obžaluje stvaritev človeka in kako trpi zaradi razočaranja nad izkušnjo s človeštvom, še posebej zaradi izkušenj s svojim izvoljenim ljudstvom? Spomnimo se preroka Ozeja in božjega ljubezenskega tarnanja nad Izraelom, njegovo nezvesto ženo.

Nadalje je razvidno, da sem naslikal *nastajajočega Boga*. Gre za Boga, ki izhaja iz časa in nima biti, ki na veke ostaja nespremenjena in identična s sama seboj. Ideja božjega nastajanja se nedvomno razlikuje od grške, torej platonično-aristotelistične tradicije

filozofske teologije, ki je od prihoda v judovsko in krščansko teološko tradicijo pridobila avtoriteto, ki ji v avtentični judovski (kot tudi krščanski) misli ne pripada. Nadčasovnost, neobčutljivost in nespremenljivost so postali nujni atributi Boga. Ontološko razlikovanje v klasičnem mišljenju, ki je razlikovalo "biti" in "postajati", pri čemer je slednje nižjega reda kot čutni svet, je odstranilo zadnje sledove nastajanja iz čistega, absolutnega božjega bivanja. Toda ta helenistična miselnost se nikdar ni povsem skladala z duhom in jezikom Biblije. Pojem postajanje je v resnici skladen z Biblijo.

Kaj pomeni nastajajoči Bog? Tudi če ne pridemo tako daleč, kot nam namiguje mit, toliko moramo spoznati o božjem "postajanju", da Boga prizadene dogajanje v svetu. Da ga nekaj "prizadene", pomeni, da ga spremeni in da je zaradi tega drugačen. Tudi če odmislimo, da je stvarjenje – samo dejanje in vse nadaljnje posledice – plod Božje hotene spremembe njegovega obstoja in da Bog vse od takrat ni več sam, nam njegov neprekinjeni odnos do stvarjenja, vse, odkar obstaja in se giba v toku nastajanja, pove, da izkuša nekaj s svetom in da na njegovo bit vpliva dogajanje v njem. Slednje lahko trdimo že za odnos do spremnega vedenja, predvsem pa za pojem skrbečega zanimanja. Če je torej Bog v odnosu s svetom – temeljna predpostavka religij – potem je že iz tega razloga razumljivo, da se je Večni "učasil" in se postopoma spreminja v teku aktualizacije procesa sveta.

Samo na hitro: nastajajoči Bog odpravi tudi idejo večnega vračanja enakega. Večno vračanje enakega je Nietzschejeva alternativa krščanski metafiziki, ki je v tem primeru enaka judovski metafiziki. Gre za skrajni simbol obrata k brezpogojni temporalnosti in k popolni negaciji sleherne transcendence, ki se lahko spominja dogajanja v času, če na podlagi samega zaključka, da obstaja končno število kombinacij materije, enkrat nastopi trenutek, ko se ponovi "prvotna" kombinacija, s čimer se ves cikel ponovi. Če se ponovi enkrat, se bo ponovil nešteto krat

– Nietzschejev "prstan prstanov, prstan večnega vračanja." (!) Če pa predpostavljamo, da dogajanje v času vpliva na večnost, potem se enako ne more nikdar ponoviti, saj bo izkustvo procesa sveta spremenilo Boga. Vsak nov svet bo imel spomin predhodnih dogodkov: z drugimi besedami, ne bo indiferentne in mrtve večnosti, ampak večnost, ki raste z nabranimi plodovi časa.

S pojmom trpečega in nastajajočega Boga je tesno povezan pojem *skrbečega Boga* – Bog, ki ni oddaljen, odtujen in neodvisen, ampak vpleten v tisto, za kar mu je mar. Kakršnokoli je bilo "prvotno" stanje božanstva, Bog ni več neodvisen, vse odkar se je odločil ustvariti svet, tako da je tudi dejansko ustvaril tak svet, oziroma mu je dovolil, da to postane. Božja skrb za ustvarjenja bitja je znana doktrina judovske veroizpovedi. Toda moj mit ne trdi, da bi bil Bog čarodej, ki v svoji skrbi poskrbi za ugoden izid: nekatere stvari je Bog prepustil drugim dejavnikom, zato je v tej skrbi odvisen od njih. Zato je hkrati ogrožen Bog, ki tvega. Če temu ne bi bilo tako, bi bil svet v nenehnem stanju popolnosti. Ker to zagotovo ni, nam daje samo dve možnosti: bodisi en Bog ne obstaja (morda obstaja več bogov), bodisi je en Bog dal neki moči, ki jo je sicer ustvaril prav on, moč in pravico, da deluje samostojno in na tak način vsaj soodloča o tem, kar je Bogu ljubo. Zato sem dejal, da skrbeči Bog ni čarodej. V nekem trenutku je iz nedoumljive modrosti ali ljubezni ali kakega drugega božanskega vzroka opustil gotovost lastnega zagotovila njegove moči, potem ko je že s stvarjenjem prenehal "biti vse v vsem".

Tako pa smo prišli do najbolj kritičnega trenutka svojega spekulativnega teološkega podviga: ta Bog ni vsemogočen. Zatrjujemo namreč, da moramo zaradi svoje podobe Boga in zaradi svojega odnosa do božanskega, kot tudi zavoljo sleherne prepričljive teologije, opustiti stari (srednjeveški) nauk o absolutni, neomejeni božji moči. Dovolite mi, da se tega argumenta lotim z logičnega vidika, tako da pokažem paradoks ideje absolutne moči. Z vidika logike ni mogoče

trditi, da je trditev o božji vseomogočnosti verjetnejša, medtem ko je trditev o omejenosti božje moči kljubovalna in potrebuje pomoč. V resnici je obratno. Iz samega pojma moči lahko sklepamo, da je pojem vseomogočnosti v nasprotju s samim seboj, da samega sebe odpravi in da je nesmiseln. Problem je podoben problemu svobode med ljudmi: svoboda se ne začne tam, kjer se konča nujnost, ampak obstaja znotraj nujnosti. Svoboda brez nujnosti izgubi svoj premet in postane prazna sila, ki je nič ne ovira. Absolutna svoboda je prazna svoboda, ki se sama odpravi. Enako velja za prazno moč in absolutna moč je prav to. Absolutna, totalna moč je moč brez omejitev. Niti obstoj nečesa, kar ni imetnik te moči, ne omejuje absolutne moči; obstoj takšnega drugega bi pomenil omejitev, zato bi ga imetnik moči moral uničiti, če bi želel ohraniti absolutnost. V tej samoti ni predmeta, na katerega bi lahko absolutna moč učinkovala. Moč brez predmeta učinkovanja je prazna moč, ki izniči samo sebe: "vse" je enako "nič". Če naj moč učinkuje, mora obstajati nekaj, na kar lahko deluje. Ko ta nekaj obstaja, imetnik moči ni več vseomogočen, četudi bi bila njegova moč po vseh kriterijih najmočnejša. Obstoj drugega predmeta omejuje moč imetnika moči in mu istočasno omogoča, da deluje. Če povzamem: bistvo moči je *relacija*, zato moč potrebuje odnos.

Poudarjam, da moč brez *odpora* ni moč: moč se dogaja samo takrat, kadar je v odnosu do nečesa, kar ima tudi samo moč. Moč, če ni odvečna moč, teži k temu, da nekaj premaga: obstoj nečesa to omogoča. Obstoj pomeni odpor in zato nasprotno moč. V fiziki velja, da je sila brez odpora – nasprotna sila – prazna. Tako tudi v metafiziki moč brez nasprotne moči ostaja prazna moč, pa naj bo ta moč še tako silovita. Tisti drugi, na katerega učinkuje moč, mora torej tudi sam imeti moč, četudi je to moč prvotno prejel od predhodnika in mu jo je dodelilo nekaj, kar ima svoj obstoj v dejanju samo-odrekanja neomejene moči – torej s stvarjenjem.

Če ponovno povzamem: ni mogoče, da bi bila vsa moč na strani enega dejavnika. Moč mora biti razdeljena, sicer ne moremo govoriti o moči.

Logični in ontološki zavrnitvi pojma vseomogočnosti sledi bolj teološka, religiozna zavrnitev ideje absolutne in neomejene božje vseomogočnosti. Božja vseomogočnost in božja dobrotta je možna samo, če je Bog povsem skrivnosten. Obstoj zla nas prisili, da opustimo idejo spoznavnosti Boga, če želimo ohraniti druga dva atributa. Samo za Boga, ki ga nikakor ni mogoče spoznati, lahko rečemo, da je absolutno dober in vseomogočen, tudi kadar ne posega v svet. Če malo posplošimo, potem lahko trdimo, da je logično razmerje med tremi atributi – absolutno dober, vseomogočen in spoznavnost – takšno, da dva zmeraj izključita tretjega. Zato se moramo vprašati, katere so tiste lastnosti, ki so ključne za naše razumevanje Boga in katere lahko opustimo. Gotovo je dobrotta ključna za razumevanja in je ne moremo odmisлити. Spoznavnost, ki je pogojena z božjo naravo in zmožnostjo ljudi, ni ključna, kar ne pomeni, da jo lahko kar odstranimo. Pojem *deus absconditus*, skriti Bog (ali celo absurdni Bog), ni judovski. Tora temelji na domnevi, da Boga lahko razumemo. Ne moremo ga povsem razumeti, lahko pa razumemo nekatere vidike – voljo, namene in celo Njegovo naravo – ker je spregovoril. Bog se je razodel, dal nam je zapovedi in zavezo, preko nekaterih – prerokov – je neposredno spregovoril vsem v njihovem jeziku in času: v tem mediju se ni dal v celoti, nikakor pa ni bil zavrt v skrivnostno temo. Judovstvo ne more sprejeti povsem skritega Boga.

Bog, ki je dober in vseomogočen, bi bil ravno to. Po Auschwitzu nam ne preostane drugega, kot da predpostavljamo, da Bog bodisi ni dober bodisi (v tem svetu, kjer ga lahko samo "zaznamo!") povsem nespoznaven. Če naj bo Bog do določene mere spoznaven (to mora ostati), mora biti Njegova dobrotta skladna z obstojem zla. To je mogoče le, če ni vseomogočen. Samo tako lahko trdimo, da Ga lahko spoznamo in da je dober, kljub temu,

da v svetu obstaja zlo. Glede na to, da smo že pred tem pokazali, da je pojem vseomogočnosti težaven, bomo odstranili prav ta atribut.

Naša razmišljanja o vseomogočnosti so postavila temelje bodoče sprejemljive teologije, ki je skladna z judovskim izročilom in hkrati predpostavlja, da je božja moč omejena z nečim, česar samostojnost in svobodo delovanja Bog priznava.⁶ Seveda lahko to razumemo kot božjo svobodno privolitev, ki jo lahko Bog vsak trenutek prekliče – prekliče lahko omejitev moči, ki je nikdar ni izgubil, ampak se je zaradi samostojnosti stvarstva odločil, da je ne bo v polnosti uporabljal. Za predane vernike je ta pot najbolj sprejemljiva. Vendar ne zadošča. Upoštevač obseg dejanj nekaterih njemu podobnih bitij, ki jih tlikokrat storijo nad nedolžnimi, bi pričakovali, da Bog občasno prekrši lastna, stroga načela in pravila in poseže s čudežem.⁷ A tak čudež se ni zgodil. Ko se je dogajal "Auschwitz" je Bog molčal. Čudeži, ki so se zgodili, so bili delo človeka: solidarnost večinoma neznanih "pravičnih med narodi", ki se niso izogibali niti popolnemu žrtvovanju, če so lahko pomagali, rešili ali olajšali – tudi, ko so lahko samo delili usodo Izraela. O njih bom govoril kasneje. Toda Bog je molčal. Na tem mestu trdim oziroma na tem mestu trdi moj mit, da ni molčal, ker bi tako želel, ampak ker ni *mogel* poseči. Iz silovite izkušnje novejšega časa sklepam, da se je Bog za ta čas – čas trajanja tega sveta – odpovedal moči za poseg v fizikalni tek stvari. Sklepam tudi, da se na vsak vpliv dogajanja v svetu na sebe samega odzove z vztrajnim pozivom k njegovemu neizpolnjenemu cilju, ne pa "z močno roko in z iztegnjenim laktom" (Ps 136, 12), kot se ob vsaki pashi judje spominjajo izhoda iz Egipta.

V tem delu se moja spekulacija gotovo oddaljuje od najstarejših judovskih nauk. Večina Majmonidovih trinajstih členov vere, ki jih svečano pojemo pri bogoslužju, govori o "močni roki": o Božjem gospostvu nad vesoljem, nagrajevanjem pravičnega in kaznovanjem krivičnega, celo o prihodu Mesije. Sem pa ne sodi člen o klicu dušam⁸, navdihu

prerokov in o Tori ter deloma tudi o izvolitvi: nezmožnost Boga je namreč omejena na fizični svet. Enost Boga ostane nedotaknjena in z njo "Poslušaj, Izrael" (5 Mz 6,4). Za razlago zla ne poseže po manihejskem dualizmu; zlo izvira iz srca ljudi in preko tega dobi moč nad svetom. Sama dopustitev človekove svobode vključuje vnaprejšnjo odpoved izključni božji moči. V svoji razpravi o moči smo že zavrnilli vseomogočnost.

Odstranitev božanske vseomogočnosti dopušča teoretično izbiro med vnaprejšnjim obstojem – teološkega ali ontološkega – dualizma in Božjo samoomejitvijo s stvarjenjem iz nič. Dualistična alternativa se lahko prelevi v univerzalni manihejski boj med aktivnimi silami slabega in božjim načrtom – teologija dveh bogov – ali v platonski pasivni medij, ki prav tako univerzalno vsiljuje nepopolnost materialnega sveta, kadar preslikava ideje intelegibilnega sveta v svet materije: dualizem oblike in snovi. Prva možnost ni skladna z judovskim naukom. Druga možnost v najboljšem primeru odgovarja na vprašanje nepopolnosti in naravne nujnosti, ne odgovarja pa na vprašanje obstoja zla, ki predpostavlja svobodo, ki ima svojo lastno avtoriteto, neodvisno od Boga: današnji izziv judovske teologije ni naravna vzročnost, ampak dejstvo in uspeh premišljenega zla – odgovorni dejavniki (Auschwitz in ne potres v Lizboni). Le stvarjenje iz nič nam dovoljuje, da istočasno govorimo o enosti božjega temelja in samoomejitvi, ki dopušča (daje "prostor") obstoju in avtonomiji sveta. Stvarjenje je soglasje na temelju absolutne suverenosti, s katero se božanstvo samo poda v končnost in s tem preneha biti absolutno – potemtakem je to dejanje božje samoomejitve.

Na tem mestu opozorimo, da uradna doktrina daje vtis, kot da je judovska tradicija povsem enotna glede božje suverenosti. Močno in številčno kabalistično gibanje, ki ga je v naših časih obelodanil Gershom Scholem, govori o usodi božanstva, ki je vezano na svet, ki prihaja. V teh naukih srečamo izjemno izvirne in zelo neortodoksne spekulacije, v

primerjavi s katerimi bi moja postala povsem sprejemljiva. Moj mit na koncu samo nadaljuje idejo *tzimtzum*, osrednji kozmogonski koncept Lurieve kabale (veje kabale iz 16. stoletja, poimenovane po rabinu Izaku Luria Aškenaziju, op. prev).⁹ *Tzimtzum* pomeni krčenje, umik, samoomejevanje. Da je lahko napravil prostor za svet, se je *En-sof* (neskončno; db. brez konca) skrčil, se umaknil, tako da se je zunaj Njega lahko širil prazen prostor: "nič", iz katerega je Bog ustvaril svet. Brez tega umika vase zunaj Boga ne bi moglo biti "drugega". Končne stvari v obstoju ohranja njegovo držanje v sebi. Tako ustvarjene stvari ne postanejo božanski "vse v vsem".

Moj mit naredi korak naprej. Krčenje je z vidika moči totalno: kot celota je Neskočni svojo moč prepustil končnosti in s tem svoj cilj prepustil v njeno varstvo. Ali je tukaj še prostor za odnos do Boga?

Na to vprašanje želim odgovoriti s citatom iz svojega starejšega dela. S tem, ko se je odrekel svoji svetosti, je večni temelj dal svetu obstoj. Vse stvarstvo dolguje svoje obstoj Njegovemu samoodrekanju. Iz tega samoodrekanja je stvarstvo prejelo vse, kar je mogoče prejeti iz onstranstva. S tem, ko se je ves daroval nastajajočemu svetu, Bog nima več česa dati: zdaj je na vrsti človek, da dá. To lahko stori tako, da si prizadeva, da se v teku njegovega življenja ne zgodi oziroma da se ne dogaja prepogosto, predvsem pa da so ogiba ravnanjem, zaradi katerih bi bilo "GOSPODU žal", da je ustvaril svet.¹⁰ Morda je prav to skrivnost "šestintridesetih pravičnih" (Tzadikim Nistarim, opr. št.), o katerih nas judovsko modrost uči, da svet brez njih ne more obstati.¹¹ Mednje so v našem času verjetno sodili "pravični med narodi", ki sem jih omenil zgoraj: njihova skrivnostnost, upoštevajoč veliko prednost dobrega nad zlim, ki se (tako upamo) ohrani v nevzročni logiki stvari, je v tem, da njihova skrita svetost odtehta neskončno krivdo, uravnesi celotno generacijo in zagotovi mir v nevidnem kraljestvu.¹²

Vse to je seveda samo jecljanje. Celo besede velikih vidcev in častilcev – prerokov in psalmistov – ki jim ni primere, so jecljale pred neskončno skrivnostjo. Vsak odgovor smrtnikov na Jobovo vprašanje je lahko le to. Moj odgovor je nasproten od odgovora v Jobovi knjigi: tam je odgovor polnost božje moči; moj odgovor je božja odločitev, da se tej odreče. Začuda sta oba odgovora odgovora poveljevanja. Božja omejitev se je zgodila, da smo, mi smrtniki, sploh lahko. Tudi to je, tako se mi vsaj zdi, odgovor Jobu: da v njem trpi sam Bog. Pravilnega odgovora izmed vseh ne moremo razbrati. Za svoje besede tako lahko le upam, da niso povsem v neskladju s tem, kar je Goethe položil v usta Zaratustre v pesnitvi "Zapuščina staroperzijske vere":

Vse, kar se v zahvali Najvišjega zatika, tamkaj kroži in v krogih se potika."¹³

Prevedel: Jani Šumak

* Hans Jonas (1903-1993) je bil nemški filozof judovskega rodu. Jonas je študiral teologijo in filozofijo v Freiburgu, Berlinu in v Heidelbergu ter judovske študije na Visoki šoli za znanost judovstva [Hochschule für die Wissenschaft des Judentums]. Leta 1930 je doktoriral z disertacijo z naslovom *Pojem gnoze* [Der Begriff der Gnosis]. Leta 1933 je emigriral v Anglijo in nato odšel v Jeruzalem. V času druge svetovne vojne je bil Jonas pripadnik vojaških sil Združenega kraljestva Velike Britanije, med drugim tudi član Judovske brigade. Po vojni je bil še nekaj časa pripadnik vojske novonastalega Izraela, leta 1949 pa se je preselil v Kanado in nato v New York (ZDA). Tam je med leti 1955 in 1976 predaval na slovit New School for Social Research. Hans Jonas je najbolj znan po svojih delih o zgodovini gnostike, delih na področju bioetike, predvsem pa po svojem delu *Princip odgovornosti – poizkus etike za tehnološko civilizacijo* [Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979); *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age* (1984; prevedla Hans Jonas in David Herr)], ki velja za temeljno delo na področju okoljevarstvene etike.

** Besedilo *Pojem Boga po Auschwitzu* – judovski glas sodi med religiozsko in teološko dela Hansa Jonasa. Sem sodi na primer Jonasova analiza pojma gnoze in dela o zgodovini gnostike, kot tudi znameniti Jonasov nagovor katoliškemu teologom z naslovom *Heidegger in teologija*, ki ga je v slovenščino prevedel Leon Jagodic (*Tretji dan*, let. 35, št. 9/10 (nov/dec 2006), str. 2-19. Pričujoči prevod je nastal po Jonasovem dopolnjenem prevodu predavanja iz leta 1984 v angleški jezik. Besedilo *The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice* je bilo objavljeno v *The Journal of religion*, vol. 67, št. 1 (januar 1987), str. 1-13.

1. To je moj (Jonasov, op. prev.) prevod predavanja v nemščini, ki sem ga imel leta 1984 ob prejemu nagrade dr. Leopolda Lucasa na Univerzi v Tübingenu. Predavanje je bilo objavljeno v Fritz Stern und Hans Jonas, *Reflexionen finsterer Zeit* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984). Takratno predavanje je bila razširjenja in dopolnjena različica istoimenskega dela ("The Concept of God after Auschwitz," v: *Out of the Whirlwind*, ur. Friedlander A. H., New York: Union of American Hebrew Congregations, 1968, str. 465-76), ki vključuje odlomke mojega Ingersollovega predavanja (Ingersollovega predavanja o človekovi nesmrtnosti, ki jih vsako leto prireja Univerza Harvard, op. prev) iz leta 1961 z naslovom "Nesmrtnost in današnja eksistenca" (prev. Borut Ošlaj v *Phainomena*, št. 21/22 (1997), str. 187-217). Neposredni navedki iz naštetih del so uporabljeni z dovoljenjem.
- *** [...] what "is the matter" with God.
2. Hans Jonas, "Nesmrtnost in današnja eksistenca", Ingersollovo predavanje na Univerzi Harvard leta 1961, prvič objavljeno v *Harvard Theological Review* 55 (1962), 1-20; tukaj Hans Jonas, *The Phenomenon of Life* [Fenomen življenja], (Chicago in London: University of Chicago press, 1982), str. 262-281.
3. Podobno, četudi iz drugih razlogov, je razmišljal rabin Jack Bemporad v "Towards a New Jewish Theology" [Na poti do nove judovske teologije], *American Judaism* (zima 1964-65), str. 9 ssl.
4. Občasni čudež, nadčuten poseg v zaprti vzročnost fizičnega sveta, ni v nasprotju s splošnimi zakoni narave (redke izjeme ne odpravijo empiričnih dognanj) in lahko celo dajejo vtis, da so del zakonov narave – glede tega glej H. Jonas, *Philosophical Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), str. 66-67, in predvsem moje predavanje o Rudolfu Bultmannu iz leta 1976 na Univerzi v Marburgu "Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work" (*Harvard Theological Review* 75, št. 1 [januar 1982]: 1-25, predvsem 9-15); prav tako str. 17-18 tega prispevka glede izjave o religioznih pomislekih glede pojma Boga kot "Gospodarja zgodovine".
5. Za dodatno branje o neodtujljivih postulatih razodete religije – o možnosti razodetja, to je božjega nagovora človeškemu umu, tudi kadar Bog ne more poseči v zemeljske stvari – glej Jonas, "Is Faith Still Possible?", str. 18-20.
6. Izak Luria (1534-1572).
7. 1 Mz 6, 6-7.
8. Sanhedrin 97 b; Sukkah 45 b.
9. Misel, da naj tisti, ki lahko, raje pomagajo Bogu, ne pa, da Bog pomaga nam, sem zasledil v ganljivi pripovedi žrtve Auschwitza, mlade nizozemske judinje, ki je to misel živela vse do svoje smrti. Več o tem v *An Interrupted Life: The Diaries of Etty Hillesum, 1941-43* (New York: Pantheon Books, 1984). Ko se je leta 1942 na Nizozemskem pričela deportacija, je bila prostovoljka v koncentracijskem taborišču Westbrook, kjer je pomagala v bolnišnici in tako delila usodo svojega naroda. Septembra leta 1943 so jo poslali v Auschwitz, kjer je 30. novembra leta 1943 umrla. Njen dnevnik se je ohranil, vendar je bil izdan šele pred kratkim. Na tem mestu navajam Neala Achersona ("In Hell", *New York Review of Books* 31, št. 13 [19 julij 1984]: 8-12, še posebej str. 9): Ne "najde" Boga, ampak ga izdela sama. Ton njenega dnevnika postaja vse bolj religiozen in nekateri zapisi so še samo molitve. Njen Bog je nekdo, ki mu daje obljube, ne da bi ga za kaj prosila, ali da bi od njega kaj pričakovala. "Poskušala ti bom pomagati, Bog, da mi ne poide vsa moč, a ti tega ne morem obljubiti. A ena stvar mi je postala povsem jasna: ne moreš nam pomagati, ampak Ti moramo mi pomagati, da bi lahko pomagali sebi ... Žal ni veliko, kar lahko za nas in naš položaj storiš. Ne mislim, da si odgovoren. Ne moreš nam pomagati, pomagamo Ti lahko samo mi, tako da do zadnjega ohranimo Tvoje bivališče v nas." Branje pričevanja prava priče je bila pretresljiva potrditev mojih kasnejših premišljevanj iz varnega zavetja – in dobrodošel popravek moje trditve, da tam ni bilo mučencev.
10. "Und was nur am Lob des Hochsten stammelt, / Ist in Kreisen um Kreise dort versammelt" (Goethe, "Vermächtnis altpersischen Glaubens"; v slovenščino imamo prevod izbranih pesmi te pesniške zbirke, ki jih je oskrbel Mirko Križman v *Zahodno-vzhodni divan: Goethe in Hafis: literarnozgodovinska in stilistična študija*, Maribor: Locutio, zavod za kulturo, 2003).