

DISPUT

Holokaust i teologija

Priredili: Vera Mevorah, Željko Šarić i
Predrag Krstić

Naslov	Holokaust i teologija
Priredili	Vera Mevorah, Željko Šarić, Predrag Krstić
Izdavač	Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu Filozofski fakultet, Univerzitet u Banjoj Luci
Recenzenti	Saša Laketa, Milovan Pisarri, Aleksandar Đakovac
Lektura	Dragan Dragomirović
Prelom	Nebojša Đumić
Štampa	Donat Graf, Beograd
Mesto i datum izdanja	Beograd, 2023.
Tiraž	300
ISBN	978-86-82324-28-7

Autor fotografije na korici Kristijan Šarić

**IZDAVANJE KNJIGE POMOGLO MINISTARSTVO
NAUKE, TEHNOLOŠKOG RAZVOJA I INOVACIJA
REPUBLIKE SRBIJE.**

S a d r ž a j

<i>Predrag Krstić, Vera Mevorah i Željko Šarić</i> Kako TEO-retizovati Holokaust?	7
Teološke perspektive i Holokaust	21
<i>Dragana Stojanović i Danica Igrutinović</i> Postholokaustovska čitanja u jevrejskoj i hrišćanskoj misli: komparativni aspekti	22
<i>Oleg Soldat</i> <i>Ordo pigdendi, ordo occidendi</i> : ikonolomstvo, Hitler i revizija Holokausta	44
<i>Oliver Jurišić</i> Teološki jezik i Holokaust	79
<i>Vladimir Cvetković</i> Holokaust, srpsko bogoslovlje i istorijski revizionizam	92
Perspektive teologije i Holokaust	127
<i>Muhamed Velagić</i> Budućnost religije sa Holokaustom u zaleđu – lekcije koje ne smiju biti zaboravljene	128
<i>Zorica Kuburić</i> Teologija netolerancije i Holokaust – od izabranog pojedinca do izabranog naroda	151
<i>Mark Lošonc</i> Holokaust i teološke dimenzije psihedeličkog iskustva	180
<i>Predrag Krstić</i> Ka materijalističkoj teologiji?	204
Beleška o autorima	227

Predrag Krstić
Vera Mevorah
Željko Šarić

Kako TEO-retizovati Holokaust?

Godine 2017. obeležavalo se pet stotina godina Reformacije, pet vekova otkako je Martin Luter (Martin Luther), 1517. godine, na portalu dvorske crkve u Vitenbergu obznanio devedeset pet teza usmerenih protiv Rimokatoličke crkve. Nije ovde reč o tome šta se posle zbililo, to je manje-više poznato ili, možda bolje, o tome svako već ima svoj sud. Kao i o drugim pitanjima vere, reklo bi se. Reč je ovde o tome da je tom prilikom, ili za tu priliku, oformljen jedan poseban odbor Evangelističke crkve koji je, između ostalog, zakazao za 26. maj te 2017. godine, u Vajmaru, diskusiju na temu „Gde je bog bio u Buhenvaldu?“

To je, naravno, već samo sobom znakovito: svedoči o istrajnosti jednog pitanja koje se može postaviti na različite i, vremenom, čini se, na sve direktnije načine, i koje je neizbežno središnje i kada se radi o ovom zborniku radova. Pitanje ima svoje varijacije, ali za odgovore to važi u još većoj meri, u meri da uopšte nije reč o varijacijama već o temeljno različitim ili čak suprotstavljenim vizijama. Deo njihovog spektra želeli smo da ponudimo u prilogima koji slede.

Ali priči o vajmarskoj potrazi za bogom u Buhenvaldu nije kraj, ne pozajmljujemo je ovde samo zbog gromopucatelno intonirane teme. Na diskusiju o njoj, naime, pozvan je i Ivan Ivanji. I on svedoči kako se domišlja i dovija s čim bi tamo mogao

nastupiti, istupiti. Priseća se koncentracionog logora Buhenvald gde je kratko vreme „boravio“, logora na oko šest kilometara od centra grada, na brdu Etersberg gde se sada nalazi Memorijalni centar, i već poslovično kada je reč o njegovim spisima, sa zavidnom iskrenošću i preciznošću priznaje:

Iskreno rečeno, ja se u logoru nisam setio Boga, on mene možda jeste, jer sam ostao živ. Nisam vernik, ali lepo zvuči kad tako kažem. Ako ga je bilo, On se od mene krio, znači da bih mogao da kažem „Bog se krio u Buhenvald“, možda bi to bio bolji naslov za ovaj esej, ovaj pokušaj, da objasnim neobjašnjivo.

Lako je verovati kao što je lako odgovornost prepustiti nekom drugom. Ili trećem. Teško je nositi breme neverovanja, biti ateista, agnostik. Ja sam u logor odveden kao vernik, pokušavao sam da se molim hrišćanskom Bogu, ali nisam uspevaio da uspostavim kontakt s njim ni pre logora. Pitanje gde je Bog bio u Buhenvaldu dobro je postavljeno, jer opšteg odgovora na njega nema, svako mora sam da nađe svoj odgovor i da preuzme odgovornost za svoje verovanje ili neverovanje. (Ivanji 2017)

Eto jednog „insajderskog“ odgovora koji osporava mogućnost jedinstvenog odgovora. Nije to daleko ni od nalaza Prima Levija (Primo Levi) ili Žana Amerija (Jean Améry). Oni nisu uspeli da se izbore sa svojom verom ili neverom, sa svojim razlozima za život. Ivanji jeste. Ne kao Viktor Frankl (Viktor Frankl), ne osmišljavanjem, kakvim-takvim, patnje, već radije hrabrim ostajanjem i opstajanjem u besmislu, u uvidu u njegov „smisao“ – uvidu koji ne bi bio varijanta samopomoći, ne bi bio potraga za tragom ili tračkom psihičkog konfora u uslovima koji su bili sve različito od toga. Radije ostajanje u pitanju, u zapitanosti, radije ekscentriranje od nesumnjivo tragičnih ličnih sudbina, makar jednako koliko i od nacionalnih i uopšte kole-

ktivnih afirmacija i nihilizacija. Radije uvid koji se opire svakom sedimentiranju u unapred podeljenim i dodeljenim ulogama i radije slutnja opštijih istorijskih i antropoloških kategorija, istovremeno onkraj ma kakve volje za pripadanjem „ubilačkim identitetima“ (Maluf 2003) i ispredanja zavereničkih konstrukcija.

Umesto svega toga, upravo sa pravom logoraša, otići „mečki na rupu“, kako se u ne tako rđavoj slici kod nas kaže. Otići i podsetiti na verujuće koji su vazda u ime ovog ili onog Boga „ubijali sebe i one koje oni smatraju nevernicima“; oboržati se argumentima koji bi se pronašli u Svetom pismu i uputiti na Prvu knjigu proroka Samuila i „stihove koji su uputstvo kako da se izvrši prvi holokaust u istoriji“. I Ivanji se odlučuje za tu strategiju. Informiše se da je Samuilo živeo oko 1100 godina pre Hrista i bio prorok, istovremeno i sudija i vladar Izrailja. Ali Jevreji nisu bili zadovoljni svojom situacijom: hteli su da imaju svog kralja, kao ostali narodi, pa su, pod izgovorom da je Samuilo star, zahtevali da im postavi krunisanog poglavara. Budući da je Samuilo bio povlašćen za neposrednu komunikaciju sa Gospodom i za lični prijem uputstava od njega, on se posavetovao sa Bogom i u njegovo ime „pomazao“, dakle, postavio za kralja izvesnog Saula i – odmah mu preneo jednu, za današnje uzuse i razumevanja sviklo uvo, neobičnu božju naredbu:

Idi i pobij Amalika i zatri kao prokleta sve što god ima, ne žali ga, nego pobij i ljude i žene i decu i što je na sisi i volove i ovce i kamile i magarce [...]. (Prva knjiga Samuilova 15: 3)

Ivanji zaključuje da je to „direktnije uputstvo za genocid čak i od odluke o 'konačnom rešenju jevrejskog pitanja“, misleći na njenu artikulaciju na konferenciji na obali jezera Vanze u Berlinu 1942. godine (Ivanji 2017). Ali nalazi da se osim u pogledu izričitosti uputstva, „logika“ i „izvedba“ ondašnjeg i skorijeg genocida uopšte ne razlikuje ni u detaljima: kao

što su, odlučivši da istrebe Jevreje, nacisti na svaki način gledali da sačuvaju i prisvoje njihovu imovinu koja iole vredi (Hitlerov rajhsmaršal Gering je na tome insistirao još od paljenja njihovih kuća i dućana 1938. godine), tako je i kralj Saul tri milenijuma ranije, kako Biblija izveštava, poštedeo „najbolje ovce, volove i ugojenu stoku i jaganjce“ i podelio ih narodu. Samuilo se zbog toga, za razliku od praktičnijih savremenih naslednika, ljuto razžestio i pozvao Saula na odgovornost, a ovaj se pravdao da je nameravao da se te životinje žrtvuju Gospodu. Samuilo je međutim ostao srca kamenoga: preneo je novu poruku da se Bog pokajao što ga je postavio za kralja, verujući da će Saul shvatiti da je njemu, Bogu, važnija poslušnost od žrtava, pa Saula oteraše u penziju, a za kralja postavio na njegovo upražnjeno mesto Davida.

I sad, kada se pitamo gde je Bog bio u Buhenvald, pa i na drugim mestima nepočina, znamo li da govorimo o istom Bogu – ili ne – koji je preko Samuila jedared naredio jedan holokaust? Ako da, onda bi pomor bio samo kazna zbog neverstva i huljenja mnogih Jevreja. Nije manjkalo ni takvih interpretacija. Ali onda je i Hitler amnestiran: bio je samo oruđe u rukama tog i takvog Boga. Ivanji se odlučuje da takvo pitanje ili, bolje, izvođenje, iznese na konferenciji za koju se priprema i sa zanimanjem očekuje odgovor teologa. Nemamo podatak šta su – i da li su išta – odgovorili, ali neki mogući odgovori nalaze se i u ovoj knjizi.

Ivanjiju je, prema vlastitom priznanju, „jedina briga“ u logoru bila da nekako ostane „živ do sutra, a ako može i duže“, a niukoliko nije da misli o Bogu. Ali ne spori da je bilo zatvornika koji su čuvali ili čak pronašli Boga i u takvim uslovima. Jedan religiozni poljski Jevrejin je dosledno odbijao išta da radi subotom. Za njega je Bog postojao i bio veoma živ. U Buhenvald, kao i bilo gde drugde. Ali bio je živ i za nemačke pripadnike Jehovinih svedoka, koji su odbili da služe vojsku i radije obu-

kli zebrastu nego zelenkastu uniformu, radije postali logoraši nego da pucaju u vazduh, ako već neće da ubijaju, kao što su im savetovali i mnogi čuvari logora. Zbog tog odbijanja, kažu, mučili su ih i više nego druge zatvorenike. Njihov beskompromisni Bog, svojom sveprisutnošću, možda im je i pomogao da osmisle kratkoveki besmisleni život, ali im nije pomogao da dočekaju kraj rata; naprotiv. Verni zapovesti koju je Bog naložio Mojsiju – „Ne ubij!“ – nisu se osvrtni na Njegovo protivrečno naređenje koje je stiglo preko Samuila da se zatre jedno proketo pleme. Da li bi tako postupili i da su živeli u vreme Samuila u Judeji? (Ivanji 2017)

Biblija nam, međutim, nudi primere i davnašnjih zapitanosti sluga Božjih zašto Bog dopušta zlo. Prorok Avakum je, štaviše, pitao Boga: „Zašto puštaš da vidim bezakonje, i da gledam muku i grabež i nasilje pred sobom?“ (Avakum 1:3). Bog nije prekorio Avakuma, odgovara jedna pravoverna interpretacija, već se pobrinuo da njegova pitanja budu zapisana u Bibliji kako bi ih i drugi čitali. I Bog je morao osećati bol zbog Holokausta (Malahija 3: 6), jer mrzi zlo i patnju koju on prouzrokuje (Poslovice 6: 16–19), kao što je još u vreme Noja, „osetio bol u srcu“ zbog nasilja na zemlji (Postanak 6:5: 6). Jeste On dozvolio Rimljanima da unište Jerusalim u prvom veku (Matej 23, 37–24: 2), ali potom nije izdvojio nijednu etničku grupu koja zaslužuje posebnu naklonost ili kaznu (cf. Rimljanima 10: 12). On, dakle, nikada ne prouzrokuje patnje, ali ih ponekad privremeno dozvoljava (Jakovljeva 1: 13; 5: 11). Tako je dozvolio i Holokaust – da bi se rešila sporna pitanja koja su odavno postavljena.

Bog je, nastavlja se ova transistorijska rekonstrukcija, stvorio (prve) ljude sa slobodnom voljom; nije ih prisiljavao da

budu poslušni. Oni su odlučili da sami određuju šta je dobro, a šta zlo, i zbog njihove pogrešne odluke – kao i zbog sličnih odluka mnogih drugih tokom istorije – čovečanstvo snosi strašne posledice (Postanak 2: 17; 3: 6; Rimljanima 5: 12). Bog, ispostavlja se, nije oduzeo ljudima slobodnu volju, već im je dao vremena da probaju da žive nezavisno od njega. I on može i želi da otkloni sve posledice Holokausta. Na kraju krajeva, obećao je da će vratiti u život milione koji su umrli, uključujući i žrtve Holokausta, kao i da će izbrisati bol koju mnogi osećaju zbog strahota koje su doživeli u ovom ili onom holokaustu (Isaija 65: 17; Dela apostolska 24: 15). I mnogi su zaista preživeli Holokaust i uspeali da održe svoju veru i pronađu smisao života zahvaljujući tome što su odgovorili na mučno pitanje s početka i shvatili zašto Bog dopušta zlo i kako namerava da ukloni njegove posledice.

Drugačije rečeno: opravdali su Boga za zlo u (Njegovom) svetu. I to nije bila nikakva posebno teorijska teodiceja, već više jedno intimno poverenje, jedan razračun sa vlastitim sumnjama, pred zlom koje nisu samo mislili već na kardinalne načine doživljavali. Možda je, „uz malu pomoć prijatelja“, tako bilo i na početku. Možda je i za proizvođenje Jahve u Jednog nepitnog Boga „utešitelja“ bila neophodna istinska „traumatska kriza“, još ne ni nalik Holokaustu, ali ipak jedan socijalnopsihološki izazov na koji je valjalo odgovoriti. Ona je svakako nastupila u šestom veku pre nove ere, 587. godine, sa osvajanjem Jerusalima i razaranjem Prvog hrama. Pogibelj i progon u Vavilonu po osvajanju Judeje i spaljivanju Prvog hrama neizbežno su morali da bace sumnju na veru koju su Jevreji polagali u Jahvu. Tada je „Gospod“, odnosno YHWH, već postao „naš“, narodni bog, ali se još uvek pretežno verovalo da je tek jedno od mnogih nebeskih bića, od kojih je svako štitilo vlastiti narod i teritoriju.

Bilo je neophodno nekako objasniti nesrećne događaje upravo tog naroda. Tradicionalno, dotadašnje, objašnjenje

glasilo bi: vavilonski bogovi su se pokazali jačim od bog(ov)a Jevreja. Ali nekako je neko – neko od prvosveštenika, jamačno – izašao sa drugačijim objašnjenjem, sa jednim (o)pravdanjem, čiji se značaj ne može prenatglasiti. To objašnjenje bez presedana istrgnuće Boga iz ralja poraza i uzdići će ga iznad svega. Naime, ako se kaže da se uništenje desilo zato što se kraljevi nisu pokorili Božjem zakonu, u tom čitanju, samo naizgled paradoksalno, pobeđeni zapravo (u)kazuju da je njihov Bog pobeđnik. Izraelci su preuzeli klasičnu ideju božanske srdžbe koja može da izazove opštenarodnu katastrofu, ali su je kombinovali sa idejom da je Jahve u svom pravednom gnevu vukao konce iza scene i doslovno naterao Vavilonjane da unište Jerusolim. I – na delu je bilo, makar u najavi, prvo pravo „lukavstvo uma“ i prva prava teodiceja – sve blagodareći pronalasku jednog Nad-Boga.

To poimanje da je Jahve upravljao i neprijateljima, da su mu poslužili kao sredstvo opravdanog kažnjavanja, u čitavoj naraciji ipak glavnih junaka, Izraelaca, neizbežno je dalje vodilo verovanju da on nije bog samo jednog naroda, već univerzalno božanstvo koje je upražnjavalo moć nad svim stvorenim (cf. Römer 2015). Ova bezbožna (što će reći da ne pretpostavlja Boga) rekonstrukcija nastanka univerzalno merodavnog i u konačnom obračunu pravednog Boga kazuje da sve što se desilo jeste da se, posle jedne od mnogih redovnih bitaka, izgubljene, „duboka država“ verskih vođa okupila i izumela vrhovnog boga, Boga, i po sebi istinoga i po kome jeste sve što jeste, izvora i utoke, sudišta i presuditelja stvarnosti svih stvari i zbivanja. Prekinuto je sa tradicijom da bog ove ili one zajednice dobija ili gubi bitku skupa s njom; poraz se tad i otad pravda tako da iznad mesnih bogova postoji jedan pravi Bog, bog koji će netom postati jedini i koji će u završnom bilansu, nama dakako sada i vazda nedostupnom, pronaći smisao svakom porazu i nepočinu, a etniji dati opravdanje. I uteha i slava ujedno: ono sudbinsko, promisao ili providenje, mudro i pravedno upravlja u našem interesu i skida

svaku odgovornost, osim one koja se usmerava prema njemu, sa naših nejakih pleća: i ona su od njega i po njemu. Stoga je i racionalno i blagotvorno prepustiti se sledbeništvu: životu u skladu s Njegovim gvozdenim zakonima ili, ako njih nema ili su protivrečni, u skladu sa Njegovom voljom.

U toj ideji Boga istinoga koji prebiva onkraj naših zemnih lutanja i lokalnih vernosti, pa i u ideji pravde mimo ratne sreće, nahodi se, bez obzira na egzistencijalni status onoga što se denotira, i izvesno operisanje od merodavnosti utilitarnog egocentrizma i etnocentrizma. Taj otklon se zbiva upravo za račun teocentrizma. Instaliran je jedan „centar“ čije se nadležstvo sada rasprostire na sve – i koji se preporučuje kao pouzdano sidrište. Ima, mora da bude, jedne više ili jedne najviše istine ponad istine sebičnih etničkih bogova o kojima pevaju narodni rapsodi. Univerzum smenjuje rasparčanost multiverzuma čovečanstva; jedno, jedan svedržac, jedan metar, jedna mera za sve, pred kojom valja položiti račun o svim našim pretenzijama i udesima i naći smisao i razloge za njih (Krstić 2022: 54–61).

Taj doživljaj ili to mentalno mapiranje sveta i sebe u njemu je umnogome ostalo isto, ali sa Holokaustom kao da se ipak susrelo sa kardinalnim izazovom i suočilo Boga, naročito jevrejskog, s njim. Na taj izazov se, naravno, može razložno i ubedljivo odgovoriti ne napuštajući Boga, ali se on – izazov – prethodno mora u potpunosti prihvatiti. Artur Koen (Arthur Cohen) tako insistira da Holokaust temeljno menja odnos Boga prema jevrejskom narodu. Za razliku od razaranja hramova ili izгона iz Španije, Holokaust se ne može objasniti božanskom odmazdom – tradicionalna jevrejska teodiceja više nije dovoljna. „Koenov“, u dobroj meri revidirani i obezličeni Bog, ima sada ograničenu kontrolu nad svetom i ne upliće se aktivno u istoriju: on se „lako može pokazati manje zapovedničkim i autoritarnim, ali može dobiti na verodostojnosti i istini ono što je izgubio na bezuslovnoj apsolutnosti“ (Cohen 1981: 93).

Preživljava dakle Bog, ali ne pod vidom poslovično sveznajućeg i svemogućeg oca. Načelno bi se moglo reći da se, kada je reč o pitanju „Kakav je to Bog bio koji je tako nešto dopustio?“ uopšte, jevrejski teolozi nalaze u težem položaju nego hrišćanski:

[...] za hrišćanina, koji istinski spas očekuje tek na onom svetu, ovaj svet je ionako samo đavolji i uvek predmet nepoverenja, a naročito je to ljudski svet zbog naslednog greha. Međutim, za Jevrejina koji u ovom svetu vidi mesto božanskog stvaranja, pravednosti i spasenja, Bog je nesumnjivo gospodar istorije. I tu sam „Aušvic“ za one koji veruju doводи u pitanje ceo tradicionalni pojam Boga. Tom uistinu jevrejskom iskustvu istorija dodaje nešto čega nikada nije bilo, nešto što se ne može savladati starim teološkim kategorijama. (Jonas 2001: 27)

Stoga je i odgovor Hansa Jonasa (Hans Jonas), po pitanju neophodnosti izvesne transformacije Boga, sasvim sličan Koenovom:

Ko, međutim, naprosto ne želi da zanemari pojam Boga (na to pravo ima samo filozof) taj mora, kako ne bi bio prinuđen da ga zanemari, o njemu iznova da razmisli i da na staro pitanje o Jovu potraži novi odgovor. Pritom će, naravno, morati da se oprostí od „gospodara istorije“. (Jonas 2001: 27)

Jevrejski religiozni mislioci su, u svakom slučaju i u svojim najznačajnijim predstavnicima – suočeni sa problemom kako orijentisati misao i život, kako preoblikovati kulturnu i intelektualnu praksu posle Holokausta – imali dovoljno hrabrosti da priznaju potresenost i zapitaju se nad smislom istorijskog kretanja u odsustvu ovako ili onako postavljene Promisli (cf., npr., Rubenstein 1966; 1978; 1992; Berkovits 1973; Fackenheim 1978; 1982; Braiterman 1998). Ta zatečenost i potresenost tre-

mendumom pred kojim su nemoćni jezik i razum i koji se činilo da se nije dao smestiti ne samo u ovu ili onu teodiceju, nego ni u kakvu teleologiju, zahvatili su, uostalom, i one sekularne jevrejske mislioce koji su, stigmatizovani kao žrtve svog slučajnog porekla i posebno pogođeni što su „morali dalje da žive sa bolnom ranom da su se izbacili samo zahvaljujući ‘nezasluženoj slučajnosti’“, po pravilu pretočili Holokaust u „svedočanstvo napretka civilizacije“ ili u jedan „civilizacijski lom“ i „dopustili da se izgubi u istoriji čovečanstva, postajući deo nespecifičnog, opšteljudskog pada u varvarstvo“ (Diner 1988: 9) – kao uostalom i nejevrejske pisce i mislioce različitih orijentacija (cf., npr. Adorno 1966; Arent 2000; Bauman 1996; Levinas 1998; Lyotard 1981 itd.). A (kod) nas?

Priredivači ovog zbornika radova odlučili su se da provere kako stoji stvar u tom pogledu „kod nas“, kako su teološke misli reagovala i kako reaguju na prostorima koji govore ovim jezikom ili jezicima na kojima se svejedno razumeju, kako su na tom malom i (nekada?) zajedničkom prostoru reagovala konfesionalno razuđene i neretko ili prečesto sukobljene misli. I, kako već naučni protokol nalaže, u saradnji Laboratorije za izučavanje Holokausta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu i Filozofskog fakulteta Univerziteta u Banjoj Luci, organizovali smo raspravu na ovu temu. Za datum smo, ne slučajno, izabrali 21. april 2022. godine.

Bilo bi nam draže kada bismo sada mogli reći „Mnogo je zvanih...“. Ispostavilo se, međutim, da teološko mišljenje Holokausta i nije tako rasprostranjeno kako smo mislili da bi moglo ili da je moralo biti. I kako to biva, od ono malo „izabranih“, malo onih koji su se mogli izabrati na osnovu dosadašnjeg rada

na tematskom polju, još manje se odazvalo pozivu, a od onih „odazvanih“ nisu svi poslali priloge. Onima koji jesu – Dragani Stojanović i Danici Igrutinović, Olegu Soldatu, Oliveru Jurišiću, Vladimiru Cvetkoviću, Muhamedu Velagiću, Zorici Kuburić i Marku Lošoncu (po redu „izlaska na scenu“ ovog zbornika) – dugujemo veliku zahvalnost i preporučujemo ih pažnji čitalaca.

Verujemo da je blagodareći njihovim prilozima ostvaren naum uredništva: ponuditi mapu, ocrtati orijentire i međaše „domaće“ teološke misli o Holokaustu i povodom Holokausta. Priloge nismo razdelili, još manje intervenisali u uratke priložnika, ni po nacionalnom ni po veroispovednom ni po ma kom „spoljašnjem ključu“. Ali smo ipak detektovali dve tematske celine, svesni da se njihovi motivi prepliću i prožimaju. U nekim prilozima naglasak je na teorijskim perspektivama iz kojih se sagledava Holokaust, a druge se više staraju oko uvida u perspektive teologije s obzirom na iskustvo Holokausta.

Nećemo ovde, prema lošem akademskom običaju, pričavati sadržaje svakog pojedinog članka. Voleli bismo da tekstovi sakupljeni između ovih korica govore sami za sebe. Uz to, voleli bismo da oni – donekle nalik temi koja ih okuplja – zateknu čitaoca: da se čitaju redom i, (u)koliko je moguće, u jednom dahu, da im se prepusti; svakom ponaosob i svakoj njihovoj različitosti. Jer to je možda glavna odlika ili rezultat njihovog sabiranja: različitost ne samo interpretacija Holokausta, uostalom sasvim očekivana, pa ni brižljiva zasnovanost s kojom su te interpretacije potkrepljene, ne čak ni samo različitost pristupa i svetskoistorijskih reinterpretacija, nego različitost diskursa, jezika kojim se služe i obraćaju, različitost informacija na koje se oslanjaju i inspiracija na koje ih je povezivanje Boga i Holokausta navela. Kao i pred Holokaustom, uredništvo je stoga i pred ponuđenim materijalom prošlo gotovo sve faze njegove recepcije: od zanemlosti do udivljenosti; od paralize do slavljenja obilja mogućnosti tumačenja i opstanka svih njih i „nakon“ njih.

Sami se, pak, i dalje zadovoljavamo pregledom, iznošenjem preseka stanja, savremenog trenutka promišljanja i domišljanja Holokausta – za razliku od prethodnice ovog poduhvata koja je naglasila njegovu filozofsku dimenziju (Lošonc, Krstić 2018) – ovog puta s obzirom na njegovu teološku teoretizaciju. Više od toga bilo bi pretenciozno i ne samo nedostojno poslanstva kojeg smo se prihvatili, nego i, ili pre svega, nedostojno teme kojoj smo se posvetili. Pred njenim putevima i stranputicama, magistralama i meandrima, stožerima i rukavcima, i dalje ostajemo zapitani. Ali verujemo ili, bolje, nadamo se da smo ukupnošću priloga koje donosi *Holokaust i teologija* ponudili neke ili možda čak glavne, na ovim prostorima dominantne orientire odgovaranja i, u svakom slučaju, omogućili razložan dis-put o pitanju koje njihov odnos – ili njegov izostanak – nameće. A ni to, na kraju krajeva, uopšte nije malo.

Bibliografija

- Adorno, Theodor W. (1966), „Erziehung nach Auschwitz“, u Gerd Kadelbach (prir.) *Erziehung zur Mündigkeit – Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 bis 1969*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 92–109.
- Arent, Hana (2000), *Eichmann u Jerusalimu*, Beograd: „K.V.S.“.
- Bauman, Zygmunt (1996), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.
- Berkovits, Eliezer (1973), *Faith after the Holocaust*, New York: KTAV.
- Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta* (1981), prev. Đuro Daničić, Vuk Stefanović Karadžić, Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.
- Braiterman, Zachary (1998), *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Cohen, Arthur A. (1981), *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, New York: Crossroad.
- Diner, Dan (1988), „Vorwort des Herausgebers“, u Dan Diner (prir.), *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main: Fischer, str. 7–9.
- Fackenheim, Emil (1982), „*To Mend the World.*“ *Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, New York: Schocken.
- Fackenheim, Emil L. (1978), *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York: Schocken.
- Ivanji, Ivan (2017), „Gde je Bog bio u Buhenvaldu?“, *Vreme*, broj 1375, 11. maj 2017: <https://www.vreme.com/vreme/gde-je-bog-bio-u-buhenvaldu/>, (pristupljeno 20. novembra 2022).
- Jonas, Hans (2001), „Pojam Boga posle Aušvica: jedan jevrejski glas“, *Istočnik* 10 (37/38): 25–35.
- Maluf, Amin (2003), *Ubilački identiteti*, Beograd: Paideia.
- Krstić, Predrag (2022), *O čemu govorimo kad govorimo o (post)istini*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Levinas, Emmanuel (1998), „Transcendence and Evil“, u Emmanuel Levinas, *Of Good who Comes to Mind*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lošonc, Mark, Predrag Krstić (prir.) (2018), *Holokaust i filozofija*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Lyotard, Jean-François (1981), „Discussions, ou: phraser ‘après Auschwitz’“, u Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy (prir.), *Les Fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée, str. 283–310.
- Römer, Thomas (2015), *The Invention of God*, preveo Raymond Geuss, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rubenstein, Richard L. (1966), *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York: Bobbs-Merrill.

Rubenstein, Richard L. (1978), *The Cunning of History*, New York: Harper.

Rubenstein, Richard L. (1992), *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore: Johns Hopkins University.

Teološke
perspektive i
Holokaust

Postholokaustovska čitanja u jevrejskoj i hrišćanskoj misli: komparativni aspekti

Holokaust kao ruptura: komunicirati nemogućnost komunikacije

Pitanje saznavanja Holokausta u njegovoj postmemorijskoj pojavnosti nemoguće je svesti na jednodznačne, univokalne narative, čak ni kada je govor o Holokaustu izveden iz direktno dokumentovanih istorijskih podataka. S obzirom na traumatski karakter sećanja na Holokaust, svaki pokušaj uspostavljanja konzistentnog narativnog okvira ostaje u polju neuspeha, odnosno, u polju diseminacije nelinearnih isečaka pamćenja premreženih tišinom i nemogućnošću izgovaranja strahotnih iskustava. Holokaust, tako, progovara prazninom – rupturom koja opstoji kao jedini konkretan odslik stvarnosti suviše strašne, suviše *Realne* da se o njoj govori u formi svakodnevnog upotrebnog jezika (Lacan 1998). Ovu misao Žan Ameri (Jean Améry) definiše kroz iskaz da: “Nigde na svetu realnost nije imala toliko efektivne moći kao u logoru, nigde drugde realnost nije bila toliko realna” (Améry 1980: 19). Upravo zbog ovog efekta *neizgovorivosti* Holokausta u jeziku, Eli Vazel (Elie Wiesel) zaključuje da sve što [u vezi sa Holokaustom] možemo učiniti jeste to da „komuniciramo nemogućnost komunikacije“ (Wiesel 1977: 7–8), a Primo Levi (Primo Levi) postavlja tezu da svedoci Holokausta zapravo *ne*

postoje (Levi 1988: 63). Međutim, kako Levi objašnjava, to ne znači da je stoga nemoguće ili nepotrebno slušati svedočenja, sećati se Holokausta i aktivno misliti o njemu – upravo suprotno; zbog toga je još važnije posvetiti se svedočenjima i uvažiti fragmentirana sećanja i praznine koje date fragmente uvezuju u bolno zašivenu celinu. Takva fragmentirana sećanja bi, zapravo, mogla biti i jezik najbliži Holokaustu, gde se Holokaust uči(tava) ne iz jezika kao strukture, već iz jezika kao *neuspeha izražavanja* (Shapiro 2008). Prema Davidu Blumentalu (David Blumenthal), upravo takav neuspeh, takva praznina kao prošivni materijal je ono što nas i (oba)vezuje da govorimo o Holokaustu; ova tišina funkcioniše kao specifičan *znak* od kojeg se jedino i može poći u postholokaustovskom promišljanju. Takva praznina je „znak koji obgrljuje, koji odbija, i koji je van dohvata; sve u isto vreme. ‘To je znak između Mene i dece Izraela dovek’“ (Blumenthal 2008: 57, unutrašnji citat iz Izlazak 31:17).

Blumentalove reči ukazuju na povezanost ideje o traumatskoj nemogućnosti izgovaranja Holokausta i, sa druge strane, potrebe da se on imenuje i razume kroz religiozne i teološke diskurse. Interpretirati Holokaust iz tačke religijskog je svakako poseban izazov, s obzirom na to da ideja o razumevanju Holokausta u ovom smislu neminovno uključuje i pitanje Boga, odnosno Božje uloge u tragediji toliko velikih razmera. Dodatna težina ove interpretativne dileme nazire se u području judaizma, čija se osnovna protkivna misao temelji na nerazdvojnem odnosu čoveka i Boga u polju vremena, odnosno, kasnije, jevrejskog naroda i Boga pod okriljem Tore i zapovesti. Kako to Zahari Braiterman (Zachary Braiterman) kaže, Holokaust je iznova otvorio sve tačke oslonca jevrejske misli i vere – a među njima i direktno pitanje Boga, Tore, Izraela (kao naroda), zapovesti i Saveza – i izveo ih pred novi sud postholokaustovske misli (Braiterman 1998).

Braitermanova teza o *prekidu* istorije simbolizovane trajućim Savezom (Boga i naroda) skreće pažnju na unekoliko polarizovano razumevanje mesta Holokausta u postholokaustovskoj teološkoj i religiolškoj misli: naime, da li se Holokaust zaista može smatrati centralnim elementom prekida (religijske) istorije Saveza, ili je moguće, pa i potrebno nastaviti sa verom nakon Holokausta?

Pre svega, filozofija i teologija se nakon Holokausta susreću sa dve Drugosti koje su neuhvatljive u jeziku, a koje su ipak toliko neizbežne u postholokaustovskim diskursima: u pitanju su Bog i Aušvic, odnosno Bog i Holokaust (Morgan 2008: 66). Mogućnosti razumevanja njihove (ne)povezanosti postavile su postholokaustovske mislioe u nimalo laku poziciju u odnosu na pitanja teodiceje. Različiti autori daju i različite odgovore, te se tako u krugu jevrejskih mislilaca Boga i Holokausta zapažaju mnogobrojne ideje koje se kreću u rasponu od razumevanja Holokausta kao privremene eklipse ili sakrivanja Božjeg lica čiji efekat ističe odgovornost čoveka prema čoveku – ali i prema Bogu (Buber 2016), pa do pozicioniranja Holokausta kao jedinstvenog, prekretničkog događaja u istoriji nakon koga nema više (istog) povratka veri, kao što je to slučaj kod Ričarda Rubenštajna (Richard Rubenshtein), Emila Fakenhajma (Emil Fackenheim) ili Artura Koena (Arthur Cohen) (Roskies 1984; Braiterman 1998; Pinnock 2002; Greenberg 2008).

Slično pomenutim razlikama u interpretaciji mesta i uloge Boga u Holokaustu, vidljiv je i rascep između pozicija različitih autora u odnosu na pitanje smisaonog mesta Holokausta u istoriji (sveta ili pak Saveza). Dok se deo autora, poput Martina Bubera (Martin Buber) i Eliezera Berkovica (Eliezer Berkovits) odlučuje za oprezan iskorak prema pokušaju definisanja smisla Holokausta kao uslova za kontinuitet vere (Greenberg 2008), drugi, pak, poput Fakenhajma i Rubenštajna, Ho-

lokaust upisuju u polje besmisla (Morgan 2008). Rečima Emila Fakenhajma, kako to navodi David Blumental, svaki pokušaj da Holokaust definišemo kroz bilo kakvu ideju o smislu (kao što je eklipsa ili pak skriveno lice Boga) je samo disfunkcionalna simbolička slika koja zapravo ukazuje na to da se tragedija poput Holokausta ni na koji način ne može razumeti (Blumenthal 2008: 109). Korak dalje od Fakenhajma, Rubenštajn čak proglašava i *smrt Boga* (Rubenstein 1966), što, uprkos često doslovnoj recepciji njegove misli, ne predstavlja nužno prestanak postojanja Boga kao takvog, niti poziv na radikalno odbacivanje Boga; reč je pre o pozivu na promišljanje postholokaustovske teologije *de novo*, odnosno o isticanju nemogućnosti promišljanja Boga bez Holokausta (Braiterman 1998). Sami halahički principi svakako omogućavaju nove interpretacije izvedene na temelju i bez promene starih, a raznolikost već postojećih pristupa je tolika da Braitermana navodi na definisanje Boga kao fragmentarnog, i jevrejske misli kao otvorenog dela (Braiterman 1998). U tom kontekstu, Braiterman zaključuje, Holokaust se može posmatrati kao *postmoderni topos* (Braiterman 1998: 158), te je tako iskidanost sećanja na njega znak njegove *stvarnosti*, a ne znak nemogućnosti njegove diskurzivizacije u domenima vere i teološke teorije. Međutim, odakle početi, ako se svaka misao o Bogu u Holokaustu vraća na izazov razumevanja Holokausta bez Boga?

Holokaust se, čini se, još jednom ukazuje u prostorima mukle, neizrazive tišine kao u polju svoje jedine istinite/Realne pozicije. Pa ipak, Eli Vizel (Elie Wiesel) upozorava na opasnost povlačenja od promišljanja Holokausta usled kvalifikacije Holokausta kao besmislenog, te govori o sećanjima na boravak u logorima, čiji je neodvojiv deo upravo bila potreba preživelih da u užasima svakodnevnice pronađu Boga (cf. Pinnock 2002: 51). U tom smislu i u kontekstu sećanja na žrtve Holokausta, Vizel naglašava nužnost ponovnog iznalaženja Boga, a napuštanje govo-

ra, pisanja i razmišljanja o Holokaustu vidi kao rizičan akt koji bi, u širem smislu, mogao voditi čak i u istorijsko zaboravljanje Holokausta, što bi, pak, moglo dovesti i do mogućnosti ponavljanja ovakve tragedije u nekom drugom trenutku u istoriji. Na sličnu ideju nailazi se i kod Viktora Frankla (Viktor Frankl), koji je tokom boravka u Aušvicu svoje zarobljene sunarodnike hrabrio da ostanu uporni u tome da pronadu neko značenje u patnji. Međutim, Frankl naglašava, samo individua sama može odlučiti da li takav smisao patnje postoji i koje je njegovo mesto u dinamici individualne vere u Boga (ibid.: 137). Stoga ovde smisao patnje nije univerzalna ideja, već mogućnost koja se otvara svakoj individui ponaosob. Ovakvim stavom Frankl legitimizuje svako pojedinačno rešenje i partikularizuje opcije razumevanja mesta vere/Boga u Holokaustu, te otvara put kako za odbacivanje vere, tako i za iznalaženje novih mogućnosti mišljenja i življenja vere nakon Holokausta.

Za razliku od mislilaca koji su Holokaust videli kao Tremendum, odnosno kao jedinstveni događaj koji uvodi *prekid* Istorije, Irving Rozenbaum (Irving Rosenbaum) Holokaust pozicionira u kontinuum istorijskog antisemitizma, te uvodi ideju o tome da Holokaust nije događaj bez presedana (nova je samo zloupotrebljena tehnologija koja je dovela do masovnog broja žrtava), već predstavlja tek nastavak već postojećih antisemitskih društvenih politika prisutnih u Evropi i širem okruženju (Rosenbaum 1976).

Uloga hrišćanskih teologija u Holokaustu i posle Holokausta – kontinuitet ili diskontinuitet?

U okviru pitanja da li je Holokaust logični nastavak prethodnog istorijskog antisemitizma ili sasvim nova i do tada neviđena pojava moglo bi se pozabaviti i ulogom hrišćanskih teologija u razvoju genocidne atmosfere u nacističkoj Nema-

čkoj i šire. U postholokaustovskim tumačenjima ove uloge opet se mogu uočiti dualiteti, od kojih je prvi dualitet kontinuiteta naspram diskontinuiteta antisemitizma u hrišćanskoj teologiji, posebno istaknut u meri u kojoj se percipira razlika između tradicionalnog „teološkog antisemitizma“ (religioznog) i nacističkog, rasno zasnovanog antisemitizma (političkog), koju su neki autori isticali (Flannery 2004; Arendt 1998). Bokser (Ben Zion Bokser) je, recimo, tvrdio da je crkva doprinela tome da se nemački građani desenzitizuju na antisemitizam, a Fišer (Eugene Fisher) insistirao na velikoj istorijskoj odgovornosti hrišćanskih teologa i crkve bez obzira na nijanse antisemitizma. Neki su, kao Zigel-Venškevic (Leonore Siegele-Wenschkewitz) smatrali da su hrišćanski teolozi bili u nekoj vrsti kolaboracije sa nacistima, jer su se i oni svojski trudili da se hrišćanstvo što više odvoji od svojih korena i dejudeizira (Cohn-Sherbook 2002: 19–25). S druge strane, postoji i ideja o diskontinuitetu. Brokvej (Allan Brockway) je smatrao da su nacisti možda zloupotrebili hrišćansku *religiju* kao sistem dogmi, ali hrišćanska *vera* uvek štiti prava svih i ne može se iskoristiti da opravda nasilje (Brockway 1982). Litel (Franklin Littell) je tvrdio da je nacizam u potpunosti izvrnuo, iskrivio, izopačio hrišćanstvo, te da je antisemitizam svake vrste „kompletna apostasija“ od izvorne hrišćanske vere. Jedini put unapred je da hrišćanstvo stoji zajedno sa judaizmom naspram potencijalnog varvarstva savremenog društva čija je nacizam manifestacija (Littell 1975).

I to je ujedno i sledeće pitanje: koje uloge treba da igraju hrišćanske teologije *posle* Holokausta? Kako mogu da objasne ili pak obnove svet *posle* Aušvica, svet u kome bi neki novi Aušvic postao nezamisliv? Postoje klasične teodiceje kroz prizmu tradicionalne hrišćanske misli, te neki teolozi, poput Kita (Graham Keith), objašnjavaju da je antisemitizam, kao i svako zlo, satansko delo, koje nije moglo imati veze sa istinskim

hrišćanskim vernicima, pa se i dalje treba boriti protiv Satane a Jevreje privesti Hristu (Keith 1997). Postoje reiteracije stava da je Hristos uvek odgovor na sva pitanja, u logorima i van njih, i da jedini daje život kroz smrt, posebno onima koji stradaju. Jedan od glasnogovornika ovog pogleda je Hju Montefiore (Hugh Montefiore) (cf. Cohn-Sherbok 2002: 11). Česti su i pokušaji, čiji su poznatiji nosioci Simon (Ulrich Simon) i Fides (Paul Fides), da se stradali u logorima predstave kao krsna žrtva ili sveti mučenici (ibid.: 7–8).

Mnogi drugi teolozi insistirali su da je neophodna u najmanju ruku rekonstrukcija hrišćanske vere posle Šoe, koja bi za početak uključila odricanje od trijumfalizma, superiornosti, prikazivanja hrišćanske crkve kao jedinog pravog puta, a posebno od misionarenja jer je pokršćavanje Jevreja, po Alis Ekard (Alice Eckardt) „duhovno“ konačno rešenje. Nužno je prestati i sa veličanjem stradanja, koje se nudi samo onima već potlačenima, dočim hrišćani pod Hitlerovim režimom uglavnom nisu jurili u mučeništvo. Umesto toga, treba se starati da patnja prestane (Eckardt 1986: 233), pri čemu hrišćani, smatrao je van Buren (Paul van Buren), moraju da se pridruže Jevrejima u stvaranju boljeg sveta ovde i sada (cf. Cohn-Sherbok 2002: 13). Neki su zagovarali radikalni raskid sa tradicijom, kao recimo Kargas (Harry James Cargas), koji je tvrdio da je u Holokaustu umrlo hrišćanstvo (Cargas 1990). Teologija Alis Ekard uključuje dalje pozive na drastične promene, kao što su odricanje od vaskrsenja, jer u ovom svetu Bog još nije vaskrsao, ali i raspeća kao vrhunca patnje i bogoostavljenosti – a ukoliko se figura raspeća i koristi kao slika saučestvovanja Boga u ljudskoj patnji, onda se raspeće više nikada ne sme koristiti protiv Jevreja (Eckardt 1986: 233). Jirgen Moltman (Jürgen Moltmann) u sličnom fonu insistira da ukoliko krstom želimo da objašnjavamo Aušvic, onda se mora *prvo* naučiti da se o krstu govori *kroz* Aušvic (Moltmann 2015).

(Anti)teodiceje i posledična dekonstrukcija Božijih atributa

I jevrejskim i hrišćanskim misliocima genocid nad izabranim narodom postavlja zadatak ponovnog promišljanja večnog problema zla, pri čemu se dualitet javlja već pri izboru termina koji se koristi. „Holokaust“ poziva da genocid prikazemo kao smislenu žrtvu, dok „Šoa“ označava *katastrofu* koja se možda ne može objasniti. Pokušaji odgovora na pitanje zla se opet očitavaju kroz niz dihotomnih teoloških formulacija. Svakako je najurgentnije pitanje samog Božijeg postojanja u kosmosu u kojem se dogodila Šoa. U radikalnoj teologiji smrti Boga ovo pitanje je dobilo donekle *negativni* ili bar *apofatički* odgovor. Rubenštajn u knjizi *Posle Aušvica (After Auschwitz)* tvrdi da živimo u vremenu smrti Boga, barem Boga kakvog smo mislili da poznajemo. Stojimo sada lice u lice sa bezimenim ambisom, svetim ništavilom koje predstavlja praizvor svega postojećeg, a koje je Rubenštajn nazvao Pratló – *Urgrund* (Rubenstein 1966). Na sličan način apofatičke odgovore pružili su i Martin Buber, koji je ovo odbijanje Boga da nam se prikaže i otkrije u XX veku nazvao „pomračenjem Boga“ (Buber 1957). Neher umesto vizuelne koristi auditivnu metaforu, te nakon Šoe i od Boga i od čoveka čuje samo ćutanje – što iznosi u svojoj prikladno naslovljenoj knjizi *Izgnanstvo Reči (The Exile of the Word)* (Neher 1981).

Ukoliko Bog postoji, kakav Bog ostaje Njegovom narodu nakon Šoe? Šervin Vajn (Sherwin Wine), osnivač humanističkog judaizma, verovao je da je preostala puka *filozofska* apstrakcija koju u konačnici treba odbaciti (Wine 1985). S druge strane, mnogi su odbacili Boga omeđenog uvreženim i od detinjstva uvežbanim doktrinama, ali su nepokolebljivu jovovsku veru podarili novopronađenom *ličnom* Bogu, trudeći se i u logorima da ispunjavaju Zakon koliko je god to bilo mogu-

će (Cohn-Sherbook 2002: 2–5). Drugi su se sa svojim ličnim Bogom rvali na jakovovski način, kao Vizel u svom čuvenom logorskom memoaru *Noć*, u kome, između ostalog, direktno optužuje Boga da je ništavan u poređenju sa tamo prisutnom napaćenom gomilom koja još uvek veruje u Njega (Wiesel 1982).

Bio Bog filozofski ili lični, kako i da li dela? Da li aktivno učestvuje u istoriji i ima li nekog smisla i plana u tome? Mnogi mislioci koji su želeli da pruže neku vrstu teodiceje posle Šoe imali su ponekad začuđujuće konkretne ideje o tome koji je tačno *plan* mogao navesti Boga da dopusti katastrofu. Neki su smatrali da je genocid podstakao želju da se preživi, ili da se podseti na ambis između čoveka i Boga, a neki su Holokaust videli kao kaznu za liberalni judaizam ili eru prosvetiteljstva – dočim su drugi verovali da je Bog želeo posle ovih razblaživanja da oživi pravu praotačku veru (Cohn-Sherbok 2002: 6). Ignjac Mejbaum (Ignaz Maybaum) je, potpuno suprotno ovome, video u Holokaustu priliku da se nakon uništenja srednjovekovnih jevrejskih institucija, zajednica na liberalnije i prosvetljenije načine rekonstruiše u XX veku (Maybaum 1965). Bilo je dosta onih koji su, u iščekivanju skorog dolaska Mesije u logorima smrti videli prosto tamu pred zoru – jer je patnja potrebna bilo kao pripremno pročišćenje, bilo kao porođajne muke (Cohn-Sherbook 2002: 6–9). Premda postoje hrišćani koji smatraju da je iščekivanje *eshatološke* utehe prevashodno hrišćanski pristup zbog veće tendencije da se smisao traži onkraj istorije, Dan Kon-Šerbok, jevrejski teolog, takođe iznosi stav da će i odgovori na teška pitanja, a i bolji svet, biti dostupni tek nakon smrti (Dan Cohn-Sherbok 2002: 12). Bilo je i onih koji su, kao Rubenštajn, *odbacili* pomisao na Boga koji uopšte dela kroz istoriju, kategorički tvrdeći da Hitler nije mogao biti oruđe božanske promisli (Rubenstein 1966), kao i podosta onih koji su odbijali da pripišu ma kakav smisao smrti i uništenju. Grinberg (Irving Greenberg) je, recimo, smatrao da ne postoje „lagodne pobožne

sentence“ koje se mogu ponuditi kao panacea za Šou (Greenberg 1977).

Čest problem sa kojim se suoči svaki pokušaj teodiceje, bar od Platonovog pokušaja naovamo, jeste težnja da se objasni postojanje zla u svetu, a da se istodobno zadrže svi uobičajeni božanski atributi. Kako zlo može postojati ukoliko je Bog istovremeno savršeno dobar, svemoguć, sveznajuć i sveprisutan? Neki su se trudili da izađu na kraj i sa Holokaustom pripisujući neke od ovih božanskih atributa, pitajući, recimo, može li Bog biti savršeno *dobar*? David Blumental na ovo pitanje daje odričan odgovor. U eseju „Očajanje i nada u jevrejskom životu posle Šoe“ (Despair and Hope in Post-Shoah Jewish Life) priseća se kako je ovom problemu pristupio kao verujući Jevrejin i teolog i došao do zaključka da je „Bog doista prisutan i odgovoran čak i u trenucima velikog zla. Bog je stoga zbilja delimično odgovoran i za Šou. U određenom smislu, Bog je spreman da toleriše, pa možda i sam potiče, veliko zlo“ (Blumenthal 1999: 13). Jevreji se moraju suočiti sa činjenicom da imaju „Boga koji nije savršen, koji možda čak nije uvek ni dobar, ali Koji je još uvek naš Bog i Bog naših predaka“. Jedini prikladan odgovor ovakvom Bogu jeste protest – „Ne opravdavanja. Ne poricanja. Već protest – u mislima i molitvama“ (ibid.). Ono što Blumental nudi jeste jedna „teodiceja protesta“ koja potvrđuje da zlostavljana deca imaju pravo da se pobune čak i ukoliko je pomirenje sa roditeljem vremenom moguće. Greenberg je takođe verovao da je Bog do te mere izneverio svoj narod da je Zavet prekršen. Držanje Zakona je sada u potpunosti stvar slobodne volje (Greenberg 1977). Drugi su pak najviše želeli da zadrže Božiju dobrotu kao najvažniji atribut, te su umesto toga dovodili u pitanje Njegovu omnipotenciju.

Može li Bog biti *svemoguć*? Između ostalih, Kušner (Herold Kushner), Dorote Sol (Dorothee Sölle), i Rozmari Radford Ruter (Rosemary Radford Ruether) odgovorili su

odrično na ovo pitanje, sledeći uverenje da je odricanje od Boga kao svemoćnog jedini način da se On i dalje doživi kao sve-ljubav. Čarls Hartshorn (Charles Hartshorne) ograničava sferu Božjeg delovanja na moć *ubeđivanja*, jer smatra da moć *određivanja* ljudskog delovanja Bog jednostavno ne poseduje (cf. Pinnock 2002: 5–6). Eliezer Berkovic, s druge strane, iznosi tezu da sam Bog svojevolumeno ograničava svoju inherentno neograničenu moć da bi ispoštovao ljudsku slobodu (Berkovits 1973). Slobodna volja čoveka svakako jeste čest trop u sklopu teodiceje. Džon Hik (John Hick), recimo, veruje da Bog dopušta zle činove jer zlo kao prepreka igra ulogu u izgradnji duše čoveka, omogućavajući mu da dostigne moralnu i duhovnu zrelost (cf. Pinnock 2002: 5–6). Bilo je i onih koji su na slične načine želeli da zadrže svemoć kao božanski atribut, ali umanjivali efekat te svemoći tvrdeći da se Bog namerno sakriva od čoveka ili je prosto previše dalek i transcendentan da bi na ma koji način intervenisao u istoriji.

Može li Bog biti sveznajuć i *sveprisutan*? Neki su osećali upadljivo *odsustvo* Boga u logorima smrti, ili bar *skrivanje*. Eliezer Švajd (Eliezer Schweid) pisao je o usamljenosti verujućeg Jevrejina pred Bogom koji se krije (cf. Cohn-Sherbook 2002: 7), a Artur A. Koen (Arthur A. Cohen) je smatrao da je Bog do te mere transcendentan da je predaleko od čovečanstva za ma kakav primetan kontakt ili doprinos istoriji (Cohen 1981). Drugi su pak držali da je Bog *uvek prisutan* i pati zajedno sa svojim narodom, čak i kad to nije vidljivo – među jevrejskim misliocima Kolin Ajmer (Colin Eimer) primer je ovakvog stava, premda svakako bez približavanja konceptu inkarnacije. Hrišćanski teolozi su, poput Pola Fidesa (Paul Fiddes) i Markusa Brejbruka (Marcus Braybrooke), predvidivo posezali za krstom kao eksplikativnom metaforom za Boga koji voli čoveka i prinosi sebe kao žrtvu bivajući tako ljudskim saputnikom i saputnikom. Neki su hrišćani bili kategorični – Franklin Šerman

(Franklin Sherman), recimo, iznosi stav da pri suočavanju sa Holokaustom blede sve teodiceje, izlaganja Božijih planova, pa i apofatička izbegavanja problema, te krst ostaje kao jedini mogući odgovor na besmislenu patnju i smrt nevinih ljudskih bića (cf- Cohn-Sherbook 2002: 7–11). Autori koji su razmatrali Božije prisustvo u logorima smrti takođe su se delili po još jednoj binarnoj opoziciji: *kako* Bog može biti prisutan – kao subjekat ili kao objekat? Uvek se činilo – to su feminističke teološkinje posebno primećivale – da se od Boga očekuje da bude savršeni subjekat, te ukoliko to nije, utoliko ne postoji – ili nije savršeno dobar ili bar nije svemoguć. Kada se pak kroz teodiceje prikazuje kao prisutan, onda se vidi kao objekat, koji trpi i sastradava.

Jedan od pokušaja nadilaženja ovih dualiteta, posebno prisustvo/odsustvo, subjekt/objekt, jeste feministička teologija Melise Rafael (Melissa Raphael). Nadovezujući se na lurijansku kabalu – na relativno antikosmičke načine senzitiviranu na izgone i patnje izabranog naroda, i sposobnu da vidi fragmentiranost kao već postojeće stanje kosmosa koje čovek ima pravo i dužnost da ispravi (Brandt 1989; Armstrong 2007; Freedman 2006; Frank, Leaman 1997) – kao i na feminističku teologiju, Rafael tvrdi da je atribucija onnipotentnosti Bogu patrijarhalna fantazija i projekcija, te smatra da Jevreje u Šoi nije izneverio Bog, već patrijarhalni *model* boga koji se raspao kao svojevrsni *golem*. Stvarno božanstvo je uvek bilo prisutno, a pravo pitanje nije *gde*, nego *ko* je bio Bog u Aušvicu. Božanstvo prisustva za Rafael je Šekina, etimološki i tradicionalno denotativno prisustvo Božije, ali u kabali takođe i feminino determinisana sefira Malkut, odvojena od svog maskulinog para, sefire Tiferet. Nakon *cimcuma*, povlačenja vrhovnog En Sofa u cilju otvaranja prostora za stvaranje, kao svojevrsni *galut*, odnosno izgon, Šekina silazi u ambis kosmosa i tu strada, ali se i stara o drugima, uznoseći izgubljene iskre natrag u svet svetlosti kao deo *tikun olama*. Rafael vidi njeno prisustvo i u Aušvicu – sve do peći

u kojoj je i sama spaljena i kroz čiji se dim sa dušama drugih uznosi naviše – i to kroz nenametljivu i gotovo neprimetnu figuru majki i drugih žena koje su sastradavale i materinski se starale jedna o drugoj, posebno kroz specifične načine „rodno“ ranjavanja žena u Holokaustu (Horowitz 2000; Raphael 1999; Raphael 2003).

Holokaust kao mera (nedostatka) ljudske odgovornosti: ima li mesta popravci sveta?

Kontinuirani pokušaji izvođenja teodiceja, ali i antiteodiceja u slučaju Boga i Holokausta ukazuju, dakle, na izvesnost opstanka pojma vere u dobu nakon Holokausta. Takođe, teodiceje i antiteodiceje otkrivaju i neprekinutu nit čovekove zainteresovanosti za relacije Boga i istorije, i putem toga, neminovno, relacije Boga i čoveka. Martin Buber ovu potrebu za relacijskim odnosom tematizuje kroz aktivnu, dijalošku dijadu Ja–Ti, koja se ovde ukazuje kao suštinska za pitanje vere, ali i za pitanje funkcionalnog društva (Buber 2010). Postavljajući pitanje o smislu patnje i ulozi vere u razjašnjavanju date dileme, Buber naglašava odnos ja–Ti ne samo kao odnos između Boga i čoveka, već i kao nužni odnos u etičkom i moralnom poretku čoveka prema čoveku, što dalje vodi ka podsticanju konstruktivnih odnosa unutar jedne zajednice (Buber 2010). Korak dalje od toga, poređenjem ja–Ti odnosa (čovek–Bog) sa ja–ti odnosom (čovek–čovek), Buber implicira to da u *odnosnosti* postoji nešto sveto – ne samo zbog ideje da je Bog *prisutan* u svetu (sakrivenog ili otkrivenog lica), već i zbog toga što u samom čoveku, stvorenom od Boga, postoji nešto od Božijeg lika. Prema Tori, Bog je stvorio čoveka prema svom liku (Berešit/Postanak 1:27); to ne znači da čovek doslovno likom – licem *liči* na Boga, već da je čoveku dato nešto od Božije sposobnosti stvaranja, što uključuje i aktivno stvaranje (promenu) sveta u kome živi (Morgan 2001: 137).

Međutim, kako Buber ističe, relacija ja–Ti, a samim tim i relacija ja–ti počiva na otvorenosti, odnosno na nepostojanju mogućnosti da se nad njom preuzme apsolutna kontrola (Buber 2010). Zbog toga kvalitete i potencijal ove relacije zavisi od ličnog delovanja čoveka, ali i Boga. Preneseno na odnos ja–ti između čoveka i čoveka, odnosno između ljudi, ova isprepletanost dužnosti oslanja se na čovekovu slobodnu volju koja je imperativ njegovog postojanja. Ovakvo postavljena slobodna volja, pak, uvek implicira i *odgovornost* u odnosu na izabrano činjenje.

Da li, međutim, slobodna volja implicira i apsolutnu slobodu? Tora kao (oba)vezujući akt svakako daje uputstva za etičko i religijsko postupanje, ali ne isključuje slobodnu odluku čoveka da čini prema svojoj volji. Ovakvo činjenje, dakle, u zavisnosti od konteksta i lične odgovornosti, može voditi stvaranju, ali i destrukciji čoveka i sveta – otuda se opet vraćamo na pitanje Holokausta i mesta zla u istoriji i svetu sa Bogom. Emil Fakenhajm čak postavlja pitanje o tome kako je uopšte moguće pričati priču o slobodi u vremenu posle Holokausta, i prateći tu misaonu liniju pokušava da dokuči kakvu ulogu imaju zapovesti (iz Tore), a samim tim i vera u svetu nakon Holokausta (Morgan 2008: 66). Polazeći od paradoksa odnosa Boga i Holokausta, kako to Zahari Braiterman tumači, Emil Fakenhajm zaključuje da ostati Jevrej nakon Holokausta deluje kao kontraintuitivni akt (Braiterman 1998: 142). Međutim, Fakenhajm takođe primećuje i neraskidivost ljudske potrebe da se obraća Bogu (a time, i Njegovim zapovestima), te izvodi zaključak da se ruptura nastala Holokaustom ne može *popraviti* u klasičnom smislu te reči (načinjena šteta je trajna i nenadoknadiva), ali se može pažljivo zalečiti (Fackenheim 1982). Fakenhajm stoga ispituje nužnost dodavanja zaveta koji naziva 614. zapovešću. Naime, kako je Torom od Boga jevrejskom narodu dato ukupno 613 zapovesti, ovde bi 614. zapovest funkcionisala kao dodatak (Tori). Iako Fakenhajmova namera nije bila da insinuiru nekomple-

tnost Tore, niti da se postavi u ulogu Davaoca zapovesti, već da osvetli mogućnost nastavka Saveza u vremenu posle Holokausta, ipak je za terminološku i teološku smelost pretrpeo različite reakcije jevrejskih mislilaca svog doba (Braiterman 1998; Morgan 2001). O čemu, dakle, govori 614. zapovest i kako je ona povezana sa Holokaustom?

Fakenhajmova 614. zapovest, parafrazirano i svedeno, glasi: „Zapamti Holokaust i preživi kao Jevrej bez očajavanja prema Bogu, ‘svetu’ ili ‘čovečanstvu’“, i direktna je opozicija komandujućem glasu koji govori iz Aušvica (Braiterman 1998; Harvey 2008). Fakenhajm naglašava da je ova zapovest nezavisna od nečije religioznosti ili sekularnosti, čime legitimizuje svaku moguću poziciju čoveka prema Bogu u dobu nakon Holokausta, i sa njom, svaki tip teodiceje ili antiteodiceje. Ova zapovest je, dakle, opštevažeća i *uključujuća*, ponovouspostavlja u odnosu na prekinuće dotadašnje (jevrejske) istorije ili zajednice. Ona se može i mora ispunjavati kroz aktivni protest, kroz otpor antisemitizmu, nacizmu i fašizmu. Ovde otpor postaje ontološka kategorija (Blumenthal 2008). Fakenhajm naglašava da se Bogu može svedočiti i kroz osećanje permanentnog konflikta, te da je ključ kontinuiteta jevrejske (ali i šire, ljudske) istorije upravo u pružanju odgovora (otpora) na Aušvic (Braiterman 1998; Blumenthal 2008). Hitleru se ne smeju prepustiti bilo kakve posthumne pobede, te se na stvarnosti bez antisemitizma, diskriminacije i fašizma mora raditi kontinuirano i bez prekida (Morgan 2008). Za ovu vrstu činjenja nema preporučenog ili tradicionalnog modela, te je odgovornost, još jednom, ostavljena čoveku, kako bi delovao u skladu sa svojom pažljivo odmerenom slobodnom voljom koja bi trebalo da dovede do sveta u kome Holokaust više nikad neće biti ponovljen. Preživeti (kao Jevrej) znači pamtiti žrtve Holokausta, ne očajavati nad čovečanstvom i svetom, ne očajavati nad Bogom, i „drhtati i radovati se u jednom dahu“. U kasnijim spisima Fakenhajm čitavu

ovu zapovest svodi na jednu reč: „Živi!“, u čemu je sadržana sva odgovornost pamćenja Holokausta kao lekcije o istoriji, svetu i ljudskosti koji su dobili drugu šansu.

Druga šansa se, međutim, (p)ostvaruje jedino i ponovo činjenjem kao aktom društvene akcije koja prevazilazi istorijske poraze, i u tom smislu religija i te kako može funkcionisati kao platforma inspiracije (Pinnock 2002: 65). Međutim, kako zadržati inspiraciju u vremenima u kojima se Božije lice čini sakrivenim, ili u vremenima nakon takve *eklipse*? Prevedeno na svakodnevnu jezičku i ponašajnu praksu – kako se odnositi prema religiji, ali i prema činjenju (dobra) u vremenu Holokausta i nakon užasa Holokausta?

Jevrejski mislioci često diskutuju već pomenuti fenomen sakrivenosti Božijeg lica (*hester panim/hastarat panim*), kako bi objasnili situacije u kojoj je *nemoguće* razumeti prisustvo Boga u vremenu činjenja zla. Martin Buber je direktno postavio dinamiku jevrejske istorije u okvirima između otkrivenog i sakrivenog Božijeg lica, odnosno između ljudske percepcije Boga kao milosrdnog i naizgled okrutnog. Buber se vraća na nužnost opstojanja poverenja čoveka prema Bogu; ovaj kontinuitet se otkriva i u potencijalu uvek moguće popravke sveta (*tikun olam*), koja uvek nosi i snažnu socijalnu komponentu (Buber 2016). Za Eliezera Berkovica Božija moć leži u Njegovom povlačenju iz iskustvenog sveta (ljudskim čulima dostupnog sveta), što ima za cilj osamostaljenje ljudi i omogućavanje ljudske slobodne volje kao suštinskog činioca i pokretača ljudskog bića (Berkovits 1973). Ovde se Bog javlja gotovo u funkciji Boga-roditelja, koji omogućava detetu da pogreši ne bi li usavršilo svoj odnos prema životu, sopstvenom i tuđem iskustvu i svetu. Berkovic eksplicitno kaže:

Božije skrivanje je prisutno, iako ga je čovek nesvestan. Bog je prisutan u svojoj sakrivenosti. [...] Pošto je istorija stvar

ljudske odgovornosti, za očekivati je, logično, da se Bog sakrije, da bude u tišini, kako bi čovek mogao da se posveti svom od Boga datom zadatku. Odgovornost zahteva slobodu, ali ubedljivo Božije prisustvo bi podrilo slobodu ljudskog odlučivanja. Bog se krije u ljudskoj odluci i u slobodi. (Berkovits 1973: 63–64)

Slično razmišljanje izlaže i Irving Grinberg, koji objašnjava da Bog sakriva svoje lice da bi ispoštovao čoveka u zadatku koji mu je sam dao: da radi na sebi i na svetu u kome živi. Grinberg navodi: „Iako Bog želi približavanje mesijanskom dobu i obećava da će se ono dogoditi, Bog neće siliti ljude da budu savršeni. U procesu dobrovoljnog ograničavanja sebe, Bog dopušta ljudima da učestvuju u procesu stvaranja savršenog sveta“ (Greenberg 1982: 27). U tom kontekstu i Fakenhajm vidi 614. zapovest, te oporavak i ontologiju otpora definiše kroz proces koji se manifestuje kroz *tikun olam* – popravku sveta, koja anticipira Svet koji će doći, i direktno dovodi do njega (Harvey 2008). Ova popravka sveta direktno uključuje i normativnu odgovornost čoveka prema čoveku, što može dovesti do prevazilaženja izazova pred kojim se čovek nalazi u pokušaju razumevanja Holokausta. *Tikun olam*, kao otpor i kao izgradnja, stoga vodi do mesta izvan fragmentacije, do stanja aktivnosti i permanentnog konstruktivnog razvoja ljudskog potencijala. Ukoliko, dakle, i dalje nemamo odgovor na pitanje gde je bio Bog, ali i čovek u Aušvicu (Jakobovits 1996: 65–66; Wiesel 1968: 230), možda se ključ za tu dilemu krije u aktivnom, angažovanom pristupu stvarnosti, u činjenju koje vodi kako ka boljem razumevanju istorije, tako i ka budućnosti u kojoj se istorijske tragedije više nikada neće ponoviti.

Po shvatanju Melise Rafael, čak su i teodiceje zasnovane na slobodnoj volji pojedinaca da aktivno delaju u istoriji ograničene jer iziskuju maskulinu agenciju autonomnog, cerebralnog, nadasve privilegovanog pojedinca, a ljudska vrednost i

dostojanstvo ne mogu biti uslovljene slobodom i autonomijom – nedostupnim mnogima kroz istoriju, a svima u logorima. Negujuće prisustvo u patnji drugog, s druge strane, jeste i *in extremis* dostupno svakom ljudskom biću (Raphael 2003: 43–44). Kroz taj suptilni *hesed*, pokazanu ljubav prema drugome, koji je kao obred paljenja sveća na Šabat koje priziva Šekinu u dom, i kao obred nalik na *mikve* umivanja lica drugog u logorima, Bog je opet video sopstveno zaboravljeno negujuće lice čak i u tami Aušvica – i na nama je da nastavimo upravo takvo činjenje. Ovim vraćanjem otuđenog čoveka Bogu, fragmentiranog kosmosa na zaceljenje Bogu, ali i dihotomno podeljenog Boga Bogu, upravo se i sprovodi *tikun olam*.

Bibliografija

- Améry, Jean (1980), *At the Mind's Limits: Contemplation by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*, Bloomington: Indiana University Press.
- Arendt, Hannah (1998), *Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća '94.
- Armstrong, Karen (2007), *The Bible: The Biography*, London: Atlantic Books.
- Blumenthal, David R. (1999), "Despair and Hope in Post-Shoah Jewish Life", *Bridges: An Interdisciplinary Journal of Theology, Philosophy, History, and Science* 6 (3/4): 1–18.
- Blumenthal, David (2008), "Emil Fackenheim: Theodicy, and the Tikun of Protest", u Michael L. Morgan, Benjamin Pollock (prir.), *The Philosopher as Witness: Fackenheim and Responses to the Holocaust*, Albany: State University of New York Press, str. 105–116.
- Braiterman, Zachary (1998), *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Brandt, Miroslav (1989), *Izvori zla: dualističke teme*, Zagreb: August Cesarec.
- Brockway, Allan R. (1982), „Religious Values after the Holocaust: A Protestant View“, u Abraham J. Peck (prir.), *Jews and Christians after the Holocaust*, Philadelphia: Forstress Press, str. 53–62.
- Berkovits, Eliezer (1973), *Faith After the Holocaust*, New York: Ktav.
- Buber, Martin (2010) [1923], *I and Thou*, Mansfield Centre: Martino Publishing.
- Buber, Martin (2016) [1952], *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Cargas, Harry J. (1990), *Shadows of Auschwitz: A Christian Response to the Holocaust*, New York: Crossroad Publishing Company.
- Cohen, Arthur A. (1981), *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, New York: Crossroad.
- Cohn-Sherbook, Dan (prir.) (2002), *Holocaust Theology: A Reader*, New York: New York University Press.
- Eckardt, Alice L. (1986), „Post-Holocaust Theology: A Journey out of the Kingdom of Night“, *Holocaust and Genocide Studies* 1 (2): 229–240.
- Fackenheim, Emil (1982), *To Mend the World*, New York: Schocken Books.
- Fackenheim, Emil (1990), *The Jewish Bible After the Holocaust: A Re-Reading*, Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
- Flannery, Edward (2004) [1985], *The Anguish of the Jews: Twenty-Three Centuries of Antisemitism*, Revised and Updated Edition, New Jersey: Paulist Press.
- Frank, Daniel H., Oliver Leaman (prir.) (1997), *History of Jewish Philosophy*, London and New York: Routledge.

- Freedman, Daphne (2006), *Man and the Theogony in the Lurianic Cabala*, New Jersey: Gorgias Press LLC.
- Greenberg, Irving (1977), *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity After the Holocaust*, New York: Perspectives.
- Greenberg, Irving (1982), "Voluntary Covenant", *Perspectives*: 27–44.
- Greenberg, Gershon (2008), "Metahistory, Redemption, and the Sho'far of Emil Fackenheim", u Michael L. Morgan, Benjamin Pollock (prir.), *The Philosopher as Witness: Fackenheim and Responses to the Holocaust*, Albany: State University of New York Press, str. 207–223.
- Harvey, Warren Zev (2008), "Fackenheim on Passover after the Holocaust", u Michael L. Morgan, Benjamin Pollock (prir.), *The Philosopher as Witness: Fackenheim and Responses to the Holocaust*, Albany: State University of New York Press, str. 39–47.
- Hirsch, Marianne (2012), *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York: Columbia University Press.
- Horowitz, Sara (2000), "Gender, Genocide, and Jewish Memory," *Prooftexts* 20 (1–2): 158–190.
- Jakobovits, Immanuel (1996), "Where was Man at Auschwitz?," u Helen Fry (prir.), *Christian-Jewish Dialogue: A Reader*, Exeter: University of Exeter Press, str. 65–66.
- Keith, Graham (1997), *Hated Without a Cause?: A survey of anti-semitism*, London: Paternoster Press.
- Lacan, Jacques (1998), *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York: W. W. Norton.
- Levi, Primo (1988), *The Drowned and the Saved*, London: Abacus.
- Littel, Franklin H. (1975), *The Crucifixion of the Jews*, New York: Harper & Row.

- Maybaum, Ignaz (1965), *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam: Polak & van Gennepe.
- Moltmann, Jürgen (2015) [1974], *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, London: SCM Press.
- Morgan, Michael L. (2001), *Beyond Auschwitz: Post-Holocaust Jewish Thought in America*, New York: Oxford University Press.
- Morgan, Michael L. (2008), “Fackenheim and Levinas: Living and Thinking After Auschwitz”, u Michael L. Morgan, Benjamin Pollock (prir.), *The Philosopher as Witness: Fackenheim and Responses to the Holocaust*, Albany: State University of New York Press, str. 61–74.
- Neher, André (1981), *The Exile of the Word, from the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Pinnock, Sarah Catherine (2002), *Beyond Theodicy – Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*, Albany: State University of New York Press.
- Raphael, Melissa (1999), “When God Beheld God: Notes Towards a Jewish Feminist Theology of the Holocaust”, *Feminist Theology* 7 (21): 53–78.
- Raphael, Melissa (2003), *The Female Face of God in Auschwitz: A Jewish Feminist Theology of the Holocaust*, New York: Routledge.
- Rosenbaum, Irving (1976), *The Holocaust and Halakhah*, New York: Ktav.
- Roskies, David (1984), *Against the Apocalypse; Response to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Rubenstein, Richard L. (1966), *After Auschwitz*, New York: Macmillan.
- Rubenstein, Richard L. (1970), *Morality and Eros*, New York: McGraw Hill.

- Shapiro, Susan (2008), "Hegel's Ghost: 'Witness' and 'Testimony' in the Post-Holocaust Philosophy of Emil Fackenheim", u Michael L. Morgan, Benjamin Pollock (prir.), *The Philosopher as Witness: Fackenheim and Responses to the Holocaust*, Albany: State University of New York Press, str. 29–38.
- Wiesel, Elie (1968), *Legends of Our Time*, New York: Avon Books.
- Wiesel, Elie (1982), *Night*, New York: Bantam Books.
- Wiesel, Elie (1977), "The Holocaust as Literary Inspiration" u Elie Wiesel, Lucy Dawidowicz, Dorothy Rabinowicz et. al. (prir.), *Dimensions of the Holocaust*, Evanston: Northwestern University Press, str. 5–19.
- Wine, Sherwin (1985), *Judaism Beyond God*, Farmington Hills, Michigan: Society for Humanistic Judaism.
- Zuckert, Catherine H. (2008), "Fackenheim and Strauss", u Michael L. Morgan, Benjamin Pollock (prir.), *The Philosopher as Witness: Fackenheim and Responses to the Holocaust*, Albany: State University of New York Press, str. 87–102.

***Ordo pigdendi, ordo
occidendi:***
**ikonolomstvo, Hitler i
revizija Holokausta**

Razbiti mogoče oltarja ni,

Oltarja laži, ki oblike množi.

(Lajbah, „Krst pod Triglavom“, 1986)

Hipoteza ovog poglavlja glasi: da je u sukobu koji je na nemačkom tlu besneo vekovima između dva slikarska shvatanja, protestantskog i rimokatoličkog, kojim slučajem pobedilo protestantsko – Holokaust se verovatno ne bi desio. *Mutatis mutandis*, Holokaust se ne bi desio ni da je rimokatolički likovni pijetet nekako uspeo da potisne protestantsku likovnost.

Filosofski gledano, *rimokatolički i protestantski likovni obrasci predstavljaju oblike gradiranog ikonolomstva*. Takav zaključak je u velikoj meri potkrepljen i radovima Hansa Beltinga (Hans Belting), a naročito Džozefa Kernerera (Joseph Koerner) i Sergijuša Mihalskog (Sergiusz Michalski). Imon Dafi (Eamon Duffy) ovakvo shvatanje i eksplicitno potvrđuje kad u svojoj knjizi *Svlačenje oltara*, čak konstatuje da je ikonolomstvo „centralni sakrament protestantizma“ (Duffy 2005: 576). To je neverovatno važna rečenica. Ona nas vraća na neophodnost da

zaista razumemo okvire toga šta je ikonolomstvo.

Tek oko tog problema nema usaglašenih stavova. Čak ni već legendarni ruski filosof/provokator, Dmitrij Galkovski (Дмитрий Галковский), ne uspeva ikonolomstvo da smesti u svoju *reviziju Rima*, po mnogo čemu, inače, fascinantnu (Галковский 2011). Ikonolomstvo je ozbiljan temat za koji u ovom radu nemamo dovoljno prostora da ga u celini obuhvatimo, ali ću na njegovom fonu izvući osnovne smernice svoje revizije Holokausta. Svestan sam da revizija bazirana na takvom istorijskom fonu može na prvi pogled da izgleda kontraintuitivno, nategnuto, pa čak i senzacionalno, no – ispratimo argument do kraja.

Ikonolomstvo koje je poteklo iz Vizantije se, koliko znamo, više vezalo za protestantske, nego za katoličke zemlje (Michalski 1993: 75–99). Već ta činjenica govori tomome, a – uglavnom je neeksploatisana ili nepoznata. Koliko je to presađivanje spontan proces, pitanje je koje nas se ovde toliko ne tiče, ali ću se usuditi da tvrdim da su katoličke zemlje iz iskustva ikonolomstva u istoriji progovorile – slikom, a protestantske – rečju (Koerner 2004: 171–308). Taj rascep između slike i reči je možda i najvažniji problem evropske kulturne istorije, koji na neki način traje i danas.

Razumevanje evropskog (i vizantijskog) ikonolomstva je podeljeno. Postoje neki, poput spomenutog Džozefa Knera, koji u njemu vide evolutivni, neminovan i pozitivan proces, koji od Vizantije vodi do savremenosti (Koerner 2002: 164–213), ali i oni koji – mada na Zapadu ređi – ikonolomstvo kroz istoriju prate u njegovoj negativnoj odrednici (Besancon 2000: 182–183). Sve u svemu, na Zapadu je uvrežena navika da se na *ikonolomstvo* gleda prezrivo, a s prekorom tek *kad ono preraste u anarhiju koja ruši spomenike i baca “Molotovljeve koktele”*. Ali, premda ćemo videti zbog čega se na ovo pitanje, uključujući i

Holokaust, ne može primeniti evolutivni, već jedan drugačiji istorijski model, ipak je gotovo izvesno da ikonoklazam na Zapadu ipak ima svoju (r)evoluciju.

Ostavljajući to pitanje po strani i vraćajući se na Holokaust, ističem da njegova nemačka likovna pozadina onda minimalno znači da je on oblik ikonolomstva, pa time i pokušaj bogoubistva, za koji su ontološke okvire već ponudila stremljenja katoličke pobožne slike vekovima pre Holokausta. Zbog tog, pitanje zašto je Holokaust sproveo upravo zagovornik katoličke slikarske tradicije, pri tom slikar, može sada da izgleda drugačije. Šta u tom slučaju onda predstavlja umetnička slika, ako smemo ili moramo da je – barem indirektno – dovedemo u vezu sa ovakvim istorijskim instancama, pitanje je na koje ćemo u toku rada isto tako ponuditi neku vrstu odgovora. Iz sva tri pitanja i odgovora proizilazi jedan pomalo drugačiji status jevrejske žrtve u Drugom svetskom ratu, kojoj se, ne menjajući njen status bogoubistva i veličine, ipak pridružuju kako određena nova saznanja, tako i neke nove žrtve.

I

Premda se Holokaust čini jasan, okolnosti koje su do njega dovele su ekstrinzične i načinu na koji se on odigrao i njegovom sadržaju. Prvo, zatamnjena je geneza pojma *holokaust*. Zbog čega se taj *grčki* termin danas odnosi *samo* na genocid nad Jevrejima? Zahvaljujući sistemskom, uspavljujućem zaboravu zapadnih akademskih elita. Logično je da se *grčki* termin negde u istoriji morao referisati na neko stradanje Grka? Tako i jeste. Prva *etnička* upotreba biblijskog termina *holokaust* odnosi se na turski Masakr Grka na ostrvu Hios, kad su 1822. godine Turci pobili četiri petine grčkih ustanika na tom ostrvu i celog ga *spalili*. Odatle su se Grci na taj događaj logično referisali kao na *holokaustos* – *svespaljenica*. Dakle, očito je da u traktatima o (je-

vrejskom) holokaustu minimalno svedočimo jednoj *aproprijaciji tuđeg termina, za koji presedan postoji* (Галковский: 2011).

Zaključak koji mi se čini neminovnim je da je sadržaj Holokausta intrinzičan pre geometriji evropskog ikonolomstva, nego politici rase – zbog načina na koji je ikonolomstvo prošlo kroz prizmu nemačkih likovnih strategija, od Karolinga do Direra (Albrecht Dürer), te do Luke Kranaha (Lucas Cranach) (Koerner 2004: 69–83). Ta prizma se odnosi prvo na afirmacije ili odbacivanja ikone u katolicizmu, a onda i umetničke slike u protestantizmu. Piktivna guranja ili odbacivanja slikarskih strategija, neraskidivo povezanih sa vizantijskom teorijom ikone iz osmog i devetog veka (Belting 2014: 365–411) progurala su estetsku valencu Evrope, pa i Trećeg Rajha (Spotts 2003: 3–43). Ta valenca je i danas u bitnome jedna konstanta Evrope i Zapada. Strategija dokazivanja u radu podrazumeva sledeće pretpostavke, koje ćemo detaljnije sagledati: ako se kaže da je istorijska incidenca Holokausta ekstrinzična njegovom prividnom istorijskom sadržaju, onda se neminovnost i izuzetnost Holokausta odnosi na posve drugu ravan od one na kojoj se ona obično traži. Zato ističemo da se ishodišta i trajektorije ove „borbe“ između dve, za Nemačku važne denominacije, ne tiču toliko njenih političko teritorijalnih aspekata, koliko slikarsko piktivnih strategija. One su za svetsku istoriju važnije od „Vestfalskog mira“ (Bobbitt 2002: 95–144).

Zato ćemo hipotezu precizirati: da su se nanosi, koje je slikarska borba (*Bilderstreif*) u Nemačkoj ostavila na rvačkom zahvatu rimokatolicizma i protestantizma, odlučnije usmerili prema ma kojoj od te dve struje – Holokaust se ne bi desio, jer bi se u nemačkoj duši razrešilo nešto što je veoma bitno. U nemačkoj kulturi odlučnost je izostala jedino po tom pitanju. Piktivni senzibilitet je u Nemačkoj ostao zbunjeno transkonfesionalan i neopredeljen. U svemu ostalome, nemačka kultura je dosegla krajnosti avangardnog savršenstva (Lepenisi 2009:

17–53). Glavni krivac za Holokaust je tako neuspeh da se razreši to pitanje sa kojim Nemci imaju suštinski problem (Belting 1998: 33–41).

Hitler je zlokobno napipao podtonove i nevidljive valere koji prate zapadnjačku pijetističku, katoličku tradiciju slikarstva tj, njen kapacitet za žrtvoprinošenje, te je rešio da ga nametne Nemcima, potiskujući formalni izraz protestantske slike, ali zadržavajući njegov patos. Holokaust će onda biti *protestantska silnica koja fokusira žrtveni kapacitet katoličke slike – na pogrešnu metu*. Protestantska piktivna rešenja su likovno benignija i jednostavnija od katoličkih, ali su afektivno i ikonoklastički nabijenija i ostrašćenija, dok im se god ostavi katolički pobožni slikarski ram. Hitler istorijski predstavlja upravo taj katolički slikarski ram. Koliko je taj ram – kao oivičenje, ograničenje i delineacija važna, čitalac može da razmotri kroz izlaganje Borisa A. Uspenskoga (Uspenski 1979: 183–241). Ta piktivna rešenja su, podjednako kao i neka katolička kretanja, sadržavala i dosta rane nacрте rešenja jevrejskog pitanja (o tome videti niže). Protestantska, piktivno slabija valenca, u Nemačkoj se istorijski izrazila kroz hiperverbalnost jezičkih veština (npr. poetike i filosofije), neočekivano izlažući i sa te strane slabost Nemaca na Hitlerovu naglašeno besedničku manipulaciju. Verbalno protestant, likovno katolik, Hitler je ulovio Nemce, sa namerom da simulira stanje katoličke žrtvene slikarske strategije, a da zapravo kroz protestansko ikonolomstvo stvori Novu Evropu. Informativni višak – uvek prisutan u hermeneutičkom zjapu nevidljivosti realnog predmeta slike (Morrison 1988: 269–281) – tako je ostao sakriven, ali je morao lično da se otelovi, promeni i ospolji. Ovo je važna pojedinost, kojoj se vraćamo na samom kraju rada. Za tu strategiju, Hitleru nije preostao drugi izlaz osim oprobanoг mehanizma ikonolomstva, koji je katolički likovni pijetet oslobodio okvira i, katoličkoj slici inherentan element žrtve, pretočio u stvarnost. Tu leži istinski koren celog

našeg problema. Kao rezultat, dok se Jevreji čine kao Hitlerova primarna meta, pravi sadržaj njegovih planova u Drugom svetskom ratu ležao je na drugom mestu. On je bio usmeren prvenstveno ka preoblikovanju Nemačke i Evrope, po cenu njihovog uništenja. Nije samo rat bio disimulacija ovog skrivenog cilja, već je to isto tako bio i Holokaust. Hitler je najveći skrivač realne motivacije u tom ogromnom teatru događaja.

Drugi deo hipoteze reafirmiše stav da ti problematični i za Nemce specifični nanosi nerešene teritorijalnosti između rimokatoličke i protestantske piktivne borbe, stoje u nesumnjivoj, mada skrivenoj vezi, sa tradicijom vizantijskog i evropskog ikonolomstva. Presađeno iz Vizantije na zapadno tle, često nizom pogrešnih prevoda i ciničnih strategija, od IX do XVI veka, ikonolomstvo se preobrazilo u vlastiti zapadni epigon, ali u mnogo čemu različit od vizantijskog originala; kulminacija tog autohtonog evropskog ikonolomstva se pojavila na tlu Nemačke i severnocentralne Evrope, od XV do XX veka, kada je politički štafelaj preuzeo jedan slikar.

Hitleru je istorija neočekivano pružila priliku da preseče čvor nemačke neopredeljenosti, u kojoj je probao da *etos rimokatoličke slike presvuče u elan protestantskog ikonolomstva*. Hitlerov plan predstavlja dovršetak pradavnog programa, koji je otpočeo sa dekretima Karolinških knjiga iz IX veka. Ti dekreti su detronizovali ikonu i gotovo slučajno rodili estetiku. Praktično, u Hitlerovom slučaju je to značilo preskočiti simboličku ravan i „hermeneutički zjap“ koji slika podrazumeva, te estetiku pretočiti u realnost, takoreći je de-estetizovati. Tom deestetizacijom se zato i dovršava puni krug od estetizacije ikone pod Karolinzima, do deikonizacije slike u XX veku. Hitler je očitao nastojao da preokrene tok nemačke istorije i izbriše protestantski likovni nanos sa severa, navikavajući nemački narod na percepciju koja je vladala do Albrehta Direra. On je hteo da reitalijanizuje nemačku likovnu percepciju, da bi sa slikom na-

novo uveo mimetički žrtveni mehanizam, koji je protestantizam ukinuo, prebacujući ga u sferu obfuskantne kolonije reči. Možemo stoga reći da u centru njegove pažnje nisu bili toliko Jevreji, Rusi, komunisti, masoni, Englezi, ili ma ko drugi, koliko njegov vlastiti narod i njegova duhovna istorija.

Epizoda sa Hitlerom i Nemcima na vizantijsku situaciju podseća i po još jednoj stvari. I u Vizantiji je ikona komplikovanim sledom rešenja i događaja pretočena u životnu sredinu. Razlike između ova dva ikonoklazma su ipak očite, jer su patriističko rešenje, posle vizantijskih ikonolomaca, katolici svesno odbacili, stvorivši sliku – kao simulaciju ikone – endemično za Zapad (Belting 2014) – da bi kasnije protestanti odbacili čak i sliku, praktično se oslanjajući samo na reč (Koerner 2004: 171–308). Ta reč je *na nekoliko vekova blokirala slikovno rešenje mimetičko žrtvenog “prokletog udela”* (Bataj 1995), i konkretno ali slučajno, *odredila sudbinu Jevreja*.

Želeći da reitalizuje Nemačku, Hitler se morao pitati: koliko daleko u prošlost sme da ide sa svojim planom dovođenja slike na pijedestal i njene modifikacije? Iz nekog razloga – koji će nešto kasnije u tekstu postati jasniji – on se opredelio za prelomni trenutak nemačke Renesanse. „Veliki moment autportreta“, vezan za Direra (Koerner 1993), je mogao da bude jedan takav prelomni trenutak. Dobar deo klasičnog zapadnog slikarstva njemu nije ni mogao da pruži pouzdanu bazu za eksploataciju, s obzirom na obremenjenost njegovog istorijata sakralnom temom: dok se god slikarstvo od nje nije ispraznilo, ljudi poput Hitlera nisu mogli da progovore. On nije do kraja razumeo da je istorija zapadno slikarstvo, uprkos njegovom ikoničnom poreklu, svakako odvela od pijeteta, te da njegova birkanja i prosuđivanja – klimava kakva jesu morala da budu – ne znače mnogo. Za njega nije bilo važno da razume koliko je čak i onaj deo slikarstva koji je on probrao, već desakralizovan. Kao Firer, on do kraja rata i života ostaje slikar, esteta, arhitekta,

isto kao što se sve vreme tokom trajanja Trećeg Rajha to političko telo ni na trenutak nije oslobodilo bitne estetsko-piktivne valence, koja se kroz ovaj virus desakralizacije, usadila u njegov genetički kod (Spotts 2018: 97–113). Genealogija zapadnjačkog slikarstva je tokom vekova svoga udaljavanja od ikone tako nagomilala ontološke elemente koji su krcati ritualistikom žrtvenog obreda prelaza. Ikona, kao i slika nisu, kako se to često naglašavalo, samo „Sveto Pismo za nepismene“. Oni su mnogo više od toga.

Kao glavni konstituent struktuisanja prostora (Florenski 2013: 5), slika je možda i pre zapadne Renesanse skrenula u pravcu tajne eliminacije informacijskog viška, koji su karolinški vekovi zgusnuli u teološki čvor. Informacijski višak, kako sam ga nazvao, bio je halkidonski naslikani Hristos, živ i u Svojoj smrti na ikoni. Takav ikoničan prikaz je za katoličku pobožnost bio kamen spoticanja od samog početka. Pre nego se izrazio u svom krajnjem obliku kao spor između reči i slike (Schapiro 1996) taj informacijski deplasman je prvo preuzeo oblik katoličke likovne pobožnosti. Preuzimajući vizantijski tip kenotičke ikone, katolička tradicija se opredelila upravo za sliku Onoga Koji je prezren, *Imago pietatis* (*Muš skorbeū/Man of Sorrows*), tj. sliku Mrtvog Hrista. Katolička likovnost tada izvodi čudan preokret u odnosu na vizantijski arhetip. Dok se pravoslavna ikona ne libi da Hrista prikaže zaista mrtvim, katoličko slikarstvo kao da nije poverovalo u istinitost Njegove smrti (Hall 2008: 168–188), te je probalo da Ga što duže održi u životu na krstu, te da Mu prolongira Golgotu. Katolički likovni pijetet se razvijao u smeru tog proširivanja i insceniranja Golgote. Kroz nastojanje da se Mrtvi Hristos zarobi u teatralnost golgotske estetike, dospelo se, znatno kasnije, do okvira kojima Hristos više uopšte nije potreban, ili se marginalizuje, kao na slikama Davida Fridriha Kaspera (Caspar David Friedrich) (Koerner 2012; Hall 2008: 313–320). Prva katoličko-zapadna intervencija

na vizantijskom predlošku Hristove ikone, tako je krenula od sumnje u Hristovu smrtnost (ljudskost) – te je pošla u smeru ne samo uveravanja u božanstvo, već i u smeru ugovaranja i garantovanja Njegove ljudskosti, što zapravo podrazumeva sumnju u Njegovo Otelovljenje. Zbog tog, konfiguracija *Imago pietatis* sve češće primorava „mrtvog Hrista” da otvara oči, prolongira smrt, govori, obraća se, pomera itd. (Hall 2008: 313–320). Krajnje je znakovito to da katolička likovnost, regrutujući vizantijsku ikonu, otpočinje upravo sa mrtvim Hristom, Kojeg nastoji da oživi, da bi Ga kasnije izbacila izvan dometa Vaskrsenja i ostavila samo u oblasti labilne očovečenosti (onog Jevrejina). Toj tradiciji je potreban samo Hristos – Čovek, *da bi likovni obred prelaza mogao da se obavi na kontraktualan način* – koji će kasnije da oformi celinu korporativne epistemologije Zapada (Pickstock 1998). Ontološki obred prelaska, vekovima očuvan vizantijskom ikonom je, drugim rečima, prvo likovno, a zatim i šire kulturno – okončan. To je okvirna situacija kulture iz koje niču ikonični sporovi Evrope i Nemačke.

Ovaj proces odgovara i propratnom teološkom raspo-redu karolinške teologije Strasti (Stradanja/Raspeća), tj. Pasiji. Zbog tog je to informacijsko oslobađanje ili višak moralo da postane ne samo ono što jeste, obredno, već i obredno žrtveno (Brenner 2000: 253–277). Ono je u rukama katoličkih majstora zaboravilo da je Žrtva prinesena jednom za uvek – i da je adekvatno uhvaćena u teologiji pravoslavne ikone. Možemo reći da je slika, kojom je ikona zamenjena, neprestano insistirala na tome da se Hrista uvek nanovo razapne i time – ponovo proveri. To proveravanje nije uobličilo samo kontraktualnu epistemologiju izvesnosti, koja i danas predstavlja osnovu zapadnog mentaliteta, već i filosofiju renesansne perspektive u XV veku (Edgertone 1975), u čijim optičkim rešenjima jedan od dva elementa koji konstituišu događaj slike, naslikani (posmatrani) predmet, ili posmatrač – mora da nestane. Prvo je, dakle, nestao

Otelovljeni ali umrli Hristos, živ i u Svojoj smrti (kao na Stude- ničkom Raspeću), da bi se, nakon što Ga se oživelu u trenucima između Raspeća i smrti – znatno kasnije u slikarstvu – rastvorio svaki lik i oblik koji se naslika, jer je njega prvo lišen Hristos. Na samom kraju – ali time već izlazimo iz okvira teme ovog rada – nestaje i sam posmatrač i umetnička slika (Maljevič, ruska avangarda).

II

Istoriografija Holokausta, kao i svaka istorija, sledi metodiku konvergencije dokaza. Istorijski dokazi moraju da budu ekstrinzični vlasničkom domenu onoga koji dokaze izvo- di, tj. – idealno, dokazi moraju biti dostupni svima po metodi otvorenog izvora. Problem sa istoriografijom Holokausta upra- vo leži u njegovoj snažnoj identitetskoj valenci, koja je neodvo- jiva od centralne maksime koja definiše njegove teoretske okvi- re, maksime o njegovoj izuzetnosti. Izuzetnost Holokausta – ili bilo čega, kad smo već kod toga – na kraju uvek mora da po- stane nacionalna odrednica. Tako se studijama Holokausta ne- opaženo prikrada studij nacionalizma. Pojedinci će čak reći da jedno rađa drugo, te da je jevrejska zapravo prva, majka-nacija, koja je vremenom rodila ostale (Slezkine 2004: 10–13). No, ako je Holokaust unikatan, onda žrtve u suštini vlasnički raspolazu i razvojnim vektorima njegove istoriografije. A to onda znači da istoriografija zapada u jedan rascep kojem je sa strepnjom prišao čak i spomenuti Galkovski (Галковский 2011). Zaista, Holokaust je egzibicionističkim saltom svoje teze o jedinstve- nosti, zauvek sklopio nesretan brak između Nemaca i Jevreja. U tom vlasnički-identitetskom dijapazonu, koji mnoge dokaze Holokausta čini naknadno intrinzičnim (cinično bi bilo upo- trebiti engleski termin *circumstantial evidence* – pošto su *oko- lnosti* Holokausta u većini slučajeva zaista *in flagrante*), istorio-

grafija Holokausta preti da ispadne iz šina kolektivne istorije i preraste u ideologiju izuzetnosti. Tako, krećući od onoga što o Holokaustu kažu žrtve, ali i od onog što o Jevrejima kažu počinioci, te od onoga što iz svega uspevaju da sagledaju posmatrači (bystanders) – teško se može doći do korena i uzroka tog zločina. Jevreji taj zločin smatraju jedinstvenim jer su, među ostalim razlozima, jedinstveni upravo oni (Slezkine 2004: 3–13); Nemci teško da mogu da dospeju u poziciju da taj zločin smatraju unikatnim. Time bi, na kraju krajeva, oni od sebe načinili *unikatne monstrume*. Čini se da raste i broj onih koji su bliski nemačkoj poziciji ekvidistance. Tako se javlja sve veći broj konkurentnih genocida: jermenski, indijanski, romski, srebrenički, ruandski, kanadski itd. Ostali se trude da dokažu ili ospore jedno, ili drugo. U tome leži možda najveća prepreka u teoriji i praksi izučavanja Holokausta, kao i genocida – jer se ulaganjem tolikog napora u dokazivanje događaja koji su nacionalnom apropiacijom pretvoreni u intrinzično vlasništvo – sva pažnja usmerava na onu stranu koja svakoj naciji pruža priliku da na berzu genocida iznese svoj vlastiti.

III

Šta je Hitlera pokrenulo na Holokaust? Operativna ponerološka teza je da je to bio poseban oblik rasizma, koji se zove antisemitizam. Tu tezu teško da ima potrebe osporavati, ali je neophodno shvatiti da je ona samo deo simptomatike. Rasa, bilo koja, čak i kad uzdigne patološke sentimente do nivoa poneroloških dimenzija, ukazuje na nešto drugo i dublje. Iz detaljnih semiotičkih analiza Jurija Lotmana, na primer, saznali smo da prisustvo svake simptomatike uvek svedoči o dubljim simboličkim slojevima koji ih pokreću (Лотман 1992). Složeno Lotmanovo izvođenje, koje je nekim čudom propustio da izvede meštar zapadne semiotike, Umberto Eko (sic), možda može da

se pojednostavi frojdovskom metaforom o desetini ledenog brega koji viri iz vode i ostalih devet desetina koji su porinuti. Šta onda u Holokaustu viri iznad vode, a šta ostaje pod površinom? *Zar nije vrh ledenog brega upravo sam Holokaust?* Koja je simbolička energija stoga pokretala tokove koje je usmerio Hitler i koji su doveli do Holokausta?

Tvrdim da je to bio pre svega pokušaj bogoubistva. Među svim dominantnim tezama, najčešće se eksploatišu suprotne ovoj o bogoubistvu, tj. one materijalne i redundantne, poput sociodarvinističke Hitlerove sirotinjske izloženosti, u istočnim predgrađima Beča, rasnoj mešavini slovensko-jevrejske populacije, sa kojom je on jedno vreme života delio socijalnu pomoć. Ali, odmah nam je jasno da je i takvo tumačenje samo deo simptomatike. Druga podgrupa kurentnih objašnjenja je značaj koji se pripisuje izrazito kreativnim, ozverenim pod-izvođačima zločinačkih radova, pojedincima poput Odi-la Globočnika (Odilo Globocnik), Kristijana Virta (Christian Wirth) ili Hermana Heflea. Nisam spreman da umanjujem doprinos rimo-katoličke civilizacije u patentiranju sve perverznijih načina ubijanja, mučenja i porobljavanja. Ali, nisam siguran da li bih se usudio ići toliko daleko kao neki, koji tvrde da se Holokaust ne bi desio da nije bilo tih pervertiranih ljudi, kojima su sinula rešenja za koje nisu bili sposobni ni Himler, Hitler ili Rajnhard. Sve u svemu, izgleda da nijedno od kurentnih objašnjenja: rasizam, takmičenje, želja za pljačkom jevrejskog blaga, kao ni teza o podizvođačima – ne uspevaju da izađu izvan okvira simptomatike. Njih dakle treba smatrati pre za posledice nečega što se prethodno odigralo u skrivenim kauzalitetima istorije. Ne odričem se teze o bogoubistvu unutar Holokausta, ali moram je preformulisati. Ona će onda glasiti *da Hiltera nije toliko pokretala mržnja prema jevrejstvu, koliko njegova mržnja prema hrišćanstvu*. Sada ćemo ilustrovati tu misao.

IV

Hitlerov odnos prema hrišćanstvu, i više od toga – odnos hrišćanstva prema Hitleru, odredili su kurs i stvarnost Holokausta. U okvirima plana sačinjenog od dva elementa: a) ličnog Hitlerovog, verskog projekta, i b) jednog šireg geopolitičkog – nemački vožd koji je sprovodio verski projekat Nove Evrope – jevrejsko pitanje je bilo samo deo tog šireg zadatka. Istoriografija Holokausta po pravilu slabo registruje ili naprosto ignoriše ove druge dimenzije tog projekta. Rezultat je siromaštvo i kriza tumačenja. Prvo ćemo reći u čemu se sastojao projekat Nove Evrope, a onda objasniti komponente koje su ga činile. Hitlerov projekat je podrazumevao stratešku intervenciju u Evropi, sa sledećim glavnim ciljevima:

1. istrebljenje paleohrišćanstva
2. istrebljenje jevrejstva
3. retardiranje katolicizma (do trenutka kad se on sam ugasi)
4. apsolutizacija sekularne države
5. osnaživanje kulta razuma kroz kult nauke (izdvojićemo astronomiju i mikrobiologiju)
6. totalna i totalitarna estetizacija Evrope (sa dramaturškom bazom zasnovanom na Rihardu Vagneru (Richard Wagner))
7. povlačenje granične linije na Uralu s ciljem odvajanja Evrope od Azije (nakon uništenja Moskve i Petrograda kao kulturnih artefakata judeoboljševizma i niže rase)
8. testiranje nemačke rase-nacije u takmičenju sa drugim narodima-rasama (radi pobeđe jačega i sa neizvesnim ishodom)
9. istrebljenje glađu pola ruske populacije i pretvaranje druge polovine u roblje

Postoje još neki, ekonomski i politički niži ciljevi, ali ovde nema potrebe da ih sve navodimo (izdvojiću kao primer danas aktuelan motiv, kojem se Hitler stalno vraća: pretvaranje Ukrajine u nemačku žitnicu, a Krima u nemačku koloniju – zbog tada kurentne nemačke hipoteze o gotskom poreklu). Važniji od toga je karakter ovog Hitlerovog sveobuhvatnog poduhvata: radi se o religioznoj filozofskoj revoluciji, koja na tom prostoru i u tom obliku nije viđena od Vestfalskog mira i Tridesetogodišnjeg rata. Iz navedenih Hitlerovih ciljeva odmah vidimo da teza o unikatnosti ubijanja Jevreja ne može da stoji: među predviđenima za uništenje, ne samo što postoje drugi, već ćemo među njima kasnije videti i Hitlerov vlastiti narod. Ovde prisustvujemo jednom *ordo occidendi* – poretku ubijanja. Probajmo da ga rekonstruišemo.

Svi ciljevi, čak i jevrejski, podređeni su onom glavnom, za koji bi bilo malo reći da je samo *filozofski*, *on je zapravo teološki*, budući da se sastoji u uspostavljanju kulta, bliskog kultu prirode, koji je imitacija najsavršenijeg tipa takve religije, po mišljenju Hitlera – grčko-rimske teologije. Takav kult podrazumeva osećanje transcencije i počiva na kategoriji važnoj za evropski romantizam – na ideji beskonačnosti, neograničenosti, i nepersonalnosti (uzvišeno-*sublime*/το υψις). U stvari, sva tri ova pojma, direktno i neminovno nas vraćaju ikonolomstvu (Patrijarh Nikifor 2008: 53–60), ali isto tako i *romantizmu*. Ovaj kargo kult bi, da se ostvario, posedovao neke elemente islama (kod Himlera mnogo više; Hitler prema islamu gaji prezir, ali na par mesta projavljuje egzaltaciju), te dosta od japanskog budizma, prema kojem Hitler načelno kao inače prema Japanu, oseća divljenje; ali deklarativno opet, ateizma nema – Hitler ga ne favorizuje – iako je i tu kontradiktoran, jer je dosta njegovih iskaza obojeno patosom ateizma. Glavna prepreka ovom projektu nije jevrejstvo, već paleohrišćanstvo, odnosno onaj sklop starih hrišćanskih oblika za koje

Hitler smatra da potiču (postoje dve verzije, pošto je Hitler više nego konfuzan kompilator): ili od a) Isusa Hrista, ili b) od ap. Pavla, u kom slučaju je onda, po toj Pavlovoj verziji, Hristos – Gal-Germanin, Arijevac, kojeg je Pavle zloupotrebio. U oba slučaja Hristos je ipak otelovljeni Bog, dakle Bogočovek. Stoga je jedina prepreka ostvarenju Hitlerovog generalnog, uopštenog, arijevskeg, prirodnog, stihijskog, božanstva – Bogočovek Hristos. Hitlerovo prećutno i antagonizovano veroispovedanje je, sa stanovišta prepoznavanja Hristove prirode, ortodoksnije i pravilnije od današnjeg evroateizma, koji iz pamćenja nastoji da izbriše hrišćanske temelje. Hitler, za razliku od današnjih političkih struktura, u Hristu barem nepogrešivo prepoznaje Njegovo Bogočoveštvo – te i realne kapacitete Njegovog Bogočoveštva u domenu istorije.

Hitlerov bog je ne samo prirodni bog u svima nama, koji nas sjedinjuje sa prirodom i njenom borbom za opstanak, već i metafizički bog, manje više prisutan u pijetističkim i luteranskim varijacijama nemačke filosofije do Hajdegera (Martin Heidegger) (Von Balthasar 1998: 193–316). Zbog toga, u obe ove verzije, Hitler prema Hristu gaji neskriveno i primarno gađenje; a iz tog gađenja prema hrišćanstvu izvire njegov antisemitizam. Zbog toga je moguće reći da, ako Holokaust i jeste unikatan, za hitlerijanski pogled na svet *ne postoji antisemitizam antecedentan Dogadaju Hrista*. To jest, bez Hrista u nacizmu ne postoji ni antisemitizam. Ne stoji, stoga, tumačenje antisemitizma relevantno za Rajh, koje bi išlo unazad, pre i mimo Hrista: Hristos je *terminus ante quem*. Ovakvo tumačenje smešta Holokaust barem u hristološku i hristocentričnu pozadinu.

Po Hitleru, Bogočovek (Galilejac), je imao jednu funkciju: proglašavanjem Sebe, ili proglašavanjem Njega za Bogočoveka, On je od Sebe napravio konkurenciju grčko-rimskom „jasnom geniju i religiji“, u socijalnom smislu, On je „re-

grutovao antičko podzemlje koje je uništilo društveni poredak“, izjednačeni su ljudi i rase – u kojem haosu mogu da profitiraju jedino Jevreji, „kojima nedostaje bilo kakav drugi talenat, osim da cenjkanjem varaju druge narode i upropaštavaju ih (njegov omiljeni termin: degeneracija)“. Pogledajmo uostalom kako to kaže sam Hitler:

Hrišćanstvo je pobuna protiv prirodnog zakona, protest protiv prirode. Dovedeno do svoje logične krajnosti, hrišćanstvo bi značilo sistematsko negovanje ljudskog neuspaha. Najteži udarac, koji je ikada zadesio čovečanstvo, bio je dolazak hrišćanstva. Boljševizam je vanbračno dete hrišćanstva. Oba su izumi Jevrejina. Hrišćanstvo je u svet unelo namernu laž u pitanju religije. Boljševizam praktikuje laž iste prirode, kada tvrdi da donosi slobodu ljudima, dok u stvarnosti nastoji samo da ih porobi. U antičkom svetu, odnosi između ljudi i bogova bili su zasnovani na instinktivnom poštovanju. Bio je to svet prosvetljen idejom tolerancije. Hrišćanstvo je prva vera na svetu koja je istrebila svoje protivnike u ime ljubavi. Njegova ključna karakteristika je netolerancija. Bez hrišćanstva ne bismo imali ni islam. Rimsko carstvo, pod germanskim uticajem, bi se razvilo u pravcu svetske dominacije, a čovečanstvo ne bi jednim potezom ugasilo petnaest vekova civilizacije. (cf. Trevor-Roper 2000)

Ove reči je mogao da izgovori Hitler, ali one nikada ne bi mogle da se čuju u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj, pa čak ni u Musolinijevoj Italiji, što nam u Hitlerovom kargo koktelu ukazuje na prisustvo nekog *dodatnog elementa*, koji izlazi izvan okvira rimokatolicizma, iako ga, doduše, radikalno približava lenjinizmu. Hitlerov cilj je dakle religiju, a ne čovečanstvo, osloboditi jednog teološkog virusa, i zameniti ga drugom, po Hitleru, zdravijom religijom. Navedeni citat je doslovan prevod njegovih misli, koje je on izrekao u sklopu interesantnog eks-

perimenta: firerovi saradnici su bez njegovog znanja ozvučili strateški bunker Vulfšanc u Poljskoj, i snimali njegove stolne razgovore tokom skoro četiri godine. Kad je ova traka transkribovana, nastala je legendarna knjiga Hitlerovih stolnih razgovora, koju je priredio Hju Trevor-Roper (Hugh Trevor-Roper), i koja je verovatno najvažniji dokument koji se odnosi na tog čoveka. Gotovo je neverovatno da se Hitlerovi filozofski iskazi o svim ostalim događajima ne uzimaju ozbiljno, a da se izvođenju i planiranju samo *jednog* – Holokausta – daje centralno mesto.

Tačno je da se u knjizi tih razgovora Jevreji spominju 140 puta. Ali, isto tako, Crkva i hrišćanstvo se spominju preko 150 puta (sic) – uglavnom oboje istovremeno. Hitler nigde i nijednom jevrejstvo ne razdvaja od hrišćanske dekadencije. Bez hrišćanstva – ne bi bilo jevrejstva. Hitler na mnogo mesta Hristu pripisuje čak i društvenu specifiku jevrejstva. Hristos je tako u Hitlerovom tumačenju metafizički nadređen fizičkoj i političkoj dekadenciji jevrejstva: On je njen uzrok! Knjiga Stolnih razgovora svedoči da on, iako usred rata koji gubi, svaki drugi dan pronalazi vreme da satima diskutuje o pitanjima vere i kulture, kao stvarima od većeg značaja nego rat koji gubi. Po mišljenju Hitlera, hrišćanstvo je tokom milenijuma degenerisanjem uz pomoć propovedi, regrutovalo podzemlje (plebs i proleterijat) protiv establišmenta nadrase, nadljudi i Vođe – kulminirajući u boljševizmu (rana Crkva i boljševizam su za njega terminalne, istovetne tačke jedne istorije). Da se boljševizam ne bi proširio po celom arijevskom svetu (što jeste bio plan), potrebno je njegovo uništenje – dakle još jedan genocid. S obzirom da ga predvode i olicetvoruju Jevreji (Slezkine 2004) – to onda znači minimalno: uništenje 1) evropskog jevrejstva, ali i 2) ruske države, kulture, kao i 3) propratnih hrišćanskih struktura (tu je Hitler konfuzan: rusko pravoslavlje on čas poništava, čas na jednom mestu i brani njegova pra-

va). Tako vidimo da je minimalno reč o *tri* genocida, a pred kraj rada ćemo posve neočekivano prepoznati i jedan četvrti, koji je skriven od glavnih tokova istorijskoga tumačenja. Za ovu zaveru su po Hitleru krive judeomasonske strukture, jevrejstvo, paleohrišćanstvo, tj. pravoslavlje – dok krivica katolicizma nije istaknuta.

Osetno je da se Hitlerovo rezonovanje uobličava na fonu njegovog odnosa prema rimokatolicizmu. Tim redom i načinom je predviđena i dalja sudbina u antisvetu koji on predviđa: zbog blizine paleohrišćanskih crkava ideji Bogočoveštva – one moraju da nestanu; islam će da egzistira ako ni zbog čeg drugog, ono zbog njegove favorizacije od strane SS i Himlera (predviđeno je da veći deo SS pređe na islam, kao i da bosanske Handžar i Vražija divizije, u dogovoru sa jerusalimskim muftijom – nakon evropskog rata „reše“ jevrejsko pitanje u Svetoj Zemlji/Palestini). Važno je naglasiti da sve ove pojave kod njega igraju crno-belu ulogu, u krajnje pojednostavljenoj filosofiji istorije. Kako je već rečeno, jedino katolicizam je kod Hitlera dat u trodimenzionalnoj, realnoj složenosti. Svaki put kad dođe do njega, Hitlerova suđenja nisu primitivna, već su veoma informisana, te nekih 150 iskaza u knjizi na tu temu su, sa staništa sociologije i psihologije religije – gotovo poučna, jer su zasnovana na njegovom ličnom iskustvu. Ali, baš zato što su zasnovana na ličnom iskustvu, on po tom pitanju odbija da se genocidno opredeli. Podsećam: plan je ostaviti rimo-katolicizmu da odumre prirodnom smrću, što Hitler vidi kao neminovnost zbog promene civilizacijske paradigme. Knjiga obiluje mnogim Hitlerovim stavovima na tu temu: katolicizam je od partije odvojen, ali se nikoga ne sprečava da ga upražnjava; kolektivno – to nije poželjno; dosta prostora se dodeljuje tome kako naučiti od katoličke crkve veštinu organizacije i oporezivanja, ali i kako suziti poreze koje država godišnje plaća katoličkoj crkvi u toku rata: 900 miliona rajhsmaraka.

V

Dosta pažnje Hitler dalje udeljuje i nečemu što je izvan nemačkog istorijskog iskustva teško razumeti: konfliktu između katolicizma i protestantizma. Taj konflikt je naročito značajan u slikarskom, umetničkom smislu. Njegova opažanja o tome su mestimično čak i bravurozna. Time dolazimo do ličnog elementa koji gradi njegov projekat: reč je o čoveku koji potiče iz kulturnog kruga zemlje koja je vekovima stilizovana kao papski apostolat, iz hiperkatoličke Austrije; čak i Hitlerove ateističke ispade moramo tumačiti jedino u okvirima te prethodno nadređene civilizacijske etaže.

Iz Hitlerove mržnje prema Hristu, u obe spomenute verzije tumačenja, sledi da, ako je jevrejstvo dalo Takvog diverzanta, ono mora da nestane; razlog zašto mora da nestane je što je dalo Hrista, a ne što je ono jevrejstvo. Zbog tog što je dalo Hrista – koji je srušio klasični poredak (jevrejstvo nije uspelo da ga sruši) – a i zbog tog što se, tobože, to isto desilo u Rusiji pod boljševicima (teško je poverovati u bilo kakvu Hitlerovu empatiju prema imperijalnoj Rusiji) – jevrejstvo je osuđeno na propast. Koren antisemitizma svugde ukazuje na paleohrišćanstvo. Smisao je u tome da u privatnim iskazima nigde i nikad jevrejstvo nije razdvojeno od paleohrišćanstva, dok je znakovito da Hitler u rimokatolicizmu prepoznaje neke strukture koje nisu kompatibilne sa ovim paleohrišćanskim strukturama. U geometriji nemačke kulture Hitler je neminovno prišao istorijskom presedanu i strukturi koju vidimo u vizantijskom ikonolomstvu – zaokupiranosti ikonolomaca naslikanim Likom Hrista. U tom pogledu, Hitlerova jedina inovacija leži u tome što je on fascinaciju ikonolomaca naslikanim likom Hrista, proširio na rasno nacionalni okvir Hristovih telesnih saplemenika – na Jevreje. Hitler tako, obraćajući se indirektno Hristovom zemaljskom poreklu i okviru – ukazuje na Izabrani narod.

Cilj ikonolomstva tokom istorije bio je uništiti dve Hristove reprezentacije. U klasičnom ikonolomstvu to je podrazumevalo uništenje samo Njegove slikarske reprezentacije, tj. ikone, ali ne i Njegov narod, niti Njega. U onoj drugoj i evropskoj verziji ikonolomstva koju dovršava Hitler – to znači poništiti sve istorijske tragove Hristovog javljanja u istoriji (Hitler to zove upad Galilejca u istoriju). Problem je ležao u tome što je prvi zadatak koji je pred sebe postavilo klasično ikonolomstvo – onemogućenje piktivne depikcije Boga – osujetio napor vizantijskih teologa IX veka, Sv. Fotija, Jovana Damaskina, Patrijarha Tarasija, Patrijarha Nikifora, Teodora Studita i drugih. Kad je ugušen u Vizantiji, ikonoklazam je kao požar preskočio u zapadnu Evropu, gde se bez vatrostalnog nadzora grčke patristike rasplamsao u endemiku koja je buktala do Hitlerovog vremena. Tada je ikonoklazam stavio pred sebe finalni zadatak: uništiti istoriju, sva somatska, faktička podsećanja na tragove Bogočoveka, Njegove Crkve i naroda Božijeg. Kad je u Evropi ikona uspešno uklonjena (do XIII veka), sve što je preostalo bilo je ukloniti preostatke ikone i ikoničnosti.

VI

Budući da ga je izdao nemački antilikovni senzibilitet; kada je shvatio da njegov narod nije zadovoljio strateške ciljeve – da iz rata izađe kao pobednik, te da se estetizuje u predviđenom smeru simulativne rimokatoličke slike i Vagnera – Hitler je Nemce osudio na genocidno istrebljenje. To se potvrđuje dekretom koji on pod kodnim imenom „Neron“ izdaje u aprilu 1945. godine, nekoliko dana pre kraja rata (Haffner 2012: 131–137). *Befell Nero* se sastojao u tome da: a) svi rajhovski zvaničnici sposobni za dogovor sa Zapadom, budu pohapšeni: bili su (među njima i potonji austrijski kancelar); b) sva populacija zapadne Nemačke, u blizini Saveznika, ima usiljenim maršom da se de-

portuje u centralnu Nemačku, dalje od pomoći Saveznika, da bi se sprečila utešna predaja Amerikancima, po cenu njenog pomora tokom marša; c) da se svi resursi u razvijenim delovima Nemačke unište, tj. da se poraženoj naciji onemogućući budući opstanak, na šta nije pristao čak ni Albert Šper (Albert Speer); i d) *učiniti sve, da do kraja rata Sovjeti budu ti koji će prvi da uđu u Berlin i okupiraju Nemačku da bi sproveli kazneno uništenje*, koje je prethodno provocirano nemačkim genocidom na teritoriji SSSR-a od 1941. do 1944. godine. Drugim rečima, Hitler jednom odsudnom *odbranom*, Nemce nastoji na silu da ugura u Valhalu. Strategijski, verujem *da je to njegov cilj od početka, da je tačno to hteo, te da je tačno to i postigao*. I u tom pogledu Jevreji su kolateral. Ali, nemačka Valhala je upravo anti-ikonična, antihrišćanska i ikonolomna. Filogenetski, ona je *kulminacija nemačkog protestantizma, a kako je pri tom izvedena dirigentskom palicom jednog katolika, ona je ujedno i najveći faux pas u istoriji katoličke religijske organizacije, njeno najveće samoponištenje*.

Da je ovaj suicidalni dekret pripremljen s predumišljajem, mesecima ranije, vidi se i po tome što je Hitler, da bi Sovjetima kupio vreme, samoinicijativno pokrenuo čuvenu Ardensku operaciju, Bitku ispupčenja, koja je – kako se danas smatra – jasna jedino u svetlu ovog kasnijeg dekreta i plana. Na taktičkom nivou, Ardeni su nesuvisao poraz, ali strateški su se za ovaj Hitlerov plan pokazali uspešnima, jer su Zapadnjake vremenski i prostorno zadržali, a Sovjete doveli do Berlina. Poslednji Vermahtovi kapaciteti su istrošeni, Saveznici zadržani (uprkos munjevitim prodorima trupa generala Patona, koji je ostao bez goriva i na kraju zaustavljen), a Hitler je vlastoručno upriličio najvagnerijansku bitku Zapadnog fronta.

Dekret Neron ipak nije sproveden do kraja, i to iz sledećih razloga: Hitlerovi oficiri nisu bili voljni da poslušaju ovo poslednje od Firerovih naređenja. Čak ni Pariz, koji je trebalo da bude miniran, njegov štatkomandant fon Koltic (Dietrich

von Choltitz), nije ispunio. Oficiri naročito nisu bili spremni da uništavaju svoju populaciju, a poneki od njih su voleli i kulturu. Oni nisu bili ikonolomci, niti ateisti, niti socijalisti – većina njih su bili naprosto oportuni koruptni preduzetnici (čuveni *Konto 5*) (Goda 2000), koji su kalkulirali sa opcijama koje su se sada pred njima otvarale, od kojih su Savezničke, zapadne veze, izgledale svakako povoljnije od ruskih. Izuzetak su u neku ruku bile paravojne strukture ozverenog kadra Vafen-SS-a, čiji satanzizam je bio eksplicitan, a militanstvo priučeno. Još jedan razlog zašto Neron nije uspeo je što se ni Sovjeti u Nemačkoj nisu pokazali istrebiteljski nemilosrdnima u meri u kojoj su to Nemci očekivali (svi preživeli nacisti iz Staljingrada, recimo, su zaista tokom 50-ih i 60-ih godina uredno vraćeni kućama – dosta njih). U čemu se, onda, sastoji Hitlerova pobeda? U tome što je *unutar filogenetski korumpiranog hrišćanskog areala Evrope, nesposobnog da artikuliše i prepozna samosvest viz-a-viz svoje hrišćanske baštine, uspeo da progura ontogenetski snažan špic ikonoklazma, da na njegov oltar položi tolike žrtve, te da trajno za Zapad pomeša ove dve ravni. Da one jesu pomešane, vidi se danas u Ukrajini*. Hitler je vagnerijanskom žrtvom i sebe kao svespaljenice (doslovno: i porodice Gebels (Goebbels)), konzervirao za buduće vreme prostor za taj ontogenetski, poseban isečak ikonolomstva, reinkarniran u Evropskoj uniji.

Zaključak

Hrišćanstvo je sjedinjenje helenizma i jevrejstva, kako je Emil Fekenhajm (Emil Fackenheim) to nepogrešivo prepoznao pišući o geometriji Aušvica, za koji on, isto kao i za Hajdegerovu filozofiju, smatra da su predstavljali pokušaj uništenja ovog sjedinjenja. U konstelaciji Jevreji–Crkva (hrišćanstvo), ni jedno ni drugo ne može da se zaobiđe, jer je Crkva, mesto sjedinjenja jevrejstva i helenizma. Potonja istorija čovečanstva biće

sačinjena od pojedinaca od kojih neki smatraju da tu treba da ima malo više helenizma (gnosticism, heresiologija, Harnak, Hitler), ili malo više *jevrejstva* (cionizam, kabalizam, pojedini ruski filosofi poput Vladimira Solovjova). To znači da je Crkva *nešto veće od oboga pojedinačnog*: iskušenje izdvajanja i apsolutizacije – u savremenosti koja obiluje i jednim i drugim – bilo starohelenstva, bilo jevrejstva, predstavlja istorijsku regresiju, rekonstrukciju nečeg nemogućeg.

Teorije Holokausta, jednako kao i fetiši starohelenskog uma, izdvojeni iz okvira svetske univerzalne, hrišćanske istorije, tj. *kulture stvorene od Crkve* su, bez obzira na motive koji takve naume pokreću, zamišljanje nemislivog. Upravo je u nemačkom misaonom iskustvu do svoje apoteoze narastao naigon za „povratkom davnini“, bila to helenska starina kao kod Hegela i nemačkih klasičnih filozofa, bila to ratnička divljina Starogermana, kao kod nacional-socijalista. Fekenhajm je zato napisao da se srž Aušvica sastojala upravo u pokušaju raskidanja jednom za navek sklopljenog braka između helenstva i judejstva, ostvarenog u hrišćanstvu, što se tokom trajanja logora smrti uprizoruje kao pokušaj ubistva Boga (Soldat 2021a: 543–556). Moderne simulacije starog liturgijskog svetozora (Pickstock 1998: 135–158), na mesto tog braka, venčavaju međusobno zavađene strane žrtava i počinilaca – kroz teorije izuzetnosti ma kojeg od genocida, zločina. Venčavaju dva *nespojiva* i, ni po čemu slična, naroda – Jevreje i Nemce. Daleko su sličniji recimo – uprkos svojim bitnim razlikama – Rusi i Jevreji. Zbog toga evropsko jevrejstvo završava svoje istorijsko postojanje u Nemačkoj, a svoje svetsko postojanje stiže kroz Rusiju. Nemci su uništili Jevreje, a Jevreji – staru Rusiju. Ni tu dakle nikakvog prostora o jedinstvenom, isključivom događaju, ne može da bude govora. Nemci su probali da ponove eksperiment Julijana Odstupnika, da razvenčaju helenizam i jevrejstvo; Rusi su jevrejstvo vovjeki vezali za Crkvu.

Stoga, smemo reći da hrišćanstvo ne može da se zao-
biđe ni u teoriji Holokausta – Jevreje zbog Crkve, a Crkvu zbog
njih. Ovde hrišćansku istoriju doduše treba doživeti uopštenije.
Postoji ontogenetski okvir hrišćanske istorije, koji sam po sebi
ne mora da znači mnogo, ali postoji i onaj posebni, filogenetski
sloj, koji obavezuje svojom jasnom istorijskom rekonstrukcijom
i poreklom. Te dve ravni treba držati na umu, ako se želi razu-
meti ono što sledi u ovom zaključku.

Jevreji su se doslovno zatekli kao slučajna žrtva u te-
atru koji ih je prevazilazio. Holokaust ontogenetski sa teatrom
koji je Jevrejima odredio sudbinu – nema veze, koliko god
paradoksalno to zvučalo. S obzirom da je Evropa filogenetski
gledano, hrišćanska (katolička) tvorevina (Rosenstock-Huessy
1938), onda je ontogenetska veza između Holokausta i jevrej-
skog bitisanja u Evropi (Nemačkoj) ravna bilo kojoj istorijskoj
ravni evropske istorije. To znači otprilike da je, ontogenetski,
sve moguće dovesti u vezu sa svim. *Ono što jevrejsku žrtvu čini
unikatnom je zapravo filogenetski aspekt evropske istorije, ali
on je kao takav sakriven nanosima uopštene misli.* Ontogenet-
ski sadržaj Holokausta predstavlja rasno brisanje jednog nara-
da; filogenetski pak – Jevreji su slučajne i ponovljene žrtve, jer
*predstavljaju supstituciju u ikonoklastičkoj traumi i žrtvenoj di-
namici zapadne likovne ontologije.* I treće, kako Jevrejima tako
i filosofiji (ako to dvoje u dvadesetom veku uopšte više može
da se razdvoji – u većini slučajeva: izuzeci koji svuda postoje,
samo potvrđuju opšti smer), stalo je samo do akcentovanja
poneroloških, uopštenih okvira tog procesa, dakle ontogene-
tskih procesa. O tim uopštenim, degenerativnim okvirima on-
togenetskoga u novijoj filosofiji već sam pisao (Soldat 2021b).
Problem leži u tome što je Holokaust sa nemačko-evropskom
specifikom povezan ne ontogenetski, već upravo filogenetski,
preko ikonoklazma, dakle preko jednog oblika hristologije; on-
togenetsku kauzaciju treba uputiti na sveukupnost istorijskog

traga hrišćanske Crkve, jer se u onom ontogenetskom, užem prostoru, jevrejstvo i Holokaust transformišu u poseban slučaj na uštrb filogenetske specifičnosti – ostaju oni, a nestaje sve ostalo. Upravo tako, bez filogenetskih obrisa ikonoklazma, koji su u Nemačkoj istoriji naročito istaknuti, Holokaust zadobija obrise neponovljivosti i unikatnosti, dok, može se istaći, *filogenetska sila evropske kulture kroz hristološke tragove supsumira jevrejstvo, zbog čega im je ona možda tako neprijatna*. Bez filogenetske dimenzije ikonolomstva, Holokaust izgleda poseban, ali isto tako, bez te šire, filogenetske (crkvene u najširem smislu) slike, Jevreji bi bili i ostali izolovano, turbulentno, nomadsko pleme. Brisanjem filogenetske hrišćanske samosvesti, Izrael se stilizuje u krajnje apolonijски izuzetak od političkog pravila. Da bi jedno postalo izuzetak, mora prvo ono prethodno da bude takvim. Samo unutar specifičnosti hrišćanske (univerzalne) istorije, Jevreji su postali – na dobro ili na zlo – činjenica svetske istorije. Filogenetski, svu stvarnost možemo da uzvedemo do dve centralne tačke istorije, do jevrejstva i helenstva. U čemu onda leži informativnost antisemitizma, pa čak i Hitlerovog, ako se izbriše njihov spoj u hrišćanstvu (Fekenhajm)?

Čini se da je pozivanje na antisemitizam odustajanje od filogenetskog i dubljeg objašnjenja. Izgleda da antisemitizam kao hermeneutički mehanizam stimuliše tezu o samostalnom postojanju jevrejstva, večno izloženom predatorskom antisemitizmu. U sugestiji ka takvom doživljaju antisemitizma, štaviše, leži možda i veća opasnost nego u deklarisanju uopštene mržnje prema Jevrejima. Jer, prema kojim Smitima se pobuđuje mržnja antisemitizmom? Današnja mržnja pojedinih Smita prema Jevrejima – ravna je ili veća od one Hitlerove. Pojedini segmenti unutar-jevrejskog, autošovinističkog ketmana – takođe se graniče sa nacrtima finalnog rešenja. Jedino usaglašavanje antisemitskih okvira sa preciznim filogenetskim, hristološkim strukturama koje su ga pogurale, obezbeđuju kauzaciju koja

ga može odvesti do primarnog „skandala pojedinačnosti“ – do Otelovljenja Hrista, kojeg je, kako smo videli, Hitler teološki bio itekako svestan. Doživljajem Hitlera jedino kroz ontogenetski okvir istorije, kroz njegovo minimalno, nominalno ili nikakvo, pripadništvo rimokatolicizmu, dobija se prostor za cirkulaciju teorije bazirane na rasi. Ali, Hitlerov filogenetski zahvat nadilazi rasu, pa i njegovu konfesiju, jer je on isto onoliko teološki koliko su i svi ostali *filogenetski tragovi evropske kulture*, te je tek kao takav njegov doprinos istoriji nepogrešiv i maksimalno – ikonoklastičan. A, time Hitleru možemo da odredimo daleko precizniju – u ovom slučaju teološku – rubriku, od one koju, moramo to priznati, nudi historiografija Holokausta.

Filogenetski, stoga, stvari sa Holokaustom stoje ovako: tu je neophodno posegnuti za poveznicom sa nečim što sa Jevrejima istorijski nema veze, i što se odnosi čisto na jelin-sko-vizantijsku, dakle grčku recepciju, hrišćanstva: na probleme slikarske predstave Božanstva. To je poveznica koja pre Jevreja, prvo i više tangira i traumatizuje Zapad, iz kojeg onda slede ikonoklastičke taktike, *od kojih je Holokaust samo jedna*. Ako ćemo biti dosledni, morali bismo priznati da su Jevreji, kojima je, kao i islamu, ideja o likovnoj predstavljivosti Boga nezamisliva, u tom pogledu bliži muslimanima i Hitleru, nego ne-ontogenetskim paleohrišćanima. Hitler je – kako je to uspeo gotovo u svemu – pomešao dve ravni istorije kojoj je pripadao, filogenetsku i ontogenetsku, jer se to pre njega i mimo njega, desilo celom Zapadu. Filogenetsko, tj. piktivno poreklo Holokausta, ne odnosi se samo na Holokaust, i nije zanimalo samo Hitlera – mada je njega zainteresovalo u najdoslednijem obliku koji je istorija zabeležila. Razlika između Hitlerove i prethodnih otelovljenja izliva mržnje prema Jevrejima, leži u tome što je on na određene hrišćanske nanose u likovnom svetu, primenio mržnju koju je protestantizam razvio prema svemu sakralno naslikanome, te onda odatle izveo vektor prema jevrejstvu. Ali, ubilačka pizma

prema Jevrejima kod Nemaca (pa i Francuza) od srednjeg veka je konstanta (Kon 2013: 63–127). Jedina razlika koju među njima i Holokaustom mogu da primetim je što ovi raniji programi još uvek nisu bili zakvašeni piktivnim, već sujevernim strategijama.

Atitudu protestantizma prema sakralno naslikanom, Hitler je preuzeo kao stav prema svemu sakralnome – misleći da je iz područja naslikanoga moguće izvući čisto estetsko, uzvišeno, ratničko itd. – i osloboditi ga piktivnih okvira i smernica koje su slikarstvu u Evropi došli od judeo-hrišćanske tradicije. Ali, on je potcenio *ponerološki aspekt slike kao takve*. On se i tu, drugim rečima, kao i na polju ratničke taktike, opredelio za nešto nemoguće. Problem slike stoji u centru ne samo hrišćanske već svetske kulture, što je odlično osetio i tačno iskazao daleko pre Hitlera Hegel. Reč je stoga o crkveno hrišćanskom problemu većem od celine evropske istorije, pa i Drugog svetskog rata, te o problemu koji istorija htela ne htela – uzvodi ka problemu ikone.

Filogenetska dimenzija hrišćanstva Holokaust sa jevrejstvom povezuje upravo kroz epigenetski smisao istorije, o kojem je uverljivo pisao Georgije Florovski (Георгий Флоровский). To je važno istaći, jer glavnina teorije, Holokaust i jevrejstvo povezuju materijalno evolutivno, što znači jednom nužnošću. Smatramo da je reč o pogrešnoj vrsti kauzacije. Potrebno je primeniti onu drugu, koju je opisao Florovski, epigenetsku kauzaciju. Ontogenetski sadržaj Holokausta se sastoji u istrebljenju celog jednog naroda, vere i rase. U tom pogledu Holokaust je unikatan koliko i ma šta drugo iz zapadne istorije. Filogenetski gledano, sadržaj Holokausta se sastoji u istrebljenju ikoničnosti, u koje je jevrejstvo epigenetski uraslo i zaraslo: tu je Holokaust, i jedino tu – zaista neponovljiv i unikatan, ali tu mu se, u filogenetskoj niši, pridružuju druge žrtve, neprihvatljive teoriji izuzetnosti. *Jevrejstvo je smetalo upravo kao deo te ikoni-*

čnosti, kojoj pripada daleko manje od, recimo, Rusa, osim ako se ne bavimo ontogenetskim fokusima (filosofiranjem), a ne kao semantičko polje koje je bujalo tokom istorije u antisemitskoj stilizaciji: kao lihvarstvo, zavera, semitizam, zli Jevrejin itd. Zbog tog se upravo ta ontogenetska i ontološka kategorija do ovih naših dana iščistila do filogenetske ravni čistog oprobrijuma prema ikoni, vidan u pokušaju „kanselovanja“ ruske kulture. Nije tačno, dakle, da se iz istorija ništa ne uči. Ono što je urađeno Jevrejima je dečija igra u poređenju s onim što kolektivni Zapad smera da uradi Rusima. Toliko o unikatnosti ma kog ranijeg događaja. Dok je god to semantičko polje divljeg i totalnog drugačijeg Jevrejina, uspevalo da tavori na periferijama zapadnohrišćanske ikumene (u getoima) – vršeci svoje merkantilno posredničke funkcije, ono je preživljavalo. Kad je naposljetku uvučeno u filogenetski sloj onog što je istinski problem Zapada – hristološki problem oprisutnjenja konkretne slike Božanstva – jevrejstvo je bilo osuđeno na istu propast kao i druge slične (zapadne) tekovine, koje su prošle takav razvojni put. Zašto je jevrejstvo naposljetku uvučeno u to polje problematične zapadne hristologije, pitanje je koje se tiče likovne ontologije i istorije Zapada, a ne politike. I po jednom i po drugom, Jevreji su *kolateralna, slučajna (pra)žrtva, istinskog holokausta koji se zamišlja i priprema mnogima*. Hitlerov cilj se sastojao u oslobađanju ontogenetskog polja zapadnjačke kulture od filogenetskog nanosa ikoničnosti. U tom smislu – krajnje odrednice i adresate svoje mržnje, Jevreje i pravoslavce, kao najveće nosioce filogenetske ikoničnosti, on nije pogrešio. To su ujedno i daleko najveće žrtve oba svetska rata. U tom pogledu istorija je neverovatno nemilosrdna, jer je Hitleru omogućila da iz nje izađe gotovo kao jedan metaistorijski pobednik – do te mere, da je glumeći ludilo, uspeo naposljetku da žrtvuje čak i sve nemačko, u onoj meri u kojoj je je ono – a to nije bilo mnogo – istorijski bilo tangirano i oblikovano filogenetskom specifikom hrišćanstva, tj. ikoničnom hristologijom.

Sve vreme paradoks za filozofski, istorijski, vojni i bogoslovski um, leži u tome što je osovina istorijske dinamike smeštena u pikativno likovnoj, umetničkoj istoriji.

Bez te ključne odrednice mi ne bismo uspeli da uočimo filogenetski i centralni aspekt, ne samo Holokuasta, već evropske kulture. Sakralni tok i tema likovne predstave je do Hitlera već bila zakvašena satanističkim otklonom od filogenetskog sadržaja hrišćanstva u umetnosti, tj. otklonom od ikoničnoga (Hall 2008: 342–361). Posrednim putanjama ovih međusobnih odnosa, Hitler je sa slikarstva i problema slike, došao do hrišćanstva, iz kojeg je – gurnut socijalnim prilikama – o jevrejstvu izveo ontogenetski, pogrešan, zaključak, koje je u njegovim rukama nastradalo. Ali, na sličan način je i pravoslavno hrišćanstvo u rukama nomenklaturno Hitleru bliskog Lenjina (Владимир Ильич Ульянов Ленин), postradalo ne 60 procenata kao Jevreji, nego – preko 90 procenata. Možda se tu zaista stoga mora govoriti o određenoj hilijastičkoj i kobno ukupnoj istrajnosti „socijalizma kao pojave svetske istorije“, kako je svoj knjigu naslovio Igor Šafarevič (Šafarevič 1997). Tako, prese-dane za presedan Holokausta itekako imamo.

Cela epizoda u vezi sa Hitlerom predstavlja vanredan čvor delovanja vancrkvenih, a u suštini temeljito hrišćanskih iskošenih i ikoničnih, energija, koje otelovljuju i grade kulturu, izvan direktnog liturgijskog ateljea. Filogenetski – Holokaust se ne odnosi na antisemitizam, koji je prisutan hiljadu godina, već na ikonolomstvo, koje je prisutno hiljadu dvesto godina. Njega se Evropa nikada nije otresla.

Implikacije ove geometrije su značajne. Svako pozicionisanje Jevreja u apsolutni i jedini centar ubilačkog plana tokom Drugog svetskog rata – pretilo da izbriše osnovnu konstituentu evropske istorije: hristologiju. Nije antisemitizam konstanta evropske istorije, ma koliko dugo da traje. Hristologija

je ta konstanta, ma koliko izokrenuta i pomerena bila. Nikakva Hitlerova poremećena pizma – koja se fokusirala na Jevreje, ne sme i ne treba da u narativima Drugog svetskog rata, pa čak ni Holokausta, izbriše tu osnovnu konstituentu evropske istorije. Ona to, doduše, ni ne može: “rukopisi ne gore”, kako je napisao Bulgakov. Hristologija ne samo što će biti potrebna i dalje Evropi, ona će biti potrebna i Jevrejima, ukoliko žele da sagledaju specifiku svoje istorije. Nije li ta država nastala naporima i vektorima jednog, koliko-toliko i kako-tako, hrišćanskog kontinenta, makar i kao (ne)željena posledica? Ikonolomstvo se savršenom mimikrijom pritajilo u strategijama umetnosti – nastavljaajući da emituje svoju valencu posve izvan teme Jevreja, Rajha, ili Drugog svetskog rata. Ikonoklazam nadživljava svijetu, gurajući lekcije Drugog svetskog rata u sve potisnutiji plan. To znači da su iz Drugog svetskog rata izašla dva pobednika: nanovo prurušeno ikonolomstvo, i – Rusija, u jednom fragilnom obliku samosvesti. Nemačka sudbina dosledno nastavlja da sledi transverzalnu koju joj iz pakla iscrtava graditelj autoputeva – Adolf Hitler (Van Creveld 2018), a Holokaust, sa svojim pratećim genocidima (NDH) se uspešno marginalizuje (Soldat 2019). Ikonolomstvo tako nije nadživelo samo Jevreje i njihovu traumu, već i traume svih ostalih žrtava Drugog svetskog rata – kao najlukaviji kriptoparazit, kakvim su ga pre hiljadu godina i videli sv. Nikifor, Fotije, Teodor Studit, i drugi ikonoduli. U ikonoklastičkom porivu dovedenom do refleksa bogoubistva, Hitler je, nemajući više koga da označi kao ikonu Božiju – proširio okvir/definiciju božanske porodične srodnosti i ikonizovanja – na Hristovu krv i pleme (ne bez osnova) – i nepogrešivo objavio hristološku srž Drugog svetskog rata. Ratujući protiv Hrista i Njegovih istorijskih tragova, nemajući više koga da izbriše – pošto je to vekovima pre njega učinila sama zapadna kultura, od Atlantika do Rusije – on se obrušio na poslednje preostatke paleobiljskog prisustva: na Jevreje i pravoslavce.

Moramo dodati da su dalje od Zapada, na Balkanu i u Rusiji, žrtve u ikonološkom smislu bile još konkretnije.

Gore je spomenuta antisemitska valenca protestantskog ikonolomstva. Navešću minimalno tri protestantska nacrta rešenja jevrejskog pitanja: ideje Martina Lutera (Martin Luther), Fihtea (Johann Gottlieb Fichte) (Morrison 1988: xix–3), zatim Marksa (Karl Marx) (Slezkine 2004: 85–95). Da je nemački protestantizam, dakle, čak i hteo da sprovede finalno rešenje, *on bi ga sproveo*, jer je imao dovoljno vremena za to. Štaviše, za dvestotinak godina protestantske nemačke carevine, ne samo što takav plan nije bio sproveden, već je upravo jedan genijalni protestantski kancelar, Bizmark (Otto Eduard Leopold von Bismarck-Schönhausen), dozvolio jednom genijalnom Jevrejину, Geršonu Blajhrederu (Gerson von Bleichröder), da finansira stvaranje Drugog rajha (Stern 1979). Pravo pitanje je onda pitanje transformacije Drugog u Treći rajh. Ono se neminovno tiče slikarstva katoličke tradicije koja je predstavljala uspešan *rite de passage*, obred prelaska, koji je parcijalno servisirao traume usadenog evropskog ikonolomstva. Kod Nemaca, u neodređenoj mešavini jednoga i drugoga, do danas nije uspelo ni to katoličko pikтивно servisiranje obreda prelaska (*rite de passage*): Hans Belting (Hans Belting) je za svoju knjigu na tu temu morao da piše posebnu vrstu predgovora, da bi ga se razumelo. Kad je, kako dakle priznaju i najvažniji autoriteti, katolička kultura slike bila blokirana protestantizmom, rezultat je bio eksplozivna mešavina kulturnih trendova koja je dovela do katastrofe.

Istrgnuta iz konteksta hristologije i oslonjena na ogo-ljelu tezu o izuzetnosti, teorija Holokausta prestaje zato da bude „skandal pojedinačnosti“ i postaje jedan skandal tumačenja. Zaključujemo da se pravi sadržaj Holokausta odigrao u smeni žrtvene paradigme, u kojoj je sa ikone davno uklonjeni Mrtvi Hristos katolicizma i protestantizma, prestao da bude pashalni moderator likovnog obreda prelaza, a na Njegovo mesto je,

slučajno, dospao Jevrejin. Ta smena je deo karolinškog ciklusa smene ikone, uvođenja slike, njene decentralizacije i dehistologizacije, a Holokaust je poslednja etapa jednog istog procesa. Holokaust je samo paraplegični dovršetak tog ciklusa.

Vizantija je uz pomoć ikone, načinila ontološki fokus sveta, u likovnom smislu. Nakon njegove smene, svet je u likovnom – ontološkom smislu ostao bez svog ontološkog fokusa, i od ikone naposljetku dospao do „selfi-ja“ (Belting 2017: 239–247). Sada vidimo koliko je istrgnuće Holokausta iz teologije kulture beskorisno, jer ne vodi nigde. Svaka hrišćanska teologija, koja odbacuje ikonu Onoga Koji je Jedini Slika Oca, uvek otvara mogućnost tome da postane *ordo occidendi*, pošto na Njegovo mesto mora da se postavi neki ontološki centar koji svet utemeljuje kao likovnu kategoriju. Taj centar na kraju krajeva je uvek neka i nečija žrtva. Ako nije Hristova, ona mora da postane nečiji spargmos, žrtveno jagnje. Ako žrtva nije *filogenetska meta* (Rusi, posle rata u Ukrajini), ona će postati ontogenetska (nuklearni rat). Zapadni poredak je zbog tog jedan redosled ubijanja (*ordo occidendi*), koji sam u ovom radu probao da prikažem. Na kraju se, slično Dostojevskom, može reći: ako Hristos nije likovno predstavljen – sve ostalo je ne samo dozvoljeno, već i *neizbežno*.

Bibliografija

- Bataj, Žorž (1995), *Prokleti deo: esej iz opšte ekonomije: potrošnja*, prev. Pavle Sekeruš, Novi Sad: Svetovi.
- Besançon, Alain (2000), *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Belting, Hans (1998), *The Germans and Their Art: A Troublesome Relationship*, New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Belting, Hans (2014), *Slika i kult: Istorija slike do epohe umetnosti*, prev. Branka Rajlić, Novi Sad: Akademska knjiga.

- Belting, Hans (2017), *Face and Mask: a double History*, Princeton: Princeton University Press.
- Bobbitt, Philip (2002), *The Shield of Achilles: War, Peace, and the Course of History*, New York: Knopf.
- Brenner, Milton (2000), *Faces: Changing Look of Humankind*, Lanham: University Press of America.
- Balthasar, Hans Urs von (1998), *Der Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Freiburg: Johannes Verlag.
- Creveld, Martin van (2018), *War in 100 Events*, Cheltenham, United Kingdom: The History Press.
- Duffy, Eamon (2005), *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580*, Second edition, New Haven/London: Yale University Press.
- Edgerton, Samuel Y. (1975), *The Renaissance Rediscovery of Linear Perspective*, New York: Basic Books.
- Florenski, Pavel (2013), *Prostor i vreme u umetničkim delima*, prev. Nada Uzelac, Beograd: Službeni glasnik.
- Галковский, Дмитрий (2011), “Римская империя: ревизия – 1”, internet blog, <https://galkovsky.livejournal.com/194219.html?ysclid=ldv1bnaohg927374069> (pristupljeno 14. 2. 2023).
- Goda, Norman, J. W. (2000), “Black Marks: Hitler’s Bribery of his Senior Officers During World War II,” *The Journal of Modern History* 72 (2): 413–452.
- Haffner, Sebastian (2012), *Meaning of Hitler*, Lexington: Plunkett Lake Press.
- Hall, James (2008), *Sinister Side: How Left-Right Symbolism Shaped Western Art*, Oxford: Oxford University Press.
- Koerner, Joseph Leo (1993), *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*, Chicago: University of Chicago Press.

- Koerner, Joseph Leo (2002), "The Icon as Iconoclasm", u Bruno Latour, Peter Weibel (prir.), *Iconoclasm*, Karlsruhe/London: ZKM/MIT Press, str. 164–213.
- Koerner, Joseph Leo (2004), *Reformation of the Image*, London: Reaktion.
- Kon, Norman (2013), *Potruga za hiljadugodišnjim carstvom: revolucionarni milenaristi i mistički anarhisti u srednjem veku*, prev. Miodrag Marković, Beograd: Službeni glasnik.
- Lepenis, Volf (2009), *Kultura i politika*, prev. Drinka Gojković, Beograd: Geopolitika.
- Лотман, Ю.М. (1992) *Избранные статьи в трех томах.- Т.1 . Статьи по семиотике и топологии культуры*, Таллин: Александра.
- Michalski, Sergiusz (1993), *Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe: Christianity and Society in the Modern World*, London: Routledge.
- Morrison, Karl Frederick (1988), *I Am You: the Hermeneutics of Empathy in Western Literature, Theology, and Art*, Princeton: Princeton University Press.
- Patrijarh Nikifor (2008), *Protiv ikonoklasta*, Podgorica: CID.
- Pickstock, Catherine (1998), *After Writing: On the Liturgical Consumption of Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Rosenstock-Huessy, Eugen (1938), *Out of revolution: Autobiography of Western Man*, New York: Morrow.
- Schapiro, Meyer (1996), *Words, Scripts and Pictures: Semiotics of Visual Language*, New York: Georges Braziller.
- Slezkine, Yuri (2004), *The Jewish Century*, Princeton: Princeton University Press.
- Soldat, Oleg (2019), "Ćopić u potrazi za Jasenovcem: poteškoće u semiozi svetih Novomučenika", u Jovan Ćulibrk (prir.), *Novo-*

mučenici: Poliperspektive, Beograd: Muzej žrtava genocida, str. 79–99.

Soldat, Oleg (2021a), “Danas je istorija: Amon Get, hromi hijizam i prevladavanje stilistike”, *Zbornik Matice Srpske* 180 (4): 543–556.

Soldat, Oleg (2021b), „Bog, holokaust i ‘pacovski kanali’ filosofije”, *Politeia* 11 (22): 83–97

Spotts, Frederic (2018), *Hitler and the Power of Aesthetics*, New York: Abrams Press.

Stern, Fritz (1979), *Gold and Iron: Bismark, Bleichroder, and the Building of the German Empire*, New York: First Vintage Books.

Šafarevič, Igor (1997), *Socijalizam kao pojava svetske istorije*, prev. Vladimir Jagličić, Cetinje: Svetigora.

Trevor-Roper, Hugh, Norman Cameron et al. (2000), *Hitler's Table Talk, 1941-1944: His Private Conversations*, New York: Enigma Books.

Uspenski, B. A. (1979), *Poetika kompozicije: Semiotika ikone*, prev. Novica Petković, Beograd: Nolit.

Teološki jezik i Holokaust

1. Uvod

Bosanskohercegovački politolog Tarik Haverić u svom autorskom tekstu „Antiamerikanizam“, preciznije u četvrtom dijelu s podnaslovom „Robovi predrasuda“ upozorava kako stvarnost rasizma nije nešto isključivo američko nego podsjeća da su rasizam i s njim povezano pitanje robovlasništva postojali puno prije nego je sam pojam *rasizam* izjednačen s poviješću i prošlošću Sjedinjenih Američkih Država (Haverić, s.a.).

Haverićevo podsjećanje na odnos prema povijesti i prošlosti može poslužiti kao uvod u problematičnost interpretacije prošlih fenomena prema onoj misli kako će sve teže biti predvidjeti prošlost. Živimo u vremenima predviđanja prošlosti, a ne budućnosti. Ovaj problem ima mnoštvo uzroka i nije ih moguće čak ni taksativno nabrojiti bez opasnosti da se izgubi sažetost i struktura izlaganja. Predstaviti ću tek jedan od uzroka ovog problema koji je teoretski i povezan je s našim razumijevanjem odnosa između jezika i stvarnosti.

2. Nonsematski jezik i fluidnost

Britanski filozof Rodžer Skruton (Roger Scruton) u svojoj kritici onoga što se naziva nova ljevica skovao je po-

jam *nonsema* (Scruton 2019: 248–249). Ovim pojmom Skruton opisuje teoretska promišljanja nekih suvremenih filozofa kao besmislena. Skruton ih naziva brbljanje i brbljarije. Ipak pojam *nonsema* nudi još dva moguća razumijevanja koja ne pronalazimo kod Skrutona. Teoretiziranje jezika o samom sebi bez odnosa prema stvarnosti. Teoretiziranje jezika o stvarnosti koja je zaboravljena ili je postala nerazumljiva. Uz ova značenja pojma *nonsema* treba dodati i pojmove *nonsematski jezik* i *fluidnost*.

Pojmom *nonsematski jezik* ne označavam specifični jezik kao govorni instrument komunikacije. Ovim pojmom nastojim opisati sve interpretativne pokušaje kontrole, dominacije i pokušaja ostvarenja interpretativnog monopola nad činjeničnom stvarnošću. Time označavam neki jezik kao isključivi instrument moći ili je barem riječ o dominantnim težnjama jednog takvog jezika. Uz ideju *nonsematskog jezika* neodvojivo su povezani i pojmovi *diskurs* i *narativ* kojima ovdje identificiram ništa drugo nego praktične oblike jezika kao instrumenta koji označavaju moguće ideološke pokušaje moći i kontrole interpretacije. Stoga, *nonsematski jezik* je u instrumentalnom smislu kao komunikacijski okvir razumijevanje određenih ideologiziranih diskursa ili ideologiziranih narativa čija je jedina zadaća nadzor, moć i kontrola nad interpretacijom.

Uz pojam *nonsematskog jezika* povezujem pojam *fluidnost*. *Fluidnost* je ontološka odsutnost odnosa između biti, definicije i stvarnosti stvari koju se definira. *Fluidnost* ne razumijeva i ne pristupa jeziku u onom klasičnom shvaćanju *adequatio intellectus ad rem*. *Fluidnost* se teoretski i pojmovno oslanja isključivo na *ideologizirani intellectus*, bez onoga *rem*.

Tako shvaćen pojam *fluidnosti* ne niječe nužno postojanje stvarnosti, radije sama stvarnost postaje fluidna. Stvarnost je podložna svim mogućim interpretacijama koje uključuju i

one kada i u kojima stvarnost biva negirana, ukoliko se njezino postojanje suprotstavlja samim zahtjevima *fluidnosti*.

Moć koju nad stvarnošću ostvaruje *nonsematski jezik* kroz *fluidnost* generira *nonsematsku stvarnost*. Jer je *fluidnost* sukob interpretacija i razdor među interpretativnim moćima, dominacijama i kontrolama, *nonsematski jezik* i *nonsematska stvarnost* su teoretski pokušaji ostvarenja moći i kontrole nad razumijevanjem i interpretacijom prošlosti.

Posjedovanje *nonsematskog jezika* je nastojanje ili pokušaj izravne i apsolutne moći dominacije nad razumijevanjem stvarnosti koja nije *nonsematska*, nije fluidna i podložna tumačenju od strane *nonsematskog jezika*. Ona je činjenična. U ovom kontekstu treba i razumjeti tvrdnju kako će u budućnosti sve teže biti predvidjeti i prošlost i povijest nekih prošlih fenomena.

3. Sema i sematski jezik

Kako bi se još preciznije razumjelo pojmove *fluidnost* i *nonsematski jezik*, potrebno je nešto reći o pojmu *sema* i *sematski jezik*. Pojam *sema* ne pronalazim kod Skrutona niti kod bilo kojeg drugog suvremenog filozofa, barem ne u ovom terminološkom određenju. Pojmom *sema* ne definiram neki konkretni govorni jezik kao instrument komunikacije. Ovim pojmom opisujem pokušaje interpretacije stvarnosti. U teoretskom smislu *sema* i s njom povezan *sematski jezik* odbacuje apsolutiziranje *fluidnosti* kao temeljnog interpretativnog principa te se oslanja na činjeničnu stvarnost u potrazi za adekvatnim razumijevanjem stvarnosti.

Sema skeptično pristupa *nonsematskom jeziku* i njegovim tvrdnjama o *fluidnosti* kao interpretativnom apsolutu tvrdeći kako unutar činjenične stvarnosti ostaju elementi koji

ne mogu i ne smiju biti pretvoreni u ideologizirane diskurse ili narative.

Sema pretpostavlja i tvrdi kako postoje činjenični aspekti stvarnosti koji po svojoj naravi ne mogu biti podložni principu *fluidnosti* niti se njime mogu interpretirati. Nepovjerenje *seme* prema *fluidnosti* i *nonsematskom jeziku* vodi prema zaključku kako je temeljna razlika između *sematskog* i *nonsematskog* jezika ne nužno nevjerovanje u činjeničnu stvarnost ili njezino neprihvatanje, nego sukob oko razumijevanja *fluidnosti* i njezine apsolutizacije kao temeljnog načina i pristupa razumijevanju interpretacije i s njom povezane prošlosti.

Sematski jezik kao teoretsko razumijevanje interpretacije odbacuje tezu kako je cjelokupna činjenična stvarnost mjesto razvoja interpretativnih ideologija i da bi se to izbjeglo nužan je pristanak na *fluidnost* kako bi se izbjegao svaki mogući ideološki diskurs ili narativ. Ovo nas dovodi do tvrdnje o *sematskom jeziku* kao jeziku koji i tvrdi i pretpostavlja postojanje činjenične stvarnosti koja izmiče svim pokušajima moći i kontrole kojom *fluidnost* nastoji interpretirati stvarnost. Za *sematski jezik* postoje neideologizirani dijelovi prošlosti, koji takvima trebaju i ostati.

Ističem kako ideja *seme* i s njom povezanog *sematskog jezika* nije nova niti izvorna niti originalna osim terminološkog pojmovlja. Ova ideja je implicitno prisutna još u onom aristotelovskom poimanju kako definicija izriče bit stvari, a oboje i definicija i bit se oslanjanju na stvarnost onoga što postoji.

Kada se govori o čovjeku kao racionalnoj životinji riječ je o *sematskim* pojmovima i *sematskom jeziku*, jeziku koji pretpostavlja postojanje stvarnosti onakvom kakva ona jest i iz koje se onda pomoću jezičnih pojmova izvlači definicija stvari. *Sema* i *sematski jezik* pretpostavlja ispravnost, istinitost i stvarnost odnosa *adeqatio intellectus ad rem*, za razliku od *nonse-*

matskog jezika koji pretpostavlja *fluidnost odnosa intellectus ad rem* i kada se taj odnos apsolutizira nastaje *ideološki diskurs* ili *ideološki narativ*.

4. *Sematski i nonsematski jezik*

Nonsematski jezik pretpostavlja postojanje *rem*, ali je *rem fluidna*, te *adequatio* nije moguća između *rem* i *intellectusa*. Definiranje *rem* je posve prepušteno *intellectusu* ne kao definiranje odnosa biti i stvarnosti, nego kao *fluidna interpretacija*. Interpretacija stvarnosti se formira ovisno o tome kako se *intellectus* odnosi prema *fluidnosti*. Kako bismo ovo donekle uvidjeli čini se korisnim vidjeti kako to izgleda kada je riječ o znanostima. Uzmimo za primjer fiziku i povijest.

Fizika kao znanost ima svoj *sematski jezik* koji se sastoji od matematičkih znakova, formula i interpretacije fenomena kojega se formulom dokazuje. *Sematski jezik* fizike pretpostavlja stvarnost onoga što se dokazuje. Nisu moguće *fluidne interpretacije* recimo zakona gravitacije ili nekog drugog dokazanog zakona fizike na način da se zaniječe postojanje same stvarnosti zakona ili da se drugačije interpretira prošlost zakona. Takav zakon nema prošlost. Kod većine prirodnih znanosti upotreba *nonsematskih jezika* ili nije moguća ili je jako ograničena zbog toga jer prirodne znanosti teže uvjerenju i dokazivanju zakona koji egzistiraju unutar činjenične stvarnosti (Socal, Bricmont 1998).

Međutim, ako pogledamo humanističku znanost kao što je povijest, primjetno je da je ovdje upotreba *nonsematskih jezika* daleko zastupljenija, jer je nerijetko u tumačenju nekog povijesnog događaja u pitanju sukob interpretacija, odnosno koji će *nonsematski jezik* ostvariti nadmoć i moć nad stvarnošću i time steći interpretativni monopol nad prošlošću.

Slično vrijedi i za neke druge humanističke znanosti poput filozofije, sociologije, antropologije. Dok se *sematski jezici* prirodnih znanosti nužno ne sukobljavaju oko pitanja nadmoći nad interpretacijama jer svaka od njih ima svoj vlastiti jezik koji nužno ne komunicira s drugim *sematskim jezicima* drugih prirodnih znanosti, dotle unutar svijeta humanističkih znanosti nadmoć nad interpretacijama, odnosno posjedovanje moći i monopola nad interpretacijom stvarnosti je izgleda u nekim segmentima njihova temeljna karakteristika.

Tako se u konačnici i sama *fluidnost nonsematskog jezika* ne pojavljuje kao stvarna potreba da se ostvari *adequatio intellectus ad rem*, dakle da se spozna realna istina stvarnosti, nego kao prikrivena borba među jezicima od kojih svaki teži posjedovanju moći nad stvarnošću. Bez ovog razlikovanja između *nonsematskog* i *sematskog jezika* i pitanja posjedovanja moći nad interpretacijom ne bi bilo moguće u nastavku govoriti o dvostrukom značenju pojma teologije i pojma *Holokaust*.

5. Teologija

Teološki jezik samog sebe određuje jezikom koji stoji pred događajem, bilo da je u pitanju događaj koji je ekskluzivno teološkog karaktera (objava, utjelovljenje), bilo da su u pitanju događaji ljudske povijesti.

Svaka teologija koja stoji pred nekim događajem na način da ne čini ništa drugo osim što pokušava protumačiti *adequatio* stvarnosti i događaja je *sematska teologija*. Njom dominira stvarnost događaja, a ne sposobnost njezine interpretacije. Interpretacija izvire iz stvarnosti događaja. Kada je postavljeno pitanje *kako govoriti o Bogu nakon Auschwitz* bio je to izričaj *sematske teologije* koja je stajala potpuno nemoćna pred događajem Holokausta neposobna na bilo koji način opravdati čovjeka i Boga.

Ako se *sematska teologija* javlja kao jezik teologije onda je uvijek u pitanju jedan *nemoćni jezik* koji dopušta da stvarnost i događaj prestaju biti na bilo koji način *fluidni*. Stvarnost i događaj se pretvaraju u radikalnu činjeničnost viđenog zla koje više ne podliježe nikakvoj interpretaciji. *Sematska teologija* je *teologija bespomoćnosti* koja otvoreno o sebi govori jezikom koji ne uspijeva objasniti ni nju samu kao ni događaj od kojega ona pokušava krenuti prema stvarnosti. U konačnici *sematska teologija* je *teologija obraćenja* i *teologija traženja oproštenja*.

Nasuprot njoj stoji *nonsematska teologija* koja izvire iz fenomena fluidnosti tako što pokušava jezikom teologije interpretirati stvarnost i događaj na način da između njih prekine čvrstu ontološku strukturu koja ih međusobno povezuje. Postoje barem četiri nonsematske teologije: *teologija zaborava*, *teologija šutnje*, *teologija opravdanja* i *teologija zataškavanja*.

Seksualna zlostavljanja koja su isplivala na površinu unutar struktura Katoličke Crkve i koja su desetljećima bila skrivana od javnosti na površinu su izbacila prvo *teologije šutnje*. Desetljećima se šutilo o povezanosti stvarnosti i događaja zlostavljanja pomoću fluidne interpretacije kako je riječ o svjetskoj uroti protiv Katoličke Crkve.

Kasnije se na *teologiju šutnje* nadovezala *teologija zataškavanja* kao nova vrsta fluidne interpretacije odnosa između stvarnosti i događaja zlostavljanja u Katoličkoj Crkvi. Ovo je važno ne samo zbog katarze same Katoličke Crkve, nego zbog toga što *teologija šutnje* i *teologija zataškavanja* zajednički porađaju *teologiju zaborava* kao poseban oblik *nonsematske teologije* koja nastoji interpretirati događaj kao nedogođen.

Svaka *nonsematska teologija* po svojoj naravi je *ideologizirana teologija* jer temeljni ontološki odnos između stvarnosti i događaja svodi na fluidnu interpretaciju. Tako se o Holokaustu i u katoličkim teološkim krugovima govorilo kao o teologi-

ji opravdanja Boga koji kažnjava židovski narod zbog Kristovog raspeća. Trebalo je proći neko vrijeme da se takve teološke interpretacije označe neprihvatljivima i nedopustivima.

6. Sematski teološki jezik

Sematski teološki jezik svoju interpretacijsku sposobnost crpi iz samog događaja kojega interpretira. Ni u kom slučaju ne pokušava zaniijekati njegovu stvarnost i dogođenost. To bi značilo da to ne može i ne smije biti jezik šutnje, zaborava, opravdanja i zataškavanja. Jedan takav jezik središnje mjesto u svome razumijevanju nekog događaja daje onom pojmu i odnosu *adequatio* između *rem* i *intellectus*, odnosno *adequatio* između stvarnosti i dogođenosti događaja.

Početna teološka misao ovog jezika je tvrdnja kako se nešto dogodilo i to se ne može i ne smije zaniijekati. Svaka interpretacija događaja mora poći od te prvotne tvrdnje i spoznaje. Ovaj jezik promatra Holokaust kao *adequatio* između *stvarnosti Holokausta* i *dogođenosti Holokausta*, stvarnost i dogođenost su identični i oni nisu i ne mogu biti objekt fluidne interpretacije.

Kad se jedan tako zamišljen jezik pokuša približiti stvarnosti i događaju Holokausta on se pretvara u jezik bespomoćnosti ili bespomoćni jezik. Njemu ne preostaje puno osim jedna teologija obraćenja i teologija traženja oproštenja. Ovom jeziku morala bi biti strana svaka ideološka pozicija glede stvarnosti i dogođenosti Holokausta, odnosno za jedan takav jezik nikakva fluidna interpretacija ne može biti niti mogućnost niti sloboda izbora. On je prisiljen u nekom smislu biti nužno bespomoćan jezik koji ne interpretira, nego bolje reći moli i zaziva. Ovakav jezik je također i jezik srama umjesto onoga za koga se ne zna je li ga stid što se jedno takvo radikalno zlo dogodilo. Ovim jezikom čovjek se uspijeva, ili barem to misli, stidjeti pred drugim čovjekom umjesto Boga i u Božje ime.

7. Nonsematski teološki jezik

Nonsematski teološki jezik sljedeći Skretona bio bi jezik koji ili sam sebe interpretira ili interpretira stvarnost za čiji je zaborav on isključivi krivac. Već na samom početku jednog ovakvog jezika stvarnost i događaj su već razdvojeni jedno od drugog i između njih je uklonjen svaki, čak i mogući *adequatio*.

Ovaj jezik će se recimo posvetiti teološkim raspravama o Bogu, milosti, grijehu, krivnji i odgovornosti potpuno isključujući stvarnost i događaj Holokausta iz svojih teoloških promišljanja. Holokaust će poslužiti kao instrument interpretacije, ali će mu se odricati stvarnost i dogođenost događaja.

Holokaust će se koristiti i iskoristiti kao *ideološki diskurs* ili *ideološki narativ* kojim će se teološke škole međusobno pobijati u svojim teološkim sporenjima pri čemu će fenomen *fluidnosti* igrati presudnu ulogu razdvajajući ciljano i svjesno *adequatio* između *stvarnosti Holokausta* i *dogođenosti Holokausta*. Tako nastaju *nonsematske teologije šutnje i zaborava* o dogođenosti nekog događaja koje izvire iz *nonsematskih teologija zataškavanja* da se jedan takav događaj uopće i dogodio u ljudskoj povijesti.

8. Sematski Holokaust

Sematski Holokaust je povijesni događaj koji se dogodio tijekom Drugog svjetskog rata. Stvarnost dogođenosti *sematskog Holokausta* ne može biti interpretirana nego tek priznata kao dogođena. Pristup *sematskom Holokaustu* oslobođen je bilo kakvih ideoloških pokušaja njegovu nijekanja.

Teologija kao znanost ukoliko želi teološki promišljati *sematski Holokaust* mora se osloboditi bilo kakvih ideoloških interpretativnih pretenzija. *Sematski Holokaust* je izvan ili onkraj svakog teološkog diskursa ili narativa koji njegovu dogođe-

nost pokušava nadomjestiti interpretacijom koristeći *fluidnost* kao interpretativni princip.

Sematski Holokaust nije *fluidna stvarnost*, on je *sematska statična praznina neizrecivog zla* koje se stvarno dogodilo. *Sematski Holokaust* nije jedan od događaja niti se može tako promatrati. On je događaj koji nema pandan ni u jednom sličnom događaju ljudske povijesti i kao takav ostaje istovremeno i stvarnost i dogođenost zla koje je pogodilo židovski narod.

Kao događaj izuzet je od bilo kakvih političkih i ideoloških tumačenja jer stoji samostalno za sebe kao događaj koji se ne može tumačiti s obzirom da u sebi nema nikakvih elemenata *fluidnosti* interpretacije. Potpuno je nefluidan i neinterpretativan, u njemu događaj i stvarnost dominiraju nad svakom interpretacijom.

9. Nonsematski ili imaginarni Holokaust

Nonsematsko u ovom smislu ili kako ga je nazvao Paskal Bruckner (Pascal Bruckner) u jednom drugom kontekstu *imaginarno* (Bruckner 2018: 123–132) nije ništa drugo nego uspostavljanje odnosa između onoga što je *imaginarno* i *nonsematskog jezika* kako bi se stvorila *nonsematska stvarnost*.

Imaginarno nastaje kada je *nonsematski jezik* toliko *fluidan* u svojim interpretativnim pokušajima da ne postoji više nijedan mogući i činjenični *adequatio* između *intellectus* i *rem*. *Nonsematski jezik* stvara potpuno novu *nonsematsku stvarnost* koja je stekla dovoljno interpretativne moći ili ideologizacije kako bi zamijenila ili izmijenila činjeničnu stvarnost.

Nonsematska stvarnost sa svojim *nonsematskim jezikom* odvaja *rem* od *intellectusa*, kreira *imaginarni rem* i stvara *imaginarnu adequatio* u odnosu prema *intellectusu* zahvaljujući *fluidnosti*. Kao zgodan primjer *nonsematskog* može poslužiti

primjer iz domaće BiH političke stvarnosti, odnosno u ovom specifičnom slučaju *nonsematske stvarnosti* kada rasprava o ekonomskom oporavku Bosne i Hercegovine završava kritikom pripadnika jednog konstitutivnog naroda upućene pripadniku drugog konstitutivnog naroda kako su njegovi strogo ekonomski osvrti zapravo čisti i nepatvoreni rasizam protiv jednog konstitutivnog naroda.

U ovom kontekstu *nonsematski* ili *imaginarni Holokaust* je interpretativna diktatura fluidnosti interpretacije nad događenošću Holokausta gdje je događaj Holokausta zamijenjen njegovim ideološkim potencijalom za pretvaranje stvarnosti događaja Holokausta u ideološki diskurs ili ideološki narativ.

Stvarnost događaja zamijenjena je interpretativnim mogućnostima nonsematskog jezika da zaniječe stvarnost događaja u korist njegove ideološke intepretacije kojom ga se zamjenjuje. *Sematski Holokaust* kao povijesni događaj pretvara se u *imaginarni Holokaust* odnosno u *nonsematski Holokaust* jezične interpretacije.

10. Politički jezik kao teologija imaginarnog Holokausta

U novije vrijeme jezik teologije postao je neizostavni dio političkog jezika. U tom iskorištavanju teološkog jezika kao političkog jezika se vidi koliki je potencijal političkog da *sematski teološko* pretvori u *teološko nonsematsko* ili *imaginarno*.

U vrijeme američkih intervencija u Iraku i Afganistanu neizostavan je bio politički govor o sukobu *svjetla i tame, sila dobra i sila zla, o armagedonima i posljednjim vremenima, o novim zorama demokracije i sumracima civilizacije*. Politički jezik dominirao je jezikom teologije koja je reagirala *nonsematskom*

teologijom šutnje i zaborava na zloupotrebu svojih pojmova i svog interpretativnog potencijala.

Najnovija pojava političkog jezika koji govori teološkim rječnikom je trenutni ne samo vojni nego i pojmovni sukob Istoka i Zapada ili Zapada i Istoka. S jedne strane stoji *novi Jeruzalem, novi izabrani narod, novi Izrael* kojega predstavljaju Sjedinjene Američke Države i Europska unija. Na drugoj strani je *novi nacionalsocijalizam* i *novi nacizam* kojega predstavlja Pravoslavni Istok s Rusijom na čelu.

Način pojmovne interpretacije je takav da Zapad pojmovno sebe vidi kao žrtvu jednog *imaginarnog Holokausta* koju nacistički Pravoslavni Istok priprema protiv Zapada. Posebno je simptomatično pratiti na koji način Zapad interpretira Pravoslavni Istok i njegove predstavnike bilo religiozne bilo političke kao *naciste*, a sebe vide kao židove.

Interpretacija je toliko fluidna da se *imaginarni Holokaust* izjednačio sa *sematskim Holokaustom*, odnosno *imaginarni Holokaust* dominira nad *sematskim Holokaustom*. Postoji *pravoslavno-istočni nacizam* i *kršćansko-zapadno novo židovstvo*. I ovdje dominira *nonsematska teologija šutnje i zaborava* o tome koja je zadaća teologije i njezinog jezika pred događajem Holokausta i na koji način sematska teologija treba stajati pred događajem Holokausta.

Sematski Holokaust kao identičnost stvarnosti i povijesne i stvarne dogođenosti „oslobođen“ je svoje sematske stvarnosti i pretvoren u *imaginarni Holokaust* kojega Istok planira provesti nad Zapadom, ali i obrnuto.

Sematski Holokaust „ogoljen“ je od svoje nemogućnosti da se iz događaja pretvori u interpretaciju, i pretvoren je u ideološki diskurs ili ideološki narativ sa snažnim teološkim konotacijama o *armagedonu* između nekog *novog pravoslavnog i istočnog nacizma* protiv nekog *novog kršćanskog i zapadnog*

židovskog naroda bez obzira tko je tko u sukobu.

Posvemašnja prezasićenost pojmovima *nacizam*, *fašizam*, *hitlerizam* i *holokaust* pokazala je slabost teologije i njezinog jezika da zaštiti *sematski Holokaust* od bilo kakve nonsematske interpretacije i njezine fluidnosti.

Dapače, teolozi s obje strane *nonsematske* ili *imaginarne* granice između *novog pravoslavnog nacizma* i *novog zapadnog židovstva* jednakom se žestinom obrušavaju jedni na druge. Optužuju se međusobno za budući holokaust potpuno zaboravivši da je teološki jezik pred *sematskim Holokaustom* jezik koji vapi i moli.

To je jezik koji moli za oprostjenje, jezik koji bi morao stalno ponavljati i opominjati da *sematski Holokaust* mora pod svaku cijenu ostati identičnost između stvarnosti Holokausta i njegove dogođenosti u stvarnoj ljudskoj povijesti, a ne njegova blasfemična zloupotreba u ideološke svrhe.

Bibliografija

- Bruckner, Pascal (2018), *An Imaginary Racism: Islamophobia and Guilt*, Cambridge: Polity Press.
- Haverić, Tarik, „Antiamerikanizam“ <https://tarikhaveric.com/miscellanea/antiamerikanizam/> (pristupljeno 6. aprila 2022)
- Scruton, Roger (2019), *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*, London: Bloomsbury Continuum.
- Sokal, Alan, Jean Bricmont (1998), *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals Abuse of Science*, New York: Picador.

Holokaust, srpsko bogoslovlje i istorijski revizionizam

Politikolog Džon Miršajmer (John Mearsheimer), veoma popularan ovih dana zbog svog prikaza tekućeg rata u Ukrajini, zagovara četiri elementa konvencionalne mudrosti u vezi sa uzrocima sukoba. Naime, u svom predavanju „NeZajedničko jezgro: uzroci i posledice ukrajinske krize“ (UnCommon Core: The Causes and Consequences of the Ukraine Crisis) održanom na Univerzitetu u Čikagu krajem 2014. godine, Miršajmer je ukazao na četvorostruku kategorizaciju primenjenu na ruskog predsednika Vladimira Putina (Владимир Путин): a) Putin je glavni uzrok sukoba, b) Putin je neuračunljiv i iracionalan, c) Putin je naklonjen stvaranju velike Rusije, d) Putin ima izraženu sličnost sa Hitlerom (Mearsheimer 2014).

Ova klasifikacija, sa ili bez varijacija, već je primenjena na određene ličnosti sa naših prostora tokom 1990-ih. Tako su pokojnog predsednika Srbije Slobodana Miloševića zapadni mediji obično smatrali glavnim uzročnikom ratova u Jugoslaviji, koji su nastali ili kao proizvod njegove psihičke poremećenosti, ili pak jasne namere da na ruševinama Jugoslavije stvori veliku Srbiju. U poslednjoj instanci, Milošević je bio poređen sa Hitlerom. Međutim, ova tendencija nije karakterisala samo

zapadne medije, već i pojedine istoričare i politikologe koji se bave istraživanjima savremenog Balkana.

U podnaslovu svoje čuvene knjige *Balkanski Vavilon: Raspad Jugoslavije od Titove smrti do pada Miloševića* (Balkan Babel: The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the Fall of Milosevic) iz 2002. godine, Sabrina Ramet ističe da je glavni uzrok raspada Jugoslavije, a samim tim i jugoslovenskih ratova, bio sam Slobodan Milošević (Ramet 2002). Teško da se može naći i jedna stranica u njenoj knjizi bez referenci na Miloševića. Navodna Miloševićeva poremećenost potvrđena je analizom njegovog „narcisoidnog“ karaktera (Ramet 2002: xix, 331), i utvrđivanjem njegove „psihopatske paranoje“ (Ramet 2002: 36, 162). Milošević je takođe viđen kao zagovornik velikosrpskog nacionalizma i glavni tvorac velike Srbije (Ramet 2002: 36, 162). Konačno, Ramet zaključuje da Miloševićeva biografija ima neke zajedničke tačke sa biografijom njegovog kolege diktatora Hitlera (Ramet 2002: 380).

Poreklo ove četvorostruke kategorizacije može se naći i u judeo-hrišćanskoj tradiciji, posebno u knjizi Postanja. Dakle, svet stvoren od Boga je bio dobar, ali neka anđeoska i ljudska bića vođena svojom slobodnom voljom se nisu saglasila sa voljom Božijom, te su sagrašila. Posledica njihove neposlušnosti ili grehopada je imala negativnu posledicu po njihovu prirodu i volju, koje se smatraju palim, odnosno deficijentnim, i koje postaju generator daljih grehova i tvorac zla u svetu. Ista priča se može ispričati na sledeći način: a) Adam je glavni uzrok svih ljudskih nevolja i smrti (Post. 3:19), b) posledica Adamovog greha je palost odnosno deficijentnost ljudske prirode (Post. 3:21), c) Adam je nameravao da oboženje, odnosno dostizanje sličnosti sa Bogom, postigne bez Boga (Post 3:5), i d) koristeći svoju slobodnu volju protiv Boga Adam je pokazao svoju sličnost sa Satanom, koji personifikuje apsolutno zlo (Post 3: 4–5).

Kao i u četverostrukoj gradaciji primenjenoj na Putina i Miloševića, praotac Adam je glavni uzročnik ili delatnik u procesu ljudskog pada i on snosi najveću odgovornost. Adamova priroda posle pada je manjkava a njegova volja iskvarena, jer teško razlučuje razliku između Boga kao apsolutnog dobrog, i zla kao suprotnosti Bogu. Pošto Adam teži da postigne nešto na račun nekog drugog, odnosno Boga i zbog pogrešnih metoda u ostvarivanju svojih ciljeva on je zao i u tome sličan samom Satani. Glavni problem ove kategorizacije je gubitak osećaja za zlo. Posledica ničeanske „smrti Boga“ bila je i „smrt Satane“, jer je Satana prestao da igra značajnu ulogu u mašti savremenih ljudi. Međutim, kao što istoričar Crkve, Alek Rajri (Alec Ryrie) tvrdi, zapadna civilizacija nije morala predugo da čeka na novu personifikaciju apsolutnog zla. Od 1945. godine zapadna civilizacija uzima Holokaust kao univerzalno prihvaćenu referentnu tačku za apsolutno zlo (Ryrie 2017). Direktna posledica ovoga, prema Rajriu, nije samo u tome što nova sekularna definicija zla potire sve druge definicije zla predložene od svetskih religija, već i tome što se svaki aspekt javnog delovanja, uključujući i versko delovanje, ocenjuje u odnosu na ovu referentnu tačku.

Da bi motivisao ljude da dublje promišljaju Holokaust kao univerzalno prihvaćenu referentnu tačku za zlo, advokat Majk Godvin (Mike Godwin) je 1990. godine predložio Godvinov zakon (ili pravilo) nacističkih analogija (Godwin 2008). Godvinov zakon ili *reductio ad Hitlerum* ukazuje da u onlajn debatama verovatnoća da će neko ili nešto biti upoređeno sa nacistima ili Adolfom Hitlerom (Adolf Hitler) raste kako se debata produžava („Godwin’s Law“). Iako je Godvin predložio ovo pravilo kao pedagoško i retoričko sredstvo za izbegavanje nacističkih i fašističkih poređenja na internet forumima, efekat je bio sasvim suprotan. *Reductio ad Hitlerum* postalo je rasprostranjena pojava u mejnstrim zapadnim medijima, primenjivano ne samo na strane lidere, poput Miloševića i Putina, koji dovode u

pitanje univerzalnu supremaciju SAD, već i na američke političare, poput bivšeg predsednika SAD Donalda Trampa (Donald Trump) i političke pokrete, kao što je alt-rajt (alt-right).

Reductio ad Hitlerum, kao što je već pomenuto, uspešno primenjuju i naučnici, kako na aktuelne političke figure, tako i na ličnosti i pojmove iz prošlosti. Tako su u delima nemačkih autora Klausa Buhena (Klaus Buchenau), Stefana Rodevalda (Stefan Rohdewald) i Julije Ane Lis (Anna Julia Lis), srpski bogoslovi Nikolaj Velimirović i Justin Popović i njihov međuratni koncept Svetosavlja podvrgnuti istom ključu tumačenja kao i politički lideri, i u krajnjoj liniji poistovećeni sa zagovornicima nacizma, antisemitizma i Holokausta. U nastavku rada želim da analiziram vezu između pojma Svetosavlja koji je iznedrilo srpsko međuratno bogoslovlje sa fašizmom i Holokaustom koja je uspostavljena u savremenoj nemačkoj historiografiji, a koja ima sličnu argumentaciju prethodno nevedenoj.

Nikolaj Velimirović je podvrgnut istom ključu tumačenja kao i politički lideri, te se dovodi u vezu sa ideološkim zagovornicima nacizma, počinocima Holokausta i glasnogovornicima antisemitizma. *Reductio ad Hitlerum* Nikolaja Velimirovića sastoji se od sva četiri elementa. Tako se o Velimiroviću često piše kao o glavnom ideologu ne samo srpskog nacionalizma i fašizma, već i pravoslavnog antizapadnjaštva. Element ludila ili iracionalnosti koji se obično pripisuje političkim liderima je u slučaju Velimirovića predstavljen kao neka vrsta lukavosti i prevrtljivosti, koja opet odražava njegovu iskvarenu prirodu, kao što ludilo odražava iskvarenu prirodu Hitlera, Trampa i Putina. Zatim, slično političkim liderima kojima su zajedničke ideološke motivacije, Velimirović je opisan kao zagovornik srpskog nacionalizma i šovinizma. Konačno, Velimirovićeva sličnost sa Hitlerom potkrepljena je primerima njegove saradnje sa nacizmom i njegovog antisemitizma. Pošto nema dokaza o ličnoj saradnji Velimirovića sa nacistima tokom Drugog sve-

tskog rata, jer je on rat proveo kao nemački zarobljenik, prvo u Srbiji, a potom u Nemačkoj, veza između njega i nacista je uspostavljena preko njegovog navodnog prijateljstva sa predratnim desničarskim političarima, kao što je Dimitrije Ljotić, prvak pokreta Zbor. Knjiga *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor* ostaje glavni izvor za argumentaciju u prilog Velimirovićevom antisemitizmu.

U slučaju Justina Popovića, *reductio ad Hitlerum* takođe pokriva ceo raspon, od psihičke poremećenosti i korumpiranosti do ideološke motivisanosti i sličnosti Hitleru, ali sa određenim alternacijama. Slično Velimiroviću i Popović je prikazan ne kao psihički poremećena ličnost, već kao lukavi oportunist, što već govori o iskvarenosti njegovog karaktera. Dalji elementi koji se ističu su Popovićev navodni srpski nacionalizam i šovinizam i sličnost sa Hitlerom, opet izraženu kroz navodnu Popovićevu saradnju sa nacistima. Pošto odsustvuje lična saradnja Justina Popovića sa nacističkim okupatorima tokom Drugog svetskog rata, nemački autori uspostavljaju vezu između Popovića i srpskih saradnika nacista. Za razliku od Velimirovića kod koga je veza sa nacistima napravljena preko Dimitrija Ljotića i pokreta Zbor, veza između Popovića i nacizma je uspostavljena preko Draže Mihajlovića, komandanta četničkog pokreta i kolaboracioniste sa nemačkim nacističkim vlastima u Srbiji, sa kojim je Popović navodno bio blizak.

Velimirović i Popović kao glavni uzroci nevolja

Za razliku od političkih lidera poput Hitlera, Miloševića, Trampa ili Putina, koji prema tumačenjima *reductio ad Hitlerum* snose isključivu odgovornost za Drugi svetski rat i Holokaust, rasparčavanje Jugoslavije i potonje jugoslovenske ratove, uništavanje demokratskih institucija SAD i ratove Rusije sa njenim susedima, predstavljanje Nikolaja Velimirovića i Justina

Popovića kao glavnih uzročnika srpskog nacionalizma, koji je podstakao jugoslovenske ratove 1990-ih, nije bio lak zadatak. Iako se Velimiroviću i Popoviću priznaje značajna uloga u raspirivanju srpskog nacionalizma i fašizma, mnogi politikolozi oklevaju da im pripišu značajniju istorijsku ulogu u srpskom nacionalističkom projektu. Dok mnogi naučnici danas uspostavljaju veze između Vladimira Putina i filozofa Ivana Iljina (Иван Александрович Ильин), kao onoga koji je dao metafizičko i moralno opravdanje za Putinov ruski „fašizam“ (Eltchaninoff 2018: 43–56), nije bilo pokušaja da se uspostave slične veze između Slobodana Miloševića sa jedne i Velimirovića i Popovića sa druge strane.

U jednom ranijem radu sam tvrdio da nemačka istoriografija koja se bavi srpskom crkvom u izvesnoj meri sledi nemačke medije (Cvetković 2021c). Postoje tri faze u odnosu nemačke štampe prema srpskoj crkvi u XXI veku (Jorgačević Kisić 2017: 206–207). Prvu fazu karakteriše neutralan pristup prema srpskoj crkvi, koja se smatra samo jednim od većeg broja činilaca u veoma složenom društvenom i kulturnom miljeu postjugoslovenskog doba. Ova faza je trajala do 2004. godine, a nasledila ju je faza u kojoj srpska crkva za nemačku štampu postaje ključni činilac, odgovoran za većinu, ako ne i sve probleme u regionu. Srpska crkva je prikazana kao uporište nacionalizma, konzervativizma i antimodernosti. U trećoj i poslednjoj fazi, koja je od 2014. godine, interesovanje za srpsku crkvu u nemačkoj štampi zamenjuje se interesovanjem za pravoslavnu crkvu uopšte i za rusku crkvu posebno. Može se videti da se isti obrazac koji je primenjivan na Srbiju i srpsku crkvu tokom prve decenije XXI veka sada primenjuje i na rusku crkvu, gde Rusija i ruska crkva bivaju okarakterisani kao jedini odgovorni za rat u Ukrajini. U nemačkoj štampi postalo je uobičajeno da se objašnjenje za rusku agresiju na Ukrajinu (kao za srpsku agresiju na Hrvatsku, Bosnu i Hercegovinu i Kosovo) nalazi u pravosla-

vnom hrišćanstvu, ili, konkretno, u pravoslavnom nacionalizmu i antizapadnjaštvu XIX veka kojim su ove crkve prožete (Stoeckl 2014).

U nemačkoj historiografiji, kao i u nemačkoj štampi do 2004. godine, srpska crkva je prikazana kao jedan od višestrukih aktera u složenoj jugoslovenskoj stvarnosti. U svojoj knjizi *Pravoslavlje i katoličanstvo u Jugoslaviji 1945-1991: srpsko-hrvatsko poređenje* (Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945-1991: ein serbisch-kroatischer Vergleich) iz 2004. godine, Klaus Buhenu tvrdi da je nacionalna mobilizacija i lažna evangelizacija srpske crkve, posebno povezana sa medijskom kampanjom oko Kosova tokom 1980-ih, vodila u jugoslovenske ratove 1990-ih (Buchenau 2004: 379–391). Iako Buhenu u toj knjizi ima direktne upute na Velimirovića i Popovića, oni su mahom neutralni. Samo u nekoliko uputa se pominje da Velimirović sa Dimitrijem Ljotićem, vođom Zbora, deli simpatije za srpsko selo i antimoderne stavove (ibid.: 80), dok sa Popovićem deli srpsko pravoslavno antizapadnjaštvo (ibid.: 82) i crkveni nacionalizam (ibid.: 436). Buhenu pominje i Velimirovićeve antisemitske stavove izložene u njegovoj knjizi napisanoj tokom dva i po mesečnog boravka u koncentracionom logoru Dahau (ibid.: 161). Iako Buhenu Velimiroviću i Popoviću pripisuje nacionalizam, antizapadnjaštvo i antisemitizam, oni ostaju samo jedan od mnogih faktora u srpskoj crkvi čija je negativna uloga dovela do rasparčavanja Jugoslavije i ratova 1990-ih.

Slično nemačkoj štampi iz perioda od 2004. do 2013. godine, u kojoj srpska crkva postaje glavni protagonista događaju u procesu raspada Jugoslavije, u knjizi Klause Buhenua *Na ruskim tragovima: pravoslavni antizapadnjaci u Srbiji, 1850-1945* (Auf russischen Spuren: orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850-1945) objavljenj 2011. godine, Velimirović i Popović dobijaju glavnu ulogu u usvajanju ruskog antizapadnjaštva i

mržnje prema Zapadu i Evropi (Buchenau 2011a). Velimirovićevo i Popovićevo promišljanje evropskog identiteta, Buchenau ne smatra kritikom unutrašnjih antagonizama koji su Evropu odveli u Prvi, i kasnije, i u Drugi svetski rat, koja su bila veoma uobičajena i kod drugih religijskih i sekularnih evropskih mislilaca tog vremena, već isključivo oblikom antizapadnjaštva.

Stefan Rodevald u svojoj knjizi *Bogovi nacija* (Götter der Nations) iz 2014. godine prikazuje Svetog Savu, Svetog Jovana Rilskog i Svetog Klimenta Ohridskog, koji se smatraju svetiteljima zaštitnicima Srbije, Bugarske i Makedonije, kao nacionalne bogove tih pravoslavnih naroda (Rohdewald 2014: 512–546). Za Rodevalda Kosovski zavet je izraz kosovske mitologije (ibid.: 508, 546), Svetosavlje je “etno-filozofija” (ibid.: 546), a Velimirović i Popović su zagovornici i jednog i drugog. Rodevald takođe vezuje Velimirovića i Popovića za fašizam preko Dimitrija Ljotića (ibid.: 516, 544).

Ista tendencija tumačenja pravoslavnog bogoslovskeg nasleđa balkanskih crkava kroz prizmu nacionalizma i antizapadnjaštva može se uočiti i u monografiji Ane Julije Lis *Ka izgradnji „Zapada“ u spisima Nikolaja Velimirovića, Justina Popovića, Hrista Janarasa i Džona S. Romanidesa* (Zur Konstruktion des „Westens“ in den Schriften von Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides), objavljenoj 2019. godine (Lis 2019). Između ostalog, Lis optužuje Velimirovića i Popovića za antisemitizam jer su navodno Judinu izdaju Hrista i njegovo potonje samoubistvo primenjivali na jevrejski narod (ibid.: 62, 115), te istu metaforu proširili i na Evropu i njeno napuštanje Boga (ibid.: 115).

Fokus sve troje nemačkih autora, koji su objavili obimna dela o srpskoj crkvi u periodu od 2004. do 2019. godine, je isti i tiče se navodnog Velimirovićevog i Popovićeveog nacionalizma, fašizma, a manje antisemitizma. Međutim, Velimirović i

Popović se pojavljuju kao glavni akteri u uvođenju ovih pojava u pravoslavnu crkvu, i posebno u srpsku crkvu i stoga se opisuju kao glavni uzrok crkvenih otuđenja.

Velimirović i Popović kao lukavi oportunisti

Sledeći element koji se pripisuje Velimiroviću i Popoviću jeste oportunistizam i lukavstvo koje koriste za postizanje svojih ciljeva, i koji odgovara ludosti ili iracionalnosti koji se obično pripisuje političkim liderima.

Buhenau tvrdi da se Velimirovićev dvosmislen stav prema Rimokatoličkoj crkvi, tj. javno prihvatanje Rimokatoličke crkve s jedne strane, i skriveno nepoverenje s druge strane ukazuje na njegov oportunistički stav. Buhenau smatra da Velimirovićev motiv za zbližavanje dve crkve ostaje nejasan, jer on zbližavanje nekada predstavlja kao politički instrument, a nekada kao preduslov za ujedinjenje crkava u zajedničku jugoslovensku crkvu (Buchenu 2011a: 161). Buhenau misli da zbližavanje između dve crkve za Velimirovića zapravo znači prelazak rimokatolika u pravoslavlje. Prema Buhenauu, Velimirovićev odnos prema Rimokatoličkoj crkvi u njegovim ranim delima bio je ili neiskren, jer je hteo da instrumentalizuje Rimokatoličku crkvu u Jugoslaviji za srpske nacionalne i crkvene ciljeve, ili ni samom Velimiroviću nije dovoljno jasno. Dakle, Velimirović se javlja ili kao lažljiva i dvolična ličnost ili kao osoba koja preduzima akcije bez ikakvog prethodnog planiranja.

Po mom mišljenju, Velimirovićev odnos prema Katoličkoj crkvi je od početka direktan i iskren. Velimirovićevo zalaganje za dobre odnose sa Katoličkom crkvom u Srbiji pre i tokom Prvog svetskog rata, a kasnije i u Jugoslaviji sa jedne strane, i prekid svih veza sa Vatikanom i osnivanje nacionalne (jugoslovenske) katoličke crkve sa druge strane, nije proizvod

njegove neiskrenosti ili oportunitizma. Velimirović smatra da je katolicizam postojao pre papstva, a da će postojati i posle nje-
ga, jer je vođen istinom i usmeren ka spasenju. Velimirovićeva
posvećenost prekidu svih veza sa Vatikanom i sa papom nije
usmerena protiv katoličanstva, već je inspirisana dovođenjem
„obnovljenog i preporođenog“ katolicizma u bliži odnos „sa
drugim delovima hrišćanstva“ (Velimirović 2014a: 786). U kon-
tekstu jugoslovenskog ujedinjenja, Velimirović se često poziva
na dokument rimokatoličkog sveštenstva Zagrebačke biskupije
iz 1848. godine, koji kao ciljeve proklamuje: ujedinjenje Srba i
Hrvata, tolerancija razlika u veroispovesti i upotreba staroslo-
venskog jezika u bogoslužnjima Jugoslovenske katoličke crkve
(Velimirovic 1915: 10–11).

Buhenau sugerše da Velimirović kritikuje rimsku cr-
kvu sa pravoslavnih pozicija (Buchenau 2011a: 162). U svom
predavanju „Nacionalizam Svetog Save“ Velimirović se osvrće
na Svetog Savu u kontekstu nezavisnosti koju je srpska crkva
stekla ujedinjenjem svih svojih rasutih jurisdikcija u Beograd-
sku patrijaršiju 1920. godine. Savin rad na premeštanju centra
srpske crkve iz Carigrada u Žiču i zamenu grčkih sveštenika i
grčkog bogoslužbenog jezika srpskim sveštenstvom i jezikom,
Velimirović daje kao primer katoličkom sveštenstvu i narodu u
Jugoslaviji da je moguće da imaju svoju crkvu koja je nezavisna
od Rima (Velimirović 2014c: 307).

Dok je Velimirovićeva kritika papstva ponekad bila
veoma oštra, njegov odnos prema Katoličkoj crkvi je uvek bio
blagonaklon. Kao studentu Starokatoličkog bogoslovske fakul-
teta u Bernu, verovatno mu nije bilo teško zamisliti Katoličku
crkvu bez pape. Prema tome u onoj meri u kojoj je Velimirović
bio iskren i u hvaljenju katolika, u istoj meri je bio iskren i u kri-
tici papstva, tako da tu nema nikakve podvojenosti ili lukavosti
na koju ukazuje Buhenau.

Buhenau smatra i Popovića lukavim oportunistom, optužujući ga da pod maskom propovedanja Svetosavlja koristi antiliberalne obrazovne reforme kolaboracionističke vlade Milana Nedića da bi se obračunao sa svojim protivnicima na Bogoslovskom fakultetu Univerziteta u Beogradu (Buchenau 2011a: 443). Popović je već sredinom 1930-ih smatrao komuniste, zbog njihove ateističke propagande, svojim protivnicima na Univerzitetu u Beogradu. U studentskom časopisu *Svetosavlje* Pravoslavnog bogoslovskog fakulteta u Beogradu zato objavljuje i članak „Rastko i moderna srpska omladina“ u kojem tvrdi da je jedini istinski revolucionar u srpskom narodu Rastko – Sveti Sava koji je ustao protiv smrti i greha, a ne komunistički revolucionari, koji se zalažu za daleko manje (Popović 1935: 59). Previđa se međutim da sam Popović koristi Svetosavlje kao oružje ne samo protiv komunizma, koji naziva „crvenom internacionalom“, već i protiv konkordata sa Rimokatoličkom crkvom odnosno sa Vatikanom, nazvanim još i „crnom internacionalom“ i kapitalizma i fašizma, odnosno „žutom internacionalom“ u njegovom vokabularu. Tako, u svojoj besedi „Borba za srpsku dušu“ izrečenoj 1939. godine u Kragujevcu, Popović tvrdi da je papa gori i od fašizma i od komunizma, jer po njemu „fašizam uništava svoje protivnike u ime naroda, komunizam u ime klase, dok papizam uništava svoje protivnike u ime krotkoga i blagogospoda Hrista“ (Popović 1956: 206–207). Slično tome u članku „Svetosavsko sveštenstvo i političke stranke“ iz 1940–1941. oštro napada niže sveštenstvo SPC zbog podrške ljotičevskom pokretu „Zbor“, tvrdeći da je politički angažman sveštenoslužitelja u suprotnosti sa osnovnim svetosavskim načelom da čovek ne može biti neprijatelj drugom čoveku (Popović 1949: 23). Prema tome Svetosavlje nije za Popovića, kako to Buhenau tvrdi, maska iza koje se dešava njegov obračun sa ideološkim protivnicima, već pre svega hrišćanska identitetska platforma i orjentir za ispravno delanje pravoslavnog klira i laika.

Velimirović i Popović kao nacionalisti

Sledeća karakteristika, koja se obično koristi u raskrinkavanju političkih i ideoloških protivnika, su optužbe koje se tiču određenih skrivenih ciljeva. Buchenau i Rodevald tvrde da je Velimirovićev i Popovićev prikriveni plan bio usko povezan sa ciljevima srpskog nacionalizma, i povezan sa idejama Svetosavlja i Kosovskog zaveta. Problem ovakvog tumačenja je samo poistovećivanje srpskog nacionalizma iz 1930-ih sa onim iz 1990-ih. Tako se srpski nacionalizam iz 1990-ih pojavljuje kao puki nastavak nacionalizma iz 1930-ih. Po Buchenauu, sporna između dva nacionalizma, a ujedno i dva antizapadnjaštva, bili su učenici Justina Popovića, a posredno i Nikolaja Velimirovića, mitropolit Amfilohije Radović i episkop Atanasije Jevtić, koji su imali najistaknutije uloge u Srpskoj pravoslavnoj crkvi tokom 1990-ih, ali i srpske pravoslavne omladinske organizacije poput Dveri i Obraza, koje su Velimirovićevo učenje smatrale svojim programom (Buchenau 2011b).

Buchenau primećuje da je generacija srpskih crkvenih intelektualaca odgajana i obrazovana krajem XIX veka, kojoj je pripadao Velimirović, usvojila nacionalizam, liberalizam i antiklerikalizam kao osnovne vrednosti i Crkve i društva (ibid.: 111–112). Međutim, uprkos pozitivnom određenju nacionalizma kao ljubavi prema sopstvenoj naciji, nacionalizam za Velimirovića ima i negativne posledice. Tako Velimirović smatra – nacionalizam, zajedno sa materijalizmom, egoizmom, imperijalizmom i kulturalizmom, jednom od mogućih društvenih opasnosti ako je njihov koren u ateizmu. Prema Velimiroviću nacionalizam se kultiviše kroz ljubav i služenje Bogu, ali ako nema taj uzvišeni cilj, već sam sebe postavlja kao cilj, nacionalizam se pretvara u idola ili idolopoklonstvo (Velimirović 2014b: 234).

Velimirovićevi stavovi o nacionalizmu proklamovani u njegovom predavanju „Nacionalizam Svetog Save” su u mo-

dernoj nauci najviše kritikovani zbog navodne povezanosti sa fašizmom i antiekumenizmom. Međutim, ovo predavanje upravo ima za cilj da se jugoslovenstvo, putem Svetosavlja i svetosavskog nacionalizma uzdigne iz nacionalističkog partikularizma u hrišćanski univerzalizam (Cvetković 2019).

Velimirović svetosavski nacionalizam konstruiše kao jevanđeosku platformu koja treba da posluži kao uzor za uspostavljanje nacionalne crkve. Ovaj nacionalizam, za razliku od nacionalizma koji potiče iz prosvetiteljske i svetovne tradicije, počiva na veri kao osnovnom principu. Nacionalizam Svetog Save je, po Velimiroviću, a) jevanđeoski, jer štiti integritet ljudske ličnosti i pomaže njeno usavršavanje, i b) organski, jer štiti individualnost samih naroda, sprečavajući ih da padnu u imperijalizam ili se rastoče u internacionalizmu (Velimirović 2014c: 309–310). Uspostavljen na svetosti kao najvišem ličnom i crkvenom idealu, takav jevanđeoski nacionalizam, po Velimiroviću, postaje prepreka šovinizmu i isključivosti prema drugim narodima. Po ovom svetosavskom nacionalizmu koji promovise Velimirović, svi narodi na zemlji, bez obzira na krv, jezik i veru, su narod Božiji i braća među sobom.

U najmanju ruku su čudne optužbe Velimirovića za nacionalizam jer je on od najranijih pa do najpoznatijih dela kritikovao nacionalizam u Crkvi, nazivajući ga i „nacionalno bezbožništvo“, i razlikujući ga od komunizma kao „internacionalnog bezbožništva“.

Buhenau optužuje i Popovića za nacionalizam, odnosno kako on to naziva, religijski nacionalizam. Ključnu ulogu, prema Buhenauu, u Popovićeovom prihvatanju ovog religijskog nacionalizma odigrao je mitropolit Antonije Hrapovicki (Алексеј Павлович Храповицкий), sa kojim je Popović bio blizak tokom svog boravka u Sremskim Karlovcima (Buhenau 2011a: 127–138). Buhenau smatra da je Hrapovicki bio za

Popovića živi primer ruskog mesijanizma koji on kod Dostojevskog (Фёдор Михайлович Достоевский) nalazi samo u obliku fikcije. Buhenau dalje tvrdi da Hrapovicki Popoviću predstavlja uzor religijskog nacionaliste, koji gaji sklonost ka civilizatorskim idejama. Međutim, sam Popović tvrdi da su svi religijski nacionalizmi, kao i samo slavenofilstvo puki šovinizam, ako ne nose i objavljuju svetu Pravoslavlje, jasno upućujući na savete Hrapovickog šovinstima i nacionalistima da ne čitaju deveti član Simvola vere u kome se pominje vera u jednu, svetu i sabornu Crkvu, jer vera u naciju isključuje veru u Crkvu (Popović 1939: 49–50).

U svojoj kritici nacionalizma, Popović je posebno oštar prema crkvenim prvacima koji propovedaju nacionalizam (Cvetković 2021a: 92–94). On tvrdi da je Crkva bogočovečanski organizam, a ne čovečanska organizacija, i da kao telo Hristovo ne može da se deli na sitne nacionalne organizacije (Popović 1923: 287). Prema Popoviću, mnoge pomesne Crkve na svom istorijskom putu sužavane su do nacionalizma, odnosno do nacionalnih ciljeva i metoda, uključujući i srpsku, i apeluje da je krajnje vreme da crkveni predstavnici prestanu da budu sluge nacionalizma, i postanu prvosveštenici i sveštenici jedne, svete, saborne i apostolske Crkve (ibid.: 287). Popović ne ostaje samo na tome šta je zadatak Crkve, već daje i konkretne smernice kako da se ostvari zadatak i cilj sjedinjenja svih ljudi. Podvižništvo je prema Popoviću glavni i jedini put kako duhovnog uzrastanja pojedinaca, tako i organskog sjedinjenja celokupne Crkve. Vera, kao podvig nadnacionalni i vasseljenski, prvi je stepen na tom podvižničkom putu, a za njom sleduju molitva i post, zatim ljubav praćena krotkošću i smirenošću, i na kraju dolazi trpeljivost i svemilost kao peti i poslednji stepen na putu uzrastanja (ibid.: 288–289). Prošavši ovim putem, podvižnik pobeđuje individualizam kao ljubav prema sebi, nacionalizam kao ljubav prema svom narodu, materijalizam kao ljubav pre-

ma svetu čulnih stvari, i počinje da voli sve ljude, uključujući i neprijatelje svoje. Time podvižnik ostvaruje hrišćanski ideal sabornosti, na osnovu koga se sve sjedinjuje u Isusu Hristu i Crkvi kao njegovom telu (ibid.: 288).

Prema svemu gore pomenutom teško da Buhenaovu ocenu da su Velimirović i Popović nosioci i zagovornici etničkog nacionalizma, bilo srpskog, bilo jugoslovenskog, ima utemeljenje u njihovim delima. Nacionalizam zaista postoji u njihovim svetonazorima ali on je uvek podređen hrišćanskom, univerzalističkom pogledu na svet. Takođe, teza da su dvojica srpskih bogoslova koristili pravoslavlje i hrišćanstvo kao masku za širenje etničkog ili religijskog nacionalizma je neosnovana, jer često je njihova hrišćanska misija izlazila van etničkih i konfesionalnih okvira bilo srpstva, bilo pravoslavlja.

Velimirović i Popović kao fašisti i antisemite: Reductio at Hitlerum

Krajnja faza u razgrađivanju bogoslovskih i crkvenih autoriteta Velimirovića i Popovića je njihova identifikacija sa fašistima i antisemitima. Optužba Velimirovića za fašizam išla je u nekoliko pravaca. Prva optužba Velimirovića za fašizam se odnosi na njegove navodne simpatije prema Hitleru i fašizmu iznete u predavanju „Nacionalizam Svetog Save“, održanom u martu 1935. godine na Kolarčevom narodnom univerzitetu u Beogradu. Druga optužba protiv Velimirovića odnosi se na medalju Crvenog krsta koju je on dobio 1936. godine od tada nacističke Nemačke za obnavljanje nemačkog groblja iz Prvog svetskog rata u Bitolju 1926. (Byford 2008: 47). Poslednja i verovatno najčešće korišćena optužba Velimirovića za fašizam odnosi se na njegov odnos sa Dimitrijem Ljotićem, vođom fašističkog pokreta Zbor i saradnikom nemačkog nacističkog režima tokom Drugog svetskog rata. Uprkos tome što je Velimirović u

mnogim javnim istupima, ali i pisanim delima oštro kritikovao fašizam i Hitlera i skoro ceo Drugi svetski rat proveo po nacističkim zatvorima i logorima, interpretacije njegovog predavanja o svetosavskom nacionalizmu, afera sa odlikovanjem i veza sa Ljotićem obezbedili su mu istaknuto mesto u Enciklopediji svetskog fašizma (Byford 2006: 492; Petrović 2021: 180–181). Iako je do sada napisano nekoliko knjiga i članaka u kojima se argumentovano pobijaju optužbe Velimirovića za fašizam, upućivanje na njega kao na fašistu je postalo uobičajeno (Dimitrijević 2007; Lompar 2018; Belić 2019; Cvetković 2021c; Lompar 2021: 251; Petrović 2021; Perović 2021). Pošto su u ovde navedenim radovima sve optužbe Velimirovića za fašizam pobijene jedna po jedna, nećemo argumentaciju ponuđenu u ovim radovima ovde ponavljati, već ćemo preći na optužbe Velimirovića za antisemitizam.

Treba napraviti razliku između Velimirovićevog religijskog antijudaizma i antisemitizma, bio on religijski, politički, ili rasni. Ima mnogo primera u kojima Velimirović ispoljava hrišćanski antijudaizam, odnosno stav koji proizilazi iz biblijskog narativa da su jevrejski sveštenici odgovorni za smrt Isusa Hrista. Buchenau kao primer za antisemitizam ovog tipa navodi Velimirovićev govor održan u Čikagu 1921. godine, zatim njegov opisa Jevreja u *Ohridskom prologu* objavljenom 1928, kao i njegovu alegorijsku priču o Isusu kao jagnjetu i jevrejskim sveštenicima kao vukovima objavljenju januara 1928. godine u beogradskom časopisu *Vreme*, na koju je reagovao i Isak Alkalaj, tada glavni rabin za Jugoslaviju (Buchenau 2011a: 458). Buchenau i sam priznaje da u ovim delima nema pomena jevrejske svetske zavere i Jevreja kao zlih arhitekata sekularne modernosti (ibid.). Ono što je zajedničko ovim Velimirovićevim napadima na Jevreje je činjenica da su oni religijski obojeni i utvrđeni u Svetom pismu, te sa te strane Velimirovićev antisemitizam je istog porekla kao i antisemitizam jevrejskih proroka koji su kri-

tikovali jevrejski narod zbog grehova, ili antisemitizam novoza-
vetnih apostola, posebno apostola Pavla, takođe Jevrejina, koji
kritikuje jevrejske vođe zbog progona hrišćanstva.

Kada govorimo o Velimirovićevom antisemitizmu koji
zastupa stanovište da je Oktobarska revoluciju 1917. godine i
progon hrišćana u Sovjetskom savezu zapravo zavera „jevrejske
internacionale“, onda tu ima materijala. Sam Buchenau ne daje
direktne primere da Velimirović zastupa ove stavove, već samo
ukazuje da su određeni sveštenici iz Bogomoljačkog bratstva
bliski Velimiroviću objavljivali u *Hrišćanskoj misli* i *Misionaru*
članke sa antisemitskom sadržinom, uključujući i *Protokole
sionskih mudraca*. Miloš Timotijević tvrdi da je članak „Protiv
bezbožnog komunizma” iz 1940. godine, u kome se optužuje
Karl Marks (Karl Marx), da je kao Jevrej, svojim proglašava-
njem religije opijumom za mase motivisao napade na Hrista i
Crkvu, zapravo Velimirovićev članak (Timotijević 2007: 108).

Buchenau dovodi Velimirovića u vezu sa Ljotićem u
pogledu antisemitizma, navodeći na sličnost između Ljotiće-
vih stavova iznetih u *Sabranim delima* i stavova iznetih u delu
Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor (Buchenau 2011a:
460–461). Prvi problem kod ovog poređenja je samo delo *Reči
srpskom narodu kroz tamnički prozor*, jer je sumnju u Veli-
mirovićevo autorstvo ove knjige već iznelo dosta istraživača
(Radić u Radio Pešcanik 2003; Ćulibrk 2009: 7; Petrović 2020;
Cvetković 2021c). Srećko Petrović pokazuje da stavovi izneti u
ovoj knjizi objavljenoj četvrt veka posle Velimirovićeve smrti ne
samo da ne odgovaraju Velimirovićevim stavovima u pogledu
Jevreja, već su u direktnoj suprotnosti njegovim stavovima o
filozofiji, demokratiji, ekumenizmu, zapadnom hrišćanstvu
(Petrović 2021: 290–292). Takođe je pokazano da su Velimiro-
vić i Ljotić imali sasvim suprotne razvojne putanje u pogledu
odnosa prema Jevrejima.

Velimirovićeve antijudaistički stavovi su bili najjači tokom 1920-ih. Međutim, ovi stavovi su ublaženi neposredno pred Drugi svetski rat, kada se on suprotstavlja antisemitskoj propagandi Zbora i antisemitskim zakonima jugoslovenske vlade (Timotijević 2007: 109, 111). Nasuprot Velimiroviću, Ljotićev antisemitizam je napredovao od hrišćanskog antijudaizma (Sundhaussen 2008), koji je propagirao do sredine 1930-ih, do klasičnog antisemitizma, ali bez rasne dimenzije nemačkog nacizma, kome se okrenuo tokom Drugog svetskog rata (Lompar 2021: 165–166). Takođe su imali suprotne stavove o *Protokolima sionskih mudraca*. Dok ih je Ljotić hvalio i razrađivao, Velimirović ih je odbacivao (ibid.: 250).

Slična strategija je primenjena i kod dovođenja Justina Popovića u vezu sa fašizmom i antisemitizmom i Holokaustom. U studiji *Svetosavlje i pravoslavlje*, Buchenau ukazuje na vezu između Popovića i kolaboracionističke Vlade Milana Nedića, odnosno rojalističkog četničkog pokreta Draže Mihailovića, koji je saradivao sa nacistima (Buchenau 2006: 40). Po Buchenau, ono što oni dele je pojam Svetosavlja, jer je Popović bio ideolog Svetosavlja. Nedić je u Svetosavlju video srpsku varijantu nacionalsocijalizma, koji treba da se izgrađuje kroz sistem zadruga, dok su Četnici od 1944. godine izdavali časopis pod naslovom *Svetosavlje*, te bili politički realizatori ideje Svetosavlja (ibid.: 40–41). Buchenau kasnije razrađuje svoje stavove iz članka *Svetosavlje i pravoslavlje* ukazujući na vezu između Popovića i pokreta Draže Mihailovića, za koji je Popović pisao Memorandum o odnosu između države i crkve 1944. godine (Buchenau 2011a: 443).

Buchenau ne razvija tezu o Popovićevom „antisemitizmu“, ali ukazuje na mitropolita Antonija Hrapovickog kao moguću vezu između Popovića i antisemitizma. Hrapovicki je prema Buchenau od filosemite postao antisemita, razočaran sekularnim stavovima obrazovanih Jevreja (ibid.: 101). U isto vreme Hrapovicki je, prema Buchenau, imao uticaj na Popovića

i budućeg Patrijaha Varnavu Nastića, te je to moguć kanal i za prenošenje antisemitizma.

Za razliku od Buhenaua, Julia Ana Lis (Julia Anna Lis) razrađuje tezu o navodnom Popovićevom antisemitizmu. Ona se u velikoj meri oslanja na tumačenja međuratnog jugoslovenskog perioda koje su ponudili Buhenau i Marija Falina (Maria Falina 2011). Ona prihvata teze o sakralizaciji srpskog naroda i verskom antizapadnjaštvu Velimirovića i Popovića, kao i o njihovim dobrim odnosima sa fašističkim pokretom Zbor i Dimitrijem Ljotićem (Lis 2019: 32–33). U pogledu interpretacije Velimirovićevog „antisemitizma“ ona se zadržava na delu *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*. Međutim, Lis pokušava da čvršće utvrdi Popovićevu vezu sa antisemitizmom, analizirajući Popovićevu tezu, pozajmljenu od Dostojevskog, da ubistvo Boga vodi samoubistvu, kako na ličnom tako i na kolektivnom planu smeštajući je u kontekst Holokausta (ibid.: 89–90). Lis pripisuje Popoviću tvrdnju da je jevrejsko iskustvo Holokausta bila kolektivna kazna za njihovo ubistvo Boga, zaključujući da je takva cinična tvrdnja dobar primer Popovićevog antijudaizma i antisemitizma (ibid.).

Problem sa ovim tumačenjem leži u činjenici da Popović ovu tezu ne primenjuje na Jevreje, već na Judu Iskariotskog, koji je po biblijskom narativu izdao Isusa, a nakon što je Isus razapet, izvršio je samoubistvo (Popović 2001: 223). Jedino uverljivo dobronamerno objašnjenje za Lisino tumačenje je da je greškom identifikovala „Jude“ (akuzativ srpske imenice „Juda“), što se odnosi na Judu, sa nemačkom imenicom „der Jude“ („die Juden“ u množini) koja se odnosi na Jevrejina ili Jevreje.

Povlačeći jasnu dihotomiju između Zapada i pravoslavlja, Lis prihvata tezu da je Holokaust krajnja referenca na zlo, dok Zapad stoji kao referenca na dobro. Zapad se međutim više ne nalazi na geografskom zapadu Evrope, već postaje unutrašnji

drugi pravoslavlju (Lis 2019: 357). Prema Lis, suprotstavljenost koja postoji između Zapada i pravoslavlja je upravo ona koju Popović podvlači između humanističkog i hristocentričnog društva. Ako pojedinac ili društvo ne teže Bogočoveku, propuštaju smisao i svrhu svog postojanja. Za razliku od Buhenaua, Lis nudi daleko precizniju sliku Popovićeovog Svetosavlja. Ona tvrdi da Popović kroz Svetosavlje pokušava da prenese srpskom narodu pojam Bogočoveka. Lis smatra da je po Popoviću svrha srpskog, ali i svakog drugog naroda, da se preobrazi u zajednicu koja teži oboženju, odnosno sjedinjenju sa Bogom u Crkvi. Lis s pravom primećuje da su sva društvena, politička i ekonomska pitanja sporedna Popoviću u odnosu na tu bogočovječansku stvarnost (Lis 2014; Lis 2019: 360–361).

Kao teolog, Lis je otišla dalje od Buhenaua u objašnjavanju uzroka i zla i dobra, odnosno nacizma i Zapada kao njihovih referentnih tačaka. Da bi bio univerzalna referentna tačka za zlo, nacizmu su potrebni Holokaust i antisemitizam kao njegova srž. Stoga, nezadovoljna neutemeljenošću teze o Popovićevoj saradnji sa nacističkim režimom, Lis smatra Popovićevo uzimanje Jude Iskariotskog za arhetip jevrejskog naroda dokazom njegovog antisemitizma. Štaviše, ona brani Zapad kao vrhovnu vrednost ne samo od Popovića, već i od drugih savremenih pravoslavnih teologa, proglašavajući pokret „povratka ocima“, neopatristsku sintezu i Svetosavlje različitim oblicima antizapadnjaštva. Stoga, Lis smatra da svi elementi pravoslavne duhovnosti i kulture koji nisu koherentni sa savremenim zapadnim liberalnim vrednostima predstavljaju oblik političkog fundamentalizma, gotovo identičan nacizmu.

Jedan od zadataka koje je sebi dala savremena nemačka historiografija je da na stereotipima koji su nastali o srpskoj crkvi tokom jugoslovenskih ratova 1990-ih, opiše i srpsko međuratno bogoslovlje i posebno Nikolaja Velimirovića i Justina Popovića. Četiri stepena, počev od isključive lične odgovor-

nosti za neko delo i personalne poremećenosti do postojanja skrivenog plana i fašizma, povezanog sa antisemitizmom, ne moraju nužno da budu elementi kojima se objašnjavaju složene istorijske pojave. Često su dešava da se personalizacijom odgovornosti i krivice, opravdava ona društvena grupacija koja je zagovarala i davala podršku nekim procesima. Takođe, postoji još od prosvetiteljstva uvreženi mit da je ljudska razumna priroda sama po sebi dobra, i da je razum izvor morala. Pokazuje se, međutim, da su najmonstruozniji zločini veoma racionalno promišljeni. Slično tome, nije skrivena agenda nešto što dobija podršku za određena dela, već jasno izrečene namere. Na kraju fašizam i antisemitizam ne moraju nužno da budu u vezi, tako da postoje i antifašisti koji su istovremeno i antisemiti. Ostajući i dalje na polju međuratne srpske teološke misli, pokazaćemo u narednim redovima da postoje upravo ovakvi primeri.

Nevažni, racionalni, otvoreni, antifašisti i antisemiti

Dimitrije Najdanović (1897–1986) je primer međuratnog srpskog bogoslova koji je sve suprotno od onoga što pomnije nemačka historiografija, ali je nesumnjivo antisemita. Slično Velimiroviću i Popoviću koji su svoje bogoslovsko i filozofsko obrazovanje stekli na evropskim univerzitetima, tj. Haleu, Bernu, Ženevi i Atini, i Najdanović je posle studija teologije i filozofije na Univerzitetu u Beogradu, doktorirao filozofiju u Berlinu pred sam Drugi svetski rat.

Po završetku studija bogoslovlja, Najdanović je 10. decembra 1921. godine izabran za asistenta na predmetu istorija religije na Bogoslovskom fakultetu Univerziteta u Beogradu i na tom mestu je ostao do 2. oktobra 1924. godine (Šijaković 2007: 54). Prema sopstvenom svedočenju, Najdanović je tvorac kovаницe Svetosavlje (Najdanović 2009: 30; Grbić 2013: 150). Grupa

studenata teologije, među kojima je i Đoko Slijepčević, pod uticajem Dimitrija Najdanovića osnivaju 1932. godine *Svetosavlje*, časopis udruženja studenata Pravoslavnog bogoslovnog fakulteta Univerziteta u Beogradu. U skoro svakom broju časopisa može se naći neki rad Dimitrija Najdanovića. Tako u članku „Svetosavska paralipomena“, Najdanović kritikuje način na koji i rodoljubiva i nerodoljubiva istorija slika Svetog Savu obesvećujući ga, i podvlači da se Svetosavljem od slovenskog etnosa stvara hrišćanski ethos (Najdanović 1932a: 63). Za Najdanovića Svetosavlje je „maksimalna santifikacija nacionalnog momenta“ i „uzvišeni proces pravoslavnog mesijanizma“ u kome se otkriva mesijanska ideologija (ibid.: 64). Po Najdanoviću, kroz fazu svetosavskog aktivizma, narod se sintetiše u sveti organizam, odnosno „narod sveti“ (ibid.: 67). Paralelno sa radovima o Svetosavlju, Najdanović piše i radove u kome sagledava određena evropska filozofska stremljenja. Tako u radu „Savlađivanje devetnajestog veka“, Najdanović opisuje preces sintetiziranja koji se u XIX veku u Evropi vršio preobraćenjem „organskog u mehaničko, subjektivnog u objektivno, individualnog u univerzalno i slobode u neminovnost“ (Najdanović 1932b: 117). Međutim da bi se posledice ovog procesa izbegle potrebna je nova renesansa, koja po Najdanoviću prolazi kroz pet faza i to kroz renesansu prirode, renesansu života, renesansu čoveka, renesansu odnosno oslobođenje duše, i renesansu odnosno emancipaciju logosa. Tako po Najdanoviću poznati evropski filozofi Rikert (Heinrich Rickert), Džems (William James) i Šiler (Friedrich Schiller) najavljuju renesansu prirode (ibid.: 118), dok Bergson (Henri Bergson), Diltaj (Wilhelm Dilthey), Špengler (Oswald Spengler), Jaspers (Karl Jaspers) i Švajcer (Albert Schweitzer) donose novu filozofiju života, kao renesansu individualnosti kroz koju se otkriva i besmrtnost ličnosti (ibid.: 120). Renesansa čoveka nastupa kroz filozofije Poenkarea (Jules Henri Poincaré), Vindelbanda (Wilhelm Windelband) i Hartmana

(Nicolai Hartmann) (ibid.: 163), renesansa ili oslobađanje duše preko Bergsonove filozofije (ibid.: 165), dok se emanacija logosa ugleda u Huserlovoj (Edmund Husserl) filozofiji (ibid.: 166). U Najdanovićevim radovima sa početka 1930-ih nema podvojenosti između jugoslovenske i evropske kulture. Svetosavlje koje Najdanović opisuje otvara mogućnost za renesansu života, čoveka, duše i logosa, kao što određene filozofske škole to pokušavaju na evropskom planu, jer postoji suštinska sličnost između osvećanja naroda i emanacije logosa.

Najdanović, zajedno sa filozofom Vladimirom Vujićem, 1933. godine osniva časopis *Put*, koji posle dve godine izlazenja, odnosno od 1935. godine nastavlja da izlazi kao *Hrišćanska misao*, a uredništvo nad njim preuzima Đoko Slijepčević (Grbić 2013: 150). U radu „Prolegomena religiozne politike“ iz 1936. godine, Najdanović se obrušava na marksizam, kao na „nisku ideju osvete puka i pučine“, kao i na demokratski liberalizam, koji po njemu teži da zameni religiju i čupa organ religioznosti (Najdanović 1936a: 69). Zato se po Najdanoviću politička borba u njegovo vreme javlja kao „borba za religiju“, te hrišćanstvo po njemu ne može ostati ravnodušno u toj borbi za državu (ibid.: 69–70). Najdanović glorifikuje ideju političke teologije Karla Šmita (Carl Schmitt), i hrišćansku borbu vidi ne kao podvojenu po konfesionalnim linijama, jer po njemu borba za državu ne može biti predmet ni političke grupe, ni naroda niti rase, već mora da postoji hrišćanski panaktivizam u odbrani države (ibid.: 70). Na kraju Najdanović, prateći Bergsona zaključuje da je svaka antropologija sociologija i svaka sociologija antropologija, a svako pravo učenje o čoveku i društvu je individual-socijalizam (ibid.: 72), što može da se čita i kao kritika nacional-socijalizma. U radu „Filozofija druželjublja“ iz iste godine, Najdanović ističe da i demokratija i komunizam i fašizam razaraju jedinku i društvo jer u ideju drugarstva unose „individualistički nihilizam“, „glupu atomistiku“ i „mutni i

opskurni biorasizam“ (Najdanović 1936b: 142). Cilj svake zajednice prema Najdanoviću je da se preobrazi u crkveno-organski kolektiv (ibid.), odnosno da kroz asketski proces, tj. monaštvo u svetu, izvede hrišćanstvo, odnosno crkvu, iz pustinje (ibid.: 144). U ovom periodu Najdanović vidi u hrišćanstvu, naročito u njegovom asketskom etosu, političku snagu koja se može suprotstaviti dominantnim ideologijama njegovog vremena, liberalnoj demokratiji, komunizmu i fašizmu. Najdanovićeva ekumenska nastrojenost prerasta u hrišćanski univerzalizam, koji se predstavlja kao brana pomenutim ideologijama. Krug njegovih evropskih ideologa nije tako širok kao u ranijim radovima, i pored Bergsona koji ostaje i dalje uzor Najdanoviću, pominje se i Karl Šmit, koji je u to vreme prominentan član Hitlerove nacional-socijalističke partije.

Konkordatska kriza koja je potresala jugoslovensku prestonicu i srpsku crkvu tokom 1937. godine je svakako uzdrimala Najdanovićevo ekumensko usmerenje, što se vidi iz njegovih kasnijih radova. Tako u članku „Na zapadu ništa novo“ iz 1938. godine, Najdanović piše o rušenju preko sto pravoslavnih hramova u Poljskoj, tvrdeći da se Pravoslavlje u Poljskoj našlo između čekića „inkvizitorsko krstaške vojne crnog Cezara u Rimu“ i nakovnja „judeoboljševizma jevrejsko-boljševičke Rusije“ (Najdanović 1938: 4–5). Najdanović kritikuje i „romansko-germansku“ Evropu da ne čuje glasove vapijućih u evropskoj pustinji (ibid.: 4). Članak „Raskol ili saborno jedinstvo“ iz 1939. godine, Najdanović posvećuje situaciji u Jugoslaviji. U radu pisanom u apokaliptičnom duhu rata u Evropi, Najdanović, koji je tada na doktorskim studijama u Berlinu, ukazuje na opasnosti koje se nadvijaju nad Balkanom, a to su po njemu „komunistički satanikon“, „mamonizam, svih kategorija, a najteži u vidu kapitalizma“, „ponovni sumrak slovenstva“ i „strašna pomama jevrejskog antihrišćanskog nihilizma“ (Najdanović 1939: 3). Međutim, ono što Najdanović vidi kao najveći problem

je nesloga i razjedinjenost balkanskog Pravoslavlja, te zato kao meru očuvanja balkanske pravoslavne slobode predlaže „intenzivnu i hitnu koordinaciju pravoslavnih crkvenih snaga u smeru balkanske jednomislenosti“ (ibid.). Najdanović suprotstavlja svetosavlje i svetosavsku opredeljenost za komunizam ljubavi Karlu Marksu, koga naziva i „judeokomunističkim velikim rabinom“, i propovednikom „Judinog antijevanđelja“ (ibid.: 4).

U članku „Mit o slovenskoj i nacionalnoj Rusiji“ iz oktobra 1940. godine, Najdanović nastavlja da se obrušava na ono što zove „judeokomunizam“. To je po njemu ideologija komunizma koju propoveda Karl Marks (Najdanović 1940: 11). Međutim, Najdanović Marksa pominje prvenstveno kao Jevrejina, koga Jevreji prihvataju kao novog Mojsija. Po Najdanoviću, Jevreji su preko svoje štampe razglasili Marksovo učenje da bi uneli „rastrojstvo u hrišćanski svet“ i „razrušili glavnu tvrđavu Hristovu na zemlji – svetu Rusiju“ (ibid.). Zato Najdanović poziva na desemitizaciju Rusije, i otklanjanje 90% jevrejskog vlastodržja iz ruskih struktura vlasti (ibid.).

Za razliku od Velimirovića i Popovića koji teško mogu da se uklope u konstrukcije savremene nemačke historiografije, u pogledu antisemitizma Najdanović se svakako uklapa. Međutim, Najdanović nije neko ko se smatra glavnim nosiocem određenog procesa, iako je svakako igrao značajnu ulogu u bogoslovsko-filozofskim krugovima međuratnog Beograda, osnivao i uređivao najznačajniju hrišćansku periodiku, i imao veliki broj sledbenika. Oportuna lukavost koja se pripisuje Velimiroviću i Popoviću teško da može da se nađe kod Najdanovića. Kao što se da videti iz njegovih radova, on sa žarom piše u ono što veruje, iako mu se predmet vere pred očima raspršuje. Tako, sa početka 1930-ih, Najdanovićava vera u sintetišuću moć Svetosavlja ide ruku pod ruku sa verom u evropska filozofska učenja počev od Rikerta, preko Bergsona i Diltaja sve do Huserla. Najdanović živi duh nove Evrope i tu nema podvojenosti između Sve-

tosavlja i Evrope, već su jedno. Međutim već sredinom 1930-ih, Najdanovićeve vera u evropsku filozofiju je poljuljana od strane evropske političke realnosti koja je po njemu oličena nihilističkim individualizmom koji zastupa liberalna demokratija, ma-
 hanicizmom koji zastupa komunizam i biorasizmom koji zastupa fašizam. Zato Najdanović poziva na panhrišćanski aktivizam u borbi za univerzalnu hrišćansku državu. Najdanović, koji tih godina boravi u Berlinu, gde pod mentorstvom Nikolaja Hartmana piše doktorat o Imanuelu Hermanu Fihteu (Immanuel Hermann Fichte sin poznatog Johana Gotliba Fihtea (Johann Gottlieb Fichte)) (Šijaković 2007: 54), nema lepo mišljenje o tamošnjem fašizmu u čijem nacional-socijalizmu i biorasizmu vidi opasnost po Evropu i svet. Već krajem 1930-ih, vera u univerzalni hrišćanski duh nestaje, i Najdanović se okreće balkanskom pravoslavlju kao jedinoj nadi. Istovremeno, liberalna demokratija, kapitalizam i fašizam prestaju da budu opasnosti po svet u onoj meri u kojoj je to komunizam, koga Najdanović predstavlja kao proizvod jevrejske zavere protiv hrišćanstva. Prema tome za Najdanovića pravoslavno hrišćanstvo postaje najveća vrednost, i njegov glavni neprijatelj judeoboljševizam. Nekadašnje jevrejske prvosveštenike koji su progonili Hrista, Najdanović zamenjuje ideolozima komunizma jevrejskog porekla, počev sa Marksom i Jevrejima u političkom vodstvu Sovjetskog saveza. Najdanovićev antisemitizam, za razliku od antisemitizma njegovog intelektualnog uzora Karla Šmita (Gross 2017: 110) nije rasnog tipa i ne dolazi iz nacizma, već je to više kombinacija religijskog antisemitizma i antisemitizma političke desnice. Najdanović se kao Evropejac, internacionalista, ekumenista, panhrišćanski aktivista i antifašista odlično uklapa u idealnu sliku koju stvaraju nemački naučnici, jedino što njegovo evropejstvo, internacionalizam, ekumenizam i antifašizam završavaju u antisemitizmu, kao što i nemačka međuratna filozofija, teologija i politika završava u Holokaustu.

Umesto zaključka ili teško breme krivice za Holokaust

Radovi nemačkih autora ukazuju na njihovo delovanje u sistemu dveju vrednosti ili ekstrema: Holokaust i nacizam kao krajnja referenca na zlo s jedne strane i globalne vrednosti modernosti i liberalne demokratije zapadnog stila kao krajnja referenca na dobro s druge strane. Dakle, svaka pojava koja se suprotstavlja vrednostima modernosti, kapitalizma, demokratije, ljudskih prava i individualizma nije samo negativna i nazadna, već predstavlja i političku devijaciju nalik nacizmu. Štaviše, stavom da je Zapad moralno superiorniji, a pravoslavlje inferiorno, ovi autori usvajaju „orijentalistički“ ili „balkanistički“ pogled, na čiju opasnost pronicljivo upozoravaju Edvard Said (Edward Said 1978) i Marija Todorova (Maria Todorova 1997). Međutim, pravi problem za autore nije u njihovom „balkanističkom“ pogledu, već u kritici koja osporava „preostale efekte zapadne eksploatacije kolonijalnog subjekta“ (Demacopoulos, Papanikolaou 2013: 18), te tu kritiku oni poistovećuju sa „anti-zapadnjaštvom“. Autori smatraju Svetosavlje, „povratak ocima“ ili „neopatristsku sintezu“ antizapadnim pokretima, ne samo zbog navodne nekompatibilnosti sa liberalnom demokratijom zapadnog stila, već i zbog sistematskog pravoslavnog preispitivanja osnovnih zapadnih vrednosti. Dakle, čini se da pravoslavlje u svojim gore navedenim oblicima predstavlja opasnost po liberalnu demokratiju koliko i nacizam.

Da bi opravdali vezu između Holokausta i nacizma kao univerzalne reference na zlo i Svetosavlja i drugih „anti-zapadnih“ oblika pravoslavlja, autori uvode tzv. „potencijal za nasilje“. Pošto su nacizmu potrebni antisemitizam i Holokaust da bi se neprestano obnavljao, Svetosavlju i vizantijskom nasleđu pravoslavne crkve potrebna je, po autorima, „kultura nasilja“

(Zeltner Pavlović 2013: 39–40) za borbu protiv Zapada kao svog unutrašnjeg drugog.

Poslednji element koji se može primetiti u spisima nemačkih naučnika, i koji se istovremeno može smatrati glavnim motivom, jeste pokušaj da se nacistička ideologija prikaže kao rasprostranjena pojava, što opet može ukazivati na potrebu da se nemački osećaj kolektivne krivice za Prvi i Drugi svetski rat ublaži ili potpuno otkloni. Nakon što su *Mesečari* (The Sleepwalkers) Kristofera Klarka (Christopher Clark 2012) i *Veliki rat* (Der Große Krieg) Herfrida Minklera (Herfried Münkler 2014) doveli u pitanje ulogu Nemačke u izazivanju Prvog svetskog rata, brojni mlađi nemački istoričari požurili su da ponude alternativno, neki bi rekli revizionističko, čitanje nemačke prošlosti (Geppert et al.: 2014). Najbolji način da se bar delimično oslobodite osećaja istorijske krivice za Prvi i Drugi svetski rat jeste da ga podelite sa drugima ili da ga prenesete na druge. Tako su Buhenu i Liz prvo međuratnom jugoslovenskom fašističkom pokretu Zbor Dimitrija Ljotića pripisali ogroman uticaj, zanemarujući činjenicu da je ovaj pokret osvojio manje od 1% glasova na jugoslovenskim parlamentarnim izborima 1935. i 1938. godine, a potom i tesno povezivali pravoslavne teologe, poput Velimirovića i Popovića, ovom pokretu, proglašavajući ih čak i njegovim ideolozima, iako je upravo Najdanović bio bogoslovski i filozofski *spiritus movens* ovog pokreta.

Moglo bi se zaključiti da pristup nemačkih naučnika pojmu Svetosavlja pati od izvesnih nedostataka. Prvo, lociranjem srpske međuratne teologije i teološkog pojma Svetosavlja između nacizma i Holokausta kao univerzalne reference za zlo i liberalne demokratije zapadnog stila kao neupitnu vrednost, nemačka savremena historiografija i teologija kao da sugerise sprovođenje određene političke agende u regionu, nego što pruža naučno tumačenje. Drugo, slično potrebi koju nacizam ima da kroz antisemitizam i Holokaust oživi i potvrdi sebe au-

tori pripisuju Svetosavlju i vizantijskom nasleđu pravoslavne crkve potrebu da ožive sebe kroz sukob sa Zapadom kao svojim unutrašnjim drugim. Treće, istorijski teret kolektivne krivice se transformiše u sredstvo kontrole drugog koji se smatra moralno inferiornim, a strategija oslobađanja od ove krivice, u najgorem slučaju, je prenošenje krivice na tog drugog. Nemam nameru da u svojoj analizi omalovažavam naučnu posvećenost i napore ovih autora, čiji radovi pokazuju veliku brigu za istorijske činjenice i pažnju za detalje, već se nadam da ću preispitivanjem njihovog ideološkog stava otvoriti prostor za naučnu debatu. Dovođenjem Svetosavlja i vizantijskog nasleđa pravoslavne crkve u nužnu vezu sa nacizmom i Holokaustom, nemački autori vide pravoslavne hrišćane kao suštinski moralno različite od zapadnjaka (Schwalbe et al. 2000: 423), što ne pomaže prevazilaženju podela ni među hrišćanima ni među Evropljanima.

Bibliografija

- Belić, Bojan (2019), *Vladika Nikolaj, Hitler i Evropa – kontroverze*, Valjevo: Valjevska gimnazija.
- Buchenau, Klaus (2004), *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945-1991: Ein Serbisch-Kroatischer Vergleich*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Buchenau, Klaus (2006), "Svetosavlje und Pravoslavlje, Nationales und Universales in der serbischen Orthodoxie", u Martin Schulze Wessel (prir.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, str. 203–232.
- Buchenau, Klaus (2006), *Kämpfende Kirchen: Jugoslawiens religiöse Hypothek*, Frankfurt: Peter Lang.
- Buchenau, Klaus (2011a), *Auf russischen Spuren: Orthodoxe Antiwertler in Serbien, 1850–1945*, Wiesbaden: Harrassowitz.

- Buchenau, Klaus (2011b), "Orthodox Values and Modern Necessities", u Ola Listhaug, Sabrina Ramet, Dragana Dulić (prir.), *Civic and Uncivic Values, Serbia in the Post-Milošević Era*, Budapest: CEU Press, str. 111–142.
- Byford, Jovan (2006), "The Serbian Orthodox Church", u Cyprian Blamires (prir.), *World Fascism: A Historical Encyclopedia*, vol. 2: L–Z, Santa Barbara: ABC–CLIO, str. 492–493.
- Byford, Jovan (2008), *Denial and Repression of Antisemitism: Post-Communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*, Budapest: Central European University Press.
- Clark, Christopher (2012), *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914*, London: Allen Lane.
- Cvetković, Vladimir (2019), „Još jedan osvrt na predavanje 'Nacionalizam Svetog Save' Svetog Nikolaja Žičkog", *Crkvene studije* 16: 131–148.
- Cvetković, Vladimir (2021a), *Justin Popović: sinteza tradicije i inovacije*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Cvetković, Vladimir (2021b), "The Freedom from Passions and the Freedom for All: St Nikolaj Velimirović on Democracy," *Nikolaj Studies* 1: 53–80.
- Cvetković, Vladimir (2021c), "The Reception of the Serbian Orthodox Church in the 21st century German Academia", u M. Knežević (prir.), *Philosophos – Philotheos – Philoponos: Studies and Essays as Charisteria in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65th Birthday*, Belgrade/Podgorica: Gnomon/Matica srpska, str. 993–1004.
- Ćulibrk, Jovan (2009), „Izraelci nas odlično razumeju", *Jevrejski preglad* 2: 6–8.
- Demacopoulos, George E., Aristotle Papanikolaou (prir.) (2013), *Orthodox Constructions of the West*, New York: Fordham University Press.

- Eltchaninoff, Michel (2018), *Inside the Mind of Vladimir Putin*, London: Hurst & Company.
- Dimitrijević, Vladimir (2007), *Oklevetani svetac. Vladika Nikolaj i srbofobija*, Gornji Milanovac: Lio.
- Falina, Maria (2011), “Pyrrhic Victory: East Orthodox Christianity, Politics and Serbian Nationalism in the Interwar Period”, doktorska disertacija, Central European University.
- Geppert, Dominik, Sönke Neitzel, Cora Stephan et al. (2014), “Der Beginn vieler Schrecken”, https://www.welt.de/print/die_welt/politik/article123489102/Der-Beginn-vieler-Schrecken.html (pristupljeno 12. septembra 2022).
- Godwin, Mike (2008), “I Seem To Be A Verb: 18 Years of Godwin’s Law”, https://jewcy.com/arts-and-culture/i_seem_be_verb_18_years_godwins_law (pristupljeno 12. septembra 2022)
- Oxford English Dictionary, “Godwin Law”, <https://www.oed.com/view/Entry/340583?redirectedFrom=Godwin%27s+law#e-id> (pristupljeno 12. septembra 2022)
- Grbić, Jelena (2013) „Svetosavlje – omen za numen pravoslavlja”, *Sa-bornost* 7: 145–158.
- Gross, Raphael (2017), “The ‘True Enemy’ Antisemitism in Carl Schmitt’s Life and Work”, u Jens Meierhenrich, Oliver Simons (prir.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford: Oxford University Press, str. 97–116.
- Jorgačević Kisić, Jelena (2017), “The Serbian Orthodox Church in the German Press: How far is Byzantium”, u Wolfgang Dahmen, Gabriella Schubert (prir.), *Schein and Sein: Sichtbares and Unsichtbares in den Kulturen Südoeuropas*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, str. 199–211.
- Lis, Anna Julia (2014), “Anti-Western Theology in Greece and Serbia Today”, u Andrii Krawchuk, Thomas. Bremer (prir.), *E-*

- astern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, New York: Palgrave Macmillan, str. 159–168.
- Lis, Julia Anna (2019), *Antiwestliche Diskurse in der Serbischen und Griechischen Orthodoxie: Zur Konstruktion des «Westens» bei Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides*, Frakfurt: Peter Lang.
- Lompar, Rastko (2018), „Zatočeništvo patrijarha Gavriila i episkopa Nikolaja Velimirovića u Dahauu 1944. godine“, *Studije istorije Ilarion* 3: 9–29.
- Lompar, Rastko (2021), *Dimitrije Ljotić – učitelj ili farisej*, Beograd: Catena mundi.
- Mearsheimer, John (2014), “Why is Ukraine the West’s Fault?”, https://www.youtube.com/watch?v=JrMiSQAGOS4&list=FLXt-noSk1W2iomIRaMWEKlbw&index=2&t=1694s&ab_channel=TheUniversityofChicago (pristupljeno 14. septembra 2022).
- Münkler, Herfried (2014), *Der Große Krieg: Die Welt 1914 bis 1918*, Berlin: Rowohlt.
- Najdanović, Dimitrije (1932a), „Svetosavska paralipomena“, *Svetosavlje* 2: 62–67.
- Najdanović, Dimitrije (1932b), „Savlađivanje devetnajestog veka“, *Svetosavlje* 3: 116–121.
- Najdanović, Dimitrije (1936a), „Prologomena religiozne politike“, *Hrišćanska misao* 5: 68–72.
- Najdanović, Dimitrije (1936b), „Filozofija druželjublja“, *Hrišćanska misao* 10: 141–144.
- Najdanović, Dimitrije (1938), „Na zapadu ništa novo“, *Pregled Eparhije žičke* 10: 3–7.
- Najdanović, Dimitrije (1939), „Raskol ili saborno jedinstvo“, *Hrišćanska misao* 11–12: 2–6.

- Najdanović, Dimitrije (1940), „Mit o slovenskoj i nacionalnoj Rusiji“, *Žički blagovesnik* 10: 8–13.
- Najdanović, Dimitrije (2009), *Svetosavlje i Pravoslavlje*, Beograd: Nova Iskra.
- Perović, Željko (2021), „Da li je Sveti Vladika Nikolaj bio fašista? Pregled njegovih svetosavskih obraćanja od marta 1935. godine do aprila 1941. godine“, *Nicholai Studies* 1/2: 395–434.
- Petrović, Srećko (2020), “Is Nikolaj Velimirovich the Author of the Book *Words to the Serbian People Through the Dungeon Window?*”, *Philotheos* 20 (2): 260–303.
- Petrović, Srećko (2021) „Neki aspekti eklisiologije dijaspore u misli Vladike Nikolaja Velimirovića: ka crkvenom odgovoru na pitanja nacionalizma i etnofiletizma“, u Zlatko Matić, Aleksandar Đakovac, Rade Kisić (prir.), *Mesto eklisiologije u savremenom sistematskom bogoslovlju*, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu/Institut za sistematsko bogoslovlje, str. 165–210.
- Popović, Justin (1923), „Unutrašnja misija naše Crkve (realizacija Pravoslavlja)“, *Hrišćanski život* 9: 285–290.
- Popović, Justin (1935), “Rastko i savremena srpska omladina”, *Svetosavlje* 12: 58–61.
- Popović, Justin (1939), „Tajna ličnosti Mitropolita Antonija i njegov značaj za pravoslavno slovenstvo“, *Bogoslovlje* 14 (1): 40–53.
- Popović, Justin (1940–1941), “Svetosavsko sveštenstvo i političke partije”, *Žički blagovesnik* 12 (2): 16–21.
- Popović, Justin (1956), „O neprikosnovenom veličanstvu čoveka“, u Otac Justin, *Filosofske urvine*, Minhen: Svečanik.
- Popović, Justin (2001), “Svetosavlje kao filosofija života”, u *Prepodobni otac Justin*, Sabrana dela u 30 knjiga, tom. 4, Beograd: Naslednici oca Justina i manastir Čelije kod Valjeva.

- Radio Pešćanik* (2003), 136. emisija (gosti Radmila Radić, Mirko Đorđević i Miroslav Prokopijević), <https://pescanik.net/136-emisija/> (pristupljeno 11. avgusta 2023).
- Ramet, Sabrina (2002), *Balkan Babel: The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the Fall of Milosevic*, 4. izdanje, New York: Westview Press.
- Ryrie, Alec (2017), “Two Kingdoms in the Third Reich”, <https://www.youtube.com/watch?v=kEdnwpo28NM> (pristupljeno 25. avgusta 2022).
- Said, Edward W. (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- Schwalbe Michael et al. (2000), “Generic Processes in the Reproduction of Inequality: An Interactionist Analysis”, *Social Forces* 79 (2): 419–452.
- Stoeckl, Kristina (2014), “The Orthodox Component in the Russian Support for Eastern Ukrainian Separatists”, <https://www.iwm.at/transit-online/the-orthodox-component-in-the-russian-support-for-eastern-ukrainian> (pristupljeno 3. septembra 2022).
- Sundhaussen, Holm (2008), “Ljotić Dimitrije”, u Wolfgang Benz (prir.), *Handbuch des Antisemitismus 2*, Berlin: De Gruyter Saur, str. 486–487.
- Timotijević, Miloš (2007), „Dunuli su vihorni vetrovi: stavovi episkopa Nikolaja Velimirovića o Jevrejima, liberalizmu, komunizmu i nacizmu u štampi Žičke eparhije pred Drugi svetski rat”, *Naša prošlost* 8: 97–119.
- Todorova, Maria (1997), *Imagining the Balkans*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Šijaković, Bogoljub (2007), „Filosofija u kontekstu hrišćanske kulture – filosofija kao nastavni predmet na Pravoslavnom bogoslovskom fakultetu u Beogradu”, u Bogoljub Šijaković (prir.), *Srpska teologija u XX veku: istraživački problem i rezultati*,

knjiga 1, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerzитета u Beogradu, str. 53–62.

Velimirović, Nicholas (1915), *Religion and Nationality in Serbia*, London: Nisbet.

Velimirović, Nikolaj (2014a), “Velika kriza u Rimokatolicizmu”, u Episkop Nikolaj, *Sabrana dela u 13 knjiga*, vol. II, Šabac: Manastir Svetog Nikolaja.

Velimirović, Nikolaj (2014b), “Rat i Biblija”, u Episkop Nikolaj, *Sabrana dela*, vol. V, Šabac: Manastir Svetog Nikolaja, str. 181–251.

Velimirović, Nikolaj (2014c), “Nacionalizam Svetog Save”, u Episkop Nikolaj, *Sabrana dela*, vol. IX, Šabac: Manastir Svetog Nikolaja, str. 305–318.

Zeltner Pavlović, Irena (2013), *Religion, Gewalt und Medien. Die Serbischorthodoxe Kirchenpresse in den Postjugoslawischen Kriegen*, Erlangen: Christliche Publizistik.

Perspektive
teologije i
Holokaust

Budućnost religije sa Holokaustom u zaleđu – lekcije koje ne smiju biti zaboravljene

Pored toga što će nepovratno uzdrmati ontološke temelje monoteizma, otvarajući brojna metafizička pitanja o razumijevanju, porijeklu i prirodi zla, Holokaust ujedno predstavlja i izravno svjedočanstvo o historijskom neuspjehu organizirane religije da ispuni svoju osnovnu civilizacijsku zadaću i realizira viziju čovječanstva zasnovanu na bezuslovnom uvažavanju ljudskog dostojanstva kao temelja univerzalne religijske etičnosti. Holokaust je postao moguć između ostalog i zbog nedovoljno glasnog religijskog univerzalizma odnosno nedostatnosti efektivnog potencijala organizirane religije da aktivno učestvuje u društvenim procesima na kritičkim i zagovaračkim osnovama.

Holokaust je u tom smislu za sobom ostavio neizbrisivu sjenu na duhovnom licu čovječanstva trajno obavezujući organiziranu religiju da svoj inspiracijski potencijal oblikuje kao izraz neposredne odgovornosti prema sudbini čovječanstva u cjelini. Najvažniju lekciju o Holokaustu, koja nikako ne smije biti zaboravljena, poučava iskustvo preživjelih žrtava koje svjedoče da je „Holokaust počeo sa riječima“. Organizirana religija prema tome ima obavezu prepoznati javni diskurs kao osnovnu

ravan za realizaciju svoje etičke vizije ali i svoje etičke odgovornosti.

Govor mržnje, koji u svojoj krajnjoj manifestaciji vodi neizrecivim razmjerama stradanja, je u ovom kontekstu potrebno prepoznati kao izravnu prijetnju univerzalnom ljudskom dostojanstvu. Organizirana religija je prema tome obavezna prepoznavati i suočavati se sa govorom mržnje u svim njegovim oblicima bez obzira da li se radi o suptilnom ili eksplicitnom iskazu i bez obzira na prostor ili formu u kojoj se takav izraz realizira. U suprotnom, šutnja, kao naj snažniji saveznik govora mržnje, u takvim okolnostima postaje jednako snažan element strukturalnog nasilja kao i govor mržnje. Svijest o Holokaustu u ovom kontekstu ne ostavlja prostor za zaborav ili lakomislenost u odnosu na diskurzivnu strukturu društvene zbilje, već poziva i na svijest o njenim posljedicama. Ovdje je od posebne važnosti insistirati na prepoznavanju kulturalnog esencijalizma i kulturalnog izolacionizma u formiranju kolektivnih religijskih identiteta.

Ono što organizirana religija u tom smislu treba uvažiti kao svoju temeljnu etičku zadaću, ali ujedno i kao svoju primarnu svjetovnu odgovornost, je utjecaj koji kao takva ima ne samo na formiranje religijskih identiteta koje zagovara, već i na formiranje onih nereligijskih odnosno kompleksnih religijskih identiteta koji posredstvom religijskog diskursa u javnom prostoru teže ostvariti različite ideološke ciljeve. Organizirana religija prema tome treba učestvovati u formiranju javnog diskursa kao radikalnog sredstva borbe protiv antisemitizma, integrirajući svijest o Holokaustu kao lekciju o posljedicama antisemitizma, ali i kao lekciju o posljedicama ideološkog izolacionizma naspram različitosti u najširem smislu tog pojma.

Stanli Milgram (Stanley Milgram) je u svojoj poznatoj studiji pod nazivom "Poslušnost autoritetu" došao do zaključka

da za učesnika u eksperimentu koji je bio upućen da nanosi bol drugim ljudskim bićima elektrošokovima: *svaka sila ili događaj između izvršitelja i posljedica šokiranja žrtve, dovodi do smanjenja moralnog opterećenja za učesnika, a samim tim i do smanjenja neposlušnosti*. Analogija ovom zapažanju može se uočiti u činu izazivanja stvarne patnje u bilo kom obliku, koji u zavisnosti od strukturalne distance u smislu društvene, institucionalne ili birokratske organizacije izaziva različite moralne reakcije. Distanca interakcije je ta koja smanjuje moralnu osjetljivost i transformira modalitete percepcije krivnje, odgovornosti i opterećenja zbog postupaka vezanih za izvršenje nasilja (Vetlesen 2005).

U kontekstu religijskog diskursa riječ je o fenomenu koji se može promatrati sa stajališta distance između odvojenih kulturalno kontekstualiziranih religijskih stvarnosti. Ovdje je važno imati u vidu da, čak i kada bi definiciju zla u ovom smislu bilo moguće reducirati na svjesno uzrokovanje boli i patnje, prema Arneu Vetlesenu (Arne Johan Vetlesen) bi još uvijek bilo pogrešno reducirati diskurzivnu dimenziju zla na fenomen koji je u suštini posljedica društvenih odnosa, a ne i posljedica zle namjere. Ovo je ujedno i najistaknutiji aspekt kritike Vetlesena prethodnoj pretpostavci, jer se za njega oblici i strukture društvene diferencijacije u takvom slučaju mogu posmatrati samo kao izvršni mehanizmi koji su ili organizirani da podrže ili da spriječe sistematsku fabrikaciju zla (ibid.).

Međutim, ključni uvid u okviru ovog zapažanja je procjena da su “[...] neutralizacija moralne refleksije i distanca između žrtve i izvršioca čina zla u neposrednoj uzročno-posljedičnoj vezi” (Vetlesen 2005: 18). Podijeljeni socio-kognitivni realiteti realizirani kontinuiranom promocijom i jačanjem kulturalnog odnosno strukturalnog izolacionizma odlažu suočavanje sa kolektivnom odgovornošću u pitanjima nejednakosti i dominacije. Konstitucija simboličkih prostora je stoga neodvojiva od pitanja etičke odgovornosti.

Činjenica Holokausta u ovom kontekstu, ne obavezuje organiziranu religiju samo i isključivo na djelovanje ili odgovornost u okviru svoje pripadajuće zajednice, već prema imperativu unutrašnje odgovornosti, obavezuje sve organizirane religije na zajedničko i udruženo djelovanje u okviru međureligijske participacije. Posmatrati religijski identitet kao izdvojen (*sui-generis*) socio-kognitivni fenomen bi u tom kontekstu zasigurno podrazumijevalo ne samo površno i nepotpuno razumijevanje geneze religijskih i nereligijskih identiteta, već i svojevrсни doktrinarni redukcionizam, koji religiju prepoznaje isključivo kao predstavnika apstraktne, eshatološke, odnosno kompenzacijske etike, a nikako kao aktivnog sudionika u kreiranju pojavne zbilje.

Kritički studij javnog (religijskog i nereligijskog) diskursa koji uključuje religijsku terminologiju je prema tome neophodno uspostaviti kao metodološki precizirano i proceduralno definirano strateško opredjeljenje religijskih zajednica. Potrebno je dakle na temeljima međureligijskog dijaloga istražiti, teološke, doktrinarne i strukturalne domene religijskog univerzalizma kao zajedničkog osnova za prihvatanje i integriranje obrasca kritičkih studija religijskog, ali i nereligijskog diskursa koji uključuje religijsku terminologiju i koji podjednako obuhvata izgovorenu kao i neizgovorenu javnu riječ.

Stoga svaki oblik zagovaranja organiziranog religijskog ili kulturalnog jedinstva treba biti zasnovan samo i isključivo na jedinstvu u okviru univerzalnih etičkih načela. Religijski kolektivizam može ispuniti svoju etičku misiju preciznim ukazivanjem na samu srž etičke devijantnosti i njene počinioce. Dekonstrukcija kolektivnog straha je prema tome osnov za međureligijsku saradnju.

Prema zapažanjima Džejsma Hefta (James L. Heft), zrelost međureligijskog dijaloga u historijskom kontekstu je vrlo upitna. Štoviše, većinu inicijativa za međureligijski dijalog

u XX stoljeću autor smatra dugotrajnim procesom koji je još uvijek, pa čak i danas, na samom početku. Prema Heftu, evidentan je nedostatak jasnoće, svrhe, orijentacije i strateške opredjeljenosti u ovoj oblasti (Heft 2004). Međureligijski diskurs ali i međureligijski odnosi općenito, prema tome, još uvijek nisu izrasli u vrijednosno i svrshodno orijentirane oblike saradnje. Međureligijski diskursi kao takvi ostaju zarobljeni u okvirima kulturalnog reciprociteta usredsređenog na perspektivno zavinsno problematiziranje posjedovanja i dominacije. Naličje takvih religijskih diskursa u okvirima međureligijske participacije je odsustvo bilo kojeg oblika kritičnosti i pribjegavanje šutnji naspram etičkih izazova pozicioniranih izvan pretpostavljenih domena pripadajuće kulturalne izoliranosti.

Ipak, uz iskrenu posvećenost njegovanju intrinzičnih različitosti religijskih zajednica ali istovremenu i istinsku posvećenost viziji globalnog društva zasnovanoj na bezrezervnom uvažavanju ljudskog dostojanstva, praksa međureligijskog sudjelovanja će u velikoj mjeri aktualizirati ideal prosperiteta oličen u univerzalnoj slici svih monoteističkih religijskih tradicija. U tom smislu je važno osvrnuti se na članak pod naslovom “Međureligijska kultura i odnosi u Bosni i Hercegovini” u kojem fra. Ivo Marković ističe da:

Ono što savremene religije ne prepoznaju jeste da upravo međureligijski kontekst predstavlja ključni prostor i ambijent u kojem one žive (obitavaju). Bez dijaloga i međusobne inkulturacije religije ne mogu niti odrediti svoje pozicije, niti izvršiti svoje misije, niti uopće mogu opstati kao takve (u svojoj univerzalnoj slici). (Marković 2011: 35)

Nadalje u ovom članku autor zaključuje da gotovo i nema utemeljenih istraživanja u ovoj oblasti iako ona predstavlja fundamentalno područje kulturalnog rasta (Marković 2011). Prema uvidima Dine Abazovića, predmet sociološkog prouča-

vanja religije u Bosni i Hercegovini bio je usmjeren na proučavanje onoga što je negativno u religiji i to: klerikalizam, politizacija religije, religizacija politike, zloupotreba religije, vjerski fundamentalizam, vjerski nacionalizam itd. Čak i u ovim slučajevima samo je relativno mali broj publikacija zasnovan na empirijskoj evaluaciji. Proučavanje religije u ovom obliku nije društveno integrativno, već je prije svega predisponirano da ostane diskvalificirajuće i osuđujuće. Abazović stoga dovodi u pitanje pretpostavku da je uopće bilo sistematskog proučavanja religije, jer sve prethodno navedene kategorije zapravo nisu sama religija već njen surogat (Abazović 2010: 71–74).

Klasifikacija *dijaloga* kao zasebne svjetonazorske kategorije, pronalazi svoj korijen u fundamentalnom epistemološkom zahtjevu verificiranja stečenog znanja i iskustva kroz ponavljajuće principe i zakonitosti u prirodi. Dijalog je unutar takve perspektive princip ispitivanja koji je neminovno potrebno primijeniti i na konstitutivno znanje koje učestvuje u formiranju kolektivnih identiteta. U vrlo preciznoj identifikaciji najznačajnijeg preduvjeta koji određuje dostignuća međureligijskog dijaloga kao kulturološki konstitutivne kategorije, Rut Ilman (Ruth Illman) prepoznaje da je dijalog “ne samo kognitivni kapacitet, već i emocionalni angažman koji teži ka empatijskom prepoznavanju drugog kao potpuno i distinktivno drugačijeg, ali i kao jednako legitimnog – pogleda na svijet” (Ilman 2012: 7).

Na dubokom nivou ličnog iskustva, iskreno i bezuslovno pomirenje sa svijetom u njegovoj vrhonaravnoj slici poziva na dijalog kao na sredstvo za sticanje proširene svijesti o ljudskom postojanju. Ambicija da se procijene mogućnosti sveobuhvatnog pristupa ovom pitanju stoga se najpreciznije može opisati kao derivat Ilmanove proklamacije u kojoj se ona poziva na holistički pristup međureligijskom dijalogu (Illman 2012). Holistički pristup međureligijskom dijalogu iz ove perspektive

upućuje na potrebu da se pomire različiti aspekti eshatološkog univerzalizma i interpretativnog redukcionizma uz koje se konstituišu javni diskursi kompleksne religijske identifikacije u javnom prostoru. Međutim, najvažnije je da se ovakvim uvidima može sistematski spriječiti reinterpretacija religijskog značenja (terminologije) u službi promoviranja ideologije kulturalnog izolacionizma.

Ovaj vid nužnosti, ili možda čak neminovnosti insistiranja na holističkom pristupu religijskim fenomenima, neposredno obuhvaćenim, adresiranim i reflektiranim kroz religijski diskurs, vrlo precizno rezonira s predgovorom knjige Noama Čomskog (Noam Chomsky) koja je indikativno naslovljena kao *Znanje o Jeziku: njegova priroda, porijeklo i upotreba*, gdje je navedeno „[...] da se kao čovječanstvo nadamo da ćemo prevladati kulturalnu oholost u kojoj smo živjeli“ (Chomsky 1986: 12). Čak je i klasična naučna metoda, tehnika analiziranja, objašnjavanja i klasifikacije prema Čomskom, pokazala svoja inherentna ograničenja. Ove forme nastaju zato što, svojom intervencijom, nauka teži da promijeni i oblikuje predmet svog istraživanja. U stvarnosti metoda i objekt se više ne mogu odvojiti. Istrošeni kartezijski, naučni pogled na svijet prestao je da bude naučan u najdubljem smislu te riječi, jer nas sve – čovjeka, životinje, biljke i kosmos u cjelini – povezuje zajednička veza u jedinstvenom principu cjelokupne stvarnosti.

Za dublje razumijevanje ovog razmatranja u kontekstu diskursa koji uključuje religijsku terminologiju važno je podsjetiti se na temeljni pogled Čomskog na ljudski jezik koji je možda najdublje sadržan u zapažanju da je “osoba koja je stekla znanje o jeziku internalizirala sistem pravila koja povezuju zvuk i značenje na određeni način” (Chomsky 2006: 23). Osnovno funkcionalno svojstvo jezika je u tom smislu prepoznatljivo ne samo kao sredstvo za razmjenu iskustava već i kao proces kognitivne aproksimacije potencijalnih stvarnosti i svjesnog učešća u

njihovom stvaranju. U povratnom smislu ovog procesa može se uočiti da interpretacija značenja putem jezičnih (semantičkih) i simboličkih (semiotičkih) oblika učestvuje u transformaciji jezika kao glavnog agensa kolektivne socio-kognitivne identifikacije.

U metaforičnom smislu se može zaključiti da gradivni elementi jezičke spoznaje i nizovi njihovog usklađivanja učestvuju ne samo u ilustraciji svijeta kako ga opaža njegov promatrač, već i u izgradnji svijeta kao predmeta ljudskog djelovanja. Upravo na granicama diskursnih ograničenja kulturalni izolacionizam po prvi put dobiva svoje vidljive konture. Relevantnost ovakvog razmatranja značajno proizlazi iz činjenice da nema spora o ulozi religije u formiranju kulturalnih identiteta, međutim, s druge strane, uloga kulturalnih silnica u formiranju religijskih identiteta često je gotovo potpuno zanemarena. Ciklus uvida u ove procese je stoga vrlo često ili asimetričan ili potpuno jednostran.

Džejms Haris (James Harris) je u svojoj knjizi *Analička filozofija religije* prepoznao da struktura ljudskog jezika ukazuje na samu suštinu religijske pripadnosti. Haris pretpostavlja da

[...] nijedno drugo ljudsko sredstvo ili izum nije uticalo na razvoj ljudske civilizacije više od ljudskog jezika. Jezik je dvostruko važan za bilo koje intelektualno ili filozofsko zanimanje – uključujući, a možda posebno, filozofiju i filozofiju religije. Svako veliko istraživanje bilo koje od mnogih područja filozofije religije i svaki od brojnih sporova između različitih škola mišljenja i različitih individualnih mislilaca ovisilo je o sofisticiranosti i složenosti, kao i o suptilnostima i finim detaljima koje ljudski jezik dopušta. (Harris 2002: 1)

A povodom Globalne mirovne konvencije pod nazivom „Liderstvo: novi modeli za mir i razvoj“ održane 2017. go-

dine Lenard Svidler (Leonard Swidler) je pozvao na temeljno priznanje u kontekstu prakse međureligijskog dijaloga, naglašavajući da način na koji “shvatamo svijet određuje način na koji se ponašamo u svijetu” (Swidler 2017).

Ovdje je važno uzeti u obzir da religijski identitet, u svom primarnom obliku, proizlazi iz intrinzične ljudske potrebe da uspostavi smislene odnose prema suštinskoj, odnosno transcendentnoj prirodi objektivne zbilje. Suočavanje s konačnom prirodom svjetovnog postojanja i neizbježnim brigama neizvjesnosti i patnje koju takvo postojanje uvjetuje, se profilira u fundamentalno egzistencijalno pitanje ali i u osnovu religijskog svjetonazora. Ovo zapažanje može biti usko povezano s činjenicom da ne postoji konačno usvojena definicija religije. Prema svom semantičkom porijeklu religija kao pojam je definirana procesom komunikacije. Precizna definicija religije stoga prvenstveno zavisi od jasne slike identiteta koji određuje kanale komunikacije. Stoga je nužno preispitati šta se (i kome) saopštava religijskom terminologijom u okviru određenog diskursa.

Teorijska domena ovog procesa mora biti posebno osjetljiva na konceptualnu referencu van Dijka (Teun A. van Dijk): “Ideološki diskurs članova unutar grupe, na primjer, obično na mnogo različitih diskurzivnih načina naglašava pozitivne karakteristike vlastite grupe i njenih članova, i (navodne) negativne karakteristike drugih, tj. vanjske grupe.” (van Dijk 2008: 5) Svijest o tome da interpretacijska i egzegetska selektivnost prvenstveno nastaju kao posljedica pluraliteta u sadržaju svetih spisa, ali nerijetko i kao posljedica kulturalnih utjecaja, nalaže da ovaj proces treba prepoznati i tretirati sa posebnom osjetljivošću.

Poistovjeđivanje sa religijskom terminologijom kao sa izvorom (društveno-političke) identifikacije i zanemarivanje

vrednovanja iste kao izvora Vrhonaravnog nadahnuća za postizanje unutrašnjih kvaliteta je u ontološkom smislu odricanje od apsolutne prirode Božanskog, i prema tome po definiciji teološka nedosljednost. Međutim, porijeklo takvih nedosljednosti može se tražiti u sve širem vjerskom policentrizmu koji se razvija kao posljedica sve veće pluralnosti, individualizma, međuzavisnosti i miješanja različitih kulturnih identiteta. U članku pod naslovom “Teologija i okretanje analizi kulture”, Šila Griv Deveni (Sheila Greeve Davaney) primjećuje:

Jezici otuđenosti, različitosti, borbe i osporavanja koji se danas nalaze u tolikoj mjeri u savremenoj teologiji, ne ukazuju na zajednička svojstva za koja se nekada smatralo da drže zajednicu, društvo u cjelini, tradiciju ili čak intelektualnu disciplinu na okupu, već na fragmentaciju, inherentnu pluralnost, i nepopustljivu dinamiku dominacije i otpora koju pronalazimo prije svega u kulturalnim procesima. (Davaney 2001: 6)

U okviru jedne takve perspektive uočljivo je da postoji kritična napetost između teološkog učenja i ideološkog esencijalizma. Kroz osvrt na vjerski ekstremizam Skot Eplbi (R. Scott Appleby) primjećuje da, iako to izgleda ironično “ekstremisti – koji često tvrde da podržavaju ‘osnove’ jedne religije – imaju tendenciju da budu vrlo selektivni u odabiru koju će podtradiciju prihvatiti i poštovati” (Appleby 2000). Religijski ekstremizam, a posljedično i vjerski motivirano nasilje usklađuju se s ideološki zamišljenim granicama kulturnog izolacionizma. Čarls Tejlor (Charles Taylor) zaključuje da je nasilje oko kategoričkih identiteta “jedna od najhitnijih opasnosti u nadolazećem stoljeću s doslovnom sposobnošću da uništi svijet koji poznajemo” (Taylor 2004: 8).

Potrebno je prema tome da organizirana religija zadrži vrlo precizan fokus na izraze nelegitimne dominacije u

javnim vjerskim diskursima kako bi time uspostavila sveobuhvatan uvid u strukturalnu fabrikaciju socijalne isključenosti kroz kompleksnu vjersku identifikaciju na svim nivoima društvene interakcije. U holističkom smislu, kritička evaluacija religijskih diskursa u kontekstu prisutnosti izolativne dominantne paradigme je neposredno sredstvo za procjenu kompatibilnosti, to jest dosljednosti, vjerskog kolektivizma sa bezuslovnim djelovanjem na univerzalnim etičkim osnovama. Način na koji se religijska terminologija uvodi u javni diskurs u tom smislu nije manje važan od načina na koji terminologija dominantne društvene paradigme sudjeluje u modificiranju religijske terminologije i kolektivne vjerske pripadnosti. S obzirom na značaj sticanja jasne perspektive o načinima na koje religijska terminologija učestvuje u formiranju društvene zbilje s jedne strane, i načinima na koje društveni konteksti učestvuju u modifikaciji i odabiru religijskih terminologija, s druge strane, ključno je primijeniti metodologiju kritičkih diskursnih studija u kontekstu javnog diskursa organizirane religije. Pozivanje na same osnove ovih procesa može se prepoznati u riječima Helma (Titus Hjelm) kada tvrdi da nam je potreban kritički pristup diskurzivnom proučavanju religije – pristup koji ispituje ulogu religije u reprodukciji i transformaciji društvene nejednakosti i dominacije, tj. načina na koje se religija i religije legitimiraju i delegitimiraju, odnosno dijalektički proces javnog diskursa i konstrukcije religije (Hjelm 2016: 30).

U tom kontekstu potrebno je vrednovati ne samo ono o čemu se govori kroz sadržaj diskursa, već i vrednovati isti sadržaj prema onome o čemu se ne govori, odnosno šta se (sistematski) zanemaruje kroz utvrđene smjernice dominantne društvene paradigme. Kulturalni izolacionizam, naime, najpreciznije definiraju diskursi koji se sistematski isključuju iz javnog prostora (Hjelm 2014). Srž takvog pristupa je usmjeren prema

socijalnoj nepravdi koja nije prepoznata ili je nedovoljno obrađena kao evidentna u okviru postojećeg diskursa. Van Dijk naglašava da

[...] naučnici CDS-a nisu neutralni, već se obavezuju na angažman u korist dominiranih grupa u društvu. Oni zauzimaju stav i to čine eksplicitno. Dok mnoga neutralna društvena istraživanja mogu imati implicitnu društvenu, političku ili ideološku poziciju, naučnici u oblasti CDS prepoznaju i propituju svoje istraživačke obaveze, odgovornosti i položaj u društvu. Oni nisu samo naučno svjesni svog izbora tema i prioriteta istraživanja, teorija, metoda ili podataka, već njeguju i društveno-političku svjesnost u tom kontekstu. (van Dijk 2008: 6)

Međureligijski dijalog je ipak vrlo često ograničen na apstraktnu i spekulativnu raspravu o teološkim, doktrinarnim i etičkim referencama u površnom odnosu sa stvarnim društvenim nepravdama prema kojima je organizovana religija dužna uspostaviti kritički i korektivni stav kao bezuslovni imperativ univerzalnog monoteističkog principa. Na proširenoj individualnoj osnovi takav pristup uključuje svijest da “čak i ako ljudi koji se susreću iz različitih kultura nisu religiozni, njihovi principi, vrijednosti i ideali će obično biti formirani religijom njihove kulture” (Hinnels 2010: 9).

Fokus međureligijskog dijaloga stoga ne smije biti na religiji kao na statičkom historijskom artefaktu, već na religijskoj terminologiji kao agensu društvenih i kulturnih promjena, polivalentnoj po svojoj prirodi i aktivnoj u svojoj prilagodbi okruženju u kojem realizira svoje značenje. Ovaj proces u cjelini je iz deduktivne perspektive najpreciznije reflektovan u okviru pretpostavke da “ne postoji nešto poput transhistorijske ili transkulturne ‘religije’ koja je suštinski odvojena od politike. Religija ima svoju historiju, a šta se smatra religijom, a šta ne

u bilo kom kontekstu zavisi od različitih konfiguracija moći i autoriteta” (Cavanaugh 2009: 9).

Kompleksna religijska identifikacija se stoga vrlo često može smatrati ne samo posljedicom, već u suštini i metodom replikacije kulturalnog izolacionizma. Priznati, da organizirana religija ne posjeduje sudbinu našeg svijeta, već samo svoje namjere, postupke i zagovaranje u njemu, najdublji je izraz bezuvjetne vjere, i neposredno svjedočanstvo o posvećenosti vrhonaravnom etičkom imperativu svih monoteističkih religijskih tradicija. Prema Martinu Buberu (Martin Buber):

Sam kosmos se sastoji od dvije vrste kretanja: kretanje sukoba, kroz koje se pojedinci pojavljuju kao različiti, i pokreta ljubavi koji vodi nazad ka jedinstvu. Ova dva pokreta se nadopunjuju; Kroz sukob se drugi postavlja kao nama suprotstavljen, a kroz ljubav, koja kulminira u doživljaju svijeta, sjedinjujemo se s drugim – i u ovom jedinstvu Mene i Tebe, (svijest o) Bogu se rađa u duši. (cf. Wood 1986: 7)

Primijenjenim kritičkim diskursnim studijama se u tom smislu, iz perspektive tradicionalne religijske doktrine, pristupa kao činu racionalnog otpora obezvrijeđenju, otuđenju i nedosljednoj asimilaciji njegovog izvornog narativa. S druge strane, u perspektivi religijskih studija, postsekularni izazovi savremenog društva zahtijevaju radikalno drugačiji pristup fenomenologiji vjerskog kolektivismu. Kulturološki konstitutivna međureligijska saradnja u takvim okolnostima, i kroz perspektivu CDS, prestaje da predstavlja spekulativnu opciju, već treba biti uvažena i kultivirana kao egzistencijalna neminovnost ne samo za organiziranu religiju već i za društvo u cjelini.

Važno je istaknuti da je legitimno pitanje, koje ne može biti dovoljno naglašeno, pitanje je li uopće moguće integrirati terminologiju kulturalnog esencijalizma u bilo koju religijsku konotaciju bez istovremenog poricanja fundamentalne

ontologije monoteističkog univerzuma. Za Abrahama Hešela (Abraham Joshua Heschel), odgovor na ovo pitanje je u svom najvjerojatnijem obliku sadržan u samoobjašnjavajućoj slici savremenog svijeta. Složenost i međuzavisnost koji definiraju karakter takvog svijeta za Hešela su jednako relevantni kao i svaka suštinska rasprava o aspektima doktrinarne ili teološke pozicije koja učestvuje u konstituiranju religijskih značenja. Po tome što je religija integrirana u sliku veoma povezanog i međuzavisnog svijeta:

[...] svjetske religije nisu više samodovoljne, nezavisne, izolirane od pojedinaca ili nacija. Energije, iskustva i ideje koje oživljavaju izvan granica određene religije ili svih religija nastavljaju da izazivaju i utiču na svaku religiju. Horizonti su širi, opasnosti su veće. [...] Nijedna religija nije izolirano ostrvo. Svi smo pozvani jedni na druge. Duhovna izdaja od strane jednog od nas utiče na vjeru svih nas. Stavovi usvojeni u jednoj zajednici imaju uticaj na sve druge zajednice. (Heschel 1966: 119)

Na nivou vrlo ličnog suočavanja sa vječnom abrahamskom dilemom koja nastaje kao posljedica pokušaja približavanja definitivnim granicama istinske vjere nasuprot stvarnosti koja ne poznaje konačne granice u svojim čovječanstvu dostupnim obrisima, Hešel zaključuje da je:

[...] religija sredstvo, a ne cilj (sama po sebi). Religija prerasta u idolopoklonstvo onda kada se posmatra kao cilj sam po sebi. Iznad svakog postojanja stoji Stvoritelj i Gospodar historije, Onaj koji sve nadilazi. Izjednačiti religiju i Boga je idolopoklonstvo. Nije li sveobuhvatnost Boga u suprotnosti s isključivošću bilo koje određene religije? Mogućnost da svi ljudi prihvate jedan oblik religije ostaje eshatološka nada, ali šta je sa ovdje i sada? Nije li bogohulno reći: samo ja imam svu istinu i milost, a svi koji se razlikuju žive u

tami i napušteni su od milosti Božije? Da li je zaista naša želja da izgradimo monolitno društvo: jedna stranka, jedan pogled, jedan lider i bez opozicije? Je li vjerska uniformnost poželjna ili čak moguća? Da li se zaista pokazalo kao blagoslov za državu kada su svi njeni građani pripadali jednoj denominaciji? Ili je neka denominacija postigla duhovni vrhunac kada je uživala privrženost cjelokupne populacije? Zar zadatak pripreme Božjeg kraljevstva ne zahtijeva različite talente, razne rituale, ispitivanje duše kao i protivljenje? Možda je Božja volja da u ovom eonu postoji raznolikost u našim oblicima odanosti i posvećenosti Njemu. U ovom eonu raznolikost religija je volja Božja. (Ibid.: 126)

Tendencije ka homogenizaciji kulturalnih identiteta kroz religijsku terminologiju utoliko su relevantne za ovo zapažanje jer su vrlo doslovno konstituirane da budu motor za legitimizaciju hegemonijskih polariteta. Religijski diskurs koji se podudara s takvim modalitetima socio-kognitivne identifikacije stoga je, kao što je prepoznao Pauers (Gerard F. Powers), izgubio svoje religijsko značenje (Powers 1996) i ponovo je uspostavljen kao izraz kulturalne hegemonije. Ako govorimo o hegemonističkim polaritetima u kontekstu religijskog diskursa onda je nužno uvažiti da je temeljni imperativ monoteističke religijske etike kontinuirana preraspodjela kolektivnih resursa u korist onih koji imaju ograničen pristup njihovoj upotrebi.

Etiku, odnosno moralnu filozofiju, je u ovom kontekstu potrebno promatrati kao normativnu, a ne kao deskriptivnu disciplinu. Stoga se religijska etika po definiciji ne bi trebala baviti time kako ljudi zapravo djeluju, kao u slučaju sociologije, antropologije ili psihologije, već kako bi trebali djelovati (Johnson, Reath 2012: 2). Etika u ovom obliku je definirana nezostavnom napetošću između terminoloških suprotnosti; što je veće rastojanje između suprotstavljenih pojmova, veći je izazov za preciziranje kriterija etičnosti.

Polariziranost etičkih stajališta se, nadalje, vrlo često pogrešno interpretira kao opšteprisutni generički princip u prirodi, dok je u stvarnosti ovdje riječ o vrlo kompleksnom fenomenu koji je uvriježen u samu bit strukturalnih odnosa između visoko-kompleksnih životnih realnosti i višeslojnih terminoloških intervencija koje im teže dodijeliti etički smisao. Etičko djelovanje stoga ovisi o načinu na koji percipiramo, razumijevamo i interpretiramo (terminološke) polaritete. Način na koji definiramo i upotrebljavamo terminologiju suprotnosti je prema tome ključan za formiranje kako etičkih principa tako i etičkog djelovanja. Stoga svako etičko razmatranje, bez obzira na njegovu religijsku ili kulturalnu pozadinu, mora biti osjetljivo na činjenicu da kolektivni identiteti između ostalog.

[...] naseljavaju i prostore historijske, vjerske, društvene, političke i kulturalne imaginacije i kontekste koji ih informiraju o njihovoj motivaciji i predanosti različitim oblicima nasilja ali i, potencijalno, različitim oblicima izgradnje mira i otpora. Konteksti koji se preklapaju, su međutim interno pluralni, visokokompleksni i uvijek otvoreni za preispitivanje i preoblikovanje. (Omer, Appleby, Little 2015: ix)

U ovom kontekstu je još jednom od ključne važnosti prepoznati prisustvo kulturalnog izolacionizma u religijskim diskursima. Debora Tenen (Deborah Tannen), u svojoj knjizi *Kultura sukoba* uočava da upravo sukob i negativna kritičnost dominiraju kulturom mišljenja naše civilizacije na pragu prelasaka u XXI vijek. Ona sugerira da komunikacija u savremenim "kulturama sukoba" ovisi o visoko polariziranim pogledima na svijet. Diskurs unutar takvog okruženja nije u stanju da prevaziđe tenzije koje proizlaze iz kulturološki uslovljenih stajališta. Propitujući suprotstavljene stavove koji se temelje na ovom zapažanju, autorica dovodi u pitanje pretpostavku da su negativna kritika, debata i sukob zaista neophodni u sporovima koji se možda efikasnije mogu rješavati istraživanjem, proširenjem

perspektive i dijalogom. Pozajmivši iz grčkog jezika riječ *agonia* koji se u prijevodu odnosi na nadmetanje, Tenen uvodi pojam “agonizam” kao opis onoga što naziva automatskim ratobornim stavom, ili drugim riječima unaprijed pretpostavljenom i nepromišljenom upotrebom sukoba za postizanje ciljeva koji to nužno ne zahtijevaju (Tannen 1998). To je prema Tenen možda i najprecizniji opis takmičarski orijentiranih kultura našeg vremena. Religijski diskurs pod utjecajem ovakvih kulturalnih silnica će insistirati na sabijanju svih raspoloživih društvenih resursa u monolitno, konzistentno, lojalno i visoko centralizirano kulturalno tijelo koje će biti predstavljeno kao najpouzdanija garancija za očuvanje kolektivne vjerske identifikacije u njenom izvornom i autentičnom obliku. Veoma važan uvid u strukturalnu dimenziju jednog ovakvog kulturološkog kretanja proizlazi iz slijedećeg zapažanja:

Iskustvo svetog sakralizira konačni poredak društva, gledajući na način života društva kao na izraz svetog poretka stvari. A ono što je sveto smatra se neupitnim. Onako kako stvari stoje, tako stvari i treba da budu. Svetu zajednicu stvara sasvim drugačiji oblik religijskog iskustva. Jer iskustvo svetog stvara ljudski odgovor na sakralno koji ga doводи u pitanje insistiranjem da su konačna istina i stvarnost radikalno različite od ovog svijeta, njegovih svetih moći i njegovih svetih redova. Način na koji stvari jesu mora biti doveden u pitanje kako bi postale onakvim kakvim treba da postanu. (Fasching, DeChant, Lantigua 2011: 16)

Terminološki kvaliteti socijalne pravde, u ovom kontekstu odgovaraju iskustvu svetog, dok terminološki kvaliteti poretka odgovaraju simboličkom značenju sakralnog. Ljudsko dostojanstvo, pitanja koja se tiču ljudskih prava i bezuslovno etičko ponašanje su centralni za ovaj terminološki odnos. Postavlja se dakle pitanje kako na uravnotežen način definirati religijsku zajednicu i istovremeno osigurati da ona neće postati

predmet posesivnog kulturalnog izolacionizma. Prema tome, važno je definirati kriterije terminološke kompatibilnosti koji omogućavaju da se vjerski i međureligijski diskursi konstituišu na osnovama univerzalnih etičkih perspektiva. U kontekstu ovog pitanja, vrijedno je podsjetiti na riječi Jirgena Moltmana (Jürgen Moltmann) kada kaže da alternativa siromaštvu nije vlasništvo, alternativa siromaštvu ali i posjedovanju je zajednica, a duh zajednice i solidarnosti je uzajamna pomoć. Dok savremena društva potrošnje proizvode pobjednike i gubitnike, mir, naprotiv, znači život u društvu međusobnog prihvaćanja i uzajamne pomoći (Moltmann 2013: 38).

Filozofska distinkcija koju treba napraviti s obzirom na ovo zapažanje leži u samom temelju međureligijskog djelovanja i pretpostavlja da oblici antagonističkog kolektivizma ne mogu biti dovedeni u koherentan odnos sa etičkim univerzalizmom monoteističkih religijskih tradicija. Stoga svaki oblik zagovaranja jedinstva treba da se zasniva na jedinstvu oko etičkih imperativa. Insistiranje na bilo kojem drugom kriteriju kolektivne pripadnosti nije u stanju da prevaziđe kontekstualna ograničenja i sprovede dosljednu praksu univerzalnog monoteističkog djelovanja.

Kolektivna religijska identifikacija uvriježena u esencijalistički kulturalni ambijent i obilježena prethodno opisanim elementima ideoloških kvalifikacija neizbježno pada u zamku etičkog relativizma, a time i u relativan odnos prema društvenoj nepravdi kao manifestaciji kolektivne moralne i duhovne inferiornosti. Smještena u kontekst međureligijskog dijaloga, ne samo da neka od ovih pitanja neće biti precizno predstavljena, već se uopće neće moći tretirati ukoliko se komunikacija zasniva na pretpostavkama antagonističkog dualizma (Tannen 1998). Rješenja za uobičajena pitanja će tokom takvog diskursa ostati zarobljena u svojoj fundamentalnoj analitičkoj dualnosti koja nije u stanju da prevaziđe prepreke

i ograničenja kulturalnog izolacionizma kako bi učestvovala u djelotvornoj i bezuvjetnoj posvećenosti rješavanju univerzalnih etičkih izazova.

Ovo je bez ikakve sumnje najveća prijetnja autentičnoj vjeri našeg doba kao temeljnoj supstanci kolektivnog religijskog bića. Sveobuhvatna i inspirativna vizija (među)religijskog dijaloga izloženog ovom izazovu obuhvaćena je upućivanjem na ukupnost međureligijskog djelovanja iz perspektive Hansa Kinga (Hans Küng), kada kaže:

[...] ne nadam se jedinstvu religija ili bilo kojem obliku sinkretizma. Nadam se ekumenskom miru među svjetskim religijama. To znači mirnu koegzistenciju, rastuću konvergenciju i kreativnu proegzistenciju religija – u zajedničkoj potrazi za vrhovnom istinom i jednim i pravim Bogom koji će se u potpunosti otkriti tek na kraju vremena. Je li ovo prazna utopija? Ne, to je realistična vizija, čija je realizacija već počela u korijenima velikih religija, koje često imaju više kosmopolitsku orijentaciju od nacionalnih država i njihove politike. Usprkos svim problemima, ne gubim nadu; mir među religijama je moguć, zaista i neophodan. To je moja vizija: nema mira među narodima bez mira među religijama, ali nema mira među religijama bez dijaloga među religijama. Ne mora biti kontradikcije između istine i mira, kako misle neupućeni sociolozi. Svaka religija može zadržati svoju tvrdnju o istini – sve dok poštuje istinu drugih, dok je tolerantna u svojoj praksi i spremna s njima probuditi i mobilizirati moralnu energiju čovječanstva. (Küng 2010: 194)

Moralna energija čovječanstva mobilizirana u kreativnu pro-egzistenciju religija oslikava stoga najviši i najplemenitiji stupanj istinske međureligijske participacije. Svaka prepreka i svaki otpor ovom procesu nije manje suprotstavljen napretku

čovječanstva u cjelini nego što je protivriječan principima univerzalne abrahamske etičke doktrine. Opažanje Đure Šušnjića prema kojem religija svoj smisao crpi iz svoje normativne istine, dok ideologija smisao crpi iz interesa (Šušnjić 2005) usmjerava ovo razmatranje prema zaključku da se nemogućnost kritičkog međureligijskog djelovanja treba identificirati i definirati kao ozbiljan simptom hegemonističkih socio-kognitivnih silnica koje definiraju vanjske granice kolektivne religijske identifikacije kao definitivnu kulturološku činjenicu, a time i etimološki i historijski posmatrano konačne kategorije.

Primijenjene kritičke studije javnog diskursa se stoga preporučuju organiziranim religijskim zajednicama kao vrijedan instrument za reinterpetaciju nekonzistentnih religijskih diskursa na samom izvoru njihovog nastajanja, što bi i kreatori politika i vjerske zajednice trebale uzeti u obzir. Budući da ovo nesumnjivo mora biti najveća etička briga, prije svega vjerskih zajednica, snažno se preporučuje konstituiranje posebnih odjela koji će se baviti analizom javnog diskursa koji uključuje religijsku terminologiju kao osnov za kompleksnu religijsku identifikaciju.

Da bi ostvarilo svoju univerzalnu etičku viziju, međureligijsko djelovanje zavisi od odlučnog odbacivanja ideologije kulturalnog izolacionizma ali i terminologije kulturnog esencijalizma u religijskim i nereligijskim diskursima na kojim se zasniva. Iz tog razloga je potrebno uložiti dodatne napore u istraživanja koja razotkrivaju i dekonstruiraju izraze kulturnog esencijalizma uspostavljenih na terminološkim osnovama religijskih svjetonazora. Budućnost organizirane religije zavisi od revizije diskursa koji usklađuju religijsku terminologiju sa terminologijama kulturnog esencijalizma a koje je kao takve potrebno odlučno, jednoglasno i udruženim kapacitetima diskreditirati.

Bibliografija

- Abazović, Dino (2010), “Stanje sociologije religije u Bosni i Hercegovini, Mjesto i uloga sociologija religije u bosanskohercegovačkom društvu” u Ivan Cvitaković (prir.), *Mjesto i uloga sociologije u bosanskohercegovačkom društvu*, Sarajevo: Odjeljenje društvenih nauka ANU BiH, str. 71–80.
- Appleby, Scott R. (2000), *The Ambivalence of the Sacred – Religion, Violence and the Sacred*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers.
- Cavanaugh, T. William (2009), *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, England: Oxford University Press.
- Chomsky, Noam (1986), *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*, Westport: Praeger Publisher.
- Chomsky Noam (2006) [1968], *Language and Mind*, New York: Cambridge University Press.
- Davaney, G. Sheila (2001), “Theology and The Turn to Cultural Analysis”, u Delwin Brown, Sheila Greeve Davaney, Kathryn Tanner (prir.), *Theology and the Turn to Cultural Analysis: Converging on Culture, Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism*, New York: Oxford University Press, str. 3–16.
- Fasching, Darrell J., Dell DeChant, David M. Lantigua (prir.) (2011), *Comparative Religious Ethics: A Narrative Approach to Global Ethics*, Hoboken, New Jersey: Blackwell Publishing.
- Harris, James F. (2002), *Analytical Philosophy of Religion*, London: Kluwer Academic Publishers.
- Heft, James L. (prir.) (2004), *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity and Islam*, New York: Fordham University Press.

- Heschel, Abraham Joshua (1966), "No religion is an Island", *Union Theological Seminary Quarterly Review* 21: 117–133.
- Hinnells, John (prir.) (2010), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London: Routledge.
- Hjelm, Titus (2014), "Religion, Discourse and Power: A Contribution Towards a Critical Sociology of Religion", *Critical Sociology* 40(6): 855–872.
- Hjelm, Titus (2016), "Theory and Method in Critical Discursive Study of Religion: An Outline", u Frans Wijsen, Kocku von Stuckard (prir.), *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, Boston: Brill, str. 13–34.
- Illman, Ruth (2012), *Art and Belief, Artists Engaged in Interreligious Dialogue*, London: Routledge.
- Johnson, Oliver A., Andrews Reath (2012), *Ethics: Selections from Classical and Contemporary Writers*, Boston USA: Wadsworth Cengage Learning.
- Küng, Hans (2010), *What I Believe*, New York: Continuum International Publishing Group.
- Marković, Ivo (2011), "Međureligijska kultura i odnosi u Bosni i Hercegovini", *Dani* 752: 34–36.
- Moltmann J. (2013), "On a Culture of Life in the Dangers of This Time", u Fernando Enns, Annette Mosher (prir.), *Just Peace: Ecumenical, Intercultural and Interdisciplinary Perspectives*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, str. 11–31.
- Omer, Atalia, Scott R. Appleby, David Little (prir.) (2015), *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- Powers, F. Gerard (1996), "Religion, Conflict and Prospects for Peace in Bosnia, Croatia and Yugoslavia", *Journal of International Affairs* 50 (1): 221–252.

- Swidler, Leonard (2017), "Global Ethics", *Global Peace Convention 2017 "Moral and Innovative Leadership: New Models for Peace and Development"*, Manila, February 28 – March 3, https://www.youtube.com/watch?v=vwC70_nNmWY (pristupljeno 6. decembra 2022).
- Šušnjić, Đuro (2005), "The Meaning and Significance of Dialogue", u Milan Vukomanović, Marinko Vučinić (prir.), *Religious Dialogue in the Balkans: The Drama of Understanding*, Belgrade: Belgrade Open School, str. 11–19.
- Tannen, Deborah (1998), *The Argument Culture – Stopping America's War of Words*, New York: Ballantine Books.
- Taylor, Charles (2004), "Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern", u James L. Heft (prir.), *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity and Islam*, New York: Fordham University Press, str. 15–42.
- van Dijk, Teun A. (2008), *Discourse and Power*, London: Macmillan Education UK.
- Vetlesen, Arne Johan (2005), *Evil and Human Agency*, London: Cambridge University Press.
- Wood, Robert (1986), *Martin Buber's Ontology: An analysis of I and Thou*, Evanston: Northwestern University Press.

Teologija netolerancije i Holokaust – od izabranog pojedince do izabranog naroda

Uvod: suočavanje sa smrću nevinih i Holokaust

Neću moliti da budem očuvan od pogibelji, nego da je bez
straha dočekam

ne želim izmoliti kraj bolova, već hrabrost kojom ću ih
pobijediti

neću tražiti saveznike na borilištu života, nego svoju
vlastitu jakost

neću, u brizi i strahu, dozivati pomoć,

nego strpljivo čekati dok ne budem oslobođen

daj da ne budem kukavica koji svoju milost vidi u uspjehu

ali daj da osjetim podršku Tvoje ruke – kada posustanem.

(Rabindranat Tagore “Neću moliti”, 2006/1916)

Moj “susret” sa problemom Holokau-
sta dogodio se u Americi. Zahvaljući učešću na projektu „Vera i
zajednica: Dijalog“ koji je bio u organizaciji IREX-a, imala sam
priliku da, između ostalog, posetim Muzej Holokausta u Vašin-
gtonu (USHMM). Bio je to intenzivan doživljaj koncentrisane

užasavajuće istorije. Nečija suluda ideja uništavanja odabranih žrtava, i to baš onih koje je Bog odabrao da budu Njegov narod, ostavila je krvavi trag u istoriji čovečanstva. Deca, takođe, dolaze u ovaj muzej na časove istorije i roditelji dovode svoju decu, a evo i mi kao gosti bili smo dovedeni da se suočimo s jednom strašnom realnošću. Danima, potom, pred očima su mi lebdele slike, gomila kose i starih cipela na vagonima smrti. Prilikom boravka u Vašingtonu i poseti univerzitetima tamo, upoznala sam studenta teologije jevrejskog porekla, Dejvida Veslija Hammermana (David Wesley Hammerman), koji je istraživao pitanje zašto dobri ljudi stradaju i kako religija može poslužiti kao sredstvo dostizanja političkog i rasnog pomirenja. Predložila sam mu da mi pošalje tekstove da bismo objavili u časopisu *Religija i tolerancija*, što je rado prihvatio, tekstovi na koje ću se pozivati u ovom radu (Hammerman 2009a; 2009b). Kada sam se vratila u Srbiju, nastavila sam da učim na seminaru o Holokaustu, koji je organizovala Jevrejska opština Novi Sad 2009. godine. Projekat je podržao Centar „Simon Vizental“ iz Jerusalema, čiji je direktor Efraim Zurof (Efraim Zuroff) postao počasni građanin Novog Sada. To je bio prvi seminar na Balkanu koji je pohađalo više od 300 profesora istorije i sociologije iz cele Srbije (Kuburić 2009). Na nastavi koju sam držala studentima sociologije i filozofije u Novom Sadu, imala sam priliku da ugostim predavače iz Jevrejske opštine, preživele žrtve različitih logora smrti koji su pričali svoja iskustva. Osim njih, rado viđen gost bio je sam rabin Isak Asiel, koga su studenti s oduševljenjem netremice slušali. Njegov stav je bio da je ateista onaj ko ima konflikt sa Bogom. S druge strane konflikt sa ljudima koji su imali konflikt sa Bogom mnoge je učinio, takođe, ateistima. Ipak, uprkos tog prevelikog stradanja ljudi, postoje i preživeli koji su uspeali da sačuvaju svoju veru i mir s Bogom. Zastrašujući je podatak da je 70% populacije novosadskih Jevreja ubijeno u Drugom svetskom ratu (Kuburić 2010: 116). Tema Holokau-

sta je bila nezaobilazna. Na jednom predavanju, sećam se da je rabin Isak Asiel izneo svoj stav da je sve to što se tiče Holokausta bilo upereno protiv Boga. Izraz „ubiti boga u nekome“ nameće logiku da se ateisti stvaraju batinama i stradanjima. S druge strane izreka „bez nevolje nema bogomolje“, ukazuje da se na isti način postaje i vernikom.

U ovom tekstu želim da branim pravo na život, pravo života da živi uprkos samoubilačkim idejama bilo koga, i uprkos bilo kojih interesa koji motivišu ubijanja drugih ljudi dovodeći u rizik i vlastiti život, posebno ako je to motivisano religijskim učenjima. Teologije monoteističkih religija bazirane su na svetim knjigama u kojima je zapisana istorija događaja koji su obeležili identitet verujućih kao onih koji stradaju i koje Bog spašava. Dekalog sa Sinaja u šestoj zapovesti brani život, uprkos empirijskoj realnosti ubijanja od prvog Kainovog ubistva svog brata, do svih svetskih ratova.

Celokupni sadržaj Biblije sagledavan je iz ugla različitih naučnih disciplina i interpretiran u bezbroj varijacija. Sam pojam *teologija* uži je od pojma *religija*, zato što je učenje o Bogu samo jedan deo strukture religije i njene funkcije da ljude poveže s Bogom. Tako je pojam *religija* uži od pojma *verovanja*, jer je religijska vera uža od verovanja samog, koje otvara bezbrojne mogućnosti verovanja. Važno je uočiti distinkciju između teologije kao teorijskog sloja svake religije i interpretacija koje iskazuju razumevanje teologije. Postoje bezbrojni i različiti načini prelamanja „istine“ u ljudskoj svesti i različitim religijskim sistemima. Ivan Cvitković ukazuje da u okviru „svetovne religije“ susrećemo „obrede sećanja“ koji imaju funkciju evociranja uspomene na neka istorijska događanja. Šta je to što u svetovnoj religiji pamtimo? Cvitković kaže: „Najčešće samo zlo koje su drugi nanijeli nama. Naši obredi sjećanja uporno su vezani za to, za naše patnje i stradanja“ (Cvitković 2014: 347). Gde god postoji patnja i stradanje pojavljuju se žrtve i poćini-

oci. Uloga žrtve nije nimalo laka. Ko je trebalo da štiti žrtvu od počinioca? Ko će suditi? Bog ili čovek? Ko će oprostiti i kome? Ko kome treba da oprašta, Bog čoveku ili čovek Bogu? Rečenica urezana na zidu ćelije jednog od zatvorenika zloglasnog logora Aušvic glasi: *Ako postoji Bog, moraće da moli za moje oprostjenje.*

Teologija pada u greh i neizbežna smrt

Pitanje: „Zašto Bog dopušta smrt nevinih?“, italijanski dominikanac Bartolomeo Spina (Bartolomeo Spina) povezuje sa nasleđenom grešnošću od Adama, i tvrdi da Bog „[...] to čini s pravom. Jer, ako i ne umiru zbog grehova koje su sami počinili, oni umiru uvek grešni zbog prvobitnog greha“ (cf. Delimo 1986 I: 366).

Teologija pada u greh nosi dve poruke: „umrećete ako okusite“ i „nećete vi umreti“. Čovek je poput deteta jednog dana ostao bez svog Nebeskog oca, stvoritelja, a čežnja i nada da će ga opet videti je ostala. Ovakva tvrdnja može imati svoje utmeljenje u biblijskoj priči o padu u greh. Bog je upozorio čoveka da će umreti ako budu jeli s drveta poznanja dobra i zla. Zmija je nastupila s obrazloženjem da, ipak, neće umreti. „I zapreti Gospod Bog čoveku govoreć: jedi slobodno sa svakoga drveta u vrtu; Ali s drveta od znanja dobra i zla, s njega ne jedi; jer u koji dan okusiš s njega, umrećeš“ (1. Moj. 2, 16–17). Međutim, stigla je i druga informacija: „A zmija reče ženi: nećete vi umrijeti; Nego zna Bog da će vam se u onaj dan kad okusite s njega otvoriti oči pa ćete postati kao bogovi i znati što je dobro što li zlo“ (1. Moj. 3, 4–5). Činjenica s ove strane istorije ukazuje da čovek, ipak, umire. Međutim, teologija o besmrtnosti duše, nastavlja sa tvrdnjom da čovek ne umire, već se duša preseljava u metaforama raja i pakla. Tako stičemo zaključak da se neprestana borba odvija za i protiv Boga, a da je poprište te borbe sam čovek. I uterivači Boga u čoveka i oni koji ga ubijaju u čoveku mentalno

koriste moćno oružje kojim opravdavaju svoje nasilje, a to je nametnuti žrtvi osećanje krivice, greha i straha. S druge strane, dostojanstvo Boga ogleda se u čoveku kome je sloboda najveća vrednost, iz koje bira kome će se carstvu prikloniti, kome je dobrota i privrženost odraz lične vere – kojoj se i Bog divi kako piše Bojan Jovanović, za razliku od onih drugih kojima i đavo zavidi (Jovanović 2021).

Iz konteksta istraživanja uticaja religije na psihičko zdravlje vernika (Kuburić 2021) i rezultata koji ukazuju na veći značaj teoloških poruka od samog religijskog pripadanja, želim da sagledam Holokaust i put dolaska do užasavajuće spremnosti na obračun s Bogom i Njegovim izabranim narodom. Namera mi je da pokušam da integrišem teološke poruke na one koje izazivaju emocije straha i krivice i napravim razliku u odnosu na poruke koje se fokusiraju na ljubav i Božije prihvatanje i opraštanje. Zato se neću u radu baviti pripadanjem već verovanjem – ljudskim faktorom koji izaziva posledice, i jasnim konceptom tog verovanja koje pravi razliku.

Kako razlikovati zdravo poimanje smrti od manipulativnog?

Moto molitve (Tagore) kojom otpočinjem svoju priču o Holokaustu, temelji se na čovekovo potrebi da ima vlastitu jakost i podršku kada posustane, da ima snagu da izdrži bolove i da bez straha živi i dočeka smrt. Uprkos činjenici smrti, čovek je psihološki ne prihvata. Odnos čoveka prema samoj smrti utemeljen je u podsvesti uverenjem da ne možemo biti smrću uništeni, te da je smrt vezana za strašno nedelo koje vapi za odmazdom i kaznom. Ta psihološka činjenica objašnjava reakcije dece na gubitak roditelja koja doživljavaju nadu da će izgubljenog oca ili izgubljenu majku ipak opet videti (Kubler Ross 1969). Nadu da će opet videti svog stvoritelja i iskupitelja imao je i pra-

vedni Jov kada je izrekao: „Ali znam da je živ moj iskupitelj, i na posljedak da će stati nad prahom. I ako se ova koža moja i raščini, opet ću u tijelu svom vidjeti Boga. Ja isti videću ga, i oči moje gledaće ga, a ne drugi“ (Jov 19, 25–27). Na toj veri u Stvoritelja i Iskupitelja preživeo je Jov najveća stradanja koja je Bog dopustio s poverenjem u Jovovu veru.

Izabrani narod svoje verovanje temeljio je na obećanju nepromenjivog Boga stvoritelja i izbavitelja: „I do starosti vaše ja ću biti isti, i ja ću vas nositi do sijeda vijeka; ja sam stvorio i ja ću nosti, ja ću vas nositi i izbaviću“ (Isaija 46, 4). Izabrani narod negovao je i čuvao sećanja na Božije izbavljenje kroz istoriju. U isto vreme, uprkos Božije naklonosti, potresna antisemitska iskustva Drugog svetskog rata pokazala su da je antisemitizam baziran na kolektivnom identitetu (Grujić 2018: 241).

Kako se teologija nade u život posle smrti pretvorila u teologiju straha?

Razrešenje možemo potražiti u teologiji koja se temelji na slici o Bogu koji daje slobodnu volju čoveku i pravo na izbor, upozorivši na stranputicu, ali budući dobar Bog, nudi i spasenje radoznom i prevarenom čoveku. S druge strane postoji slika o Bogu koja u čoveku budi strah i krivicu jer donosi kaznu zbog neposlušnosti, te čovek razume patnju i smrt kao zasluženu odmazdu, što nije povoljna atmosfera za psihičko zdravlje čoveka, jer čovek tada, poput Boga kakvog zamišlja, i sam postaje nemilosrdan.

Tumačenje smrti u političkoj teologiji ima drugačiju ulogu nego u svetovnim ideologijama. Politika ideologizuje smrt kao događaj prekida života, dok religija više tumači smrt kao stanje nakon prekida života. U oba slučaja se manipulativno koristi fizička nepovratnost kao komponenta smrti, ali i kao ulog u simboličku neuništivost (Kuljić 2014). Pitanje je kako

razlikovati zdravo poimanje smrti od manipulativnog? Kako je religija udružena s politikom doprinela da gospodari smrti određuju žrtve?

Sociologija religije kao naučna disciplina polazi od strukture religije dajući posebnu važnost verskim učenjima koja predstavljaju intelektualnu osnovu vere. Taj teorijski sloj religije ima filozofsku funkciju budući da osmišljava život, organizuje versku praksu zajednice vernika, ali i religijsko iskustvo pojedinca (Šušnjić 1998). Pitanja kojima se bavi sociologija religije odnose se na to kako verska učenja utiču na društveno organizovanje, kako se osmišljavaju obredi, kakva su moralna ponašanja vernika. Tako su filozofski, sociološki i psihološki sloj religije međusobno isprepletani. Sociolog religije Ivan Cvitković tvrdi: „Religija ima prošlost, sadašnjost i budućnost, može biti i mrtvih bogova, ali religija ostaje večita“ (Cvitković, 1996: 49). U tom svom trajanju, religije utiču na izgradnju međuljudskih odnosa kako unutar vlastite zajednice tako i sa pripadnicima drugih religijskih uverenja. Svaka verska religija služi kao temelj za sistem etike, odnosno zakona i standarda moralnog ponašanja (Waugh 2014). Granice tolerancije su jasno definisane i kada neko krši norme zajednice postoje pravila šta treba tolerisati a šta i na koji način osuditi. Pridržavanje moralnih standarda smatra se samom osnovom odnosa vernika s Bogom, dok je kršenje tih normi ujedno i raskid zaveta s Bogom. Etika promovise dobrobit, zdravo društvo i društvenu odgovornost. Zato većina religija brine da moralne vrednosti budu konkretno izražene u životima ljudi. Zagovaranje međusobnog pomaganja, poštenja i istine, a protivljenje pohlepi i materijalizmu, zajednička je vrednost. Najvažnije od svega jeste naglašavanje značaja jedinstvenosti i svetosti ljudskog života (Kuburić 2018).

Uprkos svim učenjima, zlo probija granice, a smrt i dalje zastrašuje, posebno kada je nasilna, s namerom i zloči-

načka. Versko pripadanje postaje okosnica identiteta kojim se integrativna moć religije odvija po principu verske homogenizacije. U isto vreme stvara se verska distanca prema pripadnicima drugih religija. Tako se sa sociološkog stanovišta možemo baviti verskim pripadanjem i socijalnom distancom koja određene verske grupe marginalizuje i dehumanizuje, kriminalizuje i osuđuje, vrlo često bez dokazane krivice (Kuburić 2022).

Većina kultura prihvata ideju da smrt spada u okvire religije. Smrt se povezuje s životom u svetu predaka. Budisti se nadaju da će postići nirvanu, stanje blaženstva koje nije vezano za materijalni svet. Zapadne religije se, s druge strane, zasnivaju na linearnom poimanju vremena i smatraju da je smrt kraj zemaljskog života. Prisutno je verovanje, s jedne strane, da duhovni element živi i dalje oslobođen tela, a s druge strane, postoji verovanje u vaskrsenje koje će omogućiti nastavak života u preobraženom i besmrtnom telu, koje će se dogoditi posle suda.

U okviru političke teologije i politike same, smrt kao reč, koja u našem jeziku nema ni jedan samoglasnik, kao pojava ima svoju upotrebnu vrednost u postizanju različitih političkih ciljeva. Takođe, pojmovi kao što su raj i pakao imaju simboličko ovozemaljsko značenje kako buduća nagrada i kazna mogu delovati na sadašnji život.

Religija i vrednosti koje promoviše konkretizovane su u normama ponašanja od kojih izdvajam Dekalog: koji je na kamenim pločama utisnut prstom Božjim, a potom razbijen, da bi se ponovo prepisivao, pamtio, primenjivao i služio kao ogledalo svakodnevnog čovekovog odstupanja, i kao odraz osećanja krivice i kao razlog nečije smrti, koju taj isti zakon zabranjuje. Teologija spasenja, upravo polazi od zakona, pravde, kazne, otkupljenja do spasenja. I dok istočnjačke religije svu težinu spasenja prepuštaju čoveku samom (Hamilton 2003), religije spasenja, očekivale su i očekuju Mesiju.

Objašnjenje smrti i suočavanje sa smrću u religijama odvija se kroz rituale i uveravanja da se život nastavlja posle smrti, iako na drugačiji način i na drugom nivou. U savremenom životu, religije su morale da se pozabave novim pitanjima u vezi sa smrću, uključujući praksu lekara koji pomažu pacijentima da umru, uvodeći ljude u večnost po njihovom izboru. Ko će odgovoriti na pitanje zašto neki ljudi neke druge ljude koji to ne žele i koji su nedužni, ipak, uvode u smrt, nasiljem, mučenjima, monstuoznim izživljavanjima? Ko će presuditi dželatima koji su samo radili svoj posao? Ko će pozvati na odgovornost one koji su samo ćutali, gledajući svoja posla? Ko je nosilac komandne odgovornosti? Ako Boga nema, ili ako je otišao ili je već ubijen, ko će zauzeti njegovo mesto, mesto sudije i mesto spasitelja?

Uloga religije u odnosu na smrt i veru u život posle smrti bila je da osmisli život i ulije nadu. Gubitak vere i odricanje od neba ništa dobro ne donosi, tvrdi autorica knjige *Razgovor sa umirućima*:

[...] tko iz religioznih motiva nije htio priznati smrtnost, crpeo je iz svoje vjere nadu, ali nijekanje smrti, kakvo je u našem društvu, ne daje ni nade ni bilo kakvog smisla, već jedino povisuje naš strah od smrti i volju za uništavanje, povećava našu agresivnost: čak druge ubijamo samo da se uklonimo stvarnosti i da ne moramo gledati u oči svojoj vlastitoj smrti. (Kubler Ross 1983: 17–18)

Detalji stradanja Jevreja na Masadi – slobodno izabrana neizbežna smrt

Josif Flavije (Flavius Iosephus) rođen 37. ili 38. godine u Jerusalimu, bio je sveštenik jerusalimskog hrama. Zalagao se da se ustanak stiša uz što manje žrtava. U velikom pohodu rimske vojske na Jerusalem 70. godine pratio je mladog voj-

skovođu Tita. Prilikom dugotrajne i nadmoćne rimske opsade nagovarao je gradske vođe da se grad preda Rimljanima da bi se izbegle nepotrebne ljudske žrtve. Dakle, bio je učesnik događaja koje je potom zapisao i u koje je uneo i svedočenja o drugim događajima i svoje komentare, na koje posebno želim da se osvrnem.

U knjizi *Judejski rat*, u sedmoj knjizi (Flavije 1967: 479–549), pronalazimo koliku moć ima teologija. Citiraću nekoliko po meni značajnih mesta koji će nam razjasniti psihologiju teologije i njenu moć uticaja na ljude. Posebno ću se osvrnuti na govor Eleazara koji je prethodio završnoj sceni „porazene pobeđe“ na Masadi. Josif Flavije piše da je judejski narod živeo rasejan po celoj vaseljeni među stanovnicima mnogih zemalja, jer je Antioh, prozvani Epifanes, razorio Jerusalim i hram opljačkao. Carevi posle njega vraćali su antiohijskim Judejcima predmete i postavili ih u sinagoge, štitili ih i dali ista prava kao Jelinima. Na isti način su postupali i drugi carevi, pa se broj Judejaca, kako kaže Josif Flavije, mnogo povećao. Osim prirodne reprodukcije, naglašava Flavije, bilo je i konverzija na judaizam. „Za svoju veru zadobijali su veliki broj Jelina, koje na taj način učiniše sastavnim delom svoje zajednice“ (Flavije, 1967: 484). Međutim, nije to dugo potrajalo, u vreme kada je rat bio započeo i kada se svugde bila rasplamtela mržnja na Judejce, istupi tada neki Antioh između njih, koji je uživao najveći ugled zbog svog oca koji je bio starešina Judejaca u Antiohiji, kada se antiohijski narod bio skupio na skupštinu u pozorište, pa optuži svog oca i ostale da oni spremaju da zapale u jednoj noći čitav grad. Kada je narod to čuo, ne obustavi gnev, nego odmah naredi da se spremi lomača za predane Judejce i na njoj u pozorištu, sve spale. U toj drami za opstanak, dolazi dokazivanje svoje distanciranosti od svog naroda pa se taj isti Antioh koji je raspirivao gnev protiv svog naroda, da bi dokazao svoju promenu uverenja i da bi dokazao svoju mržnju prema judejskim običajima, sam

prineo žrvu po običaju Jelina, i predložio da se ostali prisile da to isto učine, pa da će se tada pokazati ko je zaverenik a ko nije. Flavije piše da je samo nekolicina Judejaca pristala, a one koji nisu, pobiše.

Posle ubistava i oduzimanja velikog broja života, neprijatelj Božijeg naroda se usmerio na veru. Podstican strahom i mržnjom Antioh, uzevši od rimskog zapovednika vojnike, vrlo je teško mučio svoje sugrađane, zabranio im je da svetkuju subotu, pa ih je prisiljavao da baš u taj dan obavljaju sve poslove radnih dana i umeo je tako snažno da ih pritisne da nije samo u Antiohiji prestalo slavljenje subote u to vreme nego, po primeru odatle, i po drugim gradovima. Bio je to udar na verske slobode, na verovanja i običaje judejskog stanovništva, na Božiji zakon, na obredni deo četvrte zapovesti Dekaloga. U nastavku istog poglavlja, Josif Flavije piše da su antiohijski Judejci u to vreme bili već pretrpeli ta zla, ali ponovo ih zadesi druga nevolja. Dogodilo se da je izgoreo četvorougaoni trg, gradska kuća, arhiv i carski dvor, pa je Antioh, po već isprobanom modelu, optužio Judejce za to paljenje. Istraga je pokazala da niti jedan od Judejaca koje je Antioh okrivio nije učestvovao u tome nego da je to sve delo nekih opakih ljudi, koji su imali mnoge krivice, pa su smatrali da ako spale trg i javne dokumente, da će se osloboditi svakog gonjenja. Dok je istraga trajala, Judejci su morali u užasnom strahu da očekuju ono što je dolazilo.

Poslednje poglavlje knjige *Judejski rat* prenosi završetak drame u užasavajućem događaju na Masadi, i teologiju koja otvara sva bitna pitanja teoloških implikacija odnosa prema životu i smrti. Glavni junak, vođa, govornik u ključnom trenutku kontroliše svaku emociju. Eleazar nije pomišljao na bekstvo, niti ga je ikome drugome hteo dozvoliti. „Stavivši sebi pred oči šta će sve Rimljani učiniti sa njima i njihovim ženama i decom ako nadvladaju, reši da oni svi treba da pođu u smrt“ (Flavije 1967: 510). Teologija kojom je Eleazar bio vođen ukazuje na interpre-

taciju teologije koju želim da razlistam putem navođenja rečenica iz govora Eleazera:

Nekada smo bili rešili, junaci, da ne robujemo niti Rimljanima, niti ikome drugome, osim Bogu, jer samo on istiniti i pravedni gospodar ljudi, a sada je došao čas koji nam naređuje da delima potvrdimo rešenje. [...] A smatram da nam je Bog podario naročitu milost da možemo hrabro i slobodno poginuti. (Flavije 1967: 511)

Budući da ne mogu pobediti neprijatelja, da bi izbegli mučenja, silovanja, gubitak slobode, pozvao ih je na časnu smrt. U toj drami ljubavi i bola, u kojoj su gledali svoje najmilije, ljubili ih i grlili poslednji put da bi potom doneli smrt svako svojem najmilijem. Na kraju ubijanje je bilo organizovano biranjem kockom onoga koji bi, pošto ubije devetoricu preostalih muškaraca, ubio sam sebe. Drama je tako završena u nadi da niko ne preživi, ipak Flavije navodi da je broj mrtvih iznosio 960, a da je preživela neka postarija žena, kao i jedna rođaka Eleazarova, koja se po razumu i vaspitanjem razlikovala od većine žena, a koja se sa još petoro dece tajno uvukla u podzemni hodnik kojim se dovodi voda, dok su drugi bili potpuno zaokupljeni mislima o ubijanju (Flavije 1967: 519). Teologija koja je bila efikasna u nagovoru na ovakvu vrstu smrti prikazana je u govoru kojim je Eleazar govorio o Bogu, o njegovom karakteru o njegovom gnevu. Narativ ukazuje da je Eleazar smatrao da je pleme Judejaca, koje je nekada bilo Bogu tako drago, osuđeno, jer da je Bog ostao naklonjen, ili da je umereno rasrđen, onda ne bi mirno posmatrao propast tolikih ljudi, niti bi predao vatri svoj najsvetiji grad Jerusalim. Bez Boga i nade u spasenje nisu bili sigurni niti u neosvojivoj tvrđavi, nije bila dovoljno niti izobilje hrane i mnoštvo oružja, svega je bilo na pretek osim nade na spasenje, koja je ugašena pred gnevom Božijim zbog mnogih zločina koji su u manijakstvu počinili prema svojim sunarodnicima (Flavije 1967: 512).

Voda je bio u konfliktu između dva zla, predati se najomraženijim Rimljanima, ili izabrati trenutnu smrt, kao žrtvu, od ruke voljenih, a ne od neprijatelja.

Iznoseći tako argumente za svoju odluku da branio-
ci Masade izvrše kolektivno samoubistvo, Eleazarova prva teza
bila je da su svakako ostavljeni od Boga te da im je smrt ne-
izbežna kao kazna. Argument slobode im je davao uverenje da
su oni lično odabrali da slobodno izaberu smrt, ono što je već
bilo neizbežno. Međutim, pored onih koji su takvu smrt sma-
trali junačkom, bilo je nežnih i saosećajnih ljudi koji nisu želeli
da prihvate to mišljenje. Kao nastavak ubeđivanja, posle govora
u kome je imao argument nametnute krivice iz prošlosti, govor
sadrži kritiku kojom je izazvao stid rekavši im:

Vrlo sam se prevario kada sam mislio da ću borbu za slo-
bodu izdržati zajedno sa hrabrim ljudima koji su rešeni
da umru kada ne mogu da žive časno. Ali na žalost, vi se
ni najmanje ne razlikujete po hrabrosti i srčanosti od obi-
čnog sveta, jer se bojite smrti još i onda kada ona treba da
vas oslobodi najveće bede, umesto da ne oklevate. (Flavije,
1967: 513)

Osećanja kojima se uspešno manipuliše ovde jesu ose-
ćanje krivice, stida, srama, mržnje, samomržnje, straha, potce-
njivanja, zatim upoređivanje s drugima, mešanje istine i laži,
pozivanje na svoju tradiciju sa učenjima koja njoj ne pripadaju.
Sledeći korak bio je usmeren na priču o besmrtnosti duše; da
bi ih osokolio za smrt, Eleazar govori kako oni treba da budu
drugima primer radovanja smrti. Zatim ide korak dalje i koristi
taktiku upoređivanja s drugima:

A ako su nam potrebni dokazi i od stranaca, pogledajmo
na Inde, koji se predaju traženju mudrosti. Jer oni, pošto su
ljudi dobri, podnose zemaljski život samo kao neku prisilnu
službu koju duguju prirodi, i raduju se kada duše napuštaju

telo, premda ih ne tišti nikakvo zlo, niti muči, nego samo iz čežnje za besmrtnošću, i objavljuju drugima da namera-
vaju otići, i niko ih ne sprečava, nego ih smatraju sretnima,
i svaki i predaje poruke za svoje srodnike i tako čvrsto i
pouzdana veruju u sjedinjavanje duša sa drugima. [...] Zar
ne treba da se stidimo što ne možemo da se uzdignemo do
shvatanja Inda, pa svojom plašljivošću sramotimo i vređamo
otadžke zakone na kojima nam zavide svi ljudi? [...] Jer oda-
vno je već, kako mi se čini, Bog doneo rešenje za sav judejski
narod, kao što i mi moramo izgubiti život, jer on neće da
nam bude milostiv. (Flavije 1967: 514)

Dakle, nevera nije bila u Božije postojanje. Prvi gu-
bitak vere je gubitak vere u Božiju dobrotu, ljubav i milost. Na
kraju svog govora Eleazar ponovo poseže za argumentom slo-
bode, vrednosti koja stoji iznad svih vrednosti, pa i iznad ži-
vota, govoreći im da će nepodjarmljeni od neprijatelja, umreti
slobodni.

Verske slobode imaju svoju dugu istoriju i temelje se
na čovekovo osnovnoj potrebi da veruje i da bude slobodan.
Pravo na život je univerzalno ljudsko pravo. I ako neko ne želi
da živi pod nekim okolnostima, da li ima pravo sebi da oduzme
život, pa i ako sebi uzme to pravo kao izraz vlastite slobode, da
li ima pravo da posegne za tuđim životom? U knjizi *Vera posle
Holokausta*, autor definiše verske slobode kao pravo na verova-
nje koje ne šteti drugima:

Svako je slobodan da veruje u ono što hoće, sve dok njegovo
verovanje ima uticaj samo na njega samog. Naša verovanja
i dogme, međutim, ne smeju da štete drugim ljudima. Imamo
prava i svoj život da žrtvujemo za ono u šta verujemo,
ali je nehumano žrtvovati makar i najmanji deo ljudske sre-
će drugih na oltar sopstvenih verskih ubeđenja. (Berkovic
2013: 32)

Da li je stradanje pravilo ili izuzetak?

Za monoteističke religije koje prihvataju doktrinu Boga kao svemoćnog i apsolutno dobrog, postojanje zla u svetu predstavlja problem. Posebno je teško dati odgovor na pitanje zašto se loše stvari događaju dobrim ljudima, zašto još i Božijim ljudima? U središtu svake teologije jeste Bog, bilo da ljudi u njega veruju ili ne veruju, u kontekstu teizma, ateizma, pa i deizma i panteizma. Svi pogledi na svet pretpostavljaju afirmaciju ili negaciju Božijeg postojanja, delovanja i prirode kojom se predstavlja ili koja mu se pripisuje. Teistička vera oslanja se na Božiju zaštitu i ona je istorijski vodič kroz život.

Suštinski značaj biblijskih priča, koje u sebi nose istoriju, poruku i umetnost pripovedanja jeste da ohrabri Božiji narod da se ne boji svojih neprijatelja: „A on mu reče: ne boj se, jer je više naših nego njihovijeh“ (2. Car. 6: 16). Poruka Biblije jeste: „Šta ćemo dakle reći na ovo? Ako je Bog s nama, ko će na nas?“ (Rim. 8: 31). Ta vekovna tradicionalna sigurnost u svim situacijama trpljenja – bilo da je reč o Davidu i Golijatu ili proroku Iliji, carici Jestiri, Josifu – zapravo čine da priče o njima čitamo kao roman koji nas zadivljuje i osnažuje. Ako čitamo Tanah, jevrejsku Bibliju, onda stičemo veru da se sve što je tamo zapisano zaista dogodilo. Rezultat toga je od izuzetnog značaja za svakog, odnosno – to je religija. Ona povezuje nitima vere. Stranica za stranicom, rečenica za rečenicom, nesumnjivo svedoče o umetničkom elanu živopisne literature koja se vekovima gradila tokom istorije jevrejskog naroda.¹ U središtu judaizma jeste Božiji zakon. Jasna je poruka da je naplata za greh, smrt. Budući da je Bog veliki, moćan

1 O tome više u podkastu na nemačkom jeziku *Unter Pfarrerstöchtern*, u kome dve sestre, kćerke jednog sveštenika, prepričavaju tajne Biblije.

i dobar, pred njegovim licem prorok uzvikuje: „I rekoh: jaoh meni! Pogiboh, jer sam čovjek nečistijeh usana, i živim usred naroda nečistijeh usana, jer cara Gospoda nad vojskama vidjeh svojim očima“ (Isaija 6: 5).

Božije odbacivanje, poput Saula, kada je u pitanju po-jedinac, ili Sodoma i Gomora kao gradova ili Potop, temelji se na grehu odbačenog. Ipak, kada je u pitanju stradanje šest miliona Jevreja od strane nacista, teško je verovati da je to bilo zbog njihovog greha. Teološki odgovor implementira „svet koji će doći“, koji garantuje spasenje svim nevinim žrtvama koje su patile. Ipak, još uvek imamo potrebu za instant gratifikacijom (Hammerman 2009b: 23).

Izuzetak od pravila jeste pitanje stradanja pravednika. Moć zla predstavljena je upravo u ubijanju najboljih, nedužnih, bezgrešnih, nevinih. Moć zla ogleda se u sprečavanju života, u gašenju radosti, u brisanju nade i vere, u zastrašivanju, odbacivanju, maltretiranju, izivljavanju i ubijanju svakog dostojanstva u čoveku. Kako je na to pitanje vlastitog stradanja odgovorio pravedni Jov? Kako odgovoriti na masovna stradanja Božijeg izabranog naroda u nacizmu? Odgovore čitamo u tekstovima od kojih izdvajam pretežno one čiji su autori jevrejskog porekla.

Ključni odgovor pronalazimo u Knjizi o Jovu. Znamo da je Jov stradao na sve moguće načine samo zato što je Sotona pretpostavio da Jov služi Bogu zato da mu bude dobro na ovoj zemlji: „Da li se uzalud Jov boji Boga? Nijesi li ga ti ogradio i kuću njegovu i sve što ima svuda u naokolo? Delo ruku njegovih blagoslovio si, i stoka se njegova umnožila na zemlji. Ali pruži ruku svoju i dotakni se svega što ima, psovaće te u oči“ (Jov, 1: 9–11).

Bog je dopustio iskušenje: „Evo sve što ima neka je u tvojoj ruci; samo na njega ne diži ruke svoje“ (Jov: 9, 12). En-

gleski prevod Biblije (Complete Jewish Bible) naglašava ličnost: „Everything he has is in your hands, except that you are not to lay a finger on his person“. Dakle, ličnost jednog čoveka opstaje uprkos svim gubicima. Sve se skida sloj po sloj, do same smrti, a ono što ostane, šta je to? Da li je reč o besmrtnoj duši ili o životu koji se ne predaje zlu? Ili je reč o veri koja ne odustaje od Božije dobrote uprkos nadljudskoj patnji kojoj je izložena? Optužen je Jov da služi Bogu iz koristoljublja. Ni kriv ni dužan morao je da prođe putem stradanja do same smrti izgubivši sve što je imao, osim žene koja je ostala da mu bude mučitelj koji doliva ulje na vatru i prijatelja koji su mu ispirali mozak i ubeđivali u to da ne može čovek da strada ako nije kriv. Da li je Jov znao pozadinu onoga što se dogodilo iza scene? Da li je bilo dovoljno verovanje da ima iskupitelja koji je živ? Da li je Jov bio preteča svih budućih stradanja nevinih ljudi? Paradigma moći dobra, uprkos zlu. Žilavog optimizma koji na kraju pobeđuje. Poruka vernicima je jasna, da treba izdržati i da će sve doći na svoje mesto. I to se dogodilo. Već sada, tu, priča ima srećan završetak. Uspeo je Jov sve da podnese, a da veru sačuva i da sam ne odustane od života. Snaga ličnosti kojoj se i Bog divi. Fizički bolestan i sam, Jov, poput drveta s kog je opalo lišće u jesen, koje uprkos snažnim olujama opstaje, ukorenjen je u veri i poverenju u onoga u koga i kome veruje.

Mnogi od onih koji su preživeli Holokaust, sačuvali su veru i svoje dostojanstvo, ne prozivajući Boga kao krivca, niti su proklinjali ljudske zločince, oni su u svemu pronašli smisao, poput Viktora Frankla (Viktor Frankl), koji je tvrdio da ne možemo da izbegnemo patnju, ali možemo da bismo kako da se nosimo s njom i da pronađemo smisao. U knjizi *Zašto se niste ubili*, zaključuje:

Dakle, kada konkretno sudbina čoveku nametne patnju, on će morati da u patnji vidi zadatak i to neponovljiv zadatak. I naočigled patnje, čovek mora borbom da dođe do

svesti da je on u njoj tako reći na celom svetu neponovljiv i jedinstven. Niko ne može da mu otkloni patnju i da umesto njega trpi. Ali u tome kako on podnosi svoju patnju sadržana je i neponovljiva šansa za jedinstveno ostvarenje. (Frankl 1994: 74)

Frankl tvdi da su logorašima jedino takve misli mogle pomoći. One su ih čuvale od očaja i onda kada nisu videli nikakvu šansu da će sačuvati živu glavu. Smisao za koji su se borili odnosio se na smisao života kao celine koji uključuje ne samo smisao života, već i smisao patnje pa i umiranja.

Masovno ubijanje vere u Boga

Kolektivna patnja Jevrejskog naroda nije bila samo u biblijsko vreme, ona se nastavila u doba rimskih progona. Jevreji su proterani iz svojih domova, preobraćeni i ubijeni tokom inkvizicije. Terorisani su u Rusiji tokom pogroma, a masakrirani od strane nacista tokom Holokausta. Ipak, danas se patnje nastavljaju, jer se pokazalo da je mir u Izraelu neuhvatljiv, a ljudi postaju žrtve terorizma. Svi ovi primeri pokreću iznova večno pitanje: „Zašto se loše stvari dešavaju dobrim ljudima?“ (Hammerman 2009b: 8).

Dosta pažnje smo posvetili žrtvama i jedino je vredno govoriti i saosećati se sa njima. Kada je reč o počinio-cima zločina ja im ni ime ne bih spomenula. U psihologiji i psihijatriji govori se o antisocijalnim osobinama ličnosti, koje se u istraživanjima više prepoznaju kod autokratskih lidera, koje se označavaju kao „mračna trijada“: makijevalizam – manipulacija i obmana; narcizam – grandioznost, superiornost i ubeđenost da su u pravu; i psihopatija – koju karakteriše nizak nivo empatije, agresivnost i impulsivnost. U kontekstu Holokausta o njima navodim samo nedavno objavljeni rad Milene Žikić, istoričarke koja govori o korenima vlada-

vine užasa Adolfa Hitlera i zaključuje da je teško detinjstvo dalo pečat Hitlerovoj ličnosti. Prvi teški šamari i batine od oca, uticali su da Hitler odraste u jednu tvrdoglavu, upornu i iznad svega ogorčenu osobu koja je tokom života želela da Nemačku spasi od Jevreja, koje je smatrao najvećim neprijateljima. Oni su bili na svim vodećim pozicijama u Nemačkoj dok je on bio bespomoćan, gladan i bedno živio u Beču. Mržnja prema Jevrejima uvukla se u njegovu svest između ostalog i zato što lekar njegove majke, koji je bio Jevrejin, nije uspeo da joj izleči rak. Kasnije, kada je izgubio svoju majku, a kada mu je druga majka postala Nemačka, on je želeo da izleči Nemačku od raka, odnosno od Jevreja. Nagon za osvetom učinio je da sprovede svoju politiku genocida, tzv. Holokausta (Žikić 2022: 155). Psiholog Franc Rupert (Franz Ruppert) takođe ukazuje na traume iz Hitlerovog detinjstva, u kojem je bilo mnogo gubitaka, u kojem je sam ostao sa svojom depresivnom majkom i patološkim generalizacijama (Rupert 2022).

Autor knjige *Nenasilna komunikacija* Maršal Rosenberg (Marshall Rosenberg 2006) svoja traganja za oblicima nenasilne komunikacije započeo je još kao dečak 1943. godine kada je doživeo u svom gradu Detroitu, u koji se tek doselio, međurasni rat pokrenut incidentom u parku. Novo iskustvo sukoba lično je doživeo kada je posle završetka nemira počela škola. Kada je učitelj prozvao njegovo ime dva dečaka su ga s mržnjom pogledala i pitala da li je on „čifut“? Posle škole su ga dečaci sačekali, bacili na zemlju, šutirali i tukli. Tada je naučio da i ime može biti jednako opasno kao i boja kože. Od tada je tražio odgovore na dva pitanja koja su ga većinu života preokupirala: Šta je to što nas otuđuje od naše saosećajne prirode i navodi na nasilna i izrabljivačka ponašanja? I obrnuto, šta omogućava nekim ljudima da ostanu povezani sa svojom saosećajnom prirodom čak i pod najtežim okolnostima (Rosenberg

2006: 23). Pitanje ljudske prirode, da li je ona u osnovi saosećajna i dobra, ima različite odgovore, kako u filozofiji tako i u teologiji i nauci, posebno sada u neuronauci. Jedan od odgovora o pitanju suštinske dobrote pronalazimo u knjizi Franca Ruperta (2022). Rupert polazi od pretpostavke da je čovek po prirodi dobar, te da ima unutarnji kompas sastavljen i od racionalnog i od emocionalnog dela, koji ga usmerava ka istini: „Ljudska psiha je stvorena da pravilno i skladno razume stvarnost. Zdrava psiha zna i intuitivno oseća šta je istina. Takođe stalno teži istini i istinitosti. Možemo lagati sa intelektom ako smo odvojeni od naših zdravih osnovnih potreba, ali ne i celim telom.” (Rupert 2022: 40)

No, nezavisno od same „istine“ o ljudskoj prirodi, značajno pitanje ostaje: Šta je to što nekim ljudima omogućava da ostanu povezani sa svojom saosećajnom prirodom čak i pod najtežim okolnostima. Odgovor koji ovde prenosim proizlazi iz iskustva Viktora Frankla koji ljudsku egzistenciju temelji na slobodi i smislu, a on je slobodu pronašao u sebi, a smisao pronašao u religiji naroda kome pripada i porodici koju je poštovao, kao i u Božijem zakonu na temelju koga je odluke donosio. A ona najvažnija bila je da će ostati u Beču zajedno sa svojim roditeljima koji nisu dobili američku vizu.

U Evropi je iskustvo jevrejskog naroda prekaljeno paklom Holokausta. Oni koji su izdržali u tom paklu daju autentične odgovore koji se mogu podeliti na ljudsko iskustvo gubitka vere i nadljudsko postignuće potčinjavanjem Božijoj volji. Eliezer Berkovic (Eliezer Berkovits 2013) piše o svetoj veri i svetom gubitku vere jevrejskog naroda u paklu Evrope. „Neverovanje nije bilo proizvod intelekta, to je bila slomljena, razbijena, u prah smrvljena vera, a ubijena vera u milionima ljudi je sveto neverovanje“ (Berkovic 2013: 13). U eri posle Holokausta nije isto pronaći mir „u varci intenzivne vere ili u prevari neverovanja koju gaje oni koji su se najeli za bogatom

trpezom sitog društva“ (Berkovic 2013: 13), jer sve to vredi sveto verovanje i sveto neverovanje iz koncentracionih logora. Nije isto.

Autor knjige *Vera posle Holokausta* na istu stranu stavlja sveto verovanje i sveto neverovanje jevrejskog naroda i iskazuje podjednako razumevanje za obe pojave. Isto tako na suprotnu stranu u isti bok stavlja one koji su činili zločine i one koji su ćutali, uključujući verske i političke vođe:

Kakvu li je agoniju za velikog papu morala da predstavlja ta samonametnuta delikatna rezervisanost i na rečima i na delu, jer ništa nije rekao ni učinio dok je šest miliona ljudskih bića, koja nisu učestvovala u ratu, bilo kasapljeno. Našoj je generaciji pokazao kako je moralno opravdano ako se ćutke stoji i posmatra zločin, jer je to akt delikatne rezervisanosti iz straha da se bude pristrasan u korist žrtve. (Berkovic 2013: 22).

Zaključak autora knjige *Vera posle Holokausta* je da su svojim stavom prema sudbini jevrejskog naroda, Vatikan, kao i ostale crkve, izgubile svako pravo koje polažu na moralno i duhovno vođstvo u svetu. Svetla tačka koja se pojavila i potom ugasnula u tami zaborava bila je molitva koju je sastavio papa Jovan XXIII pre svoje smrti, kojom iskazuje pokajanje za vekove pogrešne teologije koja je negovala osudu i širila mržnju prema Božijem izabranom naorodu:

Danas smo svesni da su mnogi vekovi slepila zatrli naše oči, tako da više nismo mogli da vidimo lepotu Tvog izabranog naroda, niti da na njegovom licu prepoznamo crte našeg prvorođenog brata. Shvatamo da Kainov znak stoji na našim čelima. Vekovima je naš brat Avelj ležao u krvi i suzama koje smo mi prolili, jer smo zaboravili na Tvoju ljubav. Oprosti nam zbog prokletstva koje smo u laži izrekli nad Jevrejima. Oprosti nam što smo Te raspeli po drugi put

u njihovom mesu. Jer nismo znali šta radimo (navedeno u Berkovic 2013: 33–34).

Molitva nazvana „Akt naknade štete“ trebalo je da se čita u svim katoličkim crkvama, ali papa Jovan je umro pre nego što je stigao da uvrsti svoju molitvu u liturgiju. Autor knjige *Vera posle Holokausta* smatra da onog dana kada ova molitva bude otkopana i kada njen sadržaj bude ugrađen u svest hrišćana, tada će biti nade za Božji Duh u hrišćanstvu (Berkovic 2013: 34).

Šta raditi posle stradanja pojedinaca i čitavog naroda?

Ipak, stradanje nevinih ljudi nije mimoišlo mnoge vernike, a posebno ne proroke. Jovan Krstitelj strada, od strane jedne žene sa bizarnim zahtevom. Bio je u zatvoru, pogubljen je, javno je obznanjeno da je u pitanju bila data reč za zadovoljstvo u plesu ćerke Irodijade. Svi likovi su bili tu: zločinac, počinilac, žrtva, posrednik, naručilac, posmatrač. Jedan od najvećih među prorocima stradao je iz osvete grešnika koji su njegovu glavu prineli. Očima koje više ne vide bio viđen kao primer koliko moć ima zlo. Nije bilo Božije intervencije, nije došlo do nadoknade. Učitelj, prorok, kritičar društva, glasnik pokajanja, propovednik carstva nebeskog – njemu su presudili nepokajani. Rano je otišao, ostalo je sećanje sledbenika. Kao navikavanje na smrt nevinih. Brojni mučenici, potom, popunjavali su listu svetaca. Oni koji su najviše grešili bili su progonitelji onih koji nisu. I ko je potom u njihovo ime postao progonitelj? Osveta ili opraštanje?

Odgovor pronalazimo u pričama preživelih. Eva Mozes Kor kroji put pomirenja i isceljenja kao preživela Holokausta, deleći svoju poruku – da nas opraštanje oslobađa od bola prošlosti (Mozes Kor 2021). Eva Mozes Kor imala je samo deset

godina kada je poslata u Aušvic. Dok su njeni roditelji i dve starije sestre tamo ubijeni, ona i njena sestra bliznakinja Miriam bile su podvrgnute medicinskim eksperimentima od strane doktora Jozefa Mengelea (Joseph Mengele). Kasnije, kada se Miriam razbolela zbog dugotrajnih posledica eksperimenata, Eva je krenula u potragu za njihovim mučiteljima. U početku reč „opraštanje“ nije postojala u njenom vokabularu. Posle mnogo godina je izjavila da je oprostila ne samo lekarima koji su te eksperimente vršili, već svim nacistima. Njen motiv je bio da se oslobodi osećanja žrtve, da se oslobodi ogorčenosti, jer je pravo opraštanje sticanje samooslobađanja i samopouzdanja. Ona daje snažnu lekciju preživelim. Oprostiti mučiteljima i nama samima put je ka dubljem ozdravljenju. Ova vrsta opraštanja nije čin samoodricanja. Ono aktivno oslobađa ljude od traume, omogućavajući im da pobegnu iz stiska progona, odbace ulogu žrtve i započnu borbu protiv zaborava.

Novosadski novinar Aleksandar Reljić snimio je dokumentarni film *Enkel* (Unuk) u kome prikazuje dve neobične životne priče: Eve Kor i Rajnera Hesa (Rainer Hess), unuka ozloglašnog nacističkog komandanta Aušvica, Rudofa Hesa (Rudolf Hess). Unuk nije znao ko mu je deda, ali posle šokantnog saznanja otvoreno je govorio o Holokaustu i zločincima, zbog čega ga se rodbina odrekla. Zajednička misija ovo dvoje ljudi iz različitih pozicija – da se zlo ne ponovi, rezultirala je simboličkim usvajanjem i potpisivanjem 2014. godine u Aušvicu zaveta o zajedničkom nastupu Eve i Rajnera. U izjavi povodom filma Aleksandar Reljić kaže da je Eva svojim mučiteljima oprostila. Rajner svoje breme još uvek nosi, uprkos dugogodišnjoj borbi sa sobom. „Vreme je i da ti oprostiš svojoj porodici“, poručila je Eva svom usvojenom unuku. Film govori o zločinima, ali pre svega o opraštanju (Reljić 2018: 11:57).

Pitanje koje ne prestaje da bude aktuelno jeste pitanje šta uraditi sa traumama i sećanjem na njih. Da li je najpametnije

i najzdravije za čoveka kojem se zlo dogodilo, da sve zaboravi, pita se ćerka Magde Simin: „Sve mi je jasnije koliko je važno svedočiti i pričati o tome [...] zbog zdravlja pojedinačnih žrtava i njihovih potomaka, i zbog zdravlja čovečanstva” (Simin, Simin 2009: 5). Viktor Frankl svoju knjigu *Zašto se niste ubili* zaključuje ovim rečima:

Ali svaki bivši logoraš će doživeti dan kada će, osvrćući se na sve svoje doživljaje u koncentracionom logoru, imati poseban osećaj: neće moći da razume kako je sve to u logoru mogao da izdrži. I kao što mu je na dan oslobođenja sve izgledalo kao divan san, tako će jednom doći dan kada će sve što je doživeo u logoru da mu izgleda još samo kao noćna mora. A vrhunac doživljaja kod logoraša-povratnika je osećaj da se, posle svega što je prepatio, više ničega na svetu ne mora plašiti – osim svog Boga. (Frankl 1994: 86)

Plašiti se Boga, i samo Boga, to znači ne plašiti se ničega jer je poverenje u Boga toliko jako da prelazi granice racionalnog. Tamo gde je čovek prvo dozvolio da poverenje u Boga bude potkopano, jeste pad pred prvom prevarom, prvom laži.

Parafraziraću reči Meše Selimovića s počeka knjige *Tvrđava* (1970). On smatra da ne vredi pričati o strašnom ubijanju, o ljudskom strahu, o zverstvima jednih i drugih. Ne bi trebalo ni pamtiti ni žaliti ni slaviti, najbolje je zaboraviti, pustiti da umre ljudsko sećanje na sve što je ružno i da deca ne pevaju pesme o osveti. Ovakav kraj kakav priželjkuje Meša Selimović, kraj je kakav je prorok Isaija predvideo na Zemlji u kojoj će „vuk i jagnje zajedno da pasu“ (Isaija 65: 25). Do tada blagoslov zaborava odnosi se na poruku da se zaboravi gnev na brata svojega (1. Moj. 27: 45). “Zaboravi snop na nji-vi svojoj da bude korisno onome koji nema” (5. Moj. 24: 19). “Zaboravi tužnjavu svoju i gnev svoj i okrepi se” (Jov. 9: 27).

“Zaboravi muku svoju” (Jov 11: 16). “Zaboravi sramotu mladosti svoje” (Isaija 54: 4).

Umesto zaključka

Na kraju nedovršenih priča o stradanju Jevreja navešću reči Marije Vasić koja je u knjizi *Kad Bog zažmuri* u epilogu između ostalog napisala:

Volela bih da mogu da kažem da su priče izmišljene, da su proizvod mašte i potrebe da se podsetimo da zlo ne miruje. Volela bih da za njih nema arhivskih dokaza i svedočenja, da nam ulice i obale nisu okupane krvlju, da je sve romansirana istorija Novog Sada. Ali nije tako. Sve opisano se, nažalost, dogodilo. I mnogo više od toga. Poneki likovi su dobili druga imena, iz poštovanja prema njihovoj, a i privatnosti njihovih potomaka; nekima, ipak, nisam mogla da ne pomenem pravo ime. Kako nazvati najuglednijeg trgovca između dva rata u Novom Sadu, nego Nikola Tanurdžić? Kako nazvati čoveka koji je na rukama izneo svoju ženu iz logora, nego njegovim imenom? Kako promeniti ime nekoga ko je očitao poslednji oče naš grupi preplašenih Novosađana pred streljenje? Kako nazvati ženu koja se zarekla da će njene drugarice preživeti ovaj rat i sve logore u koje ih budu slali, nego Magda Simin? Kako zamaskirati jednog jedinog Bogdana Šuputa? Kako ne reći kako se zvao neko ko je tražio da bude streljan pre drugih, nego Ignjat Pavlas? Koje ime dati čoveku koji je spasao dvadeset logoraša u novosadskoj bolnici, osim njegovog, pravedničkog imena: doktor Dušan Jovanović. One priče, koje su napisane u ime kulture sećanja, napisane su po svedočenjima i za njih sem tih svedočenja, nemam drugih dokaza. Kako prolaziti Miletićevom i Grčkoškolskom ulicom svaki dan, a ne pogledati u Merkura na krovu banke, koji

je video sve o čemu pričam. Kako objasniti nekome da ne moraš biti poreklom Jevrejin da bi osetio njihovu Golgotu? I objasniti da ne mora niko da ti je bačen pod led, da bi posle 74 godine podsećao na zločine koji se ne smeju ponoviti. (Vasić 2017: 107)

Bibliografija

- Berkovic, Eliezer (2013), *Vera posle Holikausta*, Beograd: Savez jevrejskih opština Srbije.
- Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta*, prev. Đuro Daničić, Vuk Stefanović Karadžić, Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.
- Complete Jewish Bible* (1998), prev. David H. Stern, USA: Jewish New Testament Publications.
- Cvitković, Ivan (2014), *Sociologija obreda*, Sarajevo: Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine.
- Delimo, Žan (1986), *Greh i strah – Stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka* I, II, Novi Sad: Književna zajednica.
- Dimitrijević, Vladimir (2016), *Strahovlada, Ogled o ljudskim pravima i državnom teroru*, Beograd: Peščanik/Fabrika knjiga.
- Flavije, Josif (1967), *Judejski rat*, Beograd: Prosveta.
- Frankl, Viktor (1981), *Nečujan vapaj za smislom*, Zagreb: Naprijed.
- Frankl, Viktor (1994), *Zašto se niste ubili. Traženje smisla življenja*, Beograd: Žarko Albulj.
- Hamilton, Malkom (2003), *Sociologija religije*, Beograd: Klio.
- Hammerman, David Wesley (2009a), “Building bridges, An Analysis of How Religion can be Used to Heal: Societal Wounds along Racial and Political Lines”, *Religija i tolerancija* 7 (12): 249–260.

- Hammerman, David Wesley (2009b), "When Bad Things Happen to Good People – An Examination of How Perspectives on Human Suffering have Evolved Throughout Classical Judaism", *Religija i tolerancija* 7 (11): 7–24.
- Hendricks, William (1996), *Teologija za decu*, Veternik: LDI.
- Jovanović, Bojan (2021), *Novo varvarstvo*, Novi Sad: ADRESA.
- Jović, Nikola (2020), "Uloga emocija u donošenju političkih odluka: kritika teorije racionalnog izbora", doktorska disertacija, Beograd: Fakultet političkih nauka.
- Kierkegaard, Søren (2000), *Strah i drhtanje*, Split: VERBUM.
- Kuburić, Zorica (2009), "Reč urednika", *Religija i tolerancija* 7 (11): 5–6.
- Kuburić, Zorica (2010), *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, Novi Sad: CEIR.
- Kuburić, Zorica (2018), *Filozofija teologije i univerzalne vrednosti: Analiza sadržaja Biblije i Kurana*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.
- Kuburić, Zorica (2021), "Ljubav i strah u religijskom vaspitanju", u Zorica Kuburić, Ana Zotova, Ljiljana Čumura (prir.), *Ljubav i strah u fokusu interdisciplinarnih istraživanja*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije, str. 52–64.
- Kuburić, Zorica (2021a), *Religija i psihičko zdravlje vernika*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.
- Kuburić, Zorica (2022), *Religious Communities and Religious Distance*, CEIR: Novi Sad.
- Kuljić, Todor (2014), "Politička teologija: o mogućnosti poređenja upotrebe smrti u teologiji i politici", *Filozofija i društvo* 25 (1): 208–218.
- Kubler Ross, Elisabeth (1969), *On Death and Dying*, New York: Macmillan Publishing.

- Kubler Ross Elisabeth (1983), *Razgovor sa umirućima*, Zagreb: Oko tri ujutro.
- Mozes Kor, Eva (2021), *The Power of Forgiveness*, Las Vegas: Central Recovery Press.
- Pavićević, Aleksandra (2010), *Vreme (bez) smrti, Predstave o smrti u Srbiji 19-21. veka*, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, Etnografski institut.
- Reljić, Aleksandar (2018), *Enkel*, Radio-televizija Vojvodine, <https://www.youtube.com/watch?v=eFUElGXNGuo> (pristupljeno 29. septembra 2022).
- Rosenberg, Marshall B. (2006), *Nenasilna komunikacija: Jezik života*, Osijek: Centar za mir, nenasilje i ljudska prava.
- Rupert, Franc (2022), *Hoću da živim da volim i da budem voljen: pleđođaje za istinsku životnu radost i ljudsku povezanost u slobodi*. Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.
- Tagore, Rabindranat (2006) [1916], *Sakupljanje voća i još poneki plod*, Beograd: Paralele.
- Vasić, Marija (2017), *Kada Bog zažmuri*, Novi Sad: ICEJ Srbija.
- Vasić, Marija (2021), *Pismo na šinama*, Novi Sad: Izraelski centar
- Veljić, Aleksandar (2010), *Istina o novosadskoj raciji*, Novi Sad: Eden.
- Veljić, Aleksandar (2011), *Zločin u Đurdjevu: januarska racija 1942*, Novi Sad: Eden.
- Veljić, Aleksandar (2021), "Ljubav i strah u Januarskoj Raciji 1942. u Novom Sadu", u Zorica Kuburić, Ana Zotova, Ljiljana Ćumura (prir.), *Ljubav i strah u fokusu interdisciplinarnih istraživanja*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije, str. 415–422.
- Simin, Magda, Nevena Simin (2009), *Zašto su ćutale majka i ćerka o istom ratu*, Novi Sad: Źenske studije i istraživanje.

Waugh, H. Earle (2014), "Preface" u Thomas Riggs (prir.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices* Vol 1, Second Edition, Detroit, Michigan: Thomson Gale, str. 16.

Žikić, Milena (2022), "Koreni vladavine užasa Adolfa Hitlera", *Religija i tolerancija* 37: 143–156.

Holokaust i teološke dimenzije psihedeličkog iskustva

... misticizam ... je neposredna svest o
prisustvu Boga

Bernard MekGin

Jedna žena koja je bolovala od raka i ujedno se borila sa strahom od smrti, imala je mogućnost da učestvuje u eksperimentu unutar kojeg su onkološki pacijenti bili izloženi terapiji podržanoj psilocibinom. Eksperiment je služio tome da se utvrdi da li i kako terapija može znatno doprijeti smanjenju anksioznosti i depresije, preciznije, da li može pozitivno uticati na odnos pacijenata prema smrti, osnovni stav prema životu i spiritualni razvoj. Pomenuta žena (koja je, čini se, u izvornoj studiji o eksperimentu imenovana kao “Edna” [Swift et al. 2017], ali je na drugim mestima identifikovana kao Dina Brejzer [Pollan 2018: 234]), izjašnjavala se kao ateistkinja i pre i posle svog iskustva zahvaljujući kojeg se uspešno oslobodila straha od smrti. Uprkos tome, ona je svoje iskustvo opisala na sledeći način:

Pobedila sam ljubavlju i svom ljubavlju koju imam za svoju porodicu i prijatelje. Osetila sam kako ona stiže od njih; takođe sam osetila da se kupam u njoj. I ako bih bila religiozna, ovo bi definitivno bilo religijsko iskustvo. Rekla bih da

sam se kupala u Božijoj ljubavi. I ne mislim da engleski ima načina da izrazi ovo bez upotrebe reči „Bog“, ili možda da se kaže da sam se kupala u transcendentnoj ljubavi. Kupala sam se u univerzalnoj ljubavi. Bio je toliko snažan osećaj. (Swift et al. 2017: 17)

U ovom citatu, odnosno u okolnostima ovih iskaza, pojavljuju se mnoge ambivalencije. Prvo, u eksperimentu se mešaju različite dimenzije, između ostalog, oslobađajuće psihičko-spiritualno iskustvo odvija se u institucionalizovanom, preciznije, u medikalizovanom kontekstu (pacijentkinja je bila sa NYU, a istraživanje se odvijalo na Univerzitetu Džons Hopkins). Dodatna tenzija uvedena je napetošću između otpora prema onome religijskom i spremnosti da se, uz izvesne rezerve, upotrebljavaju semantički opterećene reči poput „Bog“ ili „transcendencija“, makar u modifikovanom smislu. Zbog hipotetičke forme „ako bih bila... rekla bih“, ne može se bezuslovno reći da je bila u pitanju epifanija, ili, još preciznije, teofanija. Džerom Gelman (Jerome Gellman) u svojoj knjizi o mističnom iskustvu Boga tvrdi da „kada se pojavljuju božanstveni [*God-ish*] fenomenalni sadržaji, ljudi misle da opažaju Boga“ (Gellman 2001: 18). Moglo bi se reći da je pomenuta pacientkinja postupala sasvim drugačije: ona se ogradila od mogućih metafizičkih implikacija svog iskustva (štaviše, i dalje se izjašnjavala kao ateistkinja), kao da je minimalizacijom iskustva na fenomenalni sadržaj sprovodila svojevrсни fenomenološki *epokhé*. Bog je u ovom kontekstu božanstveni fenomenalni sadržaj – i ništa drugo, ništa više. Legitimaciju ovoj neobičnoj fenomenologiji daje i nužnost iliti neizbežnost jezičke prakse, naime, činjenica da prema pacientkinji nema alternative za referisanje na amoroški superlativ koji biva doživljen tokom iskustva. Na najneposrednijem nivou, iskustvo je bilo bezgranična preplavljenost ljubavlju. Jasno je da nema potpune adekvacije između neposrednog fenomenalnog sadržaja i naknadnog reflektovanog

opisa, *alief*-a kao nerefleksivne reprezentacije (Gendler 2008) i *belief*-a – pacijentkinja ne veruje u Boga, ali opis ipak ima teološku dimenziju. Otuda se postavlja pitanje da li je upotreba termina „Bog” samo rezultat retrospektivne interpretacije ili se pacijentkinja već i tokom samog iskustva eksplicitno osećala kao da – makar fenomenološki – ima kontakt sa nečim božanstvenim.

Ovaj primer odlično ilustruje kakve teškoće nosi sa sobom veza između psihedeličkog iskustva i onoga teološkog. Primer nam ukazuje na to da, između ostalog, treba da budemo oprezni kada su u pitanju različiti fenomenološki slojevi i metafizičke posledice iskustva. Nije slučajno što je autentičnost veze između psihedeličkog iskustva i onoga teološkog (odnosno, religijskog i mističnog) često dovedena u pitanje. S jedne strane, ta veza je često bila snažno afirmisana, ponekad nekritički. Pored toga što postoji široko znanje o snažnoj i složenoj vezi između religije i psihedeličkog iskustva kroz vekove (videti npr. Grinspoon–Bakalar 1979; Miller et al. 2019), od sredine XX veka, dakle otkad je zapadna kultura počela da iznova intenzivno otkriva potencijale psihedeličkih supstanci, postoji bogata rasprava o natprirodnom značaju psihedeličkog iskustva. Primera radi, *Vrata percepcije* Oldusa Hakslija (Aldous Huxley) su eksplicitno uvrstila psihedeličko iskustvo u tradiciju misticizma, odnosno u tradicije *philosophia perennis*. Tokom tzv. *Good Friday Experiment*-a, koji je bio sproveden 1962. godine, davali su psilocibin studentima teologije sa Harvarda, i ispostavilo se da je psihedelička supstanca u mnogim slučajevima služila kao enteogen, tj. kao snažan katalizator mističnog iskustva, odnosno susreta sa Bogom (kasnije je Rik Doblin [Rick Doblin] eksperiment izložio metodološkoj kritici [Doblin 1991], odnosno Roland Grifits [Roland Griffith] i njegove kolege ponovile su slične rezultate [Griffiths et al. 2006]). Viljem Stejs, klasičan teoretičar misticizma, tvrdio je da je duboko psihedeličko iskustvo s pra-

vom shaćeno kao mistično iskustvo (videti Smith 1964: 524). Simptomatičan je i tekst Hjustona Smita (Huston Smith) pod naslovom “Da li droge imaju religijski import?” (Smith 1964) koji je pružio snažne argumente u korist spiritualno-religijske autentičnosti psihedeličkog iskustva, ili tekst Alana Vatsa (Alan Watts) “Psihodelija i religijsko iskustvo” (Watts 1968). Sa druge strane, karakterističan je bio napad R. Č. Zenera (Robert Zehner) protiv nekritičke pohvale psihedeličkog iskustva kao mističnog (Zehner 1957). Prvo, on je tvrdio da psihedeličko iskustvo u nekim slučajevima može omogućiti misticizam prirode (npr. snažan osećaj jedinstva sa prirodom) ili monističko iskustvo (dakle, ujedinjenje sa nekim bezličnim principom), ali nije sposobno da omogući teistički misticizam, preciznije, neposredni kontakt sa živim ličnim Bogom (koji je, prema Zeneru, autentična vrsta misticizma). Nadalje, Zener je sugerisao da je „farmako-misticizam“ problematičan i zbog toga što ne podrazumeva pravi napor i pripremu od strane onih koji ga doživljavaju, odnosno, prema principu „po rodovima njihovima poznaćete ih“, on smatra da upravo zbog neorganskog karaktera izuzetnog psihedeličkog iskustva, psihonaut neće značajno promeniti svoj život, imajući u vidu i etičke principe. Valja dodati da je sumnja prema veridičkom karakteru psihedeličkog misticizma veoma snažna u naturalističko-reduktivnim krugovima akademije (videti kratak pregled u Letheby 2021: 27–33).

Za temu ovog rada izuzetno je važna i jedna druga perspektiva. Naime, psihedeličko iskustvo nema samo teološko-religijsko-spiritualnu dimenziju, već i medicinsku i psihoterapijsku. Zapravo, takva primena psihedeličkih supstanci ima bogatu istoriju (Hofmann 1980), te i dan danas postoje manje-više informalne kulture (samo)lečenja (videti npr. Carhart-Harris, Nutt 2010; Waldman 2017). Nakon prvog javnog izveštaja o LSD-u na engleskom jeziku 1950. godine, psihedeličke supstance bile su primenjivane na polju psihologije i psi-

hijatrije, te smatralo se, između ostalog, da mogu „služiti za skraćivanje psihoterapije“ (Busch–Johnson 1950). Što se tiče rezultata, studije rađene u periodu od 1949. do 1973. godine ukazivale su na jasan napredak u slučaju 79% pacijenata sa poremećajem raspoloženja (za pregled tih studija videti Rucker et al. 2016), a valja pomenuti i odlične rezultate u pogledu lečenja alkoholizma LSD-terapijom (za pregled tih studija videti Krebs–Johansen 2012). Iako istraživanja i medicinsko-terapijski procesi često nisu bili dovoljno strogi iz današnje perspektive gledano, ukupno uzevši, bili su veoma obećavajući na mnogim područjima. Organizovano je šest međunarodnih konferencija o psihedeličkoj terapiji, objavljeno je oko 1000 stručno recenziranih studija i lečeno je oko 40.000 pacijenata (Grinspoon–Bakalar 1997), sve do zabrane upotrebe psihedeličkih supstanci od sredine 1960-ih. Renesansa psihedeličke terapije odvijala se u različitim fazama. Prvo, iz psihedeličke subkulture nikada nisu u celosti nestale prakse lečenja, te valja pomenuti kraj 1970-ih i početak 1980-ih kada je Leo Zef (Leo Zeff) poslao MDMA za 4000 terapeuta kako bi lečili sveukupno oko 200.000 pacijenata. Ipak, pošto i upotreba MDMA biva zabranjena (dakle, ljudi prinuđeni da se snalaze u klandestinim okolnostima), o zvaničnoj renesansi psihedeličke psihoterapije koja se odvijala u legalnim okvirima, možemo govoriti tek od početka 1990-ih, u Nemačkoj (Hermle et al. 1992), u Sjedinjenim Američkim Državama (Strassman–Qualls 1994), i Švajcarskoj (Vollenweider et al. 1997). Od tada do danas ima mnogo izveštaja o tome da psihedeličko iskustvo pozitivno utiče na opsesivno-kompulsivni poremećaj, stres i anksioznost kod smrtno bolesnih, traumatu (PTSD), alkoholizam i zavisnost od nikotina, odnosno depresivni poremećaj (za pregled videti Carhart-Harris, Goodwin 2017). Na kraju, valja dodati da se često naglašava značaj toga da psihedeličko iskustvo bude praćeno psihoterapijskim tretmanom. Naime, sugeriše se da bez takve terapije iskustvo ima

slabije efekte, odnosno stanje pacijenta može čak i da se pogorša (Johnson et al. 2008; Richards 2015; Oram 2014).

Primeri koji ću navesti ujedinjavaju upravo pomenute dimenzije: ono religijsko-teološko i ono terapijsko, u kontekstu Holokausta. Na tragu onoga što su Glok (Charles Y. Glock) i Stark (Rodney Stark) sugerisali (Glock, Stark 1965), može se reći da religija ima pet dimenzija: 1. samo religijsko iskustvo; 2. konsekvence iskustva (npr. etičke); 3. rituali; 4. intelektualna dimenzija i naknadna interpretacija; 5. ideološka dimenzija, odnosno sama izgrađena, institucionalizovana religija. Ova podela može se primeniti u slučaju ovog rada na sledeći način: prvo, polazićemo od psihedeličkih iskustava koja fenomenološki imaju jasan religijsko-teološki aspekt; drugo, konsekvence su ključne između ostalog zato što imaju terapijske efekte; treće, ritualizovanost iskustva se u ovom slučaju tiče ili medikalizovano-institucionalizovanog okvira, ili religijskog, odnosno spiritualnog konteksta unutar kojeg je psihedelička supstanca upotrebljena; četvrto, iskustvo je posredovano više ili manje izgrađenim teološkim konceptima; peto, iskustva se razlikuju po tome da li se uklapaju u ideološke okvire religije ili više pripadaju sekularizovanom ili „samo“ jednom spiritualnom kontekstu. Valja dodati da postoji izvesna disproporcionalnost između intenziteta, značaja i konsekvenci iskustava, odnosno izveštaja o njima. U stvari, čitaoci, koji nisu svesni specifičnih karakteristika psihedeličkog iskustva, lako se mogu razočarati suočavajući se sa izveštajima. U njima se teško mogu naći rečenice koje mogu poslužiti kao uteha u bilo kom smislu ili kao polazna tačka za lečenje bilo čije traume bez psihedeličkog iskustva. Reč je o tome da psihedeličko iskustvo često deli sa mističnim iskustvom (ili je ono naprosto pre svega jedno mistično iskustvo) karakteristike koje je identifikovao Vilijem Džejms (William James). Od tih karakteristika su nam sada najrelevantnije noetski kvalitet i neizrecivost. Naime, veliki broj psihonauta ima utisak

da naknadni izveštaji nisu verni dubini i bogatstvu iskustva, te da prevođenje izvanredno intenzivnog i kompleksnog doživljaja na standardne iskaze diskurzivnog jezika podrazumeva banalizaciju ili izdaju iskustva. Drugim rečima, često se smatra da osiromašeni izveštaji nimalo nisu u skladu sa *par excellence* ne-reprezentabilnim sadržajima, uključujući njihov čulni kvalitet, afektivne dimenzije, apodiktičnost i kognitivne/mistične uvide. Ukupno uzevši, čitajući izveštaje, treba da budemo svesni ograničenosti naše perspektive, tj. da ne izgubimo iz vida da jezička površina ne može u celosti pokazati šta je bilo revelativno i značajno u iskustvu. Ovaj aspekt je još važniji utoliko što i sam Holokaust predstavlja suštinski izazov u pogledu reprezentabilnosti. Ukratko, može se reći da je neizreciva i noetska dimenzija psihedeličkog iskustva dostojna translingvističkog i transdiskurzivnog karaktera Holokausta.

Moj prvi – kratak – primer je iz jedne veoma značajne knjige koja je posvećena fenomenologiji ajahuaska iskustva, a čiji je autor Beni Šanon (Benny Shannon), psiholog iz Izraela (2003). Važno je naglasiti da se Šanonova knjiga samosvesno fokusira na subjektivnu dimenziju iskustva, te na način na koji se ajahuaska iskustvo doživljava iznutra, a metafizičkim pitanjima ostavlja malo prostora. Oslanjajući se na filozofsku fenomenologiju i na kognitivnu psihologiju, Šanon analizira obrasce, semantiku i sintaksu, odnosno dinamiku ovog iskustva koje, između ostalog, podrazumeva realistično doživljavanje scena, uključujući i istorijske, sa bogatim vizijama i ogromnim emotivnim intenzitetom. Analize su nastale nakon toga što je Šanon intervjuisao veliki broj ljudi, ali valja dodati da je i on sam imao mnogo iskustava sa ajahuaskom. U Predgovoru možemo pročitati sledeće:

[...] jedna druga scena bila je Holokaust nad Jevrejima u Drugom svetskom ratu. U tom kontekstu, imao sam mnoge uvide o zlu i sudbini, pravdi i izbavljenju. Naročito mi se

učinilo da stičem novo razumevanje i ubica i žrtava, i takođe sam imao naslućivanja o opštem, možda metafizičkom značaju ove katastrofe. Naročito mi se učinilo da je žrtvama data mogućnost da dostignu najveći stepen vere. Uprkos svim patnjama, sve do poslednjeg trenutka, ljudska bića su slobodna da sačuvaju dostojanstvo i da ne izgube vezu sa njihovim Stvoriteljem. (Shannon 2002: 5–6)

Kasnije govori o tome da je video različite istorijske scene, pa i Holokaust: „[...] sve te scene predstavljale su ekstremnu okrutnost i nepravdu. Međutim, istovremeno, sve su ukazivale na drugačiju perspektivu ljudskog postojanja, naime, duhovnu. Ukupno uzevši, one nose poruku nade” (ibid.: 146; upor. ibid.: 129). U kontekstu panoramskih iskustava, uključujući viziju o Holokaustu, Šanon piše o tome kako je jedan informant gledao na smisao ljudske istorije: „[...] video je svetlost i doživeo je Božiju milost. Razumeo je da, uprkos nevoljama, ima nade, te da ljudska bića mogu postići prosvetljenje i milost” (ibid.: 146).

Kao što sam nagovestio u ranijim pasusima, ukoliko su noetski značajni uvidi prevedeni na uobičajene iskaze, postoji rizik da će se učiniti da su prilično banalni. Međutim, bila bi velika greška ako bismo mislili da se nabrojanjem propozicionalnih sadržaja može iscrpeti bogatstvo i dubina transformativnosti psihedeličkog iskustva. Retrospektivna (ne)artikulisanaost i težina iskustva nisu proporcionalni – moramo imati u vidu efekte suštinske distorzije. Ipak, poruka koja se pojavljuje u navedenim citatima nipošto nije samorazumljiva. U kom smislu se može reći da je žrtvama Holokausta data mogućnost da dostignu najveći stepen vere? Zašto bi iko sugerisao da iskustvo Holokausta u bilo kom smislu upućuje na spiritualnost ljudskog postojanja? Zašto bi ovakvi uvidi bili terapijski oslobađajući? I, na kraju, kakve su njihove teološke posledice? Na ova pitanja bismo lakše odgovorili ako bi Šanonova knjiga detaljnije izveštavala o statusu Holokausta u ajahuaska vizijama. Izveštaji o

jednom drugom psihedeličkom iskustvu su veoma slični ali ujedno i mnogo detaljniji, te nam mogu pomoći u razumevanju pomenutih uvida.

Kao što sam već kratko pomenuo, terapija LSD-om bila je popularna naročito tokom 1950-ih i sve do kraja 1960-ih – desetine hiljada pacijenata je bilo lečeno na taj način (Grinspoon, Bakalar 1979). Preciznije, LSD terapija datira od perioda između 1951. i 1953. godine kada su Hamfri Ozmond (Humphry Osmond) i Abram Hofer (Abram Hoffer) u Kanadi počeli da daju LSD pacijentima ne bi li izazvali značajne promene u njihovoj svesti. Ispostavilo se da je terapija veoma uspešna: primera radi, u slučaju 45% pacijenata lečenih od alkoholizma već je i jedna doza LSD-a pomogla u tome da na godinu dana postignu apstinenciju. Tzv. psihedelička psihoterapija (vezana za Ozmonda i Hofera) podrazumevala je jednu veliku dozu LSD-a uz psihoterapiju, a tzv. psiholitička terapija (vezana za Ronalda Sendisona [Ronald A. Sandison]) bazirala se na nekoliko manjih doza, uz psihoanalitičke sesije. Psihedelička psihoterapija polazila je od toga da se uz pomoć psihedeličkog iskustva može restrukturirati ljudska svest, a psiholitička terapija se bazirala na tome da LSD indukuje halucinacije poput snova, odražavajući nesvesne mehanizme pacijenta i tako omogućuje da se ponovo dožive neke potisnute uspomene. Između 1950. i 1965, oko 40.000 pacijenata je lečeno LSD-om ili nekom drugom psihedeličkom supstancom, uključujući pacijente sa neurozom, šizofrenijom i psihopatijom, ali i decu sa autizmom. Uzimanje LSD-a biva zabranjeno od sredine 1960-ih kada je bio kategorizovan kao supstanca sa velikim potencijalom zloupotrebe i zavisnosti (za rekonstrukciju tog procesa videti Dahlberg et al. 1968). Tokom psihedeličke renesanse, dakle između 1990. i 2017, urađeno je šest studija o LSD-u, i nijedno istraživanje nije primetilo komplikacije u pogledu njegovog uzimanja (Liechti 2017).

Ovaj širi kontekst nam je bitan zbog sledećeg primera, a koji se tiče Jana Bastijansa (Ian Bastians), holandskog neurologa i psihijatra, i Jehiela De-Nura (Yehiel De-Nur), Jevreja poreklom iz Poljske koji je preživeo Holokaust. Naime, Bastijans se od 1961. godine služio eksperimentalnom LSD terapijom (nekoliko puta je koristio i psilocibin) ne bi li oslobodio preživele Holokausta od njihovih trauma, naime, od tzv. KZ sindroma, sindroma koncentracionog logora (u medicinskoj literaturi „KZ sindrom” je zapravo proces koji se sastoji od četiri različita sindroma [Snelders 1998]). Susret Bastijansa i De-Nura nam je važan zato što je potonji napisao knjigu o svojim psihoterapijskim iskustvima sa pseudonomom Ka-Zetnik 135633, pod naslovom Šiviti – vizija (Shivitti – A Vision) (Ka-Tzetnik 135633 1998), a ta knjiga ima izuzetno značajne teološke dimenzije. Bastijans je lečio LSD terapijom jer se ona pokazala mnogo efikasnijom i bržom od psihoanalize, a De-Nur je otišao kod njega jer je već godinama imao nepodnošljive noćne more koje niko nije mogao da izleči – mentalno, on je još uvek bio zatvorenik. Bastijans je veliku pažnju posvetio tome da njegov pacijent ne bude progutan od strane horora, sedeo je pored De-Nura dok je slušao njegove izveštaje o vizijama, te intervenisao kada mu se učinilo da postoji opasnost retraumatizacije. Bastijans je provocirao pacijente uključujući i De-Nura, odnosno trudio se da ih što više podstiče da razumeju ono što se desilo u Holokaustu. Stimulacije uspomena i imaginacije pretvarali su se u psihodramu sa velikim emotivnim intenzitetom. Pacijenti su ponovo doživeli nekadašnja iskustva, ali iz drugačijeg ugla, i, što je veoma važno, tako što nisu ni u jednom trenutku bili usamljeni, nego su iskustva bila praćena Bastijansovim opreznim sugestijama. Bastijans je ponekad bio toliko provokativan da je tokom LSD terapije puštao nacističke ratne pesme i pokazivao simbole SS-a. Takođe, on je tokom psihodrame zauzimao različite uloge: ponekad je igrao ulogu oca koji se brine o svom sinu, ali ponekad

je igrao i ulogu komandanta koncentracionog logora. Nakon dan-dva Bastijans i njegov aktuelni pacijent su slušali snimak sa razgovorima i popričali o sesijama. Sam Bastijans je svoju interpretativnu praksu opisao kao tumačenje hijeroglifa koje se pojavljuju iz podsvesnog. De-Nur je ukupno pet puta prošao kroz LSD terapije koje su trajale od pet do osam sati. Na kraju, njegove noćne more su nestale i, nakon trideset godina, uspeo je da mirno spava. Kako on sam piše: „vratio sam se relaksirano u krevet. Čudan osećaj, skoro nerealan; abnormalno u svojoj normalnosti” (Ka-Tzetnik 135633 1998: 102).

U predgovoru knjige *Šiviti – vizija*, Klaudio Naranho (Claudio Naranjo), poznati psihijatar i psihoterapeuta, piše da se De-Nur „spustio u pakao“, te da je „uspeo da prisustvuje hororu” (Ka-Tzetnik 135633 1998: xi). Naranho dodaje da je De-Nur bio retrospektivni svedok života u njegovoj najgoroj formi, odnosno da se njegovo preživljavanje Holokausta može pripisati tome da je uspeo da „očuva Šiviti (dakle, podsetnik na prisustvo Boga)” (ibid.). Nadalje, sugeriše se da se De-Nur vratio u Aušvic, ne u metaforičnom smislu, već doslovno – fizički opstanak bio je moguć zbog izvanrednog spiritualnog heorizma. I sam De-Nur u svom predgovoru opisuje terapijsko iskustvo kao njegovo katapultiranje iz ugodne terapijske sobe u geto, odnosno u *Auschwitz freak show* iliti u misteriju laboratorije Aušvic (ili, kako se kasnije tvrdi, „mogao sam da budem simultano u garaži u Aušvicu i u krevetu u Lajdenu” [Ka-Tzetnik 135633 1998: 16; upor. sa ibid.: 56]). Ujedno se ukazuje na izvanredni interpretativni izazov:

Prof. Bastijans nikada nije bio u Aušvicu. Čak ni oni koji su bili tamo, ne poznaju Aušvic. Čak ni ja ga ne poznajem koji sam bio tamo dve duge godine. Aušvic je druga planeta, a mi, čovečanstvo, nemamo ključ da bismo dešifrovali kodno ime Aušvica. (Ka-Tzetnik 135633 1998: xvi)

I kasnije se ukazuje na specifičnost – singularnost – Aušvica: „[...] do 1942., Aušvic nije postojao. Za Aušvic ne postoji drugo ime osim Aušvica” (Ka-Tzetnik 135633 1998: 33); „[...] nema opisa za Aušvic [...] Holokaust je kosmičkog karaktera. On je negativna kopija čoveka koji je stvoren po liku božijem” (Ka-Tzetnik 135633 1998: 105). Takođe, De-Nur dekonstruiše šeme linearnog vremena: „godine pakla traju duže nego godine svetlosti” (Ka-Tzetnik 135633 1998: xvii). U istom predgovoru pominje se izvesni Rabin Šilev koga je autor video kako čeka da sazna da li će stići na red u krematorijum (slika o Rabinu Šilevu nalazi se i na naslovnoj strani knjige). Rabin Šilev se protivio pobuni protiv Nemaca jer bi pobuna nosila sa sobom smrt mnogih Jevreja, dakle *de facto* bi podrazumevala samoubištvo koje Tora zabranjuje. De-Nur piše da je na licu rabina video „skrivenu svetlost“, te da je rabin bio u „stanju transcendencije“ koje on sam (De-Nur) nikada nije doživeo – pre svega zato što je paničio, a nema „emanirajuće božanske svetlosti“ za one koji paniče (Ka-Tzetnik 135633 1998: xix).

Vizije De-Nura bile su izuzetno intenzivne: izvesni predmeti su prošli kroz metamorfozu kao sat na slici Salvadora Dalija (Salvador Dali), lice obučara Vevkea pretvaralo se u lice Rabija Nahmana, Aušvic je osvetljen plamenima oštre boje itd. – u skladu sa virtuožnošću LSD iskustva. De-Nur više puta naglašava u knjizi da je iskustvo za njega bilo mnogo više od pukog sećanja na horor – „noćna mora je bila stvarnost“, zato je i više puta vikao u prisustvu Bastijansa: „ne, još ne, prof. Bastijans, ne!“ (ibid.). Zanimljivo je da u jednom trenutku Bastijans eksplicitno sugerše De-Nuru da svoje vizije mora pretvoriti u reči: „[...] vaša nesposobnost da date reči u korenu je vaše patnje. Dozvolite rečima da teku kako bismo obojica videli ono čemu su vaše oči svedočile. [...] To je namera našeg razgovora: da usmerimo vaše mišljenje prema onome što blokira prolaze vaše duše” (Ka-Tzetnik 135633 1998: 34). Da bi opisao značaj

i dubinu svog iskustva, De-Nur piše sledeće: „[...] ja sam Vreme, i kao što je Vreme u zastoju u Aušvicu, i ja sam u zastoju u Aušvicu. [...] U Aušvicu nema gde da se potrči, nema gde da se sakrije” (Ka-Tzetnik 135633 1998: 41).

Mnoge De-Nurove rečenice imaju teološku dimenziju. Primera radi, na jednom mestu se tvrdi da se mrak pojavio zato što ima „rata između Zmije i Boga“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 6) (kasnije se pojavljuje i motiv rata sa Amalekom [Ka-Tzetnik 135633 1998: 60–61]). U jednoj viziji Bog se pojavljuje kao *deus absconditus*, u oblacima, ali ujedno okružen ružičastim, zelenim i žutim bojama (Ka-Tzetnik 135633 1998: 9). U dijalozima sa imaginarnim rabinom, više puta se pojavljuje pitanje „zašto?“ (npr. „zašto ima rata između Zmije i Boga?“), a odgovor uvek glasi: „pitaj Boga“. U trenutku kada De-Nur postavlja Bogu pitanje „čiji je Aušvic?“, uzalud gleda gore da bi video božije inicijale, umesto njih vidi samo lice vojnika SS divizije. Na jednom ključnom mestu De-Nur piše: „tek sada vidim šiviti, koji tada nisam video, i vičem: 'Bože, ko je stvorio Aušvic?'“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 11). Zatim sledi varijacija na ovo pitanje: „da li sam ja taj koji sam stvorio Aušvic?“; te sugerise se da bi De-Nur lako mogao da bude na mestu vojnika SS divizije (Ka-Tzetnik 135633 1998: 12). Zatim, u jednom trenutku, kada se natpis *Arbeit macht frei* transformiše u hebrejsku rečenicu „Bog ih je stvorio po liku svom“, De-Nur izveštava da se suočava sa vizijom šiviti, a koja nije spolja, već iznutra (Ka-Tzetnik 135633 1998: 13). Ova scena završava se tako što Bastijans dodiruje De-Nura ne bi li se vratio iz traumatičnih vizija u mundane okolnosti; „ako vas ne bih dodirnuo, možda nikad više ne bih uspeo da vas vratim. Ostali biste tamo, u limbu“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 15). Sumirajući utiske o „Kapiji I“, De-Nur piše da je očekivao da vidi lice Sotone, ali „video sam samo sopstveno lice, pokriveno pomamom zmija“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 22). U opisu vizije o „Kapiji II“ kratko se pojavljuju i mesijanistički motivi

(Ka-Tzetnik 135633 1998: 36–37). De-Nur u jednom trenutku pita imaginarnog rabina „da li je moguće da ovaj dim ide gore prema raju i naprosto nestaje tamo?“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 39), te se žali Bogu što nije video obučara Vevkea u dimu, nego Sotonu: „Bože, u tvom ratu sa Sotonom ne okreći lice prema meni“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 43). U ovom kontekstu ponovo se pojavljuje najsnažniji motiv knjige, naime, motiv prezencije: „O, Bože, biću svedok tvoje blistave prezencije u slovima tvog imena! Biću svedok tvog lica u Aušvicu!“ (ibid.). Opis „Kapije II“ završava se tako što se tvrdi da „negde, na mestu svog skrovišta, Bog plače za Aušvicom“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 52). U jednoj izvanrednoj sceni u okviru vizije o „Kapiji III“, rabinu se adresira pitanje zašto se vidi da se Nemci dižu gore prema raju: „da li su i Nemci u raju? Čak i nakon krematorijuma? Vojnici SS-a – i oni su u raju?“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 59). Teološki relevantni motivi „Kapije IV“ su pojavljivanje Zohara, doduše, na minimalistički način, kao „zatvorene knjige, odnosno ukratko se citira motiv *mene, mene, tekel*... Na kraju, „Kapija V“ sadrži važan opis jedne vizije: „Vidim Glas. Glas Boga mi se pojavljuje u mraku bloka koncentracionog logora. Glas viče: 'šta vidiš, Svedoče moj?' Vidim Glas. Vidim blesak slave u mraku bloka. [...] Bivan pozvan, vidim Glas: 'šta ti vidiš Svedoče?' Vidim Otkrovenje“. Na pitanje Bastijansa šta tačno vidi, De-Nur odgovara: „Vidim Božansko Prisustvo u plamenu u mraku bloka, i njegovo blistanje zaslepljuje moje oči“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 93). Malo kasnije se dodaje: „vidim oreol slave u SS četvrtima“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 94). Na kraju opisa „Kapije V“, i De-Nurova majka dobija ulogu. Pojavljuje se i njena lobanja u kojoj De-Nur vidi sebe, ali se pojavljuje i gola, kako ide prema gasnoj komori.

Nisam li bio spaljen u majčinoj lobanji, i sa mnom cela moja porodica u peći u Aušvicu? Ne dižem li se prema sedmoj sferi? Stojim sa Mamom ispred počasnog prestola Boga.

[...] “Pogledaj ovo, Bože!” [...] I On pogleda. Bog vidi. [...] I Mama viče u etar: “nemoj da bežiš od mene, Bože! Gledaj na mene! [...] I ti, šta si ti, Bože?” A On pogleda. I vidi – mene (Ka-Tzetnik 135633 1998: 97–8).

Ovo je samo selektivan pregled onoga što je Šiviti, sa posebnim naglaskom na onome teološkom, ali pri tome valja imati u vidu da ni samo iskustvo nije bilo linearno ili jednoznačno, već je zahtevalo višak interpretativnog čina. Svakako možemo primetiti izvesne paralele. Dok Šanon govori o božanskoj svetlosti i milosti povodom Aušvica, odnosno o duhovnoj dimenziji čoveka, De-Nur pominje božansku svetlost, svedočenje božanskom prisustvu i stanje transcendencije. Kao da iskustvo ajahuaske, odnosno LSD-a ukazuju u istom pravcu. Zajedničko im je što psihodramu i spiritualnu dubinu iskustva prikazuju na veoma strastven način, doduše, i u jednom i u drugom slučaju jasno je da je u pitanju osiromašen prevod veoma intenzivnog i transformativnog događaja. De-Nurov izveštaj je ipak, uprkos suštinskoj fragmentarnosti, od veće pomoći kada je u pitanju razumevanje veze između Holokausta, psihedeličkog iskustva i onoga teološkog. Te tendencije, odnosno uvidi, mogu se sumirati na sledeći način: 1. imanentizacija Holokausta – jasan otpor prema tome da se „Aušvic“ pripisuje nadljudskim entitetima („gde god ima čovečanstva, ima i Aušvica. Nije ga Sotona stvorila, nego vi i ja. Mi smo!“ [Ka-Tzetnik 135633 1998: 103]). Ovaj uvid je i terapijski krucijalan, trauma na ovaj način postaje mentalno podnošljiva. Time se i čitava teološka perspektiva imanentizuje; sugerise se da se rat „između Boga i Sotone“ zapravo odvija u interhumanim dimenzijama koresponzibilnosti. 2. Metodološki, Bastijansova psihodrama bazira se na umnoženoj snazi svedočenja, preciznije Bastijans je „sa-svedok“ De-Nurovog svedočenja, i ta multiplikacija perspektive ima terapijski, oslobađajući značaj. Svedočenje ima i jasan teološki aspekt, naime, Bog se više puta pojavljuje kao neko ko pažljivo prati Holo-

kaust, doduše, često kao odsutan bog – i zaista, svedok ne može obaviti svoju funkciju ako je naprosto prisutan na licu mesta, već samo ako je ujedno uvek već i odsutan, te prevazilazi postojeće horizonte (Bog kao maksimum svedočenja). Tako nastali serijalni *witness-consciousness* služi tome da iz imanentnosti pakla nastane samotranscendiranje, u pravcu jedne alternativne pozicije. Svedok je po svojoj prirodi oslobađajuća uloga. Time što ne učestvuje samo, već i posmatra iz jedne distance svedok sprovodi dezidentifikaciju, napušta „zatvor uspomena“, i time se stvara konstitutivni višak. „Duhovna dimenzija čoveka“, koju i Šanon i De-Nur pominje, odnosi se upravo na to: čovek može stupiti korak nazad, uvek može ponuditi suštinski višak u odnosu na datosti, te uvek može transcendirati svoju situaciju, odnosno samotranscendirati sebe. 3. Osnovna dinamika odvija se na relaciji prisustvo–odsustvo. U De-Nurovim vizijama Bog se više puta pojavljuje kao *deus absconditus*, ali, naizgled na paradoksalan način, ujedno se opisuje kao prisustvo, te šiviti kao takav struktura se oko njega. Svedočenje zapravo nije ništa drugo do svojevrсна dijalektika prisustva i odsustva: ono je sposobnost da se bude „tu“, da se bude receptivan u pogledu datosti, participativno postojanje, ali je ujedno i sposobnost, preciznije, sloboda distanciranja, „duhovna dimenzija“. Nije slučajno što De-Nur govori o tome da nakon terapijskog iskustva u Lajdenu više nije imao rascep u ličnosti, te nije više bilo razlike između „ja“ i „njega“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 102) – dinamika prelaza sa prisustva na odsustvo konačno je oposredovana, i *vice versa*. Postoji veliko iskušenje da značenje prisustva interpretiramo u skladu sa nekom teološkom tradicijom ili praksom, na primer iz aspekta teme „prisustvo Boga u istoriji“, ili recimo iz hristijanizovane perspektive kao što je „prisustvo Hrista u euharistiji“. Moj predlog je da se tema prisustva u ovom kontekstu interpretira čisto fenomenološki, a ne iz dogmatskog ugla. Na ovom mestu želim da iskoristim rečenice Volfganga Fašinga (Wolfgang

Fasching), iz njegove studije pod naslovom *Svest, samosvest i meditacija*, preciznije, poglavlje “Svest kao prezencija”, odnosno poglavlje “Prezencija kao prezencija”:

[...] ono što tražimo kao svest, nije u pojavama, nego ono što na prvom mestu omogućuje pojave kao pojave – svetlost, luminozitet pojava, da tako kažem, prezencija kao takva. [...] Pogrešno je tražiti prezenciju kao dodatak u odnosu na pojave. [...] Samoprisustvo nije reflektivni akt na relaciji subjekat-objekat – nema distance, nema razlike između pojavljivanja i onoga što se pojavljuje. Prezencija prezencije nije dodatna prezencija u odnosu na prezenciju predmeta, već je naprosto sama ova prezencija. (Fasching 2008: 471–472; za jednu širu analizu osećaja prezencije videti Beardsworth 1977)

Kao što sam ranije sugerisao u slučaju pacijentkinje koja je bolovala od raka, u nekim kontekstima valja interpretirati iz perspektive fenomenologije, a ne u dogmatsko-teološkom duhu. U stvari, u De-Nurovim vizijama Bog se skoro nikada ne pojavljuje kao akter, odnosno kao metafizički robustan entitet. Više se može reći da je Bog forma svedočenja, distancirano prisustvovanje. U kontekstu Holokausta, transcendentno stanje je, na paradoksalan način, upravo svest koja je svedok najgorem obliku života, svest koja iz distance prisustvuje samoj sebi. Sve ovo ima i jednu temporalnu dimenziju: psihedeličko iskustvo može imati terapijsku funkciju zato što služi kao svedočenje – detraumatizacija podrazumeva da prošlost zaista može postati prošlost, dakle prestaje da bude sablasna noćna mora, sadašnjost u derivativnom smislu koja ne može proći. Snaga autentičnog duhovnog prisustva upravo je u tome što omogućuje da se neautentična sadašnjost deaktivira – što više ima podsećanja na prisustvo Boga, dakle na šiviti, na luminozitet svesti kao prezencije, to je manje relevantno šta je nekada bila sadašnjost. (Metafora svetlosti pojavljuje se kod De-Nura

zato što ni svetlosti nije potreban predmet izvan sebe kako bi bila svetlost – luminozitet osvetljuje i samog sebe i, na derivativan način, i predmete oko sebe.) Poruka je možda sledeća: prepoznamo li prisustvo uprkos stalnom i nužnom samozaboravu prezencije, bićemo sposobni da se distanciramo od patnje mundanih dešavanja, čak i ako je u pitanju Holokaust. Na taj način, De-Nur je dobio priliku da ponovo bude svedok, ali svedok u pravom smislu reči, sa pozicije mirne prezencije, ne kao akter, ne kao žrtva, nego takoreći „iz auditorijuma“, svestan toga da nije identičan s onim što se na kontingentan način dešava oko njega, već je blizak onome što suštinski prevazilazi pojave, pa i pojavnost patnje. Zato Bastijans sve vreme kaže pacijentima: „Tu sam, nisi sam, tu sam sa tobom“. To je zapravo poruka i u teološkoj dimenziji: „tu sam, kao božansko prisustvo, nisi sam, tu sam sa tobom“. Zato se sugeriše na jedan još radikalniji način da je već i u samom Aušvicu bilo onih u stanju šiviti, onih koji, kao svedoci, ni na trenutak nisu zaboravili prezenciju. Naime, oni su uspeli da se sete prisustva kojima je najviše bilo stalo do toga da se distanciraju od onoga što im je dato. Možemo prepostaviti da i Šanon upućuje na nešto slično kada govori o tome da je žrtvama data mogućnost „da dostignu najveći stepen vere“.

Bastijans je bio jedini u Holandiji koji je i nakon stroge regulacije psihotropnih supstanci smeo legalno da se bavi LSD terapijom. Ukupno je lečio oko 300 pacijenata na ovaj način. Nažalost, još ne postoji studija koja bi na sistematičan način obrađivala sve slučajeve (između ostalog zato što nedostaju kompletni dosijei o pacijentima). Bastijans je želeo da nastavi sa psihedeličkom psihoterapijom i nakon penzionisanja (1985. godine je penzionisan kao profesor psihijatrije, a 1988. na klinici Jelgersma), međutim, zbog izmena u holandskom zakonu o regulaciji psihedeličkih supstanci to više nije bilo moguće. Bastijans je bio izolovan u psihijatriji sa svojim

alternativnim metodima i idealima – smatralo se da je LSD suviše opasan ili se sugerisalo da su „mistične implikacije“ iskustva problematične. Kako je Malkolm Leder (Malcolm H. Lader), profesor kliničke psihofarmakologije sa Univerziteta u Londonu napisao u svom izveštaju za holandsku vladu 1985. godine:

[...] nastavak legitimne terapijske upotrebe LSD-a oduzima pažnju od rada ljudi koji žele da se izbore sa ogromnim problemom droge. Entuzijastične pristalice LSD-a stavljaju naglasak na transcendentalni i mistični karakter iskustva, i smatraju da ono omogućuje da pacijent stekne nove uvide o sebi i kosmosu. [...] Nažalost, smatram da su i tvrdnje prof. Bastijansa napisane u tom tonu. (citirano prema Snelders 1998)

Sam Bastijans napisao je sledeće: „[...] čini se da su srednjovekovni strah od ludila ili od konfrontacije sa psihotičkim supstancama ponovo na delu, ostavljajući utisak da društvo ima potrebu za što bržom eliminacijom onoga što, čini se, predstavlja pretnju u pogledu njegovog postojanja” (ibid.). Stvari su se pomalo promenile kada je Bastijans 1992. godine počeo da leči zavisnike od heroina pomoću ibogaina (još jedne psihedeličke supstance). Međutim, s obzirom da je jedna žena umrla tokom terapije, Bastijans je morao da završi sa svojom praksom. Tako da, ukupno uzevši, njegov opus ne pripada epohi psihedeličke renesanse, već više jednom ranijem periodu.

Zanimljivo je da već pomenuti Rik Doblin, direktor MAPS-a (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies), koji je najviše zaslužan za borbu povodom legalizacije psihedeličke psihoterapije u SAD-u, sa posebnim osvrtom na MDMA, tvrdi sledeće: „[...] uvek mi se učinilo da odgovor na Holokaust pomaže ljudima da uvide našu zajedničku ljudskost. Postoje mnogi načini – jedno je psihedeličko iskustvo. Na taj

način pokušavam da onemogućim da se desi još jedan Holokaust. To je moja najdublja motivacija” (Harris 2020). Inače, Doblin je jevrejskog porekla, te odrastao je u sredini gde je bilo mnogih koji su preživeli Holokaust.

U ovom kontekstu, želeo bih da skrenem pažnju na jednu opasnost. Naime, psihedeličko iskustvo kao takvo nije nužno pozitivno. Ne zato što ima i loših iskustava (kao što i izraz *bad trip* pokazuje), nego zato što je iskustvo po sebi vrednosno neutralno, uprkos veoma pozitivnim potencijalima, naročito u pogledu psihičkih uvida. Poznato je da ima istraživanja o tome da postoji i radikalno desničarska, odnosno neofašistička eksproprijacija psihedeličkog iskustva (videti pre svega Piper 2021). Prema tome, uzimanje psihedeličke supstance nije dovoljno, te važni su *set* i *setting*, namere i okolnosti u kojima se odvija detraumatizacija, ali je možda još važniji proces integracije nakon iskustva (zanimljivo da se ta faza ne pominje u slučaju De-Nura). Tek tako je moguće da psihonaut-pacijent ne bude žrtva nekih ideologija, da ne nastane neki „novi zatvor“, da se ne udalji od samog sebe i prisustva na jedan novi način. Psihedelička psihoterapija zapravo nije ništa drugo do kontemplativna praksa u kojoj se odvija transpersonalna dezidentifikacija u odnosu na mundani identitet i ograničenja, te otvaraju se novi spiritualno-psihički horizonti. Zapravo, psihonaut otkriva transcendentalno polje svoje svesti i dobija mogućnost da postane autonoman u odnosu na svoje mentalne sadržaje. A u okviru takvog procesa i Bog kao bezuslovno prisustvo s onu stranu svih fenomena može imati svoju oslobađajuću ulogu. U pomenutim slučajevima uopšte nema Boga u dogmatsko-institucionalizovanom smislu. Bog je u ovom kontekstu, kako bi Anri Korben (Henry Corbin) rekao, fenomenološki istinit, on je fenomenološki opisivo iskustvo, a ne metafizički robustan entitet. On je naprosto prisutan u iskustvu kao ono božanstveno.

Bibliografija

- Beardsworth, Timothy (1977), *A Sense of Presence. The Phenomenology of Certain Kind of Visionary and Ecstatic Experience, Based on a Thousand Contemporary First-Hand Accounts*, Oxford: The Religious Experience Research Unit.
- Busch Anthony K, Warren C. Johnson (1950), "L.S.D. 25 as an Aid in Psychotherapy; Preliminary Report of a New Drug", *Diseases of the Nervous System* 11: 241–243.
- Carhart-Harris Robin L, David J. Nutt (2010), "User Perceptions of the Benefits and Harms of Hallucinogenic Drug Use: A Web-based Questionnaire Study", *Journal of Substance Use* 15: 283–300.
- Carhart-Harris, Robin L, Guy M. Goodwin (2017), "The Therapeutic Potential of Psychedelic Drugs: Past, Present, and Future", *Neuropsychopharmacology*, 42 (11): 2105–2113.
- Dahlberg, Charles C, Ruth Mechaneck, Stanley Feldstein (1968), "LSD research: The Impact of Lay Publicity", *The American Journal of Psychiatry* 125 (5): 685–689.
- Doblin, Rick (1991), "Pahnke's 'Good Friday Experiment': A Long-term Follow-up and Methodological Critique", *Journal of Transpersonal Psychology* 23 (1): 1–28.
- Fasching, Wolfgang (2008), "Consciousness, Self-consciousness, and Meditation", *Phenomenology of Cognitive Science* 7: 463–483.
- Gellman, Jerome I. (2001), *Mystical Experience of God: A Philosophical Enquiry*, London: Ashgate.
- Gendler, Tamar S. (2008), "Alief and Belief", *Journal of Philosophy* 10 (10): 634–663.
- Glock, Charles Y, Rodney Stark (1965), *Religion and Society in Tension*, Chicago: McNally.

- Griffiths, Richard, William A. Richards et. al. (2006), "Psilocybin Can Occasion Mystical-Type Experiences Having Substantial and Sustained Personal Meaning and Spiritual Significance", *Psychopharmacology* 187 (3): 268–283.
- Grinspoon, Lester, James B. Bakalar (1997), *"The Psychedelic Drug Therapies": Psychedelic Drugs Reconsidered*. A Drug Policy Classic Reprint from the Lindesmith Center. New York: Basic Books.
- Harris, Ben (2020), "Jewish Psychedelics Reformer Rick Doblin Wants to see Therapeutic MDMA Legalized", *The Times of Israel*: <https://www.timesofisrael.com/jewish-psychedelics-reformer-rick-doblin-wants-to-see-therapeutic-mdma-legalized/> (pristupljeno 7. decembra 2023).
- Hermle, Leo, Matthias Fünfgeld, Godehard Oepen et. al. (1992), "Mescaline-induced Psychopathological, Neuropsychological, and Neurometabolic Effects in Normal Subjects: Experimental Psychosis as a Tool for Psychiatric Research", *Biological Psychiatry* 32: 976–991.
- Hofmann, Albert (1980), *LSD: My Problem Child*, New York: McGraw-Hill.
- Johnson Matthew W, William A Richards, Roland Griffiths (2008), "Human Hallucinogen Research: Guidelines for Safety", *Journal of Psychopharmacology* 22: 603–620.
- Ka-Tzetnik 135633 (1998) [1989], *Shivitti*, San Francisco: Harper & Row.
- Krebs Teri S, Pål-Ørjan Johansen (2012), "Lysergic Acid Diethylamide (LSD) for Alcoholism: Meta-analysis of Randomized Controlled Trials", *Journal of Psychopharmacology* 26: 994–1002.
- Letheby, Chris (2021), *Philosophy of Psychedelics*, Oxford: Oxford University Press.

- Liechti, Matthias E. (2017), “Modern Clinical Research on LSD”, *Neuropsychopharmacology* 42 (11): 2114–2127.
- McGinn, Bernard (1992), *The Foundations of Mysticism*, London: SCM Press.
- Miller, Melanie J, Juan Albarracin-Jordan, Christine Moore et al. (2019), “Chemical Evidence for the use of Multiple Psychotropic Plants in a 1,000-year-old Ritual Bundle from South America”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 116 (23): 11207–11212.
- Oram, Matthew (2014), “Efficacy and Enlightenment: LSD Psychotherapy and the Drug Amendments of 1962”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 69: 221–250.
- Piper, Alan (2021), *Strange Drugs Make For Strange Bedfellows: Ernst Jünger, Albert Hoffman and the Politics of Psychedelics*, Portland: Invisible College Publishing.
- Pollan, Michael (2018), *How to Change Your Mind*, New York: Penguin Press.
- Richards, William A. (2015), *Sacred Knowledge: Psychedelics and Religious Experiences*, New York: Columbia University Press.
- Rucker, James J, Luke A. Jelen, Sarah Flynn et. al. (2016), “Psychedelics in the Treatment of Unipolar Mood Disorders: A Systematic Review”, *Journal of Psychopharmacology* 30: 1220–1229.
- Shannon, Benny (2002), *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Huston (1964), „Do Drugs Have Religious Import?“, *The Journal of Philosophy* 61 (18): 517–530.
- Snelders, Stephen (1998), “The LSD Therapy Career of Jan Bastiaans, M.D.”, *From the Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies MAPS* 8 (1): 18–20, <https://>

maps.org/news-letters/v08n1/08118sne.html (pristupljeno 7. decembra 2023).

- Strassman, Richard, Clifford Qualls (1994), "Dose-response Study of N,N-dimethyltryptamine in Humans. I. Neuroendocrine, Autonomic, and Cardiovascular Effects", *Archives of General Psychiatry* 51: 85–97.
- Swift, Thomas C, Alexander B. Belser, Gabrielle Agin-Liebes et. al. (2017), "Cancer at the Dinner Table: Experiences of Psilocybin-Assisted Psychotherapy for the Treatment of Cancer-Related Distress", *Journal of Humanistic Psychology* 57 (5): 1–32.
- Waldman Ayelet A. (2017), *A Really Good Day: How Microdosing Made a Mega Difference in my Mood, my Marriage, and my Life*, New York: Knopf Publishing Group.
- Watts, Alan (1968), „Psychedelics and Religious Experience“, *California Law Review* 56 (1): 74–85.
- Zaehner, Robert C. (1957), *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praenatural Experience*, New York: Oxford University Press.

Ka materijalističkoj teologiji?

Nijedna s visine intonirana reč, pa ni teološka, ne može posle Aušvica nepromenjena biti u pravu.

(Adorno 1997a: 288)

Materijalizam veran kritici

Ona dva vrlo široko određena i suprotstavljena tabora unutar kojih se (mislilo da se) filozofsko mišljenje kretalo – idealizam i materijalizam – kod Teodora Adorna (Theodor W. Adorno) samo uslovno se mogu locirati; naime, samo ukoliko na određen način uvažimo njihovu „dijalektiku“. Načelno bi moglo da važi da se naspram poroka mišljenja identiteta – subjekta, duha, idealizma – grupiše formacija „mišljenja neidentičnog“. Ona sada daje primat objektu – ali istovremeno imajući na umu da je on terminološka maska, pozitivan izraz neidentičnog koji je tako označio subjekt – i materijalizmu, ali onom nedoktrinarnom, onom koji je viđen tek kao principijelna strategija demaskiranja i, naročito, rebalansiranja troškova duha kao principa gospodarenja.

Dakle, i pojam „materijalizam“, kao uostalom i „idealizam“, u Adornovoj interpretaciji dobija jedno šire, a ujedno

i specifičnije značenje, koje ga odvaja od striktnog smeštanja u vremenski ili istorijski ograničen region filozofske misli. Materijalizam se pojavljuje ne kao protivpozicija, nego pre svega kao svojevrsni inkasant troškova idealizma. On ispostavlja račun uzgordenom duhu, kao principu ovladavanja prirodom, privodeći ga „njegovoj sopstvenoj izraslosti iz prirode“ i otkrivajući poreklo i njegovih najsublimnijih manifestacija „u nevolji života“. Tako kod Adorna materijalizam dobija funkciju korektiva za bludelog duha, demistifikatora njegove suverenosti. Vezujući ga za stvarnost, on protestuje protiv iluzije subjekta da konstituiše stvarnost (cf. Adorno 1997a: 204, 207, 358, 384, 202, 343, 359).

Dok je u toj funkciji, u granicama tog razložnog otpora, čini se da materijalizam za Adorna predstavlja hvale vrednu i dostojnu orijentaciju. Ukoliko pak, poput hilozoističke predkritičke tradicije, materiju neposredno izjednačava sa metafizičkim principom, on ne samo da prema rafiniranoj filozofiji idealizma izgleda zaostalo i „prostački“, nego može, ako se izrodi u ideologiju, da i vlastitu teoriju učini neistinitom i da se sam pretvori u jezivo varvarstvo (Adorno 1997a: 205). Sudeći prema ovome, Adorno bi iz materijalizma da destiluje samo onaj kritički momenat koji je filozofija subjekta izgubila iz vida ili potisnula. I kad je sirov i epistemološki sumnjiv, „filozofsko pravo materijalizma je u tome što on, u poređenju sa veoma problematičnom apstrakcijom u finoj, diferenciranoj, kritičkoj filozofiji, podseća na to da ona svoje kategorije, isto kao i svoje datosti, unapred već na neki način podržava“ (Adorno 1974: 172).

Materijalizam, kako ga Adorno vidi, tradiciju subjektivističke kritičke filozofije tera na konsekventnost, tera na priznanje i prihvatanje skrivenog, a neophodno sadržanog karaktera materijalnosti onoga što kroz subjekt upućuje na kvalitete zadovoljstva i bola, na živo telo. Zvanična filozofija tretirala je materiju kao konstituum i pretvorila je u nešto što je uspostavio subjekt, odnosno mišljenje. Momenat materije, uključujući

i materiju svakog pojedinca kao tela, teorija saznanja je izvodila iz datosti i time materiju učinila „nečim pukim kognitivnim, pukom saznanjoteorijskom tvorevinom, opet apstrakcijom“. Do momenata zadovoljstva i nezadovoljstva se u ovakvom pristupu ni ne dospeva, budući da je „pravac gledanja teorije saznanja od početka usmeren na to da apstrahuje od ovih momenata“. Ti somatski momenti mogu samo da smetaju pri procesu objektivizovanja saznanja; oni se ne žele uzeti u obzir, a ipak su uvek tu, upozorava Adorno, kao „osnovne činjenice onoga što nazivamo subjektivnim iskustvom“ (Adorno 1974: 174–175).

Materijalizam je, pak, prisutan, mogao bi biti prisutan ili bi trebalo da je prisutan, upravo sa ovom „iznenađujuće zapuštenom“ dimenzijom u filozofiji, naročito sa onim polom nezadovoljstva. Iskustvo organskog života i, s druge strane, smrti, jeste protivteža ideološkom karakteru filozofije koja je, zauzevši „kognitivni stav“, svest redukovala u saznanjnu svest i, na taj način, „dopustila da zakržlja ono što je bitno u iskustvu“ i što je, uostalom, i njen vlastiti pogonski motiv. Materijalizam bi, ako korektno rekonstruišemo status koji bi Adorno da mu prida, bio jedna neprolazna i samosvesna opomena, jedno neprijatno podsećanje na ono što je vitalno značajno, a što se sistematski kroz istoriju mišljenja odgurivalo i što je, stoga, vremenom atrofiralo (cf. Schmidt 1983). Materijalizam je onda naprosto svaka ona filozofija koja preuzima nespirtualizovanu, „neokrnjenu, nesublimiranu svest o smrti“, o onom niskom, odvratnom, prirodnom, o onom što je civilizacija krematorijumima i šumskim grobljima potiskivala ili parfimisanjem uklapala u društveni sklop, o iskustvu leša, truljenja, onog „životinjskog“ (Adorno 1974: 177).

Ova predstava materijalizma, za koju i Adorno priznaje da je „pristrasna“, demarkacionu liniju prema idealizmu povlači, u krajnjoj liniji, odnosom prema smrti. Egzistencijalno iskustvo i sadržaj pojma materije u materijalizmu jeste imenovanje nas samih, ljudi, kao materijalnih, prolaznih, ovozemnih.

Istovremeno, ovo imenovanje je i dalje „nešto više nego što mi sebi kao duhu priznajemo“, nešto više i drugačije od onoga što smo spremni da priznamo: da je sve ono duhovno samo modificirani, oličeni, životni impuls, da je nužda praforma duha (Adorno 1997a: 202). Poricanje i preobražavanje nade u to „nešto više“ – za razliku od gorde obmane idealističkih objava da je nasilje gospodarenja već dovršilo posao, poumilo svet i ostvarilo nade – specifično je materijalistički oblik nade da ovladamo životom. Njega Adorno nalazi, samo naizgled neočekivano, u teološkom motivu uznesenja puti kod velikih religija. I zaista, još i „mudrost Solomonova“, čak i bez nade, izriče osnovu tako shvaćenog materijalizma: prah smo, telesna, materijalna je suština čovekova (Adorno 1974: 186–187).

Dijalektika (ne)verna sebi

Čini se da je adornovski interpretiran materijalizam u toj meri „dijalektičan“ da se nesmetano združuje u „neprincipijelne koalicije“, ako čak ne čini i prestup veleizdaje: on, naime, uopšte ne ukida manifestacije svog „neprijatelja“, već ih pre kritički usvaja, interiorizuje, preoblikuje. Demaskiranje duha ne odriče se njegove nade. Naprotiv. Ono, štaviše, doziva i usvaja tog „neprijatelja“, metafiziku, ali sada i nju kao jednu izmenjenu metafiziku, kao metafiziku koja se ne ustručava da baštini teologiju i da čak, na dijalektički određen način, suspenduje dijalektiku (Adorno 1998: 189).¹ U ovom novom neočekivanom rezultatu pogona dijalektičkog pre-tumbavanja, kada sa metafizikom dolazimo do poslednjih stvari, javlja se naime i nešto kao „dijalektika dijalektike“ ili, benjaminskim (Walter Benjamin) rečnikom, „dijalektika u mirovanju“. Ni

1 Upravo zbog toga je i moguće zasnovano u njoj prepoznati „dijalektičku teologiju“. Uporediti najuticajniji prikaz ovakve interpretacije: Deusser 1980.

sama dijalektika, naime, ne sme da ostane nereflektovana i mora negativnodijalektički da se nadiđe, da doživi rez, lom, prekid, da se zaustavi – ali dijalektički (cf. Liotar 1989: 169).

Da li je taj prekid negativne dijalektike, (saznajno)teorijski gledano, momenat lojalnosti ili momenat neverstva dijalektici? Društveno-etički sagledano, da li je njena „instrumentalizacija“, njeno ukidanje po obavljenom poslu u zlehudo vreme, obustava rada njenog pojmovlja za račun pomirenog saživota „mnoštva različitog“, naprosto nedosledna ili, naprotiv, svedoči o paradoksu njenog neograničenog i autodestruktivnog praktikovanja? – Jedno je izvesno. Adorno je tematizovao ovu dilemu i – čuvao se olakih rešenja, bilo onog hegelovskog (G. W. F. Hegel), odbijanja kraja, putem identifikovanja totaliteta i „pozitivne beskonačnosti“, bilo onog što je izniklo na kritici toga: kjerkegorovskog (Søren Kierkegaard) privođenja kraju dijalektike putem odlučnog iz-skoka iz nje (Adorno 1997b: 132, 145; Adorno 1997a: 36–37). Govoreći doduše o Blohu (Ernst Bloch), Adorno primećuje da bi bilo brzopleto zaključivanje koje bi konstatovalo „prekid dijalektike teološkim nasiljem“, a da se ne zapita „da li je dijalektika uopšte i moguća bez toga da se na nekoj tački ne negira“ (Adorno 1997c: 239). U Adornovoj teoriji upravo tu tačku, to poslednje, predstavlja ono što je iz uzvišene metafizike prognano – somatsko, materijalni opstanak, patnja – sažeto rečeno: „istina logora“.² I taj puko egzistencijalni i ujedno

2 „Aušvic’ kao model ne ilustruje dijalektiku, nego negativnu dijalektiku. Ova dijalektika brka figure pojma, koje proističu iz pravila Rezultata, i oslobađa imena za koja se veruje da ilustruju etape pojma u kretanju. Ideja modela odgovara preokretu u sudbini dijalektike: model je ime jedne vrste para-iskustva, u kome se navodno dijalektika sreće sa negativitetom koji se ne može negirati, i ostaje bez mogućnosti da ga dovede do ‘rezultata’. U kome rana duha ne bi zarasla. U kome se, kaže Derida, ‘investicije u smrt ne bi u potpunosti amortizovale’“. (Liotar 1991: 96)

moralni orijentir, to „negativno“, sada valja da postane autentičan predmet teorije.

U jednom „Zapisu“ *Dijalektike prosvetiteljstva*, koji je nedvosmisleno društvenoteorijski intoniran, nalaze se sledeći „negativistički“ postulati, koje je teško bolje formulirati: „predmet teorije nije dobro nego zlo“; „sloboda [je] njen element, a tlačenje njena tema“; „dobrota moći sija jedino u čvrstini misli protiv moći“ te, budući da je svaki apologetski jezik već korumpiran, „postoji samo jedan izraz za istinu: misao koja poriče nepravdu“ (Horkheimer & Adorno 1997: 255). Zlo, tlačenje, moć, nesloboda, korupcija – o tome se može i mora govoriti, bez ili čak i nužno bez posebnog signaliziranja onog suprotnog. Moraju se reflektovati i naći izraz ti (na)opaki momenti, oblici, strukture mišljenja i stvarnosti jednog „sveta kao sistema, onako kako je shvaćen u Hegelovom sistemu, [koji] se tek danas doslovno satanski dokazao – kao sistem radikalno podruštvljenog društva“ (Adorno 1997b: 273), kao sistem koji, preciznije, posvemašnjom dominacijom zaprečuje ili zabranjuje drugačiji život, kao i drugačije mišljenje, od onog već „oštećenog“ (Adorno 1997e).

Čitav odeljak *Dijalektike prosvetiteljstva* u kome se nalaze ova na-negativno-oslonjena „metodska“ uputstva, sugerirajući da ih je već Volter (Voltaire) naslutio, zaključuje se jednom prekrasnom slikom koja objavljuje da je „prizivanje sunca idolopoklonstvo“ i da „tek u pogledu na drvo opaljeno njegovom moći živi slutnja o veličanstvenosti dana koji ne mora ujedno da spaljuje svet koji obasjava“ (Horkheimer & Adorno 1997: 256). Teorijska rehabilitacija negativnodijalektičkog držanja tako priznaje svoju praktičku inspiraciju i, makar potencijalno, pretenziju. Jer, i samo dijalektičko protivrečje niti jednostavno jeste, niti je nepopravljiva spekulativna tvrdoglavost, nego ima svoju intenciju, koju je celokupna istorija filozofije izostavljala: da „razabira patnju čovečanstva“ (Adorno 1997a: 156). Telesni impuls se, naime, kreditira da bi posredstvom patnje iznutra

mogao preokrenuti ravnodušni karakter saznanjoteorijskog duha – budući da je ono somatsko temeljniji čin ili proces, čija modifikacija sačinjava sve ono duhovno; budući da ni takozvane temeljne činjenice svesti nisu, kroz dimenziju uživanja i neprijatnosti, lišene tog telesnog: „Sav bol i sva negativnost, motor dijalektičke misli, mnogostruko su posredovani i ponekad neprepoznatljiv oblik onog fizičkog“ (Adorno 1997a: 202).

Štaviše, „[u]slov sve istine jeste potreba da se dopusti da patnja dođe do reči“ (Adorno 1997a: 29). U ravni kritike društva to ukazuje na mogućnost da se, uviđanjem zajedništva, predviđanjem ili detektovanjem jedne „zajednice patnje“, transcendira ne samo liberalna fikcija društvenog ugovora nego i čitava usredsređenost na ljudsku vrstu, a u ravni saznanjoteorijskog duha da telesni impuls, putem patnje, iznutra načini (još) jedan samoiskupljujući okret. U svakom slučaju, pred mišljenje i praksu postavlja se (naizgled) minimalni zahtev, kao i zahtev onog minimalnog: da se, umesto dominacije subjektivnog duha, vrati pravo, da se iznova dâ dignitet onom ireduktibilnom somatskom momentu, kao nečemu što „nije čisto kognitivno u saznanju“ (Adorno 1997a: 193–194). Pojam patnje (*Leiden*) je, u tom smislu i naročito ovde, presudno značajan:³ on bi svakako mogao biti „jezgro Adornovog shvatanja subjekta“, pa onda i „ključ za njegovo razumevanje“ (Weyand 2001: 29), ali možda i pre toga ili, bolje, u sklopu s tim, on predstavlja ono što upućuje na „objektivnost“ i priziva „objekt“.

„Patnja“ je, štaviše, poslužila Adornu za izvesno reteriranje u odnosu na njegovu čuvenu izjavu „Varvarstvo je pisati pesmu posle Aušvica“ (Adorno 1997f: 30). Kada kasnije ublažava svoj iskaz i kazuje kako je „možda bilo pogrešno reći da posle

3 Brižljiva analiza statusa „patnje“ kod Adorna i drugih savremenih pisaca i mislilaca: Marder 2006. O sentimentima „mekoće“ i „nežnosti“, koje kod Adorna izaziva „shvatanje naše egzistencije kao fizičke patnje“: Cornell 2000: 169.

Aušvica nije više moguće pisati pesme“, ta se greška sastoji samo u tome što „perenirajuća patnja ima jednako pravo na izraz kao što mučenik ima pravo na krike“. Samo pitanje (ne)mogućnosti onog „posle Aušvica“ još uvek stoji, čak u mnogo zaoštrenijem i obuhvatnijem vidu: „Nije međutim pogrešno manje kulturno pitanje da li je nakon Aušvica uopšte još moguće živeti, pogotovo da li to sme neko ko je samo slučajno umakao pogubljenju, koje mu se po pravilu moralo desiti. Da bi se nastavio takav život, potrebna je hladnoća, temeljni princip građanske subjektivnosti, bez kojeg Aušvic ne bi ni bio moguć: drastična krivica pošteđenoga“ (Adorno 1997a: 355–356; cf. i 1997f: 684).⁴

U tako dijagnostikovanoj savremenosti neophodno je na specifičan način razotkriti laž celokupne filozofije identiteta: ukazati ne više samo na onaj najkardinalniji, nego i na „najmanji trag besmislene patnje u doživljenom svetu“. Taj somatski momenat kao nemir preživljava u saznajnom duhu i kad ga ovaj konačno progna, preživljava kao nesrećna svest – koja je „jedino autentično dostojanstvo koje je duh zadobio u razdvajanju od tela“. Tek to „negativno“ podseća na telesni aspekt duha i samom duhu daje nadu, tek taj „telesni momenat objavljuje saznanju da patnje ne treba da bude, da treba da bude drugačije“ (Adorno 1997a: 202–203).

Metafizika verna najnižem

Ako se sve to prihvati, od stare metafizike preživljava onda samo jedna njena radikalno transformisana, „ponižena“, dezidealizovana, pomaterijalizovana varijanta. Metafizika još može da pobeđi, veruje Adorno, jer je njen sjaj u odnosu na

4 Za motiv Aušvica u Adornovoj filozofiji i o uticaju takve njegove interpretacije: Lyotard 1981; Tiedemann 1997; Claussen 1988; Ahrens 1998; Bonheim 2002; Bernstein 2001: 371–414; Bernstein 2006.

empirističku ili pozitivističku filozofiju i dalje neugasiv (Adorno 1997a: 377), jer mimo njihove uboge istine mora ipak da postoji „druga istina“. Ali uslovi njene pobede izgledaju deprimirajuće: ona, naime, odnosi prevagu samo ukoliko samu sebe odbaci i – „pređe“ u materijalizam. U prilog ove neophodnosti materijalističkog baštinjenja idealističkih i metafizičkih tradicionala, koji su ionako tamo iskrivljeni, Adorno nudi i jedan istorijski argument, koji je možda odigrao presudnu ulogu u artikulaciji njegove teorije.

Posle stravičnih iskustava Holokausta, apsolutno saznanje se udaljilo od onog Hegelovog iz *Fenomenologije duha*, gde se uostalom obećava a potom nadmoćno uskraćuje (cf. Hegel 1970: 574–590), da bi se sasvim približilo promišljanju „gnojišta i otpadnih voda“ (Adorno 1997a: 359, 379). U jednoj istorijskoj retrospektivi, doduše, moglo bi se pokazati da se ono najprizemnije uvek potvrđivalo i u onome što je vezivano za najuzvišenije: u mišljenju čije je obećanje istine smeštano u nekakvo uznesenje, elevaciju. Danas, međutim, to više naprosto nije dovoljno. Posle nesrećnih praktičnih aplikacija svojih projektantskih sistema, Adorno misli da je došlo vreme u kojem mišljenje mora da suoči sebe s onim krajnjim, s onim što izmiče pojmu, i mora da misli i protiv samog sebe, a da zbog toga ne prestane da bude mišljenje (Adorno 1997a: 144, 358). Upravo u toj kardinalnoj meri autorefleksivna i „samokritična“ onda mora da bude i dosadašnja, na subjekt centrirana i u subjektu usredištena metafizika; ili pre svega ona.⁵

5 Budući da je nadilaženje subjekta posao upravo subjektivnog „metafizičkog iskustva“, jednako kao što je njegov udeo i onaj drugi kraj koji se s prvim dotiče u ideji istine, istinosni momenat onog stvarnosnoga – budući da nema istine bez subjekta koji je čupa iz privida, „kao ni bez onoga što nije subjekt i u čemu istina ima svoj uzor“ (Adorno 1997a: 368) – metafizika mora i da govori o nečem objektivnom i da praktikuje

Štaviše, to da je misao zaboravila da misli samu sebe zagušuje je do jalovog a neprestanog bdenja nad pitanjem da li se uopšte i može misliti (Adorno 1997e: 224). Takva situacija zahteva ponovno promišljanje obećanja onog uzvišenog u onom prizemnom. Na ono prizemno ukazuje se, i ono se prikazuje, sada u jednoj promenjenoj, u jednoj materijalističkoj metafizici, upravo kao pravi predmet saznanja. Zdrav razum ga je već uputio nazad na zemlju, a sama metafizička spekulacija priznala svom protivniku poziciju odlučujućeg korektiva. Jer, zaključuje Adorno, ona obećanja koja je duh investirao u sublimno još jedino u tom prizemnom preživljavaju – kao preostali žizak nade.

Metafizika tako mora da se inkorporira u materijalističku teoriju, budući da se upravo u njoj čuva iskra, da preživljava ona nada koja se odnosi na otvaranje mogućnosti s one strane univerzalne prisile poretka. Tu mogućnost ona nasleđuje od teologije, veruje i uverava Adorno, ali tako da ipak odbija da je, poput nje, nameće ljudima. Utoliko metafizika nije samo istorijski kasniji, konceptualno sekularizovani stupanj teologije, nego je produžava čak i kada je kritikuje, čak i svojom kritikom teologije (cf. Adorno 1997a: 389). U činjenici da su obe „vaskrsle iz nevolje“ i da se „temeljno ustrojstvo društva nije promenilo“, Adorno nalazi odredbeni razlog aktuelne osuđenosti metafizike i teologije na „objavu spremnosti za sporazum“ (Adorno 1997a: 390–391). Sporazum mogu da postignu tek oko onog što im se činilo najudaljenijim: priznanje prava marksističkoj intervenciji postaje uslov da i njihove kontemplacije budu u pravu (cf. Seel

subjektivnu refleksiju. Njen je zadatak, štaviše, da misli i o tome koliko su u svoju „konstituciju“ ugrađeni subjekti ipak u stanju da vide dalje od samih sebe (Adorno 1997a: 369). Hod tog mišljenja bi, prema Adornovom scenariju, trebalo da inicira raskrinkavanje subjekta: on uviđa da je njegovo prvenstvo zakazalo, da identifikovanjem nije uspeo da se pomiri sa „svetom i vekom“ (Adorno 1997a: 194–195).

2004). Ukoliko nam je zaista stalo do izlaska iz zaslepljenosti i do realne promene postojećeg, mora se u izvesnom smislu aterirati sa onih metafizičkih visina koje su utvrđivale nedostupnost saznanja i neprobojnu nepromenljivost svega onoga što jeste, a istovremeno zadržati onaj u njima skriven i iskrivljen emancipatorski impuls. Mora se, takoreći, ustanoviti prioritet potreba, ne bi li se odredio i put ispunjenja obećanja duha: „metafizički interesi ljudi zahtevaju nesputano zadovoljavanje njihovih materijalnih interesa” (Adorno 1997a: 391).

Tako viđen, zahtev metafizike je zapravo materijalistički u najvećoj mogućoj meri. A da bi se taj zahtev zadovoljenja materijalnih potreba uopšte obrazovao, potrebna je, ne propušta da primeti Adorno, vera u mogućnost da bude drugačije od onoga što jeste, u mogućnost da bude drugačije od onoga što izgleda da mora biti. Materijalizam i teologija, odnosno metafizika, zasigurno različito slikaju to drugačije, ali Adorno nalazi da se, ipak, saglašavaju u onom momentu koji bi se, s teološkometafizičke strane gledano, mogao formulisati upravo kao čežnja „uznesenja puta“ (cf. Adorno 1998: 175 i dalje). „Materijalizam bi bio filozofija koja u sebi preuzima onu neokrnjenu, nesublimiranu svest o smrti; filozofija koja zabranjuje slikanje nade, i verovatno baš u toj zabrani slikanja nade, vidi poslednje utočište nade” (Adorno 1974: 182).

Ova paradoksalna formulacija – da zabrana slikanja nade čuva nadu – traži dodatno razjašnjenje. Ona se, naravno, može vezati za društveno-istorijski kontekst i proglasiti najavom postmodernističke kritike, koja radikalno osporava onaj modus moderne koji je vezan za usrećiteljske projekte.⁶ Ali to

6 Prema Liotaru (Jean-François Lyotard), na primer, „moderna ideal emancipacije je tokom dvesta godina svoje istorije zadobio neza-lečive ožiljke“, koji obavezuju i savremeno mišljenje na apstiniranje od njega (Lyotard 1990: 110–111).

nije dovoljno; to je više jedno psihološko opravdanje. Govoreći o nadi, Adorno ima u vidu upravo teološko, pre svega jevrejsko nasleđe, koje se vezuje za ideju spasenja.⁷ Sa tom idejom je vazda bilo nespojivo nekakvo prolongirano, grčevito (samoo)držanje, karakteristično za suverenog subjekta. Ništa se ne može spasiti ukoliko ostaje nepromenjeno, ukoliko „ne prođe kroz kapiju smrti“. Drevni uvid ili gest religijskog mišljenja ovde izranja u prvi plan: zamisao spasenja implicira nekakvu, u najboljem slučaju, metamorfozu; spas je uvek viđen kao gubitak identiteta, kao svojevrсно usmrćivanje onoga što se spasava. To je čak i poslovnično-anegdotski iznošeno: bez smrti ne biva vaskrsa, samo ruka koja nož vadi spasava; a u filozofiji je još možda jedino u Kjerkegorovoj afirmaciji “paradoksa” i „skoka“ vere naišlo na izričit i dostojan odjek (cf. Kjerkegor 1975: naročito 94). Adorno, razume se, u drugačijem registru smera još rezolutnijoj i dalekosežnijoj spekulaciji. „Ukoliko je spasenje najdublji unutrašnji impuls svakog duha, nema nikakve nade osim bezuslovnog predavanja: i onoga što se spasava i duha koji se nada. Gest nadanja je u tome što se ne drži ničega za šta subjekt želi da se uhvati, umišljajući da će to biti trajno” (Adorno 1997a: 384).

Bezrezervno i bezutočišno pristajanje na ovu jalovu neophodnost, na mišljenju jedino lojalnu i jednako bezizglednu paradoksiju, postaje, Adorno veruje, dug savremene refleksije. Ta možda odlučujuća pirueta Adornove „logike“ (samo)oslobađajuće propasti subjekta i raspada opredmećenog pojmovnog mišljenja, mogla bi, dakle, da se prepozna i kao sinkretičko recikliranje drevnog religijskog mita, racionalizovanog još Hegelovom filozofijom i prožetog Marksom

7 Za isticanje naglašeno „jevrejske dimenzije“ Adornovih vizija, kao i za artikulaciju – ili njeno izostajanje – izbavljenja iz stanja u kojem se ono ne može videti i artikulisati, (cf. Pege 2000).

(Karl Marx) (cf. Theunissen 1983: 51). Međutim, kod Adorna (nikada) nije reč o pukom ponavljanju već (is)trošenog, makar zato što je i „ponavljanje“ reflektovano. Nadležni moment nerezonskog spasenja, ta „obrnuta teologija“, taj gnostički „mesijanizam“, taj „mesijanski materijalizam“ (cf. Wiggershaus 1998: 28–32; Tiedemann 1984: 78), poseduje tu ipak jedan dovršeni teorijski oblik (negativne) dijalektizacije spasa, kojim daleko nadmašuje, prekoračuje i gnostičku i helderlinovsko-marksovsko-benjaminovsku soteriološku figuru najveće šanse/nade u najdubljem padu/beznađu.⁸ Lišenost slika objekta koji materijalistička putena čežnja želi da shvati ovde se, zaista, saglašava sa teološkom zabranom slike: „U pravilnom stanju sve bi bilo kao u jevrejskom teologomenu, samo neznatno drugačije nego što jeste, ali se ni to neznatno ne

8 Ovo Adornovo odstupanje ka jednoj zapravo „kritičkoj teologiji“, koja bi i da održi impuls, ali i da suspenduje pozitivno oblikovanje transcendencije, možda se ponajbolje može pratiti iz njegove prepiske sa Valterom Benjaminom. Termin „obrnuta teologija“ pojavljuje se veoma rano, još u Adornovom pismu od 17. decembra 1934. godine, kao slika teologije koju bi njih dvojica mogli da dele. Međutim, naporedo se javlja i jedna opomena na neprikladnost njenog povezivanja sa Marksovom teorijom; isprva diskretno (Adornovo pismo od 6. novembra 1934) ili ograničeno samo na polje socijalnog aspekta estetičke teorije (Adornovo pismo od 20. maja 1935), da bi vremenom, a naročito sa početkom Adornove saradnje sa Horkhajmerom (Max Horkheimer) na „ključnom radu o dijalektičkom materijalizmu“, budućoj *Dijalektici prosvetiteljstva* (videti: Adornovo pismo od 27. novembra 1937), ove primedbe dobile sasvim precizan i prepoznatljiv lik: „Dozvoli mi da se izrazim što je moguće jednostavnije i hegelijanskije. Ukoliko veoma ne grešim, tvojoj dijalektici nedostaje jedna stvar: posredovanje“ (Adornovo pismo od 10. novembra 1938). Videti: Adorno / Benjamin 1999: 53–55, 67, 85, 228, 282.

može da prikaže na način na koji bi tada bilo“ (Adorno 1997a: 294). Materijalizam, međutim, oboružan negativnom dijalektikom, tu nemogućnost, tu, deridijanski (Jacques Derrida) rečeno, nemoguću mogućnost, mogućnost koja je moguća upravo zato što je (mišljena kao) nemoguća, ne samo da sankcionira zabranom, nego i tu zabranu sekularizuje, ne dopuštajući više nikakvo pozitivno mišljenje utopije – to je „sadržaj njegove negativnosti“ (Adorno 1997a: 207; Adorno 1998: 194). Jedini (ob)lik nade koji u beznadežnom može još ne samo da preživljava, nego i da legitimno zastupa utopiju u ovom posvemašnjem lažnom, u kome ne postoji pravi život (Adorno 1997e: 43), suspenduje se slikanjem, a jedino pak „određenom negacijom“ i odustajanjem od svake pozitivne deskripcije potvrđuje ozbiljnost svog „zastupništva“. I stoga je na odgovornoj društvenoj teoriji, koja svoje polje nalazi u tenziji između uvida u potpunu nemogućnost predstave jednog ispravnog života i uverenja kako je on ipak moguć, da konačno usvoji veto na vizije spasa – da bi ih mogla (negativno) misliti: „Pravo stvaranja slika čuva se vernim izvršavanjem njegove zabrane“ (Horkheimer & Adorno 1997: 40).

Bezverna eshatologija

„S obzirom na konkretnu mogućnost utopije, dijalektika je ontologija pogrešnog stanja. Pravilno stanje bilo bi oslobođeno dijalektike, koliko kao sistema, toliko i kao protivrečnosti“ (Adorno 1997a: 22). „Pravilno stanje“ je još jedan izraz kojim Adorno potencira zamisao ionako preopterećenog pojma utopije, a paradoksi koji proishode iz zabrane građenja njene slike dominiraju. To pravilno stanje, naime, ovde ne funkcioniše kao, na klasičan način shvaćen, direktan prilog jasnosti i razgovetnosti termina „utopija“, nego pre svega kao regulativna sugestija koja bi omogućavala raskrinkavanje i ko-

rigovanje istorijski nastalog „pogrešnog stanja“ i, tek odatle, ukazivala na neophodnost, pa onda i na određenu konkretnu (ne)mogućnost onog različitog od njega. Ono miri, ali nika-ko ne potire niti definitivno raspliće napetosti one nenasilne celokupnosti koju misli (Garcia Düttmann 2002). Ono ne postulira nikakav harmoničan, beskonfliktni društveni ideal, već upravo na ideji različitosti pokušava da obrazuje polifoniju za-jedničkog života.

Najviše što se o njoj može ili sme reći jeste da je misli-va (ali i nedomisliva) zamisao jednog afiniteta bez identiteta⁹ i razlike bez dominacije, koji bi nastupili i u mišljenju i u društvu. Tek možda ponuda jedne tako negativno formulisane „konste-lacije“ oslikava ne povređujući ono što predstavlja: spekulacija o

9 „Afinitet nije neki ostatak koji bi ostao u rukama saznanja nakon isključenja identifikacijskih shema kategorijalne aparature, već je, štaviše, njihova određena negacija. U njoj mišljenje čini mimikriju one ukletosti stvari kojom je te stvari samo obavilo, na pragu jedne simpatije pred kojom bi ta ukletost nestala“ (Adorno 1979a: 267). Štaviše, u Adornoj diskurzivnoj kompoziciji poja-vljuje se i „uzajamni afinitet predmeta“, ali i on tek kao jedan kodi-rani signal „na pragu“, kao jedan obzirni kontrapunkt koji oslobađa idealističke sisteme zablude da „koherentnost neidentičnoga“ pri-pada transcendentalnom subjektu. U tom smislu bi se moglo reći da (i) pojam „afinitet“ u Adornoj teoriji ima možda prevashodno polemički i korektivni status: on je, s utopijom saznanja skopčan, naziv za jedno funkcionalno dijalektičko suprotstavljanje povređi-vanju intendiranog objekta saznanja onom deduktivnom naučnom sistematičnošću koja, nasuprot vlastitom samorazumevanju, upra-vo ne vodi računa o njemu i koja, u svojoj kompulzivno-higije-nskoj potrebi za redom, sistematski klasifikuje i organizuje misli, pretpostavljajući identičnost svega postojećeg sa samim principom saznanja (Adorno 1979a: 36).

„utopiji pomirenja“¹⁰ ne dozvoljava predstavu niti bezrazličnog jedinstva subjekta i objekta, niti njihove neprijateljske antitetičke; možda je jedina dozvoljena predstava ona „komunikacije različitog“ (Adorno 1997f: 743; Adorno 1997g: 208). A dok takvog obzirnog i živahnog mira nema, za Adorna i prema Adornu, valja insistirati na kritici, na tome da teme, pojmovi, pitanja iz sebe preokreću smer, kao i na tome da nema pozitivne artikulacije utopije, pomirenja, neidentičnog – ali i da ništa od toga ne iščezava, nego se misli s obzirom na ono drugo o šta se ogrešilo, ka njemu štaviše okrećući težište mišljenja.

Samo je „nepomirljivom mišljenju pridružena nada u pomirenje“ (Adorno 1997a: 31), samo onom mišljenju koje sada uvažava da upravo ideja pomirenja u savremenosti „nepomirljivo zabranjuje afirmaciju pomirenja u pojmu“, da ona „ne dopušta pozitivno postavljanje u pojmu“ (Adorno 1997a: 163, 148–149). U ovom pogledu ni umetnost se ne razlikuje od teorije. Ni ona više „nije u stanju da konkretizuje utopiju, čak ni na negativan način“, i jedino što može jeste da je usred nepomirlji-

10 „Pomirenje“ – još jedna bitna i možda najproblematičnija šifra Adornove misli – uvek je bilo vezivano za uspostavljanje identičnosti. Jezgro te identičnosti se, pre ili kasnije, ali stalno iznova razotkrivalo kao tek prividno nadilaženje antagonizama – koje odgovara univerzalnoj porobljenosti. Da bi se otvorio put jednom drugačijem pomirenju, mora se uvideti protivrečnost samog principa apsolutne identičnosti koji, umesto da miri, neminovnim tlačenjem samo reprodukuje oštećenja neidentičnog. Spas od totalitarne apsolutizacije principa identičnosti Adorno vidi upravo u njegovoj transformaciji u jednu sekularizovanu metafiziku, koja bi prethodnu korigovala oslanjanjem na dimenziju konačnosti: na momenat prolaznosti i na kategoriju propadanja. „Nikakvo promišljanje transcendencije nije više moguće, osim ono koje daje prolaznost; večnost se ne pojavljuje kao takva, već se prelama kroz ono najprolaznije“ (Adorno 1997a: 353).

vog održava „nepopustljivim odbacivanjem privida pomirenja“ (Adorno 1997g: 55). I ona, kao i filozofija, dostojno može da zastupa utopiju samo na način „apsolutnog negativiteta“, u jednom istorijskom trenutku u kojem se ona epohalna svest koja nosi „realnu mogućnost utopije“ više ne može odvojiti od „mogućnosti totalne katastrofe“ (Adorno 1997g: 56).

U tom smislu i ideja pomaterijalizovane transcencije i podrazumeva i priziva prevashodno ono „pomireno stanje“ u kojem filozofija ne bi više obnavljala idealističku grešku imperijalnog anektiranja onog tuđeg, nego bi se zadovoljila time i čak „svoju sreću našla“ u tome da ga očuva kao tuđe i različito, dok istovremeno upravo omogućuje njegovu blizinu (Adorno 1979a: 192). Ono samo neidentično se, onakvo kakvo je „po sebi“, još uvek ne može zadržati, očuvati (Naeher 2013: 177), ali se može osloboditi „produhovljene prinude“. Njegov oslobodilac, koji u istorijskoj perspektivi treba da oslobodi kako svest tako i čovečanstvo (Adorno 1979a: 149), bilo bi upravo snagom subjekta desubjektivizovano „pomirenje“ (cf. Krstić 2007), kao jedno „prisećanje na ne više neprijateljsko mnoštvo, koje je anatema za subjektivni um“. To pomirenje bi onda otvorilo jedno sada drugačije mnoštvo, „mnoštvo različitoga“, nad kojim više ni negativna dijalektika, za koju se ispostavlja da mu upravo služi, ne bi imala nikakvu moć (Adorno 1979a: 18).

Za drugu generaciju kritičke teorije i takvi skromni nagoveštaji utopijskog stanja čije se slikanje zabranjuje, takvo paradoksalističko mišljenje utopije kao graničnog pojma, bilo je suvišno. Ona se radije daje u potragu za krijumčarenim zaleđem, za nečim kao transteorijskom osnovom za navodnu neosnovanost Adornove utopijske vizije pomirenja. A onda se, ne bez bezobraznog paternalističkog psihologizovanja, benevolentno locira jedno opravdavajuće izvinjenje u potrebi za utehom i izvesnošću pri suočavanju sa smrću u zlosrećnim vremenima. Budući da instrumentalni um nije mogao to da pruži, predislo-

kacija je morala da se izvrši ka svojevrsnoj teologiji, bez koje bi bol bio neutешan. „Nedvosmisleno ateističan“, piše Habermas (Jürgen Habermas), „Adorno je oklevao da neodređenu ideju univerzalnog pomirenja ublaži idejom punoletstva“, da je prožme i razvije jednom logikom svakodnevnog govora, ali ne usled nekakvog antiprosvetiteljskog impulsa koji bi preuzeo primat, nego upravo u strahu da se ne pomuti sama svetlost prosvetiteljstva, ona svetlost za koju je već bio ustanovio da je nema bez izvesnog odraza transcendencije (Habermas 1971: 196–197).

Ovako ili onako, zapaža se, kod Adorna preživljava onostrano – ali ovostranog radi. Teorija je morala u onostrano da povuče onaj sadržaj koji je opažala kao izgnan iz ovostranosti, kao samoosakaćenje ovostranog. „Totalno pomirenje“ je različje onog „potpunog negativiteta“ modernog sveta, koji Adorno konstruiše iz „graničnog slučaja Aušvica“ (Wellmer 1993: 201). On opoziciju sistemskim tvorevinama instrumentalnog uma može da misli samo još mesijanski, samo iz „perspektive negativne teologije“. Traganje za „blagom na razvalinama metafizike“ indukovano je svođenjem sklopa zaslepljenosti na uslov pojmovnog mišljenja odakle, kako poentira svoju rekonstrukciju Velmer (Albrecht Wellmer), ono drugo sveprisutne ciljne racionalnosti još može da se misli jedino u „teološkoj kategoriji spasenja“ (Velmer 1987: 156).

U prilog takvoj interpretaciji – samo bez obavezivanja na njene zaključke – mogli bi ići Adornovi pasaži gde se zaista kazuje kako savremena misao, koja je do neprozirnosti upletena u istorijski svet i zavisna od njega, mora da shvati vlastitu nemogućnost – da bi uopšte bila moguća. „A naspram zahteva koji joj se time obznanjuje, pitanje o stvarnosti ili nestvarnosti samog iskupljenja je gotovo ravnodušno“ (Adorno 1997e: 302). Ono spram čega se, zarad mogućnosti mišljenja, kod Adorna ne može stajati ravnodušno jeste sama ideja iskupljenja. U beznađežnom svetu još jedino stanovište izbavljenja može da pruži

opravdanje filozofiji i svetlo saznanju (cf. Adorno 1997e: 301). Stvarnost ove ideje dijalektički iskupitelj je spreman da žrtvuje, ali njenu figuru ne, uveren da bi filozofsko mišljenje koje u upravljenom svetu traga za (ne)istinom, (ne)pravdom i (ne)nasiljem, odricanjem od gesta predane nade i krajnosnog telosa spasa, zapravo sabotiralo samo sebe (Adorno 1997a: 384; cf. Adorno 1997e: 110; Adorno 1997a: 31, 272; Adorno 1997h: 455; Adorno 1997f: 465). Igra po protokolu jedne sekularizovane logike teološkog iskupljenja mora da se odigra (cf. Liotar 1989: 162–163), ali i preko toga, mora makar da se nagovesti neprirodni karakter neke drugačije igre, koja bi bila oslobođena ne samo stege totalno upravljenog sveta i prinude identifikujućeg mišljenja, nego i svog vlastitog, iz nevolje nastalog derivata: potrebe da se uopšte projektuju spasonosne strategije (cf. Garcia Düttmann 2004: 119).

Bibliografija

- Adorno, Theodor W. (1974), *Philosophische Terminologie II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997a), *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, u Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997b), *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, u Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997c), *Noten zur Literatur*, u Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 11, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997d), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie / Drei Studien zur Hegel*, u Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Adorno, Theodor W. (1997e), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997f), *Kulturkritik und Gesellschaft*, u Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997g), *Ästhetische Theorie*, u Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997h), *Soziologische Schriften*, u Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1998) [1965], *Metaphysik. Begriff und Probleme*, u Theodor W. Adorno, Nachgelassene Schriften, tom 14, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. / Walter Benjamin (1999), *The Complete Correspondence, 1928–1940*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Ahrens, Jörn (1998), „Der Rückfall hat Stattgefunden. Kritische Theorie der Gesellschaft nach Auschwitz“, u Dirk Auer, Thorsten Bonacker, Stefan Müller-Doohm (prir.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt: Primus Verlag, str. 41–60.
- Bernstein, J. M. (2001), *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, J. M. (2006), „Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics ‘after Auschwitz’“, *New German Critique* 33 (1): 31–52.
- Bonheim, Günther (2002), *Versuch zu zeigen, dass Adorno mit seiner Behauptung, nach Auschwitz lasse sich kein Gedicht mehr schreiben, recht hatte*, Würzburg: Königshausen Neumann.

- Claussen, Detlev (1988), „Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos“, u Dan Diner (prir.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main: Fischer, str. 54–68.
- Cornell, Drucilla (2000), „The Ethical Message of Negative Dialectics“, u Walter Brogan, James Risser (prir.), *American Continental Philosophy: A Reader*, Bloomington: Indiana University Press, str. 147–175.
- Deusser, Hermann (1980), *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München: Kaiser.
- Garcia Düttmann, Alexander (2002), *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Garcia Düttmann, Alexander (2004), *So ist es: Ein philosophischer Kommentar zu Adornos „Minima Moralia“*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1971), „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, u Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 184–199.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Phänomenologie des Geistes*, u G. W. F. Hegel: Werke, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1997), *Dialektik der Aufklärung*, u Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kjerkegor, Seren (1975), *Strah i drhtanje*, Beograd: BIGZ.
- Krstić, Predrag (2007), *Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“.

- Liotar, Žan-Fransoa (1989), „Adorno kao đavo“, *Delo* 1, 2, 3: 158–174.
- Liotar, Žan-Fransoa (1991), *Raskol*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Lyotard, Jean-François (1981), „Discussions, ou: phraser ‘après Auschwitz’“, u Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy (prir.), *Les Fins de l’homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée, str. 283–310.
- Lyotard, Jean-François (1990), *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: August Cesarec.
- Marder, Michael (2006), „Minima Patientia: Reflections on the Subject of Suffering“, *New German Critique* 33 (1): 53–72.
- Naeher, Jürgen (2013), „‘Unreduzierte Erfahrung’ – ‘Verarmung der Erfahrung’“, u Jürgen Naeher (prir.), *Die Negative Dialektik Adornos*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, str. 163–203.
- Pege, Kai (2000), *Über Horkheimers und Adornos Auffassungen philosophischer Sprachen. Eine Analyse im Kontext jüdischer Theologien*, Matern: Autoren Verlag.
- Schmidt, Alfred (1983), „Begriff des Materialismus bei Adorno“, u Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (prir.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 14–31.
- Seel, Martin (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael (1983), „Negativität bei Adorno“, u Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (prir.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 41–65.
- Tiedemann, Rolf (1984), „Begriff. Bild. Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis“, u Michael Löbig, Gerhard Schweppenhäuser (prir.), *Hamburger Adorno-Symposium*, Lüneburg: Zu Klampen, str. 67–78.

- Tiedemann, Rolf (1997), „‘Nicht die Erste Philosophie sondern eine letzte’. Anmerkungen zum Denken Adornos“, u Rolf Tiedemann (prir.), *Theodor W. Adorno. „Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 7–27.
- Velmer, Albrecht (1987), *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Wellmer, Albrecht (1993), *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weyand, Jan (2001), *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: Zu Klampen.
- Wiggershaus, Rolf (1998), *Theodor W. Adorno*, München: Beck.

Beleška o autorima

Predrag Krstić

Viši naučni saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu i redovni profesor na Fakultetu za medije i komunikacije Univerziteta Singidunum u Beogradu. Oblasti njegove stručne kompetencije obuhvataju kritičku teoriju, modernu teoriju subjekta, filozofsku antropologiju, filozofiju prosvetiteljstva i filozofiju obrazovanja. Polja njegovog trenutnog profesionalnog interesovanja protežu se od savremene filozofske, društvene, antropološke i obrazovne teorije, preko estetike i književne kritike, do radikalne tekstualne prakse i studija popularne kulture. Pored petnaest teorijskih knjiga i brojnih članaka, monografskih studija i uredničkih priloga u akademskim publikacijama, autor je i dve knjige poezije i jednog romana.

Vera Mevorah

Naučna saradnica na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu. U periodu od marta 2020. do januara 2022. godine obavljala je funkciju koordinatorke ShoahLab: Laboratorije za izučavanje Holokausta IFDT i članica je DigiLab: Laboratorije digitalnog društva IFDT. Jedna je od autorki knjige *Portreti i sećanja jevrejske zajednice Srbije pre Holokausta: Priručnik za nastavnike i nastavnice* (Savez jevrejskih opština Srbije, 2014), publikacije *The International Library Platform for Teaching and Learning about the Holocaust* (Terraforming, 2019), kao i ko-urednica zbornika *Graničnici sećanja: Jevrejsko nasleđe i Holokaust* (Jevrejski istorijski muzej, 2018). Polja kojima se bavi u svojim istraživanjima su studije reprezentacije Holokausta, studije Interneta i digitalne kulture, savremena umetnost i teorija umetnosti.

Željko Šarić

Diplomirao na Odsjeku za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Banjoj Luci 2005. godine. Na istom fakultetu je magistrirao 2014. godine. Na Filozofskom fakultetu radi od 2010. godine (uža naučna oblast filozofska antropologija) prvo kao asistent, zatim kao viši asistent. Priredio je zbornik *Kritička teorija društva* (Udruženje za filozofiju i društvenu misao, 2010). Član je Filozofskog društva RS i osnivač Udruženja za filozofiju i društvenu misao. Bavi se filozofskom antropologijom i egzistencijalnom filozofijom.

Dragana Stojanović

Teoretičarka umetnosti i medija i edukatorica, radi u zvanju vanredne profesorke za oblasti studije kulture i teorija umetnosti i medija na Fakultetu za medije i komunikacije u Beogradu. Njena akademska interesovanja kreću se u rasponu od studija sećanja i pamćenja, studija medija, studija edukacije, do studija roda i studija judaistike. Aktivno objavljuje akademske radove i učestvuje na naučnim konferencijama i stručnim diskusijama u pomenutim oblastima. Članica je ShoahLab: Laboratorije za izučavanje Holokausta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, a u okviru organizacije Haver Srbija angažovana je kao konsultantkinja za edukativne projekte u području jevrejske edukacije i interkulturalnih dijaloga.

Danica Igrutinović

Radi u zvanju docentkinje na Fakultetu za medije i komunikacije u Beogradu. U svom se radu bavi presekom religije, politike, seksualnosti i roda, kako u kontekstu analize književnosti, tako i u kontekstu analize medijskog diskursa. Stekavši akademska zvanja i u oblasti književnosti i u oblasti interdisciplinarnih studija religije, u ovim poljima aktivno objavljuje radove i učestvuje u naučnim konferencijama.

Oleg Soldat

Rođen u Novom Gradu, Bosna i Hercegovina. Osnovni studij završio u Beogradu, odsjek filozofija, na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, i diplomirao 2003. godine, iz oblasti filozofije religije. Magistrirao je 2011. godine sa temom "Avgustinova filozofija istorije" na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Banjoj Luci, gde je i doktorirao. Od 2007. godine radi kao asistent na istom fakultetu. Završio je jednogodišnji master studij iz medijevistike na Univerzitetu Centralne Evrope u Budimpešti sa master radom odbranim 2011. godine. Dva puta pohađao Međunarodnu školu Jad Vašem, u Jerusalimu. Docent je na katedri za Filozofiju, Filozofskog fakulteta u Banjoj Luci.

Oliver Jurišić

Rođen u Travniku, Bosna i Hercegovina. Godine 2001. upisuje filozofsko-teološki studij na KBF u Sarajevu gdje je diplomirao 2007. godine. Godine 2010. upućen je na postdiplomski studij iz filozofije na Papinsko dominikansko sveučilište „Angelicum“ u Rimu gdje je magistrirao 2013. godine. Na istom sveučilištu doktorirao je 2018. s tezom „Alvin Plantinga's Epistemological Metatheory in the Communitarian Perspective“. Akademske 2016/2017 postaje viši asistent, a od 2019/2020. docent na katedri filozofije Katoličkog bogoslovnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu. Član je ACPA (American Catholic Philosophical Organization) od 2011. Područje interesa: epistemologija i filozofija religije.

Vladimir Cvetković

Viši naučni saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu (Srbija). U njegova istraživačka interesovanja spadaju patristika, antička i vizantijska filozofija i savremena pravoslavna teologija. Kourednik je (zajedno sa Aleksom Leonasom) podserije *Subsidia Maximiana* u okviru serije *Instrumenta Patristica et Medievalia* (IPM) u izdanju Brepols-a, posvećene proučavanju dela

Maksima Ispovednika. Njegovi najskoriji radovi su: *Justin Popović: Sinteza tradicije i inovacija* (IFDT, 2021), *Misao i misija Svetog Justina Popovića* (IFDT, 2019, priredio zajedno sa Bogdanom Lubardićem) i *From "Merciful Angel" to "Fortress Europe": The Perception of Europe and the West in Contemporary Serbian Orthodoxy* (University of Erfurt, 2015).

Muhamed Velagić

Rođen u Mostaru. Diplomirao je Međunarodne odnose pri fakultetu Menadžmenta i javne uprave Internacionalnog Univerziteta u Sarajevu (2005). Postdiplomski studij iz oblasti Religijskih studija uspješno završava 2012, godine na Centru za interdisciplinarnu postdiplomsku studiju Univerziteta u Sarajevu. Tokom postdiplomskih studija isticao je posebno interesovanje za međureligijski i interkulturalni dijalog kao i fenomen kompleksne religijske identifikacije. Doktorsku disertaciju pod naslovom „Uticaj kulturološkog izolacionizma – reinterpetacija kompleksnih religijskih identiteta putem međureligijskog dijaloga u Bosni i Hercegovini“ odbranio je 2019. godine na odsjeku za kulturološke studije Fakulteta umjetnosti i društvenih nauka Internacionalnog Univerziteta u Sarajevu. Aktivno poznaje engleski, njemački i turski jezik.

Zorica Kuburić

Redovna profesorka na predmetima Sociologija religije i Metodika nastave sociologije i filozofije, predsednica je Centra za empirijska istraživanja religije (CIER) i glavna i odgovorna urednica naučnog časopisa *Religija i tolerancija*. Osim priređivačkih publikacija koje su proistekle sa naučnih konferencija u organizaciji CEIR-a i koautorskih publikacija, napisala je više knjiga koje su rezultat empirijskih istraživanja. Neki od najpopularnijih naslova su: *Porodica i psihičko zdravlje dece; Religija, porodica i mladi; Vera i sloboda; Verske zajednice u Jugoslaviji; Verske zajednice u Srbiji i verska distanca; Filozofija teologije i univerzalne vrednosti; Religija i psihičko zdravlje vernika; Negovani gen, efekti ranog učenja u razvoju ličnosti*.

Mark Lošonc

Doktorirao na Odseku za filozofiju na Univerzitetu u Novom Sadu

sa temom „Pojam vremena u Bergsonovoj i Huserlovoj filozofiji“.

Jedan deo doktorskih istraživanja realizovao je na École des Hau-

tes Études en Sciences Sociales (EHESS) u Parizu. Kao postdoktorski

istraživač, boravio je na minhenskom Ludwig-Maximilians-Univer-

sität. Istraživač je Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerzi-

teta u Beogradu. Njegova glavna interesovanja su izmenjena stanja

svesti, spiritualnost, filozofije stvarnosti, filozofska tanatologija i

filozofija ljubavi. Autor, odnosno urednik je dvanaest knjiga. Njego-

vi radovi su objavljeni na engleskom, francuskom, nemačkom, srp-

skom/hrvatskom, slovenačkom, rumunskom i mađarskom jeziku.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

341.485(=411.16)''1939/1945'':2-426

341.485(=411.16)''1939/1945'':1

HOLOKAUST i teologija / priredili Vera Mevorah,
Željko Šarić, Predrag Krstić. - Beograd : Institut za
filozofiju i društvenu teoriju ; Banja Luka : Filozofski
fakultet, 2023 (Beograd : Donat Graf). - 231 str. ; 20 cm

Tiraž 300. - Beleška o autorima: str. 227-231. -
Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-82324-28-7

а) Холокауст -- Теолошки аспект -- Зборници
б) Холокауст -- Филозофски аспект -- Зборници
COBISS.SR-ID 123539209