

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 Ź a j

<i>Predrag Krstić, Vera Mevorah i Źeljko 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 Buhenthalu?“

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 Buhenthalu 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 podjeljenim 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“; oboružati 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 naredenje koje je stiglo preko Samuila da se zatre jedno prokletu 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 šttilo 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 Jerusalem. 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 priložima 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 priložima 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 dispute 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.