

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

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 jednodnažne, 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 mislioece 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 pronađu 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 nevidena 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 *Pratlo – 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 prosveteljenije 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 preispitujući 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. Grinberg 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 svojevolsjno 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 sapatnikom. 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 besmisleni 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 omnipotentnosti 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 „rodnog“ 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 Tikkun 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 Gennep.
- 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.