

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 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

## **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 najsnažniji 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 počiniocce. Dekonstrukcija kolektivnog straha je prema tome osnov za međureligijsku saradnju.

Prema zapažanjima Džejmisa 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 svrsishodno orijentirane oblike saradnje. Međureligijski diskursi kao takvi ostaju zarobljeni u okvirima kulturalnog reciprociteta usredsređenog na perspektivno zavisno 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 reinterpetacija 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 suprotavljen, 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, izoliranije 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 dovodi 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), "Medureligijska 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](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.