

# Holokaust – Golgota 20. stoljeća?

Holokaust u svjetlu židovske filozofske i teološke misli

Ante Akrap, Split

UDK: 341.485(430=411.6):296.1  
Izvorni znanstveni rad

## Sažetak

Očito je zanimanje kako teologije tako i filozofije za "pitanje Boga". To se pitanje ponajprije odnosi na položaj čovjeka u svijetu. Za razliku od srednjovjekovne kozmološko-teološke vizije svijeta, u kojoj je čovjek središte stvaranja, moderna, udaljujući se od svakog metafizičkog principa, trasira čovjekov put apsolutizacije i sakralizacije svijeta, potpune emancipacije razuma i slobode, u kojem transcencija, ogojena od svojih atributa i tradicionalne vizije, gubi teren u suvremenom mišljenju. Horkheimer holokaust (Auschwitz) smatra ekstremnim izrazom zapadnog iluminizma koji misli da sve može kontrolirati snagom ljudskog razuma. Stradale žrtve holokausta dovode u pitanje kako Boga tako i čovjeka, stoga su teologija i antropologija dva različita vida pristupanja jednoj te istoj stvarnosti, kojoj se u ovom radu želimo približiti. Nakon fenomenološkog pristupa samome pojmu "žrtva" u drugom dijelu zadržavamo se na području Kierkegaardove religiozne dijalektike. Strah i drhtanje znak su Božje nazočnosti, ali i put u traženju eshatološkoga dobra. Buber odbacuje različite varijacije koje Kierkegaard izvodi iz žrtvovanja Izaka. On sliku svojeg naroda za vrijeme holokausta vidi u drami starozavjetnog Joba, i na taj način odbacuje Kierkegaardovu metaforu žrtvovanja Izaka. Posljednji dio ovog rada posvećen je mukama židovske filozofije u pronalasku novoga govora o Bogu, koji je posljedica njegove uloge i ponašanja tijekom holokausta. Sam naslov "Holokaust – Golgota dvadesetoga stoljeća?", upućuje na riječi pape Ivana Pavla II., ali i berlinskog rabina Maybauma u kojima iščitavamo misao kako problemu holokausta možemo pristupiti s različitih pozicija, možemo ga različito vrednovati, promatrati u okrilju

različitih kategorija i metafora, ali će on uvijek na ljudskoj razini ostati tajna i misterij koji postavlja pitanje uloge Boga, ali i čovjeka u svijetu.

Ključne riječi: *žrtva, holokaust, trpljenje, etika, odsutnost, šutnja, nemoć, zlo, kabala, objava.*

## Uvod

Objekt našega istraživanja jest pojam žrtve gledan filozofskim očima. Čini se preuzetnim tražiti općeprihvaćenu definiciju žrtve. Svjesni smo da oblik i shvaćanje samoga pojma zavisi od mnogih čimbenika, ali i različitih pogleda: kulturoloških, mitoloških, teoloških, etičkih, socioloških, pravnih, psiholoških i filozofskih. Stoga ćemo osvjetljavanju ove teme pristupiti s pozicije židovske filozofske misli koja ima svoje duboko utemeljenje unutar židovske religiozne misli. Budući da nas naslov drži unutar jednog ograničenog okvira, pozornost ćemo posvetiti onima za koje je ovaj problem od iznimne važnosti u formiranju njihove misli. To znači da će neka znamenita imena, na čije smo misli navikli, ostati izvana, jer im je ova tema bila samo usputna preokupacija.

Žrtva privlači, ali isto tako i odbija čovjeka, nju ne možemo shvatiti, ali osjećamo nutarnji poriv koji nas tjera da pokušamo shvatiti. Ovo “neshvaćeno” prebacuje nas u prostor svetoga, koje je osnovna kategorija svake religije. Sveto se najprije spoznaje (doživljava) kao *mysterium tremendum*, a tek poslije kao *mysterium fascinosum*<sup>1</sup>, najprije kao strah, a potom kao očaranost.

Najteži ateizam u našoj kulturi i epohi potaknut je iskustvom zla i sviješću o njemu. Pitanje koje iz ovog proizlazi, jest kako staviti u odnos ateizam i vjeru u Boga izbjegavajući tragičnu alternativu između priznanja stvarnosti zla negacijom

---

<sup>1</sup> Rudolf Otto bavio se fenomenom svetoga. Najpoznatije mu je djelo *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und Sein Verhältnis zum Rationalen (Sveto – O iracionalnome u ideji božanskog i njezinu odnosu prema racionalnome)*.

Boga i potvrde Boga zaboravljajući zlo?<sup>2</sup> Židov vjeruje u Boga zaštitnika, Boga koji prati i štiti, koji je dostojan povjerenja. JHWH je uvijek objava jedne prisutnosti. Ako prisutnost nije mrtva, ona se očitovala u skrovitosti u Auschwitzu kao poništena, gdje se iscrpio svaki dijalog jer je Bog odbio odgovoriti, poništio se, povukao se iz povijesti. Od tada pa nadalje ljudsku i božansku povijest pritišće velik upitnik. Židovska filozofija kao takva neizbježno se morala suočiti s tim problemom: s jedne strane usmjerava optužbe na Boga ravnodušnog prema ljudskoj patnji, s druge pak strane osjeća potrebu ostati uza nj, jer samo on može dati smisao ljudskome životu.

## 1. ODREĐENJE POJMA "HOLOKAUST"

Pitanje holokausta temeljno je pitanje<sup>3</sup> koje donosi na vidjelo nesporazum koji se odnosi na miješanje kako etičkih tako pravnih i teoloških kategorija, koje i same dovodi u pitanje budući da je holokaust rezultat naše civilizacije. Nemoguće je ne zamijetiti da je naš govor o holokaustu zaogrnut pravnom terminologijom, bilo da govorimo s vjerskoga ili moralnog stajališta. Sud, krivnja, odgovornost, nedužnost, oprost pojmovi su koje najčešće rabimo. Životna je praksa pokazala da moć stvara pravo, da osnovni cilj prava nije ni istina ni pravednost, nego pravomoćna sudska odluka, koja nadmašuje i istinu i pravednost. Ta hibridna kreatura bez obzira možemo li je smatrati činjenicom ili normom za pravo je dostatna; ići ili prijeći preko toga nije mu moguće.<sup>4</sup> No naš govor ne smije

---

<sup>2</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia, 1993., str. 5–7.

<sup>3</sup> "Pitanje Holokausta je temeljno pitanje. Ono je temeljno jer pita o mogućnosti potpunog uništenje bića i svakog temelja. Ono je temeljno, jer traži odgovor u historijskom, političkom, psihološkom, moralnom i svakom drugom smislu. Ono je temeljno, jer je odgovor na pitanje o Holokaustu otvoreno pitanje o prirodi naše civilizacije i kulture." Predrag Finci, *Umjetnost uništenog*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005., str. 22.

<sup>4</sup> Usp. Giorgio Agamben, *Ono što je ostalo od Auschwitza*, Zagreb, 2008., str. 13.

se zaustaviti na tome. Naše je vrijeme preosjetljivo na pitanja zla i užasa koje kao simbol nosi ime Auschwitz.<sup>5</sup> Stoga neki, aludirajući na Theodora Adorna, s pravom pitaju: “Može li se filozofirati poslije Auschwitzta?” Adorno je zaokupljen Auschwitzom do te mjere da ga je izdigao na rang metafizičke činjenice i postavio kao simbol povijesne prekretnice svijeta. Njegove riječi “pisati poeziju poslije Auschwitzta je barbarstvo”,<sup>6</sup> daju Auschwitzu značenje monstroznog i paralizirajućeg iskustva.<sup>7</sup> Slovenski filozof i kritičar Slavoj Žižek ispravlja Adorna i nemogućom drži prozu nakon Auschwitzta.<sup>8</sup> Ne umanjujući snagu vlastitih riječi, i sam će Adorno poslije napisati da je “...možda bilo krivo reći kako nakon Auschwitzta nije više moguće pisati pjesme. Nije, međutim, krivo manje kulturno pitanje da li je nakon Auschwitzta uopće još moguće živjeti, pogotovu da li to smije netko tko je samo slučajno umakao, a po pravilu bi trebao biti smaknut.”<sup>9</sup>

Odgovori na pitanje holokausta različiti su. Ima onih koji kažu da se poslije ovog događaja ne može više filozofirati

---

<sup>5</sup> “Postoje različiti načini uništavanja, postoji više imena koji su simboli uništenja. ‘Auschwitz’ možemo shvatiti kao paradigmatičko ime za tragično ‘nedovršenje’ moderne.” Jean-François Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, August Cesarec Zagreb, 1990., str. 33.

<sup>6</sup> Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, u: T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, sv. 10, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997., str. 30

<sup>7</sup> O Auschwitzu možemo govoriti samo na ne-umjetnički, ne-poetski način. Poeziju obično podrazumijevamo kao tradicionalni izraz harmonije i suptilnosti, a to je dovodi u nesklad s iskustvom tragedije. Stoga doba poslije Auschwitzta ne može biti poetsko u smislu romantičarski i idealistički shvaćene poezije, a takva poezija pripada prošlosti. Adorno ukida umjetnost, jer ona, kao pozitivno, ne može obuhvatiti negativno, a da mu pritom ne ublaži svu jezu i monstroznost. Usp. V. Martinović, *Uaganju za iskazom neiskazivog*, u: *Filozofska istraživanja* 105, 27 (2007.) 1, str. 201. Vidi još: Predrag Finč, *Umjetnost uništenog*, str. 156–157.

<sup>8</sup> “Ovdje bi trebalo ispraviti Adorna: nije poezija nego proza ta koja je postala nemogućom nakon Auschwitzta. Poetsko prisjećanje na nepodnošljivu atmosferu logora mnogo je vjerodostojnije negoli realistička proza koja u tome ne uspijeva.” S. Žižek, *O nasilju*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2008., str. 10.

<sup>9</sup> T. Adorno, *Negativna dijalektika*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1979., str. 295.

ili, ako može, onda ne na način kao do sada. Ako se ne želi filozofirati kao prije ili se više uopće to ne može, potrebno je filozofirati drukčije, ali filozofija koja se izbjegava baviti neugodnim temama i pitanjima, nije filozofija unatoč činjenici da se neki užasi ne mogu objasniti na današnjem stupnju naših spoznaja. Kako bismo lakše razumjeli u čemu su glavni prijevori i zašto su nastali, treba se zadržati na etimološkoj analizi pojma koji se najčešće rabi za sustavno istrebljenje Židova za vrijeme nacizma. Pojam holokaust (grčki *olokauston*: "potpuno spaljen") izvorno označava žrtvu paljenicu bogovima ili dušama pokojnika kod Grka i Rimljana, pri čemu se obično spaljivala cijela žrtvena životinja. Kod starih Izraelaca postojao je analogni obred spaljivanja cijelog janjeta (hebrejski *olam kalil*: "uništenje ognjem"). Semantička je povijest izraza bitno kršćanska jer su je sveti oci upotrebljavali u prevođenju složenog učenja o žrtvi u Bibliji.<sup>10</sup> Osim u doslovnom smislu sveti su oci ovaj izričaj koristili u metaforičkom značenju i proširili ga na kršćanske mučenike<sup>11</sup> kako bi njihovo trpljenje izjednačili sa žrtvovanjem.<sup>12</sup> Oni tumače mučeništvo kao Božju zapovijed<sup>13</sup> i u tome su pronalazili smisao za sablazan smrti koja nema nikakva smisla. Time su iznašli utemeljenje za ono što je apsurdno i nedokučivo. No, mučeništva u logorima nemaju ništa zajedničkog s progonima kršćana

<sup>10</sup> Levitski zakonik svodi sva žrtvovanja na četiri osnovna tipa: *olah*, *hattat*, *šelamin* i *minha*. *Hattat* je bilo žrtvovanje, pokora za grijeh, *šelamin* zajedničko žrtvovanje za neko djelovanje ili milost, jedan oblik zavjeta, dok se *olah* i *minha* odnose na pojedine operacije žrtvovanja, *minha* na način pripreme žrtve ako je riječ o biljnoj, a *olah* na slanje žrtve Bogu. Usp. Giorgio Agamben, *Ono što je ostalo od Auschwitzta*, Zagreb, 2008., str. 20–21.

<sup>11</sup> Mučenik (grč. *martis* – svjedok) u kršćanstvu označava osoba koja je dala život u svjedočenju za kršćansku vjeru; mučenik je svjedok vjere. Dok grčki i preuzeti latinski naziv (*martyr*) upućuju na svjedočenje vjere, hrvatski naziv ističe vanjski znak (muka) tog svjedočanstva, što dijelom zamućuje smisao. Usp. *Opći religijski leksikon*, LZMK, Zagreb, 2002., str. 607.

<sup>12</sup> *Martyres in fidei testimonium corporea sua holocausta voverunt* (Hilarije iz Poitiersa, *Psalmata* 65,23).

<sup>13</sup> Lk 12,8–9; Mt 10,32–33.

koji su svjedočili svoju vjeru. “Ako žrtve nacizma imenujemo mučenicima, falsificiramo njihovu sudbinu”, piše Bruno Bettelheim, američki psihoanalitičar.<sup>14</sup> Sveti Augustin pojam *holokauston*, lat. *sacrificium* (*sacer* + *facere*), podiže na razinu ontološko-teološkog principa: “Istinska žrtva je svaki čin koji se vrši kako bismo prionuli uz Boga u svetome zajedništvu, to jest: djelo kojemu je svrha ono krajnje dobro po kojem možemo postati istinski blaženi.”<sup>15</sup> Otuda izraz holokaust započinje svoju semantičku selidbu, koja ga je dovela do toga da u narodnim jezicima, a potom i u suvremenoj leksikografiji ima značenje najuzvišenije žrtve iz potpune predanosti svetim i višim razlozima. Premda je ovaj izričaj nastao iz nesvjesne potrebe da se dade smisao onome što ne može imati smisla, smrt *sine causa*, i unatoč činjenici što je potekao iz židovske zajednice<sup>16</sup> u označavanju genocida nad Židovima u Drugome svjetskome ratu, on nikako sadržajno ne može obuhvatiti stvarnost židovskih stradanja. Između holokausta i biblijskog *olaha*, smrti u plinskim komorama, te rasprave o potpunoj predanosti svetim i višim razlozima nema dodirnih točaka. Prihvaćajući semantičko naslijeđe, izraz pretpostavlja neprihvatljivu usporedbu između krematorijskih peći i oltara.<sup>17</sup> No, Židovi radije upotrebljavaju riječ *šoah*, unatoč činjenici što jedna i druga dolaze iz biblijskog rječnika. Za razliku od grčke riječi *holokauston*, koja označava žrtvu paljenicu, hebrejska riječ *šoah* ima značenje pustošenja, katastrofe, propasti, uništenja i istrebljenja.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Bruno Bettelheim, *Sopravvivere*, Feltrineli, Milano, 1991., str. 92. (Englesko izdanje: Bruno Bettelheim, *Surviving and Other Essays*, Knopf, New York, 1979.)

<sup>15</sup> *Proinde verum sacrificium est omnes opus quo agitur, ut sancta societate inhaeremus Deo, relatam scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus* (Aurelije Augustin, *De civitate Dei*, 10, 6).

<sup>16</sup> “Posrijedi je izraz koji mi je kad je nastao, pobudio nelagodu; kasnije sam doznao da ga je skovao upravo Elie Wiesel, no poslije se pokajao i htio ga je opozvati.” P. Levi, *Coversazioni e interviste*, Einaudi, Torino, 1997., str. 219.

<sup>17</sup> Usp. G. Agamben, *Ono što je ostalo od Auschwitzta*, str. 20–22.

<sup>18</sup> “Propast će ih stići iznenada” (Ps 35,8); “...doći će na te propast iznenada” (Iz 47,11); “...doći će kao nevrijeme” (Ez 38,9). Usp. B. Odošić, *Šoah u*

Možda su neki sablažnjeni izrazom koji stoji u naslovu ovog izlaganja "Golgota 20. stoljeća", koji se primjenjuje na holokaust i drže ga neprikladnim. Ali upravo ta neprikladnost izričaja provocira i potiče na razmišljanje. Za kršćane ona je više od same analogije i usporedbe, označava jedan oblik patnje koja se nastavlja, dovršenje "onoga što nedostaje patnji Kristovoj".<sup>19</sup> S druge pak strane, Židovi bi se mogli naći uvrijeđenima, jer se stvarne tjelesne muke njihovih sunarodnjaka uzdižu na razinu simbola. Uostalom, Emmanuel Levinas bio je taj koji je uoči rata, kad su progona već bila počela, napisao papi Piju XI. riječi koje nikada nije zanijekao: "Sigurno je, naš hod nas vodi drugdje. Mi prolazimo pokraj križa, ne idemo k njemu. Ali sveti užas koji su braća Tharaud vidjela kod dječaka iz poljskoga geta, ne doživljavamo tako kada nas sjena križa pokriva na trenutak. U svijetu koji je sve više neprijateljski, koji se puni svastikama (kukastim križevima), podižemo često oči prema križu uspravnih i čistih ruku."<sup>20</sup>

Drugi vatikanski sabor označava prekretnicu u odnosu kršćana prema židovskome narodu. Kričičko preispitivanje zajedničke prošlosti polazišna je točka u pokušaju razjašnjenja nesporazuma iz prošlosti. U deklaraciji *Nostrae aetate* nalazimo riječi: "Stoga Crkva, koja osuđuje sve progone protiv bilo kojih ljudi, sjećajući se zajedničke baštine sa Židovima, potaknuta religioznom evanđeoskom ljubavlju a ne političkim motivima, žali mržnju, progone, očitovanja antisemitizma kojima su u bilo koje vrijeme i bilo s koje strane Židovi bili pogođeni" (br. 4).<sup>21</sup> Antisemitizam je za kršćane neprihvatljiv.

Poseban je odnos pape Ivana Pavla II. prema šoahu. Kao Poljak u svojoj je mladosti živio s njima i gledao njihove patnje u Auschwitzu i Birkenauu. Stoga se gotovo u svim svojim govorima vraća problemu čovjekove patnje, progona i

---

svjetlu novijih katoličkih dokumenata o Crkvi i Židovima, u: Vrhbosnensia, 3 (1999.), 1, str. 66.

<sup>19</sup> "Sada nalazim radost u patnjama koje podnosim za vas – i tako u svome tijelu dopunjujem što nedostaje Kristovim mukama" (Kol 1,24).

<sup>20</sup> Xavier Tilliette, *La Setimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia, 1992., str. 102.

<sup>21</sup> Drugi vatikanski koncil, *Dokumenti*, KS, Zagreb, 1986.

obespravljenošću nevinih ljudi.<sup>22</sup> Kod svojega prvog pastoralnog pohoda Poljskoj 1979. posjetio je koncentracijski logor u Auschwitzu, a nedaleko ulaza u logor Birkenau slavio je svetu misu, gdje je u homiliji kazao: “Došao sam i klečim na ovoj Golgoti suvremenoga svijeta, na ovim grobnicama, uglavnom bez imena, poput one velike Grobnice neznanoga junaka... Ispred ovoga spomenika ne bi smio nitko ravnodušan proći... Na ovom mjestu muke gdje je ubijeno četiri milijuna ljudi različitih naroda... To je bolni grijeh na savjesti čovječanstva. Auschwitz je svjedočanstvo toga grijeha. Auschwitz je trajna opomena svijetu...”<sup>23</sup> Prije pape Ivana Pavla II. rabin I. Maybaum definirao je holokaust kao “Golgotu suvremenog svijeta”. Njegovi su stavovi za Židove kontroverzni budući da se u potpunosti približio kršćanskoj teologiji patnje te patnju Židova za vrijeme holokausta smatra pobjedonosnim pomirenjem za grijehe ostatka svijeta. On povezuje sudbinu židovskoga naroda s likom “sluge patnika” iz Izaije proroka. O Auschwitzu govori kao o novoj Golgoti, a o plinskim komorama kao zamjeni za križ.<sup>24</sup>

Šoah je izazvala duboki potres u židovskome narodu i u svijetu, no pobožni Židov u njoj vidi dio Božjega nadzora nad židovskim narodom, a ne njegovo opozivanje. Ne možemo zanemariti činjenicu da u mnogim prosudbama o šoahu emocionalna dimenzija nadrađa racionalnu. Samo tri godine nakon šoaha osnovana je država Izrael. Židovi koji vjeruju, ne vide u tome slučajnost, nego plan Božji. Ideja o nagradi i kazni jedno je od temeljnih vjerovanja u biblijskom i talmudskom

---

<sup>22</sup> Usp. B. Odobašić, *Šoah u svjetlu novijih katoličkih dokumenata o Crkvi i Židovima*, str. 79.

<sup>23</sup> A. Rebić, *Odnos između Židova i kršćana kroz povijest*, KS, Zagreb, 2007., str. 11.

<sup>24</sup> Ignaz Maybaum (1897.–1976.), učenik Franza Rosenzweiga, rabin, predstavnik liberalne židovske teologije. Godine 1935. bio je uhićen od strane Gestapa, šest tjedana je proboravio u zatvoru prije puštanja na slobodu. Majka i sestre su mu ubijene u holokaustu. Maybaum je napisao više djela o judaizmu, kršćanstvu, holokaustu i cionizmu. U djelu *Lice Božje nakon Auschwitzta* (1965.) povezuje sudbinu židovskog naroda s likom “sluge patnika” iz Izaije. I. Maybaum, *The Face of God After Auschwitz*, Polak and Van Genep, Amsterdam, 1965., str. 36.

židovstvu, a odnosi se na nagrađivanje dobrih i kažnjavanje loših djela prema Božjim odredbama. Smisao nagrade i kazne, o čemu se govori u Tori i proročkim knjigama, jest ovozemaljska, opipljiva nagrada i kazna.<sup>25</sup> Prihvaćajući ovakav pristup šoahu, postajemo zagovornici tradicionalne teološke teze.

Ne može se znati zašto se dogodio holokaust. Tora o tome kaže: "Skriveno pripada Vječnome, našem Bogu, a otkriveno nama i našim sinovima, do vijeka, kako bismo ispunjavali sve riječi ove Tore" (Pnz 29,28). Uprisutniti događaj može se samo govoriti. Ali "o čemu se ne može govoriti, mora se šutjeti",<sup>26</sup> no, mora se govoriti o onome o čemu se može samo šutjeti, jer inače ne bi bilo šutnje o onome o čemu se ne može govoriti. To je učinio Ludwig Wittgenstein koji govor tumači kao ljestve koje nakon uspona treba odbaciti: "Moje rečenice razjašnjavaju na način, da onaj koji me razumije na kraju ih spoznaje kao besmislene, kad je preko njih – na njima – iznad njih izišao. (On mora takoreći odbaciti ljestve nakon što se po njima popeo.) On mora nadići ove rečenice, tek tada vidi svijet ispravno."<sup>27</sup> Problem je pronaći prikladan način da bi se izreklo ono neizrecivo, pronaći odnos između izrecivog i neizrecivog, između govora i šutnje. Unatoč stvaralačkoj naravi povijesti i osobnosti, moći koju riječi posjeduju u davanju smisla životnim zbivanjima, u ovom slučaju riječi su postale neprikladne, nesposobne i prazne. U analiziranju ove problematike ne smijemo zanemariti duboku ukorijenjenost židovske filozofske misli u sadržaju Tore i njihove religiozne tradicije. Kad je riječ o holokaustu, metaforičko razmišljanje polazi od Abrahamova žrtvovanja Izaka, pa ide preko "sluge Božjega", da bi danas općeprihvaćena biblijska metafora

---

<sup>25</sup> Židovski filozof iz 12. stoljeća Rabi Moše ben Majmon donosi trinaest teoloških načela židovske vjere. Jedanaesto načelo glasi: "...vjerovati potpunom vjerom da Stvoritelj, blagoslovljeno mu Ime, vraća dobrim onima koji se pridržavaju njegovih odredaba, a kažnjava prijestupnike njegovih odredaba." Rabin Kotel Da-Don, *Židovstvo, Život, teologija i filozofija*, Profil, Zagreb, 2004., str. 650–663.

<sup>26</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1979., str. 82.

<sup>27</sup> *Isto*, str. 82. Vidi još: N. Fischer, *Čovjek traži Boga*, KS, Zagreb, 2001., str. 19.

holokausta bila životna drama starozavjetnog Joba. Ispitujući širinu ljudskog subjektiviteta i razbijajući sustav totaliteta koji je vladao u kulturi njegova vremena, Kierkegaard razbija kategoriju “nemogućega”<sup>28</sup> i kroz fenomenologiju žrtve uvodi nas u dijalektiku vjerovanja.

## 2. TRPLJENJE – OSNOVNA FORMULA ČOVJEKOVA ŽIVOTA U MISLI S. KIERKEGAARDA

Govoriti o poimanju žrtve kod Sörena Kierkegarda, znači govoriti o cjelovitosti njegovoj misli. Za shvaćanje njegove filozofije nezaobilazno je polazište njegova biografija. U svojim spisima neprestano priča o “trnu u tijelu” koji mu nije dao mira. Analitičari se razilaze i dvoje na što se točno odnosi navedena riječ – na fizički nedostatak ili psihološki problem. Egzistencija je temeljni Kierkegardov pojam i problem. Ona je pojedinačna opstojnost. Uvijek je zasebna, a ne dio sustava i pravila.<sup>29</sup> Svi su životni problemi individualni. I vjera je privatni odnos čovjeka i Boga. Svaki pojedini čovjek mora pronaći svoj put. Nema opće sheme. Život je neponovljivo jedinstvo. Kierkegaard svoju životnu zadaću vidi u tome da pozove pojedinca da se suoči s vlastitom egzistencijom i da preuzme odgovornost za nju. “Hoću da upozorim ljude da ne troše i ne rasipaju svoj život. Hoću da skrenem pažnju na njihovu vlastitu ruševinu.”<sup>30</sup>

Kako postati pojedinac, središnje je pitanje Kierkegardova zanimanja. Put od običnog opstanka do zbiljskog egzistiranja sastoji se od tri stadija – estetski, etički i religiozni. Estetski<sup>31</sup> odražava stil rafinirana uživanja u neponovljivosti trenutka, a ideal mu je Don Juan. S Kierkegardova gledišta posjeduje

---

<sup>28</sup> Kierkegaard pokušava pokazati kako bi se moglo izraziti ono što obično smatramo nemogućim.

<sup>29</sup> “Gomila je laž.” (S. Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Vuk Karadžić, Beograd, 1965., str. 76.)

<sup>30</sup> S. Kjerkegor, *Brevijar*, Grafos, Beograd, 1986., str. 16.

<sup>31</sup> “Estetsko je u čovjeku ono čime je on neposredan, ono što ‘on jest’. Tko i od estetskoga, kroz i za estetsko u sebi živi, taj živi estetski.” S. Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, NIRO Mladost, Beograd, 1985., str. 17.

demoniski karakter obilježen odricanjem izbora i šutljivošću. Njegova je egzistencija skrivena i za sebe i za druge. To je život pod maskama, pretvoren u varanje. Rezultat do kojeg nas dovodi estetski stil, jest beznade i očaj. Prema Kierkegaardu, ne može se ostati u beznadu, može ga se zakamuflirati kao jednu estetsku formu ili prijeći preko, u etičku fazu. Figura koja simbolizira ovu drugu fazu, jest suprug. Za razliku od zavodnika, koji nikada ne izabire jednu ženu, on je odabrao i taj odabir potvrđuje svakodnevno. Samostalnost izbora potvrđuje svoju ozbiljnost ponavljanjem, npr. trajnošću braka. Tako izbor postaje Kierkegaardova temeljna kategorija pogleda na svijet.

Strast slobode budi se u izboru, vlastito ja se poistovjećuje sa slobodom. Tako istina dobiva tek svoj smisao u području odlučivanja i djelovanja, a pojedinac odlučnošću volje provodi postavljanje samoga sebe. Povezanost vječne istine s egzistirajućim pojedincem čini ju paradoksom. Činjenica da je beskonačno u vezi s konačnim, nadosjetilno s osjetilnim, vječno s vremenitim, da se oprjeke sklapaju u jedinstvo, objašnjava paradoksalnu situaciju u kojoj se konstituira ja. Da vlastito ja nije sačinjeno iz beskonačnosti i konačnosti, ne bi bio moguć ni očaj ni trenutak izbora. Taj prijelaz odvija se skokovito i nije nikakav kontinuirani logički slijed. S ovog stanovišta odlučivanje nije ništa drugo nego početak jedne egzistencije koja se odlučuje ili za očajanje ili za sebe. Postavljanje vlastitoga ja događa se pred Bogom, alternativa je u odluci za kršćanski bitak ili protiv njega, za očajanje ili za paradoksalni skok u vjeru. Stoga je izbor temeljna razlika između estetike i etike.<sup>32</sup> Međutim, etika, ako joj pristupimo s transparentnošću, nosi u sebi pretpostavke vlastitog neuspjeha, muž se ne može ne kajati i ne osjećati se nedužnim pred Bogom. Naspram grijehu, pojedinac ne može uživati u blagodati nijednog tipa etike. U mjeri u kojoj ideal "biti pravedan" doživi potonuće naspram grijehu, dovodi čovjeka do spoznaje i svijesti da je nemoguće biti pravedan. Grijeh je za Kierkegarda, na osobit način, istočni grijeh, konstitutivno obilježje čovjeka koje ga pretvara u

---

<sup>32</sup> Usp. I. Buljan, *Problem postajanja pojedincem u djelu Sörena Kierkegarda*, u: *Filozofska istraživanja* 110, 28 (2008.), 2, str. 290.

žrtvu istodobno “grješne nevinosti” i “nevine krivnje”. Čovjek je uvijek kriv pred Bogom, i to je jedini razlog zbog kojeg trpljenje treba biti prihvaćeno s radošću, a ne kao nezaslužena kazna. Došavši tako do pokajanja, etički čovjek dovršava skok koji ga dovodi do treće faze – religiozne.

Problemu religije Kierkegaard posvećuje svoje djelo *Strah i drhtanje*, u kojemu razvija lik Abrahama kao primjer uzorne religiozne egzistencije. Kod razglabanja Abrahamova slučaja Kierkegaard polazi od činjenice da je Abraham dobio obećanje od Boga da će dobiti sina Izaka. Bog Abrahamu daje vjeru, ali je i dalje iskušava, iz čega proizlazi da vjera, unatoč tome što je dar, uvijek ostaje nešto otvoreno, nedovršeno, podložno stalnoj kušnji. Bog se ne zaustavlja na tome da Abraham bude praotac vjere, nego od njega traži da žrtvuje Izaka. Objasnjavajući paradoks Abrahamova života, Kierkegaard u obliku problema (tri) ističe ono dijalektičko u biblijskom izvješću.<sup>33</sup> Prvi problem koji izlazi na površinu, jest pitanje postoji li u Abrahamovoj spremnosti da žrtvuje Izaka teleološka suspenzija etičkoga. Promatrajući iz perspektive teologije poslušnosti, Abraham je primjer uzorne poslušnosti, no iz perspektive etike Abrahamova nakana da ubije sina pretvara ga u ubojicu, premda se u religioznom smislu to što Abraham pripravlja zove žrtva. Razmatrajući postavljeni problem, Kierkegaardu je jasno da Abrahamova povijest sadrži jednu teološku suspenziju etičkoga.<sup>34</sup> Paradoks postojanja priprema i ostvaruje put za vjerovanje. Nužnost čovjekove ovisnosti o Bogu čini njegovo postojanje paradoksalnim, a trajni strah postaje način njegova egzistiranja. Abraham se odlučuje za vjeru koja predstavlja naddijalektičko prihvaćanje paradoksa.

---

<sup>33</sup> “Namjeravam sada iz pripovijesti o Abrahamu u obliku problema izvući ono dijalektičko što se nalazi u njoj, kako bi se pokazalo da je vjera neizmjeran paradoks, paradoks koji i ubojstvo može preobraziti u jedan svet i Bogu ugodan čin, paradoks koji Abrahamu opet vraća Izaka, paradoks kojim nikakva misao ne može ovladati, jer vjera počinje upravo tamo gdje razum prestaje.” S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000., str. 69–70.

<sup>34</sup> “On je kao pojedinac postao viši od općega. To je paradoks koji se ne da posredovati. Jednako je neobjašnjivo kako je on tu dospio, a isto je neobjašnjivo i kako je izdržao.” S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 88.

Promatrajući Abrahamov slučaj fenomenološki, u kontekstu činjeničnih datosti i konačnog ishoda slučaja, stvara se privid da Abraham nije trebao žrtvovati Izaka. No, Kierkegaard upozorava da je u trenutku kada Abraham vadi nož, Izak već mrtav. Ova činjenica upućuje na zaključak da je Bog htio Izakov odar u Abrahamovu srcu, njegovu spremnost na takav čin.<sup>35</sup>

Analizirajući genezu Abrahamova poslanja, ne možemo ne zapaziti da Bog šalje Abrahama u nepoznato i neizvjesnost, put u budućnost mu nije osvijetljen. Etički paradoks mu je dan kao volja Božja. Bog iskušava Abrahama, a etičko je postavljeno kao iskušenje. Time je predodžba vjere kao sigurnosti oborena. Vjera je prikazana kao korak u mrak i jedino je možemo razmatrati u ozračju paradoksa i nadrazumske stvarnosti. Vječna je istina iznad mogućnosti ljudskoga razumijevanja, jer Abrahamov čin podložan sudu ljudskoga razuma ne može se drukčije kvalificirati doli kao bezumlje. Živjeti religiozno znači živjeti rizično,<sup>36</sup> davati životu više mjerilo od razuma. Stoga je vjera odvažnost da se sa strašću izabere beskonačno, ono što je objektivno neizvjesno.<sup>37</sup>

Uspoređujući spremnost Jiftaha,<sup>38</sup> Agamemnona<sup>39</sup> i

<sup>35</sup> Usp. I. Buljan, *Problem postajanja pojedincem u djelu Sörena Kierkegarda*, str. 297.

<sup>36</sup> "Bez rizika nema vjere. A rizik vjere je proturječje između beskonačne strasti pojedinčeve unutaritosti i objektivne nesigurnosti." S. Kierkegaard, *Završni Neznanstveni Zaglavak*, u: Ozren Žunec, *Suvremena filozofija I.*, Školska knjiga, Zagreb, 1996., str. 222.

<sup>37</sup> Usp. S. Kjerkegor, *Brevijar*, str. 50.

<sup>38</sup> "...Ako mi predaš u ruke Amonce, tko prvi iziđe na vrata moje kuće u susret meni kad se budem vraćao kao pobjednik iz boja s Amoncima, bit će Gospodinov i njega ću prinijeti kao paljenicu... Kad se Jiftah vratio kući u Mispu, iziđe mu u susret kći plešući uza zvuke bubnjeva... i on izvrši na njoj zavjet što ga bijaše učinio." (Suci 11,29-40).

<sup>39</sup> Agamemnon je mikenski kralj i vrhovni zapovjednik ahejskih snaga pod Trojom. Skupio je grčke snage i otplovio prema Troji. Pripremali su se ispliviti iz Aulide, luke u Beotiji, ali snašao ih je Artemidin bijes. Eshil u svojoj tragediji *Agamemnon* donosi da je bila ljuta zbog svih mladića koji će poginuti u Trojanskom ratu, a Sofoklo u *Elektri* donosi da se hvalio da je jednak Artemidi u lovu i da je ubio životinju njoj posvećenu. Izbila je kuga, a nije bilo vjetrova pa nisu mogli krenuti dalje. Vrač Kalhant preokao

Bruta<sup>40</sup> da žrtvuju, Kierkegaard ističe neusporedivost njihove žrtve s Abrahamovom. Gore navedeni tragični junaci ostaju u području etičkoga, njihov čin se opravdava dužnošću prema narodu, dok za Abrahama nema takvog opravdanja. Abrahamovo se opravdanje nalazi izvan područja etičkoga. Abraham ne spašava ni narod, ni ideju države, njegov čin ima za svrhu umilostiviti rasrđenoga Boga. Njegovo je opravdanje paradoks, on se ne opravdava po snazi nečega što je opće,<sup>41</sup> nego stoga što je pojedinac.<sup>42</sup>

Otvarajući drugi problem koji se odnosi na pitanje postoji li apsolutna dužnost pred Bogom, Kierkegaard naglašava: “ili postoji jedna apsolutna dužnost prema Bogu, ako postoji, onda je ona opisani paradoks da je pojedinac kao pojedinac iznad općega, i da pojedinac stoji u jednome apsolutnom odnosu prema Apsolutu – ili nikad nije ni bilo vjere, baš zato što je vjere uvijek bilo, pa je onda i Abraham izgubljen...”<sup>43</sup> Apsolutna dužnost može dovesti do toga da se učini ono što bi etika zabranjivala ali ne može nikada dovesti do toga da se vitez vjere odrekne ljubavi. Etički gledano, žrtvovanje Izakovo

---

je da se Artemidin bijes može izbjeći žrtvovanjem Agamemnonove kćeri Ifigenije, što je on na posljertku i učinio te su krenuli prema Troji.

<sup>40</sup> *Quintus Servilius Caepio Brutus* bio je rimski senator. Postao je poznat kao urotnik i jedan od ubojica Julija Cezara. Na početku građanskog rata između Cezara i Pompeja bio je na strani Pompeja, ali mu je nakon bitke kod Farsale 48. pr. Kr. Cezar oprostio i primio ga k sebi. Bio je Cezarov štićenik i doživljavao ga kao oca. Jedna od najvećih zavjera i manipulacija svih vremena, bila je ona kada je Gaj Julije Cezar ubijen od strane svojih senatora, od kojih je jedan bio Marko Brut. Zapravo, senatori su htjeli ubiti Cezara zbog osobne koristi, dok je Brut naivno pristupio uroti misleći kako žele ubiti Julija Cezara zato što šteti narodu i uništava Rim. Brutova naivnost, Cezarov kompleks Boga te pokvarenost njegovih senatora manipulatora dovela je do tragedije.

<sup>41</sup> “On je znao da je divno izraziti ono opće, da je divno živjeti s Izakom. Ali to nije zadatak. On je znao da je kraljevski žrtvovati takva sina za opće; on sam bi u tome našao mir, i svi bi, diveći mu se, trebali pronaći mir u njegovu djelu... ali to nije zadatak.” S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 102.

<sup>42</sup> “Abraham to čini po volji Božjoj, jer Bog od njega traži dokaz vjere, a po svojoj osobnoj vjeri on to čini da bi vjeru dokazao.” *Isto*, str. 79.

<sup>43</sup> *Isto*, str. 106.

bio bi znak mržnje oca prema sinu, no ako on doista mrzi svoga sina, onda Bog od njega ne traži žrtvu. On mora Izaka ljubiti i tek tada žrtvovati jer "ljubav prema Izaku upravo je ono što svojom paradoksalnom suprotnošću prema njegovoj ljubavi spram Boga njegovo djelo čini žrtvom... Samo onda dok mu je djelo u apsolutnoj suprotnosti s njegovim osjećajima, samo onda on žrtvuje Izaka."<sup>44</sup>

Treći problem o kojemu Kierkegaard raspravlja, jest je li etički opravdano od Abrahama to što je Sari, Elizeru i Izaku prešutio svoju namjeru. Abraham je zaobišao te tri etičke razine, „jer etičko za njega nije imalo nikakav viši izraz od obiteljskog života. Abraham šuti – ali on i ne može govoriti, i u tome su muka i strepnja. Ako ja, naime, time što govorim sebe ne mogu učiniti razumljivim za druge, tada ja zapravo i ne govorim, pa makar bez prestanka pričao dan i noć. To je Abrahamov slučaj. On može sve kazati, samo jedno ne; i budući da ovo jedno ne može kazati, tj. kazati da ga netko razumije, on i ne govori."<sup>45</sup> Šutnja je, dakle, nužnost paradoksa. On se dobrovoljno podredio, Abraham je ostao vjeran svojoj ljubavi. Njemu ne trebaju ni suze, ni divljenje, on u ljubavi zaboravlja na patnju, on je jedino bez maski, u potpunosti ogoljen pred Apsolutnim, stoga je vitez vjere, ali i klasičan primjer radikalnog ostvarenja pojedinca kao pojedinca.

### 3. BUBEROVA KRITIKA KIERKEGAARDA

U povijesti ideja prisustvujemo jednom tipološkom obratu. Dok su se tijekom srednjega vijeka, sve do početka dvadesetog stoljeća za vrijeme progonstva od strane kršćana i muslimana, Židovi pronalazili u modelu sluge Božjega iz Izaije proroka (Iz 53), katkada i u *akedah*,<sup>46</sup> žrtvovanju Izaka od strane Abrahama na

---

<sup>44</sup> Isto, str. 97–98.

<sup>45</sup> Isto, str. 149.

<sup>46</sup> *Aqedah* – žrtvovanje Izaka. *Aqedah* je u židovskoj misli postao vrhovni primjer samožrtvovanja u poslušnosti Božjoj volji i simbol židovskog mučeništva kroz vjekove.

brdu Moriji (Post 22), nakon počinjenoga nacističkog genocida Job postaje središnja tipološka figura s kojom se poistovjećuje židovski narod.

Usporedba s *akedah* bila je nemoguća budući da je ruka Abrahamova bila zaustavljena u posljednjem trenutku. Izak je spašen, no u plinskim je komorama izginulo više od jednog milijuna židovske djece. Ako je nemoguća postala usporedba s *akedah*, to nije slučaj s Jobom. Istina, Job je imao ponovno (drugu) djecu, no sinovi koje je izgubio u Božjoj okladi s đavlom, ostali su zauvijek izgubljeni. Job na kraju biblijske priče nije imao sretan svršetak, kao da je sve što se dogodilo bio samo jedan ružni san, poslije kojeg je pronašao sve što je izgubio. Naprotiv, našao se u istoj situaciji kao i Židovi koji su preživjeli holokaust. Od 1945. židovski se narod oporavio, fizički i demografski obnovio, ali nosi u sebi otvorenu ranu milijuna izgubljene djece koje više nikada pronaći neće.

Poslije tragedije u Auschwitzu židovsko shvaćanje Boga kao Prisutnoga pomalo je nestalo. Govorilo se i pisalo o Božjoj šutnji, o Božjoj smrti, o Božjoj skrivenosti i ostavljenosti. Kao reakciju na širenje takvih ideja Martin Buber (1878.–1965.) izdaje svoje djelo *Gottesfinsternis* u kojem brani vlastitu tezu o “pomrčini”. Nastupila je pomrčina, između nas i Boga stoji naš svemogućí Ego. Buber se tako suprotstavio modernom nihilizmu koji propagira smrt Boga. Sam naslov djela postaje ključ približavanja holokaustu. Buber odbacuje različite varijacije koje Kierkegaard izvodi iz žrtvovanja Izaka. Biblijski obrazac daleko je od suspenzije etičkoga, naprotiv, on ovu biblijsku epizodu temelji na kategoričkom imperativu, budući da naglasak nije stavio na zov Boga koji traži od oca da žrtvuje sina, nego na opoziv samoga zahtjeva od strane Boga, koji zaustavlja ruku oca i tako spašava sina. Kierkegaard pretpostavlja ono što se ne može pretpostaviti u Abrahamovu svijetu, a još manje u našem. On se ne obazire na činjenicu da problematici odluke vjere prethodi problematika slušanja: Tko je onaj čiji se glas čuje? Za Kierkegaarda, koji polazi od kršćanske tradicije u kojoj je odrastao, posve je normalno da onaj koji zahtijeva žrtvu ne može biti nitko drugi osim Boga. Za Bibliju, naročito Stari zavjet, nije uvijek očito treba li određeno

načaganje na nešto što je zabranjeno pripisati Bogu (2 Sam 24,1)<sup>47</sup> ili Sotoni (1 Ljet 21,1)<sup>48</sup>. Abraham je u glasu prepoznao glas Božji, glas koji mu je naložio da napusti zemlju, unatoč tome što se onaj koji je govorio nije očitovao. No tog trenutka njemu je bilo nemoguće taj glas pomiješati s drugim. Sigurno ga Bog "iskušava" krajnjim zahtjevom, no iz dubine ljudskog bića izvire najdublja snaga odanosti, koja mu dopušta da u punini razvije svoj odnos s Bogom. Onog trenutka kad se nakana poistovjetila s činom, tada nestaje svaka zaprjeka da se čin i ostvari, dakle, kad je dosegnuta potpuna raspoloživost, spriječena je akcija. Može se dogoditi da grješnik razmišlja kako mora žrtvovati vlastitog sina kako bi se pred Bogom iskupio za počinjene grijeha (Mih 6,6–8).<sup>49</sup> Treba naglasiti da Bog ne traži mnogo više od onog što nadilazi temelje etike. No tamo gdje se govori o "opozivu" etike, postavlja se pitanje je li riječ koja mi dolazi doista od Boga ili od nekog njegovog imitatora. Treba zapaziti, oslanjajući se na Bibliju, da je glas Božji koji govori pojedincu "šapat laganog i blagog lahora" (1 Kr 19,12), dok je glas Meleha<sup>50</sup> snažni šum. Čini se doista teškim, osobito u naše vrijeme, pravilno razlučiti jedno od drugoga. Živimo u vremenu u kojem je suspenzija etičkoga pod formom karikature osvojila čovjekov svijet. Uvijek su zemljom kružili

---

<sup>47</sup> "Još je jednom srdžba Gospodinova planula na Izraelce te potaknula Davida protiv njih govoreći: 'Idi, izbroj Izraelce i Judejce!'"

<sup>48</sup> "Tada Satan ustade na Izraela i potače Davida da izbroji Izraelce."

<sup>49</sup> "S čime ću doći pred Gospodina, hoću li pasti ničice pred Bogom Svevišnjim? Hoću li doći preda nj sa žrtvom paljenicom, s teocima od jedne godine? Hoće li mu biti mile tisuće ovnova, tisuće tisuća potoka ulja? Treba li prinijeti sina prvorodenog zbog svoga zločina, plod svoje utrobe zbog grijeha koji sam počinio?"

<sup>50</sup> Meleh ili Milik ime je jednoga kanaanskog božanstva. Prevoditelji Septuaginte transkribirali su ga kao Moloha, iako se to ime nije nikada tako izgovaralo. Više puta se spominje u Starome zavjetu kao božanstvo kojemu se žrtvuju muška i ženska djeca, što Gospodin izričito zabranjuje. Takva se žrtva sastojala u klanju djeteta i u spaljivanju njegova tijela (Ez 16,21), što je napravio vladar Judeje Manaše kad je "sinove svoje proveo kroz oganj" (2 Kr 21,6). Usp. Oleg Mandić, *Leksikon judaizma i kršćanstva*, Matica hrvatska, Zagreb, 1969., str. 308.

imitatori apsolutnoga i često su ljudi bili poticani od tame da žrtvuju svoga Izaka.<sup>51</sup>

Buber sliku svojega naroda vidi u drami Joba i na taj način odbacuje Kierkegaardovu metaforu žrtvovanja Izaka. Struktura Jobove knjige obznanjuje nam različite transformacije dijaloga između Boga i čovjeka. Dugi intervali šutnje izmjenjuju se s ganućima koja su posljedica čovjekova shvaćanja riječi koja mu je upućena od Boga. Šutnja i riječ, za filozofa dijaloga, jedina je korisna dijalektika, način na koji možemo izreći Boga za vrijeme šoah. Šoah je pomrčina Boga. Kao i svaka pomrčina, dakle, prolazna. Mračni zastor koji je pao na svijet 1933. i koji je razdvojio našu komunikaciju s Bogom konačno se rastvorio 1945. Svjetlo se vratilo. U židovskoj tradiciji njemačka riječ *Gottesfinsternis*, koju Buber prvi koristi, sadržajno je ublažena sintagmom “pomrčina Božjega svjetla”, dok se u originalu govori o pomrčini Boga, pojmu koji je mnogo više potresan, ali ne više tako tragičan. Buber poziva preživjeli šoah da se ponovno pronađu u Bibliju i s ozbiljnošću prihvate svjetlo koje dolazi poslije svake tame pomrčine.<sup>52</sup>

#### 4. ŽIDOVSKA FILOZOFIJSKA MISAO I HOLOKAUST

Kad je riječ o holokaustu, filozofsko-teološke formulacije židovske misli možemo podijeliti u tri skupine. Prva, čiji su predstavnici *Richard L. Rubenstein*, *Andre Neher*, *Emil L. Fachenheim*, suprotstavlja se središnjem nauku židovske religije, po kojem postoji ravnoteža između stvarnosti patnje i otkupljenja, a čovjek je u stanju to shvatiti upravo po religiji. Pozivajući se na židovske izvore, oni daju odgovor na holokaust koji se može okarakterizirati ateističkim. Druga skupina filozofa, kojoj pripadaju *Eliser Berkovitz*, *Arthur A. Cohen*, *Hans Jonas*, nadahnuta racionalističkim postavkama, pokušava pomiriti iracionalna gledišta sa znakovitošću

---

<sup>51</sup> Usp. M. Buber, *Werke: I. Schriften zur Philosophie*, Kösel und Lambert Schneider, München – Heildeberg, 1962., str. 589–593.

<sup>52</sup> Usp. Andre Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova, 1988., str. 107–109.

potvrđenom mišljenjem. Oni čovjeka izdižu s razine života na razinu mišljenja, nadovezujući se na religiozne i metafizičke postavke, manje raširene u židovstvu, te tako nastoje pobiti ateističku poziciju u pitanju holokausta.

Trećoj skupini pripadaju *Martin Buber*, *Irving Greenberger*, *Emmanuel Levinas*, koji se, unatoč naznakama pozitivnog izlaza filozofije iz krize prouzročene holokaustom, trude uskladiti ono što je apsurdno i lišeno svake svrhe u individualnoj opstojnosti s mogućnošću značenja samog postojanja.<sup>53</sup> Unatoč središnjem elementu, jezgri židovske vjere, koja se sastoji u poimanju Boga kao onoga od kojeg čovjek može spoznati samo atribute, oni prihvaćaju i kritički vrjednuju s filozofskoga gledišta ateistički odgovor na pitanje holokausta.

Tjeskobno pitanje koje postavljaju mnogi Židovi: "Gdje je bio Bog u Auschwitzu?" proizvelo je i nastavlja proizvoditi velik filozofsko-teološki nemir. Odgovori su različiti. Jedni kažu da Bog u Auschwitzu nije bio jer je mrtav. Drugi kao temeljno polazište svojega govora o Bogu uzimaju njegovu nedokučivost koja ih odvodi na drugi kolosijek, ali i pitanje: "Gdje je bio čovjek u Auschwitzu?" Ovo pitanje otvara mnoga druga, kao npr. tko je stvorio čovjeka? Holokaust dovodi u pitanje Boga, glas iz koncentracijskih logora obvezuje da radikalno premislimo pojam Boga baštinjen u filozofskoj i religioznoj tradiciji već dvije tisuće godina. Ako je Bog mogao intervenirati, a nije, u tom slučaju ne bi bio dobar, ne bi bio Bog; ako li pak nije mogao, tada nije svemoguć. Ta postavka, koju je predstavio Hans Jonas, ima svoje temelje u židovskoj mistici i u kršćanstvu. Bog se ne definira značajkama Aristotelova Boga, među kojima je svemogućnost označena kao nemogućnost.<sup>54</sup> Aristotelov Bog nije sličan religijskim bogovima, nego je mišljenje mišljenja – čista forma, vrhunac hijerarhije oblika. On je *causa finalis* kozmosa, sve teži njemu kao krajnjoj svrsi, on je konačna svrha svega.

Oslanjajući se na biblijske spise, razvidno je da je zlo shvaćeno kao trpljenje uvijek promatrano kao zaslužena kazna

---

<sup>53</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 17.

<sup>54</sup> Za Aristotelela Bog je prvi uzrok, nepokrenuti pokretač.

za vlastite grijehе,<sup>55</sup> iskupljenje vlastitih, ali i grijehа bližnjih. Ovo poimanje imalo je veliku važnost u židovskom svijetu u srednjemu vijeku, ali je također nazočno i u modernom mišljenju. Richard Rubenstein protivi se teodiceji koja vjeruje da može poništiti svaki iracionalni čin postojanja povezujući patnju sa spasenjem u smislu jedne cjelovitosti, označavajući je jedinim mogućim odgovorom na pitanje Auschwitzа.<sup>56</sup>

Rubenstein nijeće Bogu atribut gospodara povijesti. Ako bi Bog bio apsolutni gospodar povijesti, to bi značilo pripisivati Bogu izravnu i neizravnu odgovornost za ono što se dogodilo u Auschwitzu. “Cijena koju moramo platiti da bismo sačuvali odsutnost smisla u Auschwitzu, jest napustiti Boga i proglasiti smrt. Boga je ubio nerazmjer i veličina zla koje se dogodilo... Da sam živio u nekom drugom vremenu, u drugoj kulturi, možda bih pronašao drukčiji način da izrazim ono što mislim... kada kažem da živimo u vremenu smrti Božje, želim naznačiti da je veza koja ujedinjuje Boga i čovjeka, nebo i zemlju, prekinuta. Nalazimo se u jednome hladnome, bezosjećajnom i šutljivom kozmosu koji je lišen pomoći teološke snage koja bi nadilazila naše potencijale. Što drugo o Bogu može reći jedan Židov poslije Auschwitzа?”<sup>57</sup>

Rubensteinov čovjek izručen je apsurdnosti postojanja, lišen Apsolutnoga, ali slobodan i svjestan vlastitog stanja. Njegovi su izvori prije svega Biblija, interpretirana u svom tragičnom značenju i zato je njegovo poimanje Boga i čovjeka duboko pesimističko. “Ne očekujući apsolutno ništa od Boga i čovjeka, ne veselimo se nijednoj stvari koju primamo.”<sup>58</sup> Na Rubensteinovo je mišljenje utjecala demitizacija povijesti

---

<sup>55</sup> Suci 2; Job 12,1–3; Jr 25,8–9; 27,5–6; 43,10; Ps 44,22; Iz 53.

<sup>56</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 26–29.

<sup>57</sup> R. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1976., str. 151–152. Vidi još: S. Benso, *Pensare dopo Auschwitz*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992., str. 187.

<sup>58</sup> R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, str. 128. Vidi još: I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 26.

teologije Mordechaija Kaplana<sup>59</sup> i cionizam u svojoj laičko-nacionalističkoj verziji.

Prema Rubensteinu, francuski egzistencijalizam i radikalna teologija s proklamacijom “smrti Boga”, na osobit način Jean Paul Sartre<sup>60</sup> i Albert Camus,<sup>61</sup> pokazali su kako Bog nije posljednji autor ljudske drame, nego su protagonisti sami ljudi te nema nikakvog odnosa između čovjekove patnje i njegove krivnje pred Bogom. Rubenstein se protivi teodiceji koja vjeruje da može poništiti svaki iracionalni čin postojanja, povezujući patnju sa spasenjem u smislu jedne cjelovitosti, označavajući je jedinim mogućim odgovorom na pitanje Auschwitzta.<sup>62</sup>

Svojom knjigom o holokaustu *Prognana riječ. Od biblijske šutnje do šutnje Auschwitzta* Andre Neher dovodi u pitanje tradicionalnu židovsku misao o Bogu, koji se čovjeku neprestano objavljuje u dijalogu. Šutnju Auschwitzta imenuje “šutnjom zaborava”.<sup>63</sup> Šutnja Božja u Auschwitzu ostat će zauvijek tajna, koja se ne može objasniti, pitanje bez odgovora, događaj koji stavlja u pitanje Boga i koji ga poziva na odgovornost. “Možda će nam netko jednoga dana objasniti

<sup>59</sup> Mordechai Kaplan (1881.–1983.), litvansko-američko-židovski filozof, drži da u svijetu napretka filozofije, znanosti i povijesti nije moguće da Židovi i dalje poštuju mnoge teološke tvrdnje koje su prirodene tradicionalnom židovstvu. Kaplanova je naturalistička teologija pod utjecajem filozofije Johna Deweya i misli Emila Durkheima. Deweyev je naturalizam kombinacija ateizma s vjerskom terminologijom kako bi se izgradila vjerski zadovoljavajuća filozofija za one koji su izgubili vjeru u tradicionalnu religiju. Emil Durkheim iznosi misao da je naše iskustvo svetoga u funkciji društvene solidarnosti.

<sup>60</sup> Budući da Bog ne postoji, život nema krajnjeg smisla pa je apsurdan. Odabrati skup vrijednosti po kojima ćemo živjeti, znači odabrati “lošu vjeru”. Vrijednosti nemaju vrijednost zato što nema Boga. Ljudska su bića slobodna u svome izboru, no vjerovanje da u onome što smo odabrali ima neke vrijednosti, jest zabluda. Čovjek je beskorisna strast.

<sup>61</sup> Camusova filozofija svemu onome što naziva “apsurdnim” suprotstavlja iskustvo pobune kao jedini smisao u besmislu. U ovom apsurdnom svijetu u kojemu je čovjek stranac koji ni sebe ne prepoznaje, uvijek će “nepravda i patnja ostati”.

<sup>62</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 26–29.

<sup>63</sup> “Na kraju nećemo pamtitri riječi naših neprijatelja, nego šutnju naših prijatelja” (Martin Luther King).

kako je bio moguć Auschwitz na razini ljudskoj, no, na razini Božjoj ostat će zauvijek uznemiravajući misterij.”<sup>64</sup>

Druga strana Božje šutnje jest čovjekova sloboda. Ona je granica Božje svemogućnosti. “Stvarajući čovjeka slobodnim, Bog je uveo u svijet jedan radikalni faktor nesigurnosti.”<sup>65</sup> Ljudska sloboda, kako je shvaća Neher, nije radosni susret između “milosti” i “slobodnog odlučivanja”, nego je “jedna tragična sloboda, koja u šutnji mora stvoriti riječ, u mraku svjetlo, u praznini puninu, bez bilo kakve potpore. Čovjek je ovdje stvarno ostavljen od Boga, prepušten samoći i izručen totalnom promašaju kako svijeta tako i samoga Boga”.<sup>66</sup>

Jedan od vodećih židovskih teologa i filozofa dvadesetog stoljeća Abraham Heschel<sup>67</sup> ističe ulogu čovjeka kao slobodnog pokretača povijesti svijeta, što kao posljedicu ima podijeljenu odgovornost za povijesne događaje. “Čovjek nije brodolomac koji sanja palaču dok drijeva na rubu ponora. On je osoba, gospodar svoje lađe, koja je izgubila svoj pravac jer se ne sjeća kamo je upućena. Čovjek je u svojoj tjeskobi vjesnik koji je zaboravio vijest... San Božji nije biti sam nego imati ljudski rod kao društvo u drami neprekidnog stvaranja. Bilo što da radimo, bilo koje djelo dovršavali, mi potpomozemo ili sprječavamo dramu otkupljenja, umanjujemo ili povećavamo moć zla.”<sup>68</sup>

Ovaj događaj nasilno prekida susret između Boga i čovjeka potvrđen od židovske vjere i ruši pretpostavku na kojoj se temelji filozofska misao, po kojoj je čovjek biće označeno sposobnošću da se izdigne snagom razuma iznad stvarnosti. Auschwitz, kao takav, ima sposobnost radikalne negacije kako židovske vjere tako i filozofskog mišljenja. Filozof holokausta Emil

---

<sup>64</sup> E. Wiesel, *L'ebreo errante*, Giuntina, Firenze, 1994., str. 12.

<sup>65</sup> A. Neher, *L'esilio della parola: dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Genova, 1991., str. 156.

<sup>66</sup> Usp. *Isto*, str. 13.

<sup>67</sup> Tragedija čovjeka leži u činjenici što je zaboravio pitanje – tko je čovjek? Neuspjeh da se identificira s autentičnošću ljudskoga postojanja dovodi ga do toga da preuzme lažni identitet. Nezanjanje o čovjeku nije nedostatak znanja, nego lažno znanje!

<sup>68</sup> A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano, 1989., str. 167–168.

Fackenheim totalnu pomrčinu Boga u Auschwitzu uspoređuje s ostavljenošću Boga poslije razorenja drugoga Hrama. "Vrata molitve bijahu zatvorena i samo ova od suza neprekidno bijahu otvorena. Izrael bijaše razdvojen od svojih otaca u nebu čeličnim zidom. Bog ne bijaše više prisutan u povijesti. U Auschwitzu Bog je bio odsutan i pomračen... Mogu li vjerni Židovi glasno moliti bez opreza, od trenutka kad ih Bog ne sluša ili ih ne može više čuti?"<sup>69</sup> Dijeli mišljenje s Rubensteinom i Neherom, prema kojima je potrebno ostaviti transcendenciju kao polazište religiozne i filozofske misli.

Jedan od suvremenih židovskih mislioca koji se suočava s problemom ljudske patnje jest *Eliser Berkovits*. Smatra da nije moguće dati odgovor pozivajući se na tradicionalnu židovsku doktrinu, koja shvaća patnju kao sredstvo iskupljenja za vlastite grijehе, ali i grijehе drugih. Drži da Božju "odsutnost" u nacističkoj Njemačkoj treba objasniti kroz klasični koncept *Hester Panim*<sup>70</sup> – skrivanje božanskog lica. Kako bi Bog održao svoje poštovanje i brigu za čovječanstvo kao cjelinu, nužno se morao povući i dopustiti ljudskim bićima, koliko god zlobni i okrutni bili, da ostvare svoju slobodnu volju. On pronalazi odgovor problema zla u fenomenologiji odnosa Boga i čovjeka. Bog je iznad čovjeka, on je Drugi, Različit. Čovjek i njegova misao nesposobni su obuhvatiti opstojnost Božju. U djelu *Bog, čovjek i povijest. Jedno židovsko tumačenje* Berkovits piše: "Bog mora sakriti svoju bit da bi odnos bio moguć... Bog ne pokriva velom svoju Prisutnost da bi ona mogla biti prihvaćena od čovjeka; naprotiv, on 'nijeće' svoju bit kako bi vremeniti svijet dosegao svoju bit."<sup>71</sup> Ljudska misao shvaća kako se Bog u stvaranju morao nužno samoograničiti. I upravo ta samoograničenost

---

<sup>69</sup> E. Fackenheim, *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia, 1977., str. 104.

<sup>70</sup> *Hester Panim* doslovno znači skrivanje lica, a odnosi se na Boga, gdje je njegova prisutnost skrivena od izravne ljudske percepcije. (To što ne vidimo sunce za oblačnoga dana, ne znači, ako ga ne vidimo, da i ne postoji.) *Hester Panim* je Božji dar koji omogućuje čovječanstvu slobodu izbora – Bog ostaje uvijek na periferiji da nas štiti od konačnog zla.

<sup>71</sup> E. Berkovits, *God, Man and History. A Jewish Interpretation*, Jonathan David Publ., New York, 1959., str. 64.

Božja iz koje proizlazi stvarnost, otvara neprestanu mogućnost zla. Tako Berkovits<sup>72</sup> opisuje odnos kompatibilnosti između Boga i postojanja zla, naslanjajući se na kabalističko učenje o stvaranju kao samoograničenju Božjemu u odnosu na svijet.<sup>73</sup>

Na isti način na pitanje holokausta odgovara Arthur A. Cohen. Ističe da kabalističko učenje<sup>74</sup> o stvaranju nije samo korišteno od rabinskog judaizma nego ima svoje mjesto i u moderna vremena. Schelling i Rosenzweig zastupali su mišljenje da su u Bogu možda prisutne dvije naravi, jedna u potpunosti shvatljiva čovjeku, Bog kao ljubav i volja za komunikacijom, druga skrovnita i zatvorena u sebe, Bog kao sebičnost i kao šutnja.<sup>75</sup> Za Cohena Auschwitz predstavlja ono strašno – grozan događaj koji je razotkrio “užas”, ali ne kao jedan od vidova Boga, nego kao jedna od mogućnosti čovjeka.<sup>76</sup>

Hans Jonas, kao i svoji prethodnici, uzima kabalističko učenje o stvaranju, ali s jednom radikalnom interpretacijom u odnosu na svoje prethodnike. Po Jonasi Bog je svukao vlastitu božanstvenost i spustio se u zbivanja kozmosa u vremenu i prostoru, odričući se vlastite biti, kako bi je ponovno preuzeo u odiseji vremena, promijenjen, preobražen i nagrđen.<sup>77</sup> Boga se

---

<sup>72</sup> U knjigama *Faith After the Holocaust* (Vjera poslije Holokausta, 1973.) i *With God in Hell* (S Bogom u paklu, 1979.) razradio je dramu židovske vjere nasuprot šutnji Božjoj.

<sup>73</sup> Ovaj odgovor o problemu ljudskog trpljenja izražen je također, kad je riječ o Auschwitzu, u njegovim djelima: *Faith after the Holocaust*, Ktav, New York, 1973.; *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, Ktav, New York, 1974.; *Crisis and Faith*, Sanhedrin Press, New York, 1976.

<sup>74</sup> Kabala – ezoteričko učenje koje je u 13. stoljeću nastalo među Židovima u Španjolskoj i Francuskoj. Polazeći od Tore, kabalisti u svakom biblijskom tekstu nalaze skrivene istine dostupne samo posvećenima. Te istine su bile uglavnom plod njihove mašte, koju su oni nadodavali na neku raniju, do tada nepoznatu predaju o patrijarsima i Mojsiju. Za kabalu Bog nema nikakvih atributa te se pojavljuje samo u onome što je stvorio s pomoću svojih deset emanacija koje služe Bogu da bi mogao komunicirati s vjernicima.

<sup>75</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 64.

<sup>76</sup> Usp. M. Giuliani, *Auschwitz nel pensiero ebraico*, Morcelliana, Brescia, 1998., str. 97–102.

<sup>77</sup> Usp. V. Possenti, *Dio e il male*, SEI, Torino, 1995., str. 37.

više ne može misliti u teološkim tradicionalnim kategorijama. Jonasov Bog je Bog patnik, ražalošćen za čovjeka, to je Bog koji postaje, koji se spušta u vrijeme. Budući da je u Auschwitzu Bog šutio, ne može posjedovati istodobno obilježja razumljivosti, svemoći i dobrote. Dakle, za Jonasa, od tri tradicionalna Božja atributa, dobrote, pojmljivosti i svemogućnosti, kompatibilna su samo dva: dobrota i pojmljivost.

Jonas eliminira pojam svemogućnosti koji je lišen svakoga smisla i koji ne može koegzistirati s božanskom dobrotom.<sup>78</sup> Budući da Bog šuti u Auschwitzu, ne može posjedovati karakter shvatljivosti. "Tri atributa u pitanju – apsolutna dobrota, apsolutna moć i shvatljivost – nalaze se u takvom odnosu da svaki odnos između dva atributa uvijek isključuje treći."<sup>79</sup>

Da bi spasio Boga i oslobodio ga odgovornosti za Auschwitz, Jonas niječe svemogućnost Božju. Zlo postoji samo ukoliko Bog nije svemoćan. Bog nije intervenirao u Auschwitzu, ne zato što nije želio, nego stoga što nije bio u stanju to učiniti. Bog je pobijeđen ljudskom slobodom. Dakle, takozvana "nemoć Božja" u Auschwitzu, u kršćanstvu je prezentirana na najočitiiji način u liku Krista patnika i mrtvog, a u židovstvu u kabalističkoj teoriji *tzimtzum*, samoograničenju Boga.<sup>80</sup>

Očito je da jaki antropomorfizam kruži argumentacijom kojom Jonas niječe svemoć Božju, i to idejom koja je u sebi proturječije "jednostavni pojam moći čini proturječnim pojam svemoći". Za Jonasa moć je pojam "odnosa", kad postoji moć, ona mora biti podijeljena. Apsolutna moć ne bi mogla postojati jer u svojoj samoći ne bi imala nikakvog objekta kojim bi se pokazala. Božja se slabost prema Jonasu rađa iz ljudske slobode. Time Jonas na istu razinu stavlja božansku i ljudsku

---

<sup>78</sup> "Svemogućnost božanska može supostojati s apsolutnom Božjom dobrotom samo pod cijenu – nepojmljivosti Božje." H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova, 1995., str. 33.

<sup>79</sup> H. Jonas, *Isto*, str. 33.

<sup>80</sup> Usp. P. de Benedetti, *Ebraismo: popolo, cultura o religione?*, u: *Sette e religioni*, 4/1997., str. 109–111.

slobodu, gdje je ono što je dano drugoj, oduzeto prvoj.<sup>81</sup>

Vjerna Buberov učenik Irving Greenberg dovodi u pitanje, polazeći od holokausta, religioznu tradiciju, kako židovsku, tako i kršćansku, budući da su obje usredotočene na koncept objave i beskonačnu vrijednost čovjeka. "Holokaust predstavlja najradikalnije protusvjedočanstvo, kako za židovstvo tako i za kršćanstvo."<sup>82</sup> Greenberg čita aktualnu židovsku povijest kroz tradicionalne židovske kategorije misli. Središnja misao vezana je uz pojam *Tikkun Olam*<sup>83</sup> – čovječanstva. Radeći kao sustvaratelj u poboljšanju svijeta, židovski savez s Bogom vidi kao temelj za moralnu izgradnju čovječanstva. Holokaust promatra kao "razbijanje saveza" između Boga i židovskog naroda. To je najnovija faza u Božjem *tzimtzum* u svijetu. Sudbina svijeta je u rukama čovječanstva. Ako postoji tako snažno zlo u svijetu koje se očituje u Holokaustu, također mora postojati i ostvariti se i najviše nevjerovatno dobro.

Vjera mora biti promatrana u svojoj dramatičnosti i kontradiktornosti jer se poziva na Boga kojeg u isto vrijeme i optužuje. Židovstvo nam nudi modele ovakve posebne vjere u vlastitoj povijesti: Job, trpeći sluga Božji, Izaija, koji je unatoč protivljenju i tužaljka, sačuvao svoj odnos s Bogom. Upravo ovi likovi pokazuju dvosmisleni i kompleksni odnos koji čovjek ima sa svojim Stvoriteljem.

Židovi vezani u povijesti na poznavanje Boga koji se objavio, moraju potvrditi misao susreta. To je za vjeru jedina mogućnost poslije holokausta, kao događaja koji se ne smije zaboraviti i koji svatko mora oživjeti, svaki put, u vlastitoj individualnosti. Poslije tragedije, vjera u život i njegov smisao

---

<sup>81</sup> Usp. Vittorio Possenti, *Dio e il male*, str. 39. U hrvatskom prijevodu: A. Vučković (prir.), *Bog i zlo. Teodicejski ulomci*, Hegelovo društvo, Zagreb, 2008., str. 161.

<sup>82</sup> I. Greenberg, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire*, u: *Holocaust. Religious and Philosophical Implications*, Paragon House, New York, 1989., str. 307.

<sup>83</sup> *Tikkun Olam* – zadaća je svakoga čovjeka da bude partner Bogu u dovođenju svijeta u savršenstvo. Time je čovjeku dodijeljeno dostojanstvo, ali i odgovornost, koja je nevjerovatno zahtjevna, ali i ostvariva. Način na koji Tora to zahtijeva od Židova i nežidova u duhu je isti, ali je forma različita. Za Židove je to 613 *micvot* (dobrih djela) a za nežidove 7 *micvot*.

može se ponovno roditi oživljujući spoznaju objave, budući da je nada koja proizlazi iz nje lišena očaja i svake iluzije.<sup>84</sup>

Holokaust tako postaje novo iskustvo pustinje, u kojoj se događa nešto kao nova objava, gotovo novi savez. Auschwitz razbija paradigmu židovske vjere, ali ne otvara vrata fideističkom teizmu niti nekritičnom ateizmu. Holokaust ne briše povijest Izraela, ne poništava izlazak iz Egipta, Sinaj, ali stavlja na vidjelo krhkost saveza. Ako Bog šuti, ili nam se tako čini, inicijativa prelazi na židovski narod, koji je danas istinski temelj saveza. Na židovskom je narodu red da ponese teret vjernosti i budućnosti svojeg saveza.<sup>85</sup>

U duhu svoje antropološke misli u kojoj dolazi do izražaja primat etike nad ontologijom, Levinas glavni uzrok tjeskobe i očaja u kojima se nalazi čovječanstvo vidi u "nedostatku smisla". Zadaća je filozofije tražiti smisao, a zato je potreban jedan izlazak.<sup>86</sup> Da bi to i ostvarila, filozofija mora imati snage izići iz logosa grčke filozofije i krenuti na nove putove, koji imaju uporište u otkrivanju lica Drugoga.<sup>87</sup>

U etičkome susretu s drugim, pojedinac ima neposredni kontakt s beskonačnima, koji on percipira kao temelj etičnosti, kao jednu nedokučivu i mračnu stvarnost, jednu "teofaniju" ili "objavu" koja je uvijek dvosmislena i uvijek otvorena mogućnosti. Međuljudsko uključuje uvijek svoju pravednu

---

<sup>84</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 110–113.

<sup>85</sup> Usp. M. Giuliani, *Auschwitz nel pensiero ebraico*, str. 103–110.

<sup>86</sup> "Smisao je jedan izlazak, odlazak." R. Duval, *Exode et altérité*, u: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 59 (1975.), str. 229. Usp. G. Schillaci, *Relazione senza relazione*, Galatea, 1996., str. 133.

<sup>87</sup> Levinas pokazuje kako je Transcendencija u temelju dobra, budući da je iznad svakog ograničenja ljudskoga duha. Transcendencija nije toliko "ne biće" s obzirom na biće koje je potvrđeno filozofskim mišljenjem okrenuto prema grčkom panteizmu, koliko "drukčije od bića". Drugi kojeg poistovjećujemo s Transcendentnim iznad je svake teologije, nepredstavljiv i neopisiv slikama. Transcendencija koja se objavljuje u kontaktu s drugim čovjekom kao dobrotu, u isto vrijeme u apsolutnoj vanjštini, uvažavajući vlastitu svijest – ja, prisiljena je na vlastiti 'egoizam', u vlastitom ukorjenjenju u svijetu. Izbor je "otići u progonstvo" ili "poniziti se". Usp. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1991., str. 5–7.

patnju za nepravednu patnju drugoga, kojem se nalazim nasuprot. Shvaćajući Auschwitz pod ovim aspektom, holokaust za Levinasa ima metaforičku vrijednost ne samo za Židove nego za svakoga čovjeka: “Nije li možda jedan subjektivni osjećaj to što nam se u ovim događajima holokausta židovskog naroda pod vladavinom Hitlera čini metaforom neosnovane ljudske patnje u kojoj se zlo pojavljuje u svom đavolskom užasu?”<sup>88</sup> pita se Levinas.

Holokaust je tragičan primjer zla koje se pokazalo kao apsolutna neopravdanost, “trpjeti za ništa”. Ideja dobra u etičkom susretu dopušta u suvremenoj eri, poslije neizlječive teodicejske krize, sačuvati jedno značenje religioznosti. Čovjek je blizu Boga i kada ga on, unatoč tome što ga ne poznaje, pronalazi u susretu s drugim čovjekom kao izvorom moralnog imperativa.<sup>89</sup>

Svjestan uloge čovjeka u oblikovanju suvremene civilizacije, ali i dominacije zla, A. Heschel, piše: “Ovo je epoha u kojoj je nemoguće razmatrati o ljudskom položaju bez osjećaja srama, tjeskobe i neukusa, u kojoj je nemoguće iskusiti radost bez boli duše, promatrati osobne pobjede bez probadanja nemira.”<sup>90</sup> Što svijet čini humanijim, čovjeka više čovjekom ako ne njegovi odnosi koji se ukrštavaju sa Ti vječnim. “Samo čovjek koji u cjelovitosti svoga života ostvaruje odnose, njemu moguće, pomaže nam, uistinu, upoznati čovjeka.”<sup>91</sup>

Poslije tolikih intelektualnih umovanja, poslije specifičnih tragičnih događanja možemo zaključiti da je ljubav jedina metafora ili mit koji spašava od opsjednutosti zla ili krivnje jer je “odsutnost Božja najveličanstvenije svjedočanstvo savršene ljubavi”.<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> E. Lévinas, *La souffrance inutile*, u: *Giornale di Metafisica*, 4 (1982.) 1, str. 13–25, ovdje str. 20.

<sup>89</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 112–135.

<sup>90</sup> A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, str. 24.

<sup>91</sup> M. Buber, *Werke: I. Schriften zur Philosophie*, 400; [Talijanski prijevod: *Il problema dell'uomo*, Patron, Bologna, 1982., str. 118.]

<sup>92</sup> S. Weil, *La pesanteur et la grace*, Plon, Paris, 1947., str. 139.

## ZAKLJUČAK

Problem holokausta uvijek će ostati provokacija za ljudsku misao. On ostaje trajni dokument koji nas podsjeća na ekstremne mogućnost kako bijede tako i veličine čovjeka. Potpuna emancipacija čovjeka jest posljedica moderne, koja je svojim blistavim tekovinama, tehnikom, znanosti, industrijom, efikasnošću i birokracijom udaljila čovjeka od Boga, oslobodila ga je svih spona i učinila spremnim i sposobnim da započne svoj kajinski hod, jer zlo koje počiva u čovjeku jest "...slijepi poriv i nutarnji poticaj da muči druge... koje ne dolazi ni iz čega doli mračnog osjećaja nemoći i 'želje za moći'".<sup>93</sup>

To naše traganje za transcendentnim utemeljenjem ili pak objašnjenjem u pokušaju djelomičnog shvaćanja onog što nam se čini neshvatljivim u biblijskim metaforama Abrahama, sluga Božjega i Joba, ipak ostaje na razini epistemološkog i fenomenološkog pristupa pojmu holokausta.

Svagdje gdje je zlo doseglo apsolutnu moć postavši smisao života, čovjek gubi vlastiti smisao, postajući nula. "Nijedan 'ti' nije se obratio Židovu u Auschwitzu; kako od Boga tako i čovjeka Židov postaje ne-osoba u pravom smislu riječi."<sup>94</sup> Da bismo pronašli istinski odgovor na pitanja koja pred nas stavlja stvarnost holokausta, potrebno je ovaj problem prebaciti iz sfere teodiceje na područje etike i psihologije. Holokaust nije teološko, nego etičko i psihološko pitanje, jer se etika i psihologija bave proučavanjem ljudskoga ponašanja i pokušavaju pronaći korijene ljudske okrutnosti i masovnog nasilja te spuštaju ovu problematiku u okvire odnosa čovjeka i čovjeka, stoga temeljno pitanje i nerješiva enigma svih studija i rasprava ostaje: Kako je moguće da čovjek svoju slobodu tako divljački zloupotrijebiti i neljudski postupi prema drugima?

---

<sup>93</sup> F. Ebner, *Schriften*, sv. I., Kösel-Verlag, Munchen, 1963., str. 925.

<sup>94</sup> R. L. Rubenstein, *L'immagine religiosa. Studio sulla psicoanalisi e la teologia ebraica*, Roma, 1974., str. 13-14.

LITERATURA

- AA. VV., *La filosofia del dialogo da Buber a Lévinas*, Biblioteca pro civitate christiana, Assisi, 1990.
- AA. VV., *Martin Buber. The philosophy of Martin Buber*, P. A. Schlipp – M. Friedman (priređili), publikacija: "Philosophen des XX. Jahrhunderts", Kohlhammer, Stuttgart, 1963.
- AA. VV., *Autrement que savoir. Emmanuel Lévinas*, Osiris, Paris, 1988.
- AA. VV., *Concetti fondamentali di filosofia*, sv. I., H. Krings, H. M. Baumgartner, C. Wild (priređili), Queriniana, Brescia, 1981.
- AA. VV., *Dizionario enciclopedico di filosofia*, Lucarini, Firenze, 1982.
- AA. VV., *Educare dopo Auschwitz*, Vita e pensiero, Milano, 1995.
- AA. VV., *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Queriniana, Brescia, 1988.
- AA. VV., *Il bene e il male dopo Auschwitz*, Atti del Simposio Internazionale (Roma, 22–25 settembre 1997.), Paoline, Milano, 1998.
- AA. VV., *L'assurdo di Auschwitz e il mistero della croce*, Ancora, Milano, 1998.
- AA. VV., *Torah e filosofia. Percorsi del pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze, 1993.
- Adorno, T. W., *Kulturkritik und Gesellschaft*, u: T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, sv. 10, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997.
- Adorno, T., *Negativna dijalektika*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1979.
- Agamben, G., *Ono što je ostalo od Auschwitza*, Antibarbarus, Zagreb, 2008.
- Augustin, A., *De civitate Dei*, u: J. P. Migne, *Patrologia latina*, t. 41, col. 9–805, Paris, 1900.
- Bauman, Z., *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- Benedetti De, P., *Ebraismo: popolo, cultura o religione?*, u: *Sette e religioni*, 4/1997., 99–112.
- Benedetti De, P., *Il dolore e l'alleanza*, u: *Humanitas*, 6 (1980.), 825–827.
- Benso, S., *Pensare dopo Auschwitz*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992.
- Berkovits, E., *Crisis and Faith*, Sanhedrin Press, New York, 1976.
- Berkovits, E., *Faith After the Holocaust*, Ktav, New York, 1973.
- Berkovits, E., *God, Man and History. A Jewish Interpretation*, Jonathan David Publ., New York, 1959.
- Berkovits, E., *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, Ktav, New York, 1974.
- Bizzotto, M., *Il grido di Giobbe*, San Paolo, Milano, 1995.
- Bodrato, A., *Nel racconto la verità di Auschwitz*, *Humanitas*, 1 (1989.), 51–74.
- Broggi, S., *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, Franco Angeli, Milano, 2006.
- Buber, M., *Werke: I. Schriften zur Philosophie*, Kösel und Lambert Schneider, München – Heilberg, 1962.

- Buber, M., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano, 1993.
- Buber, M., *Immagini del bene e del male*, Ed. di Comunità, Milano, 1965.
- Buber, M., *L'eclissi di Dio*, Oscar Mondadori, Milano, 1990.
- Bettelheim, B., *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano, 1991., str. 92.
- Bettelheim, B., *Surviving and Other Essays*, Knopf, New York, 1979.
- Buljan, I., *Problem postajanja pojedincem u djelu Sörena Kierkegaarda*, u: Filozofska istraživanja 110, 28 (2008.), 2, str. 277–302.
- Chouaquir, A., *Il pensiero ebraico*, Queriniana, Brescia, 1989.
- Cohen, A., *Nella nostra terribile epoca: il tremendum degli ebrei*, u: Concilium, 5 (1984.), 27–37.
- Da-Don, Kotel, *Židovstvo: Život, teologija i filozofija*, Profil, Zagreb, 2004.
- Drugi Vatikanski koncil, *Dokumenti*, KS, Zagreb, 1986.
- Duval, R., *Exode et altérité*, u: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 59 (1975.).
- Ebner, F., *Schriften I.*, Kösel – Verlag, München, 1963.
- Fackenheim, E., *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia, 1977.
- Finci, P., *Umjetnost uništenog*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.
- Fischer, N., *Čovjek traži Boga*, KS, Zagreb, 2001.
- Giuliani, M., *Auschwitz nel pensiero ebraico*, Morcelliana, Brescia, 1998.
- Greenberg, I., *Cloud of Smoke, Pillar of Fire*, u: John. K. Roth – M. Berenbaum (uredili), *Holocaust. Religious and Philosophical Implications*, Paragon House, New York, 1989.
- Heschel, A. J., *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano, 1989.
- Jonas, H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova, 1995.
- Kajon, I., *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia, 1993.
- Kajon, I., *La storia della filosofia ebraica*, Cedam, Padova, 1993.
- Kjerkegor, S., *Brevijar*, Grafos, Beograd, 1986.
- Kjerkegor, S., *Osvrt na moje delo*, NIRO Mladost, Beograd, 1985.
- Kierkegaard, S., *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000.
- Knusten, M., *L'Olocausto in teologia e in filosofia. La questione della verità*, Concilium, 5 (1984.), 121–136.
- Kushner, H. S., *Živjeti! Kako žive i misle Židovi*, Globus, Zagreb, 1997.
- Levi, P., *Coversazioni e interviste*, Einaudi, Torino, 1997.
- Lévinas, E., *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Grasset, Paris, 1991.
- Lévinas, E., *La souffrance inutile*, u: Giornale di Metafisica, 4 (1982.), 1, str. 13–25.
- Lévinas, E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1991.
- Löwith, K., *Kierkegaard: "quel Singolo"*, u: Studi kierkegaardiani, C. Fabro (prir.), Brescia 1957.
- Liotard, J.-F., *Postmoderna protumačena djeci*, August Cesarec, Zagreb, 1990.
- Mandić, O., *Leksikon judaizma i kršćanstva*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1969.

- Marrus, M. R., *L'Olocausto nella storia*, Il Mulino, Bologna, 1994.
- Martinović, V., *U traganju za iskazom neiskazivog*, Filozofska istraživanja 105, 27 (2007.) 1, str. 195–204.
- Maybaum, I., *The Face of God after Auschwitz*, Polak van Gennepe, Amsterdam, 1965.
- Neher, A., *L'esilio della parola: dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Genova, 1991.
- Neher, A., *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova, 1988.
- Odošić, B., *Šoah u svjetlu novijih katoličkih dokumenata o Crkvi i Židovima*, u: *Vrhbosnensia*, 3 (1999.), 1, str. 65–103.
- Opći religijski leksikon*, LZMK, Zagreb, 2002.
- Penzo, G., *La sofferenza di Dio come problema filosofico-teologico*, *Humanitas*, 2 (1983.), 276–281.
- Possenti, V., *Dio e il male*, SEI, Torino, 1995.
- Quinzio, S., *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano, 1992.
- Rebić, A., *Odnos između Židova i kršćana kroz povijest*, KS, Zagreb, 2007.
- Rizzi, A., *Il pensiero nebraico*, u: AA. VV., *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia, 1988., 329–362.
- Rosenberg, R. A., *L'ebraismo - storia, pratica, fede*, Oscar Mondadori, Milano, 1995.
- Rosenberg, Roy A., *L'ebraismo, storia, pratica, fede*, Milano, 1995.
- Rubenstein, R. L., *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1976.
- Rubenstein, R. L., *L'immagine religiosa. Studio sulla psicoanalisi e la teologia ebraica*, Roma, 1974.
- Sante Di, C., *Il silenzio di Dio ad Auschwitz*, u: AA. VV., *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella Editrice, Assisi, 1996.
- Schillaci, G., *Relazione senza relazione*, Galatea, 1996.
- Siegele-Wenschkewitz, L., *Il contributo della storia della chiesa a una teologia dopo l'Olocausto*, u: *Concilium*, 5 (1984.), 112–121.
- Stefani, P., *Il nome e la domanda. Dodici volti dell'ebraismo*, Morcelliana, Brescia, 1988.
- Tangorra, G., *Credere dopo Auschwitz?*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia, 1996.
- Tilliet, X., *La Settimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia, 1992.
- Tilliet, X., *Sul male e sulla sofferenza*, u: *Humanitas*, 46 (1991.), 175–189.
- Vučković, A. (prir.), *Bog i zlo. Teodicejski ulomci*, Hegelovo društvo, Zagreb, 2008.
- Weinrich, M., *Gottesfinsternis. Die bleibende Anfrage Martin Bubers an uns*, u: *Evangelische Theologie*, 43 (1983.), 65–80.
- Weil, S., *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris, 1947.
- Wiesel, E., *L'ebreo errante*, Giuntina, Firenze, 1994.
- Wiesel, E., *La notte*, Giuntina, Firenze, 1996.

- Wiesel, E., *The Holocaust as Literary Inspiration*, u: Lacey Baldwin Smith (prir.), *Dimensions of the Holocaust*, Northwestern University Press, Evanston, 1977.
- Wiesner, R., *Verantwortung im Wandel der Zeit*, Hase & Koehler, Mainz, 1967.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1979.
- Yancey, P., *Gdje je Bog kada boli?*, Bono Records, Rijeka, 2012.
- Žižek, S., *O nasilju*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2008.
- Žunec, O., *Suvremena filozofija I.*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

## Holocaust – 20<sup>th</sup> century Golgotha?

Holocaust in the light of Jewish philosophical  
and theological thought

### *Summary*

The interest of theology as well as of philosophy in the “issue of God” is evident. This issue primarily refers to the position of man in the world. Unlike the medieval cosmological-theological vision of the world, in which man is the centre of creation, modernism, moving away from any metaphysical principle, traces man’s path of absolutization and sacralization of the world, complete emancipation of reason and freedom, in which transcendence, denuded of its attributes and traditional values, loses ground in contemporary thinking. Horkheimer holds that the Holocaust (Auschwitz) is the extreme expression of Western illuminism which thinks that everything can be controlled by the power of human reason. The Holocaust victims call into question God and man alike, therefore theology and anthropology are two different aspects of approach to the same reality which we want to come up to in this work. After a phenomenological approach to the term “sacrifice”, in the second part we concentrate on Kierkegaard’s religious dialectics. Fear and trembling is a sign of God’s presence, but also a way of seeking the eschatological good. Buber rejects different variations that Kierkegaard deduces from the sacrifice of Isaac. He sees the picture of his people at the time of the Holocaust in the drama of the Old Testament Job and in that

way rejects Kierkegaard's metaphor of sacrificing Isaac. The last part of this work deals with the efforts of Jewish philosophy in finding a new speech about God which is the consequence of his role and behaviour during the Holocaust. The headline itself "Holocaust – 20th century Golgotha?", points to the words of Pope John Paul II, but also of Berlin rabbi Maybaum, in which we can read the thought that we can approach the problem of Holocaust from different positions, we can evaluate it differently, observe in the fold of different categories and metaphors, but at the human level it will always remain secret and mystery raising the question on the role of God but also of man in the world.