

Blasfemija – pozitivni potencijal za vjeru? Pledoaje za religioznu produktivnost blas- femijskog s kršćanskog stajališta

Alen Kristić

Sažetak

Ovo promišljanje je usmjereno kritičkom propitivanju odnosno raskrivanju pozitivnog potencijala blasfemije za vjeru u suvremenim društvima, i to s vrlo naglašenim kontekstualnim rakursom. Kao referentni okvir za to služe nam četiri teze katoličkog teologa Thomasa Laubacha o blasfemiji. Fundamentalna nakana promišljanja jest pružanje doprinosa senzibiliziranju domaće teološke javnosti za diferenciran govor o blasfemiji kako bi domaće, pa i regionalne religiozne zajednice bile u stanju konačno prevladati „sindrom ugroženosti“, konkretno gotovo posvemašnju zarobljenost neurotično-reaktivnim stavom spram javne kritike i nerijetko posezanje za govorom o blasfemiji s ciljem imunizacije od opravdane kritike religiozne prakse iz sfere javnosti, i to u prvom redu iz sfere umjetnosti, literature i medija.

Ključne riječi: Blasfemija, Thomas Laubach, sindrom ugroženosti, kritika, samokritika

„Bezbožnička kletva za Boga
može biti ugodnija od aleluje pobožnika“
Martin Luther

„Mesija, sin Marije, prolazio pored grupe židova.
Klevetali su ga. No, on je njih blagoslivljao.
Njegovi se učenici začudiše: ‘Drugi te kleveću a ti njih blagoslivljaš?’
Isus uzvrat: ‘Svaki čovjek može dijeliti
samo ono što posjeduje.’“
Michael Asinet Palacios

Kako s pravom zapaža teolog i stručnjak za etiku medija W. Wunden, blasfemija je vječita suputnica religije:

Tamo gdje su bogovi, daleko nisu ni podrugljivci. Tamo gdje su podrugljivci, daleko nije ni sporenje. Blasfemija je starija od kršćanstva. Blasfemija prati religiju na njezinom putu kroz povijest, upliće se u njezin život nepozvano i neprijateljski – agresivno. Još i danas. Predstavnici religija s njom nikad neće izaći na kraj.¹

I. Skepsa spram blasfemijskog prigovora: povijesni uzroci

No, daleko od toga da bi diskurs o blasfemiji bio bezazlen ili nevin.

Diskreditirajuća prošlost

Naprotiv, povijest blasfemijskog prigovora natopljena je krvlju žrtava religiozno-političkih elita koje su samovoljno polagale pravo na izvršenje Božje srdžbe nad onima koji su se prema njihovom sudu drznuli nanijeti uvredu Božjoj časti – kao da bi se nešto takvo moglo nalaziti u ljudskom doseg – ili nad onima koji su se bahato usudili biču satire i smijeha javno podvrgnuti religiozne obrede i učenja, iznoseći u pravilu na svjetlo dana ponor kojim je svijet konkretne religiozne prakse razdvojen od svijeta religioznih načela i vrijednosti.

Dakako, riječ je o ponoru svojstvenom prostranstvima ljudskog, no kobnom tek od onog momenta u kojem ga se farizejski pokuša zaniijekati, umjesto da se prihvati kao nužna sastavnica ljudske egzistencije u ozračju 'aktivne opuštenosti'.²

Tek se u tom slučaju taj ponor, kojem za ovog života ne možemo umaći, raskriva kao blagotvoran poticaj katarzičnom izlaganju samoga sebe, pa i svog religioznog učenja i prakse, biču satire i smijeha. U protivnom, dakle ako se skamenjeni izmaknemo tom biču, neovisno o tome je li položen u naše ruke ili ruke bližnjeg, postat ćemo žrtve neljudski pretjerane ozbiljnosti, kako u pogledu na same sebe, tako i u pogledu na svoje religiozno učenje i praksu:

Situacije u kojima se smije često su situacije u kojima na svjetlo dana izlaze etičke i empirijske diskrepancije. A kršćanska se vjera bavi tim razdorom. Pritom vjera svijetu ne osporava njegovu realnost, nego naglašava jedan stav prema njemu. Na temelju eshatološke perspektive, vjera zna da ovaj svijet nije sve, da nije istovjetan budućem i obećanom, nego da mu prethodi. Odgovora mu etički stav kreposti 'pretposljednje' ozbiljnosti.³

1 Wolfgang Wunden, „Loslassen mit Blicknachvorne“, u: Thomas Laubach (ur.), *Kann man Gottbeleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte* (Freiburg & Basel & Wien: Herder, 2013), str. 143.

2 Ivan Šarčević, „Aktivna opuštenost“, u Ivan Šarčević, *Zečevi, zmije i munafici* (Sarajevo & Zagreb: Synopsis, 2014), str. 40-42.

3 Thomas Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische aspekte der Blasphemie“, u *Kann man Gottbeleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 119-120.

A zapravo to jedino i jest vjerodostojan znak povjerenja u Boga u obličju zahvalnog prihvatanja fragilnosti i ograničenosti ljudske egzistencije, koja je unatoč svemu zakriljena Božjom obuhvatnom i bezuvjetnom ljubavlju, a ne – kako to u prvim mah može izgledati – kruto i skućeno posezanje za blasfemijskim prigovorom, što uvijek nepogrešivo upućuje na veću ili manju ali neporecivu zarobljenost svijetom reaktivnog i neurotičnog, čemu nas je još davno poučio F. Nietzsche.

Zapravo, tek bi nam sposobnost opuštenog (samo)izlaganja smijehu, kao plod dubokog vjerničkog pouzdanja u dobrotu Boga i stvorene stvarnosti, otvorila put do novog odnosa prema ljudskoj fragilnosti i ograničenosti, pa čak i u području religiozne prakse, na kojem je kao biser položena spoznaja o povezanosti smiješnog, dakako i u obličju vica, i ozbiljnosti vjere, odnosno svetog i blasfemičnog, na što na gotovo neusporediv način podsjeća G.K. Chesterton:

Jednom mi je neki kritičar ogorčenog izraza lica prigovorio: „Ako već morate smišljati viceve, onda makar ne o tako ozbiljnim stvarima.“ Dakako, uzvratio sam mu bezazleno i zatečeno: „A o čemu bi čovjek zapravo trebao smišljati viceve ako ne o ozbiljnim stvarima?“⁴

Na njegovom tragu a o povezanosti kršćanske vjere i smiješnog, odnosno blasfemijskog poentira teolog Th. Laubach:

Smiješno i blasfemijsko na dvostruk su način svojstveni kršćanskoj vjeri. Vjera je otvorena za smiješno jer se u mnogim aspektima protivi suvremenim predodžbama, jer upućuje na proturječja, jer vjernici zakazuju u svojim vjerničkim nastojanjima – a otvorena je za smiješno i zato što sama nosi obilježja komičnog, smiješnog i blasfemijskog.⁵

S druge, pak, strane nije teško dokučiti da preuzetna obrana Božje časti u obličju izvršenja Božje srdžbe nad blasfemičarima od strane ljudske ruke nikad i nije bila ništa drugo do mehanizam autoritarno-represivnog očuvanja postojeće društveno-političke, pa tako i religiozne ortodoksije. Dakako, pred snagom „religioznog argumenta“ predmoderni su društva gotovo posve bila nemoćna, ali pred njim ne ostaju napoljuljana ni društva kasne moderne, naročito kad se u igru upletu sintagme poput „povrede Božje časti“, „prezrenog ljudskog dostojanstva vjernika“ ili „ruglu izvrnutih osjećaja vjernika“.

O potonjem vrlo zorno svjedoče slučajevi poput koncerata pop-glazbenice Madonna, nastupa pank grupe „Pussy Riot“ u moskovskoj katedrali, naslovnice „Titanica“ sa zaprljanim papom Benediktom XVI. ili karikatura Muhameda u časopisu „Charlie Hebdo“:

4 Keith G. Chesterton, *Ketzer – Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter* (Frankfurt am Main, 1998), str. 207.

5 Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische Aspekte der Blasphemie“, str. 111-112.

Jer će nas tema blasfemije u budućnosti zaokupljati još više na temelju rastuće pluralizacije i globalizacije, ali i sve veće svjetonazorske polarizacije, važne su etičke smjernice s kršćanskog stajališta, ali i onog drugih religija. A to tim više jer u tom slučaju, kao i u drugim religioznim pitanjima temeljem njihovog egzistencijalnog značenja, emocionalnost lako postaje neobuzdana. Baš su iz tog razloga nužna razlikovanja koja su u stanju pružiti pojašnjenja kako bi se u prvom redu sačuvao društveni mir.⁶

Dakle, upravo suvremeni povratak diskursa o blasfemiji predstavlja jedan od glavnih aspekata procesa 'desekularizacije' kojem su izložena društva kasne moderne.⁷ Kao i sama 'desekularizacija', i taj povratak višeznačan je pa bi bilo pogrešno razumijevati ga i vrednovati s pozicija dualističkog kova, dakle bilo da uz njega nekritički posve pristanemo, pa se neurotično od svega uznemirujućeg oko sebe branimo blasfemijskim prigovorom, bilo da ga ravnodušno posve isključimo, zatirući unaprijed pitanje o tome što bi se s pravom u kontekstu kasne moderne moglo nazvati blasfemičnim, i to ne samo iz religioznog nego istodobno i sekularnog rakursa.

Suspenzija ljudskog izvršenja Božje srdžbe

No, prije nego se pobliže pozabavimo izbjegavanjem zamki dualističkog kova u slučaju suvremenog oživljavanja diskursa o blasfemiji, važno je spomenuti kako je upravo Isusova prisposoba o žitu i kukolju (Mt 13.24-30) u prvim stoljećima kršćanstva, pobliže sve do 'konstantinovskog zaokreta', funkcionirala kao izričita zabrana ljudskog polaganja prava na izvršenje Božje srdžbe nad hereticima i bogohulnicima u obličju njihove nasilne i javne egzekucije: „Dakle, riječ je jedino oružje kršćana, a ne zemaljska prisila ili nasilje.“⁸

Kad se to smetnulo s uma zbog opijenosti povlaštenim društveno-političkim položajem, otvorio se koban put kršćanskom pristajanju na ideološke konstrukcije nasilnog savezništva sa svjetovnom moći u prilog čega nedvosmisleno sve do danas svjedoče povijest misija, križarske vojne, inkvizicija i europski konfesionalni ratovi. Dakako, u svemu je tome blasfemijski prigovor uvijek iznova zauzimaao središnje mjesto, što u dosadašnjim istraživanjima, ne samo teološkog nego i povijesno-kulturnog ili politološkog profila, u pravilu nije dostatno uvažavano.

Tako je i u sklopu motivacije za križarske vojne od strane papa – na ovom ćemo mjestu spomenuti samo taj primjer – krucijalna bila upravo argumentacija

6 Ingeborg Gabriel & Irene Klissenbauer, „*Klagen gegen Blasphemie? – Zum schwierigen Verhältnis von Religions- und Meinungsfreiheit*“, u *Kann man Gott beleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 179-180.

7 Usp. Piter L. Berger (ur.), *Desekularizacija sveta - Preporod religije i svetska politika*, (Novi Sad: Mediteranpublishing, 2008).

8 Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt – Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriff* Frankfurt am Main, 2003, str. 65.

da Saraceni zaslužuju smrt jer su već svojom pukom nevjerničkom egzistencijom u Svetoj zemlji, posvećenoj Kristovom krvlju, krivi za sakrilegij, što je refleks blasfemijskog prigovora *par excellence*:

Inocent III, slavljani pravni genij srednjeg vijeka, križarske je vojne proračunato motivirao uz pomoć predodžbe o konsekraciji mjesta putem Isusove krvi. [...] U slučaju križarskih vojni pape nisu slijedile stručnjake za crkveno pravo koji su iznova aktivirali 'učenje' sv. Augustina o pravednom ratu pa s obzirom na pozive na križarske vojne javno zastupali 'Bog to ne želi' (deus non vult). Naprotiv, pape su ustrajavale u predodžbi o krvi koja se smatrala drevnom i na taj način pružali legitimaciju prolijevanja krvi svetogrdnika.⁹

Nije slučajno da je pri utemeljenju religijske slobode na stranicama Deklaracije o vjerskoj slobodi „Dignitatis humanae“ Drugi vatikanski koncil posegnuo upravo za Isusovom prisposobom o žitu i kukolju, dakako ne propuštajući izričito naglasiti da se religijska sloboda ne tiče samo slobodnog priključenja nekoj religioznoj zajednici, nego i njezinog slobodnog napuštanja.

Sve to daje za pravo Raineru Forstu kad u svojoj knjizi „Tolerancija u konfliktu“ izriče tvrdnju da Isusova prisposoba o žitu i kukolju zauzima prominentno mjesto u opravdavanju kršćanske tolerancije.

II. Suvremeni povratak diskursa o blasfemiji: ograničenja i izazovi

Dosad rečeno moralo bi već dostajati za izazivanje duboke zabrinutosti zbog sve učestalijeg posezanja religioznih struktura i aktera za blasfemijskim prigovorom u slučaju kritičkog tematiziranja religijskog u javnoj sferi, i to u prvom redu od strane umjetnika i novinara.

Ograničen doseg prava

U prilog tome govori i zapažanje da ponovno razbuktala rasprava o blasfemiji u biti ostaje uznicom sukoba zasnovanog na dualističkoj matrici prema kojoj se na jednoj strani nalazi Bog, odnosno vjernici, a na drugoj strani nevjernici, odnosno blasfemičari:

Ono što se kao crvena nit provlači kroz diskurs protivnika i zagovornika novog razumijevanja blasfemije u sadašnjosti, to je otvaranje konfrontacije

9 Arnold Angenendt, „Gottesfrevel – Oder: Das Problem des freien Eintritts und freien Austritts“, u, *Kann man Gottbeleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 27-28.

koja ovamo smješta vjernike, odnosno Boga a tamo ne-vjernike, klevetnike i blasfemičare. Pri tome, kao što je to već naznačeno, teološko pitanje o smislenosti ili besmislenosti govora o klevetanju ili huljenju na Boga zauzima samo još sporednu ulogu. Riječ je o pogrdi ili klevetanju u obuhvatnom stilu – sve ono što se može obilježiti pečatom religioznog, s tim se može postupati i blasfemijski. No, zarad te konfrontacije ne zapaža se da blasfemija pruža prostranija područja za promišljanje.¹⁰

Dakle, ta 'jeftina' logika unaprijed sprječava stvaranje prostora konstruktivno-kritičkog dijaloga u ozračju uzajamnog poštovanja, bez čega sekularna i višereligiozna društva ne mogu preživjeti. A upravo to ne može ni osigurati ni iznuditi niti ustav niti kaznenopravna legislativa, koja u stanovitim slučajevima može poslužiti jedino kao *ultima ratio*, no bez dubljeg ulaženja u taj problemski sklop povezan sa sve dalekosežnijim pravno-političkim posljedicama:

Zajedno sa svojim slobodarskim pravima, ustav građane tretira kao zajednici posvećene i sa zajednicom povezane osobe s nutarnjom sposobnošću i spremnošću na slobodu. Dakle, to je, ako hoćete, (ustavno-teorijsko) pitanje klime, koja se naravno ne može iznuditi pravnim sredstvima. Da ponekad moramo podnijeti neukusne geste i da svi raspolažu mogućnošću da na ono što dožive pogrešnim ili nepravednim odgovore uporabom svoje slobode mišljenja, pa čak i to da je oblikovanje javnog mišljenja procesima solidarnosti s onima za koje se očekuje da će biti isključeni od strane pojedinaca neukusnim gestama ili napadima u stanju razviti integrativnu snagu 'odozdo', koja se pravnim sredstvima ne može narediti 'odozgo', to je svakodnevni proces učenja i doživljavanja. Slobodarski poredak ustrojen od strane temeljnog zakona taj proces povjerava svojim građanima – pa od njih time nešto i očekuje. Nadasve je odgovornost građana oživotvoriti to 'ustavno očekivanje' – a tako s obzirom na konačni učinak osnažiti i temelj na kojem počivaju pravna jamstva.¹¹

Znakovito je da ograničen doseg prava s obzirom na suvremeni izazov blasfemije redovito ne uvažavaju upravo religiozne strukture i akteri koji su u pravilu previše usredotočeni na zagovaranje zaoštravanja kaznenopravne legislative, pa će tako na primjer i biskup L. Schick iz Bamberga, pozivajući se na ranjeno ljudsko dostojanstvo vjernika, poručiti: „Onoga tko dušu vjernika ranjava prezirom i porugom, toga se mora obuzdati a eventualno i kazniti.“¹²

10 Thomas Laubach, „Gotteslästerung 2.0 – Thesen zur Blasphemie in der Gegenwart“, u *Kann man Gott beleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 12-13.

11 Barbara Rox, „Blasphemie in Spannungsverhältnis zwischen Meinungs- und Religionsfreiheit?“, u *Kann man Gott beleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Laubach (ur.), str. 175-176.

12 „Vorstoß gegen Gotteslästerung – Bischof fordert Anti-Blasphemie-Gesetz“, u *Süddeutsche Zeitung* (12.12.2012).

Kao slikovit primjer oprečne pozicije u suvremenoj raspravi o blasfemiji može poslužiti strastveno izražen stav – doduše ne posve lišen patetike – spisatelja Martina Mosebacha, zagovornika blasfemije kao opasne opcije umjetničkog djelovanja:

U ponos se i čast umjetnika ubraja da sukob s pravnim ustrojem, ako proizlazi nužno iz njegove umjetnosti, ne oplakuje i ne poziva se na kadiju. Onaj umjetnik koji u sebi osjeća poziv da mora povrijediti neku društvenu konvenciju, vjeru onih za koje Bog postoji ili čak zakon svoje umjetnosti, taj je – u to sam uvjeren – obavezan slijediti taj poziv. Troškove koji iz toga nastanu darežljivo će podmiriti, pa čak i onda ako ugrožavaju njegovu egzistenciju.¹³

Pedagoški izazov

Ograničen doseg prava, uvjetovan u prvom redu time što ne može ni iznuditi ni osigurati konstruktivno-kritički dijalog upletenih aktera, s jedne strane, i na prvi pogled posve nepomirljiva stajališta u sklopu suvremene rasprave o blasfemiji, s druge strane, daju naslutiti da je blasfemija, u osnovi, uvijek komunikacijski čin (Th. Laubach)¹⁴, na vrlo specifičan i nezaobilazan način ne samo etičko-teološki i političko-pravni nego i (religiozno) pedagoški izazov.

Upravo uzavrele emocije, kojima je okružena suvremena rasprava o blasfemiji, pokazuju u kojoj je mjeri na Zapadu zapostavljena kultura sporenja konstitutivna za demokraciju a koja se iznova ne može ni zahtijevati ni promicati ni nametati zakonskom regulativom.

U tom pogledu jedino nam može pomoći poučavanje koje će nam omogućiti da se učimo „zapažati, podnositi, vrednovati i oblikovati napetosti višekulturalnog društva“¹⁵ a to u sebe iznova bezuvjetno uključuje i učenje različitim vrijednostima.

Dakle, prije nego su nam potrebni nastavni igrokazi „suvislih problematičnih iskustava“ (D. Zilleßen)¹⁶, dakle iskustava koja se ubrajaju u svakodnevne napetosti višekulturnih i višereligijskih društava. Umjesto cementiranja ili ignorancije doživljenog, ta bi iskustva u sklopu igrokaza baš kao iskustva trebala pomoći pri razbijanju naših fiksacija, i to u punoj svijesti da povrede religioznih osjećaja ne predstavljaju ništa drugo do fiksirana religiozna iskustva.

Dakako, taj mučni pedagoški proces u obliku igrokaza – mučan u prvom redu zato što u sebe uključuje povredu religioznih osjećaja – mora biti smješten u okrilju zajednice koja posreduje sigurnost i omogućuje stvaranje prostora prožetog slobodom u kojem ćemo bez zadržke, dakle bez straha za trenutne ili dugoročne posljedice, moći izraziti ono što osjećamo blasfemičnim.¹⁷

13 Martin Mosebach, „Vom Wert des Verbiens“, u *Berliner Zeitung* (18.6.2012).

14 Usp. Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische aspekte der Blasphemie“, str. 115-117.

15 Harald Schroeter-Wittke, „Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, u *Kann man Gott beleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Laubach (ur.), str. 70.

16 Dietrich Zilleßen, „Sinnvolle problematische Erfahrung – Eine Auseinandersetzung mit Werner H. Ritter“, u *Jahrbuch der Religionspädagogik*, 7 (1990), str. 277-295.

17 Usp. Schroeter-Wittke, „Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, str. 70-71.

Prema tome, polazeći od toga da se povrede religioznih osjećaja ne smiju ni potiskivati ni ušutkavati, prostori slobodnog govora u okrilju zajednica mogu nam na presudan način pomoći da se naša ranjenost u javnom prostoru ne izobliči u nasilno-egoističnu samopotvrdu ili – izrečeno oštrije – na preuzetno-nasilan nasrtaj na drugačijeg, u prvom redu onoga za koga osjećamo da na blasfemičan način problematizira naš svijet religiozne misli i prakse:

No, time što povrede religioznih osjećaja mogu biti jezično izražene u atmosferi poštovanja i obzira, subjekt svoju ranjenost može predstaviti tako da se na sceni ne mora prometnuti u nasilnu egoističnu samopotvrdu.¹⁸

A upravo je to temeljni preduvjet da u provokativnoj komunikacijskoj gesti označenoj kao blasfemija dokučimo pozitivan potencijal rasta za svoju religioznu praksu i religiozno učenje. Tako teolog H. Schroeter-Wittke s pravom zaključuje da s obzirom na kršćansku pobožnost takvo učenje predstavlja jedinu razboritu mogućnost postupanja s blasfemijom.¹⁹

Dakle, ako polaže pravo na vjerodostojnost u javnom prostoru, poglavito s obzirom na suvremenu raspravu o blasfemiji, Crkva se – kao i sve druge religiozne zajednice – mora odvažiti na prožimanje crkvene kulture upravo takvom atmosferom učenja. A ono je ne samo estetsko nego i etičko-teološko, pri čemu se cilj i put učenja teško mogu do kraja razlučiti:

Takva koncepcija učenja mora razočarati sve tobožnje sigurnosti a učenike nadahnuti na to da se u neizbježnim orijentacijskim sukobima vrijednostima obvezuju fleksibilno i energično, ne gubeći iz vida istodobno ambivalentnost života. Zarad toga trebamo nastavne situacije u kojima se učenici upravo u sukobima osjećaju prihvaćenim i društveno uključenim tako da se uče izdržavati sukobe. Etičko učenje, koje ne teži normativno i fiktivno dokinuti decentralizaciju subjekta, nego hoće udovoljiti pravu drugog, rubnog, rubne skupine, smatra i čovjeka drugim, stranim, subjekta kao drugog.²⁰

Dakle, taj proces učenja za polazište uzima subjektivnost koja ne robuje neurotičnoj težnji za apsolutnom transparentnošću i suverennošću, pa time ne potiskuje ni vlastitu ranjivost, dakako u prvom redu zato jer se upravo to prije ili kasnije promeće prvo u nasilje nad drugim a potom i nad samim sobom jer se ne može prihvatiti drugo u samome sebi, konkretno sve ono potisnuto, neočekivano, uznemirujuće, sve ono što se otima našem nastojanju usmjerenom prema

18 Schroeter-Wittke, „Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, str. 71.

19 Usp. Schroeter-Wittke, „Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, str. 72.

20 Dietrich Zilleßen, „Wieviel Wert haben Werte? – Ethisches Lernen im Religionsunterricht“, u *Jahrbuch der Religionspädagogik*, 9 (1992), str. 69.

apsolutnoj kontroli i planiranju. Umjesto toga, taj nam proces učenja pomaže na kreativan način prihvatiti koncepciju otvorene, pa time i ranjive subjektivnosti s onu stranu reaktivne neuroze apsolutne transparentnosti i suverenosti čije načelo konstitucije nije resantiman, nego gostoprimstvo spram drugog:

Nezamjenjivim i autentičnim Ja postaje tek onda kad se drugome otvori iskreno i ranjivo, kad se dopusti probuditi njegovim licem. A taj je drugi s obzirom na nevolju i golotinju svoga lica bitno ranjivost i smrtnost. Drugi je drugačiji baš s obzirom na svoju eksteriornost, kao autsajder, kao stranac, kao udovica i siročić.²¹

Sažeto kazano, jedino nas sustavno i konstruktivno otvaranje blasfemiji kao (religiozno) pedagoškom izazovu, i to na tragu njegovanja kulture sporenja i otvorenog govora, može osposobiti za usvajanje savjeta koji su prema već spomenutom teologu i stručnjaku za etiku medija W. Wundenu nužni za prevladavanje dualističke stupice koja obilježava suvremenu raspravu o blasfemiji, bilo u obličju nekritičkog pristajanja na blasfemijski prigovor, bilo u obličju ravnodušnog isključenja diskursa o blasfemiji:

- Prije svega: Bez straha, bez panike! Opuštenost, popuštanje napetosti, bez uzbune (koja šteti samo Vama). Ostanite cool.
- Pokušajte pribaviti saznanja o motivima napadača s nadom da uopće nije htio tako žestoko napasti kako to izgleda ili zvuči – u prvom redu ne Vas osobno. Bolje od svega pitajte njega samog i probajte zajedno s njim raspraviti što još uvijek ide i pojasniti kad su prekoračene crvene linije.
- Ako slučaj želite predstaviti javnosti, odmjerite je li napadaču isplativo pomoći pri plasiranju u javnosti.
- Predstavite se kao član demokratskog i pluralističkog društva: samosvjestan i ujedno tolerantan.
- To ne isključuje, nego uključuje otvoreno pokazivanje namjera kad se i na kojem se mjestu izriču. No, radije šutite ako ne raspolazete stručnim razumijevanjem stvari.
- Ako raspolazete stručnim razumijevanjem stvari i možete argumentirano raspravljati, onda tražite dijalog i verbalnu raspravu pred publikom, naročito s umjetnicima i intelektualcima za okruglim stolovima i na televiziji.
- Susrete i kontroverze s napadačima promatrajte kao dragocjena iskustva iz kojih možete učiti. „Situacija je Vaš trener“, kaže jedan menadžerski trener.²²

21 Henning Luther, „‘Ich ist ein Anderer’ – Die Bedeutung von Subjekt theorien (Habermas / Levinas) für die praktische Theologie“, u *Praktisch-theologische Hermeneutik*, Dietrich Zilleßen (ur.) (Rheinbach, 1991), str. 250.

22 Wolfgang Wunden, *Los lassen mit Blick nach vorne*, str. 154-155.

III. Blasfemično u religioznim temeljima: potisnuta subverzivnost

Sve do sad rečeno moglo bi se sažeti kao poziv na duboku skepsu prema blasfemijskom prigovoru povezanom s dualističkom matricom, tim više jer u višeznačnom prostoru ljudskog nema vanjske objektivne točke s koje bi se jednom zauvijek moglo ustanoviti što jest, a što nije blasfemija, pa čak ni to je li u ovom ili onom slučaju blasfemija smještena s ove ili one strane religije.²³

Opasno sjećanje

Naprotiv, do uvijek privremenog zaključka o tome što doista jest blasfemično možemo stići jedino u sklopu dijaloškog procesa upletenih aktera u raspravu o nekom konkretnom slučaju blasfemijskog prigovora. A pri tome je dakako i jedna i druga strana, i 'počinitelj' i 'žrtva', stavljena pred izazov učenja i napuštanja fik-sacija koje su često plod stvarne ranjenosti. To konkretno znači da se i oznake, u prvi mah jasno povučene iz vlastite perspektive o tome koja je strana 'počinitelj', a koja 'žrtva', sve više problematiziraju i gube na svojoj dualističkoj cementiranosti a ponekad moguće i posvema preokrenu.

U tom smislu znakovit je zagonetni govor o grijehu protiv Svetog Duha (na primjer Lk 12,11 i dalje) kao jedinom graničnom slučaju blasfemije u Novom zavjetu. Struktura odnošenja spram blasfemije koja se pomalja iz ovog novoza-vjetnog mjesta u bitnom je – unatoč stanovitim nejasnoćama – prema vodećim egzegetama jasna: Bog oprašta blasfemiju, a uskraćivanje opraštanja blasfemije u slučaju huljenja na Svetog Duha sam Isus stavlja pod eshatološku suspenziju: O tom jedino i isključivo Bog može izreći konačnu riječ u budućem svijetu!²⁴

No, na skepsu prema blasfemijskom prigovoru još snažnije, i to promatrano iz čisto teološke perspektive, upućuje 'opasno sjećanje', koje u suvremenoj raspra-vi o blasfemiji uopće i nije tematizirano.

Riječ je o tome da je svaka objava, pa time i svaki donositelj objave, a potom čak i svaki dublji uvid u značenje objave relevantan za dotično vrijeme i prostor, bio – poglavito u prvi čas – sučeljen s optužbom za blasfemiju, i to ne slučajno upravo od strane čuvara društveno-političke pa stoga i religiozne ortodoksije u vrijeme 'spuštanja' ili prodora dubljeg razumijevanja dotične objave.

Stoga bi se na prvi pogled možda zaoštreno ali s punim pravom moglo usu-diti na tvrdnju da su 'oci' naše vjere, od Abrahama preko Isusa do Muhameda, optuživani baš za blasfemiju, i to zarad objave koju su (do)nosili i provokativno pretakali u praksu. Štoviše, u slučaju Isusa ta se tvrdnja proteže čak do toga da je Isus i smaknut pod optužbom za blasfemiju i na način rezerviran za bogohulnike!

23 Usp. Schroeter-Wittke, „Gottlässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, str. 72.

24 Usp. Schroeter-Wittke, „Gottlässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, str. 72-73.

No, stvari drugačije ne stoje ni s religioznim reformama koje su izranjale upravo iz dubljeg razumijevanja značenja objave relevantnog za neko konkretno vrijeme i prostor, pa je tako na primjer Drugi vatikanski koncil u mnoštvu krugova Katoličke crkve bio a u nekima još uvijek jest pod optužbom za blasfemiju. Štoviše, dolaskom novog pape Franje na čelo Katoličke crkve, rasprava o autoritetu i dometima Drugog vatikanskog koncila na katoličkom području dosegla je kulminaciju.²⁵

Kroz ove fragmente, u suvremenoj raspravi o blasfemiji zaboravljene po svoj prilici jer su prožeti još uvijek subverzivnim potencijalom, prosijava ni više ni manje 'blasfemičan' zaključak da se novo božanskog Duha u prostorima ljudskog u pravilu sučeljava s optužbom za blasfemiju. Dakako, ne zato jer ruglu izručuje Božju čast, nego zato što neumoljivo potresa našu apsolutiziranu sliku Boga čija je izobličena funkcija legitimacija našeg povlaštenog društveno-političkog položaja temeljem kojeg uživamo profit i komfor, i to bezočno ravnodušni spram patnika postojeće društveno-političke a time i religiozne ortodoksije:

Zatajenje religijske institucije – Crkve – sastoji se po mojem mišljenju prije svega u tome što je ona svoj dogmatski spomen Boga previše odvojila od spomena na ljudsku patnju. Njezino pozivanje na Božji autoritet zvuči stoga ponekad tako fundamentalistički jer se naviješteni Božji autoritet ne odražava u autoritetu onih koji pate.²⁶

Dakle, naša se apsolutizirana slika Boga otima prodoru novine božanskog Duha u prvom redu jer joj je stalo do prevladavanja ponora koji temeljem naše ravnodušnosti spomen na Boga razdvaja od spomena na patnju drugih, protiv čega su – unatoč stanovitim nepremostivim dogmatskim razlikama – svom silinom zajedno uperene židovska, kršćanska i islamska tradicija a taj zajednički 'univerzalizam patnje u svijetu' teolog J. B. Metz iz kršćanske perspektive sažima na izvanredno produktivan način i za suvremenu raspravu o blasfemiji, premda je izravno nema na umu:

Isusov prvi pogled nije bio usmjeren na grijeh drugih, nego na patnju drugih. Grijeh je za njega bio prije svega uskraćivanje sudionništva u patnji drugih. [...] I tako je kršćanstvo počelo kao zajednica spomena i pripovijedanja u nasljedovanju Isusa čiji se prvi pogled odnosio na patnju drugih. Ova osjetljivost za patnju drugih i ovo obaziranje na patnju drugih pri vlastitom djelovanju – sve do patnje neprijatelja! – spada u središte onog 'novog načina života' koji se povezuje s Isusom. [...] Tko kaže 'Bog' u Isusovom smislu računa s tim da će nesreća drugih poremetiti njegove unaprijed pripremljene

25 Usp. Christoph Böttigheimer (ur.), *Zweites Vatikanisches Konzil: Programmatik – Rezeption – Vision*, (Freiburg & Basel & Wien: Herder, 2014). Usp. i ove dvije publikacije: Peter Bauer et al. (ur.), *Zerbrechlich und kraftvoll – Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum* (Innsbruck & Wien: Tyrolia Verlag, 2014); Jean-Heiner Tück (ur.), *Erinnerung an die Zukunft – Das Zweite Vatikanische Konzil* (Freiburg & Basel & Wien: Herder, 2013).

26 Johann Baptist Metz, *Politička teologija* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004), str. 285.

sigurnosti. Govoriti o tom Bogu znači govoriti o patnji drugih i žaliti zbog propuštene odgovornosti i uskraćene solidarnosti.²⁷

Možda je tek na toj pozadini moguće zbilja razumjeti zašto se zabrana pravljenja Božje slike (Izl 20,4) našla u samom Dekalogu, i to ne slučajno upravo neposredno uz zabranu huljenja na Boga (Izl 20,7). Ta pozicija nedvosmisleno – recimo to već sada izričito – upućuje na to da je blasfemično u pravom smislu riječi jedino apsolutizirati svoju sliku o Bogu.

Apsolutizirana slika Boga, dakle prema Dekalogu blasfemični produkt *par excellence*, s jedne strane sakralizira našu povlaštenu društveno-političku a time i religioznu poziciju, dok nas istodobno s druge strane zakriljuje plaštem ravnodušnosti spram patnje drugih upravo time što spomen na Boga izolira od spomena na patnju drugih. Ali ne samo to! Apsolutizirana slika Boga ne dokida samo slobodu u području ljudskog, nego i slobodu samoga Boga:

[...] prikazivanje Boga i općenito slikovno prikazivanje nalazi se pod sumnjom da odvraća od onoga na što se misli, da stvara idole ili da obuhvatno i posve općenito stvara krivu sliku. [...] Zabrana pravljenja slike daje prvenstvo riječi a time slušanju. Povrh toga, iz tog se razloga može ustvrditi da zabrana pravljenja slike osigurava Božju slobodu. Zabrana pravljenja slike štiti Boga kako ne bi bio determiniran i obeščašćen.²⁸

A to pak u kontekstu suvremene rasprave o blasfemiji znači i to da unaprijed ne možemo ustanoviti a još manje nametnuti ili propisati s kojeg će nas mjesta novo božanskog Duha 'zaskočiti' u našem konkretnom vremenu i prostoru, pa stoga nije isključeno da se subverzivno božanskog Duha do nas pokušava probiti preko struktura i aktera s onu stranu religioznog. Štoviše, s obzirom da je židovskoj, kršćanskoj i islamskoj tradiciji svojstveno da nam Bog vrlo rado prilazi preko stranaca i stranoga, što je već fundamentalno iskustvo našeg zajedničkog oca vjere, prijatelja Božjeg Abrahama²⁹, nešto se takvo upravo i može očekivati.

Sve to, ako ništa drugo, moralo bi nas potaknuti na više suzdržanosti i poniznosti kad problematiziranje religiozne prakse i učenja iz sfere javnoga, nadasve od strane umjetnika i novinara, 'jeftino' dočekujemo isključivo optužbom za blasfemiju, i to bez – makar na trenutak – pomisli da nas kroz njih možda doseže nešto proročko što ostaje izvan vidokruga naše farizejski formatirane pravovjernosti i pobožnosti. No, time ćemo se ubrzo pozabaviti izričito.

27 Usp. Metz, *Politička teologija*, str. 300-301.

28 Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische aspekte der Blasphemie“, str. 116.

29 Usp. Karl-Josef Kuschel, *Spor oko Abrahama – Što židove, kršćane i muslimane dijeli a što ujedinjuje* (Sarajevo: Svjetlo riječi, 2001). Ali i: Martin Bauschke, *Der Spiegel des Propheten - Abraham im Koran und im Islam* (Frankfurt am Main: Verlag Otto Lambeck, 2008).

Kršćanstvo kao blasfemija

U ovom kontekstu važno je osvrnuti se i na – iznova u prvi mah ‘blasfemičnu’ – tezu o blasfemičnim osnovama kršćanske vjere, odnosno – ako hoćete do kraja radikalizirano – o tome da je samo kršćanstvo po svojim osnovama izvorno ‘blasfemija’ pa pred nas stoga kao trajnu provokaciju iznosi viziju Boga koji je blasfemičar *par excellence*, jer se taj Bog iz temelja protivi ako ne svim, onda zasigurno gotovo svim religioznim i općenito ljudskim predodžbama o božanskom koje uvijek iznova kao ljudski konstrukti prijete i u samom kršćanstvu zatomiti njegove ‘blasfemične’ osnove i njegovu ‘blasfemičnu’ viziju Boga.

Pri tome nam kao nit vodilja služi duboko uvjerenje, dakako na ovom mjestu podastrto kao teza, da je upravo neutralizacija tog ‘blasfemičnog’ fakta u prostoru kršćanskog fundamentalni uzrok kršćanske preosjetljivosti za kritike izvana i olako posezanje za etiketom blasfemije kao strategije ‘jeftine’ obrane od tih kritika a da se zapravo i ne postavi pitanje o makar zrnu opravdanosti položenom u tim kritikama pa čak i onda kad su – što je u biti vrlo rijetko – zbilja isključivo nošene zlonamjernošću.

No, da kršćanstvo zbilja počiva na blasfemiji, dostatno se prisjetiti utjelovljenja. Posve je razumljivo da je utjelovljenje, kao vjera u to da je Bog u Isusu na neusporediv i jedincat način prodro i hodio ljudskom zbiljom, i to neopozivo se vežući uz usud ovog svijeta, izazivala pa i sve do danas izaziva smijeh i porugu.³⁰

A baš se sučelice utjelovljenja zorno raskriva da je blasfemija, pa čak i ta konkretna blasfemijska osnova kršćanstva, beskrajno bogata pozitivnim potencijalom za vjeru i religioznu praksu. Teško da nešto poput utjelovljenja razbija naše ustaljene predodžbe o Bogu, pokazujući da Bog jest – ili makar može biti – malen i nemoćan i da je upravo u toj ‘slabosti’ položena tajna istinske božanstvenosti Boga: „Ljubav je savršeno nemoćna jer je odustala od svake agresije. Ljubav je posve neosvojiva jer je najveća moć postojanja.“³¹

No, daleko od toga da je time rečeno sve o pozitivnom potencijalu utjelovljenja kao blasfemijske predodžbe u prostoru religioznog svijeta. Naprotiv, upravo utjelovljenje služi kao kršćanstvu unutarnja kritika da upirući pogled u nebo a zaboravljajući pri tome zemaljsku zbilju nepovratno ostaje bez svoje suštine, što je kršćanstvu kroz povijest s pravom prigovarano od strane različitih političkih i svjetonazorskih gledišta:

Onostranost i sekularizam samo su dvije strane jedne te iste stvari, to jest nevjerovanja u Božje kraljevstvo. U njega ne vjeruje niti onaj tko mu bježi iz svijeta [...] niti u njega vjeruje onaj tko misli da ga sam može uspostaviti kao svjetsko kraljevstvo [...] Onaj tko ljubi Boga, taj ga ljubi kao Gospodara zemlje kakva ona jest. Onaj tko ljubi zemlju, taj je ljubi kao Božju zemlju. Onaj tko ljubi Božje kraljevstvo, taj ga ljubi posve kao Božje kraljevstvo na

30 Usp. Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische Aspekte der Blasphemie“, str. 120-121.

31 Béla Hamvas, *Kršćanstvo – Scientia Sacra II* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003), str. 71.

zemlji. [...] Trenutak u kojem Crkva danas moli za to kraljevstvo sili je po svaku cijenu na zajedništvo sa sinovima zemlje i svijeta. Zaklinje je na vjernost zemlji. [...] Božje kraljevstvo je kraljevstvo uskrsnuća na zemlji.³²

Tako bi se, promatrano iz sfere kršćanskog, na koncu moglo reći da sam Bog, i to u želji da nas trajno odgaja, uvijek iznova poseže za strategijama koje nam izgledaju blasfemijske, jer problematiziraju našu konformističku vezanost za sigurnost onoga već dosegnutog, kako u području religioznog mišljenja, tako i u području religiozne prakse, pokazujući time i to da se Bog ne dopušta sputati našim predodžbama o onome što je ortodoksno, a što povreda ortodoksije ili – formulirano drugačije – blasfemija.

Štoviše, pa i s obzirom da Bog svim objavama unatoč ostaje tajnom, promatrano iz kršćanske perspektive već se sada može nazrijeti da je upravo 'blasfemično' a ne 'ortodoksno' Bogu omiljeno mjesto.

A da ozbiljnosti vjere nije strano komično, to pokazuje cjelokupni Isusov život obilježen smiješnim, i to u toj mjeri da ga neki umjetnici, kao slikar R. P. Litzenburger ili Georges Rouault, predstavljaju kao klauna. Na sreću, to će zapaziti i neki teolozi, pa će tako Harvey Cox Isusov život sažeti upravo posežući za njegovom 'klaunovskom' biti:

Poput dvorske lude Krist izruguje svaki običaj i prezire okrunjene glave. Poput putujućeg trubadura nema mjesta na koje će položiti svoju glavu. Kao klaun u cirkuskoj svečanosti ismijava postojeće autoritete tako što svečano ujahuje u grad okružen kraljevskim sjajem premda ne raspolaže zemaljskom moći. Poput uličnog svirača posjećuje bankete i sijela. Na koncu će ga njegovi protivnici obući u podrugljivu karikaturu kraljevske odjeće.³³

Znakovito je da se sv. Pavao, za razliku od suvremenih kršćana, suvereno odnosio prema tome što su njegovi suvremenici kršćansku vjeru u mnogim aspektima doživljavali blasfemičnom, dakle komičnom i ludom. Zapravo, sv. Pavao to nije ni skrivao, nego stavljao u prvi plan jer vjera u Raspetog – a raspeće je posljednja konzekvenca utjelovljenja – u horizontu ljudske mudrosti i ne može biti ništa drugo (1 Kor 1,23-25):

To je poruka o spasenju svih ljudi, o njihovom otkupljenju, koje je narodu ne slučajno pružio siromašni putujući propovjednik u zemlji na rubu nastanjenog svijeta, sin stolara, koji je stekao nekoliko pristaša i bio smaknut pod misterioznim okolnostima. To je smiješno jer se u Isusu Kristu na gotovo nevjerovjatan način preklapaju moć i nemoć, dostojanstvo i slabost, ono šokantno ljudsko i ono veličanstveno božansko.³⁴

32 Dietrich Bonhoeffer, *Etika* (Rijeka & Sarajevo: Ex libris & Synopsis, 2009), str. 157-175.

33 Harvey Cox, *Das Fest der Narren – Das Gelächter ist der Hoffnungsletzte Waffe* (Gütersloh, 1997), str. 198-199.

34 Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische Aspekte der Blasphemie“, str. 122.

Na pozadini svega do sada rečenog, ali i u pokušaju da se to izrekne još jednom u zaoštrenoj formi, u nastavku ovog promišljanja želimo ponuditi odgovor na tri pitanja koja su po našem skromnom sudu bitna za produktivan zaokret u suvremenoj raspravi o blasfemiji, dakako i za kontekst naše regije a s naglaskom na Bosnu i Hercegovinu:

- Kako bi glasila ‘preboljena’, dakle nova definicija blasfemije primjerena razdoblju kasne moderne, i to u dvostrukom smislu, kako u smislu prihvatljivosti sekularnoj, tako i u smislu prihvatljivosti religioznoj vizuri?
- Što se kao fundamentalni uzrok nalazi u podnožju fenomena da religiozne zajednice iznova postaju vrlo prijemčive za blasfemijski prigovor unatoč njegovoj kompromitirajućoj prošlosti?
- Koja je moguća uloga kasnoj moderni primjereno shvaćene blasfemije pri ustroju vjerodostojnog religioznog diskursa i prakse?

IV. Kasnomoderna definicija blasfemije: susretište religioznog i sekularnog diskursa

Da bismo se probili do nove definicije blasfemije koja bi bila primjerena uvjetima egzistencije u kasnoj moderni, dakako istodobno iz sekularnog i religioznog razdoblja, nužno se pobliže pozabaviti jazom koji razdvaja kulturu u kojoj živimo – u prvom redu na Zapadu – od kulture u kojoj se začela izvorna predodžba o blasfemiji a koja – premda drevna – bitno obilježava i suvremenu raspravu o blasfemiji, i to u pravilu religiozne strukture i aktere.

Stupice „kulture nazočnosti“

Samo će nam u tom slučaju, a ne polazeći od suvremenih plauzibiliteta, postati objašnjiv eruptivni bijes koji može izazvati neki film ili neka karikatura u vjerničkim krugovima, neovisno o tome jesu li geografski smješteni na Istoku ili Zapadu, jer je, kako s obzirom na razornu silinu, tako i s obzirom na nerazumljivost iz perspektive liberalno-demokratskih vrijednosti, taj eruptivni bijes refleks života u još uvijek postojećoj kulturi u čijem je okrilju nekoć svjetlo dana ugledala izvorna predodžba o blasfemiji. A to pak iznova upućuje da se teza H. Künga o perzistentnosti različitih religioznih paradigmi odnosi i na različite kulturne paradigme.³⁵

Dakako, riječ je o paradigmatškoj mijeni kultura o kojoj ne govori samo Ch. Taylor u svom već klasičnom spisu „Sekularno razdoblje“, smještajući je u razdoblje oko 1500. godine, i to u obličju prijelaza iz ‘začaranog’ svijeta, s prvenstvom osjetnog i prostornog, u ‘raz-čarani’ svijet, s prvenstvom apstraktnog i temporalnog:

35 Usp. Hans Küng, *Projekt Weltethos* (München & Zürich: Piper, 1992), str. 63-79.

Prirodni svijet u kojem su ljudi nekoć živjeli i koji je u kozmosu njihovih predodžbi zauzimao stanovito mjesto, predstavljao je potvrdu za Božje namjere i radnje. [...] Ljudi su živjeli u 'začaranom' svijetu. [...] Svijet začaran u tom smislu, u kojem su živjeli naši preci, svijet je duhova, demona i moralnih snaga.³⁶

O tome na još produktivniji način za suvremenu raspravu o blasfemiji govori i H. U. Gumbrecht u svom spisu „S onu stranu hermeneutike. Proizvodnja nazočnosti“³⁷, opisujući spomenutu paradigmatiku mijenu kulture u obličju prijelaza iz 'kulture nazočnosti' u 'kulturu smisla' ili, drukčije formulirano, u 'hermeneutičku kulturu'.

Temeljne postavke ovih dviju kultura, a poglavito njihove izravne posljedice za razumijevanje svijeta i načina Božje nazočnosti u svijetu, uzrokuju i dva dijametralno suprotstavljena razumijevanja blasfemije, što ćemo u nastavku pokušati i pojasniti.

Kao motivacijska pozadina pri tome će nam poslužiti fundamentalna pitanja o tome koja je od te dvije kulture suglasna ili – još zaoštrenije formulirano – izravna posljedica ulaska u svijet židovstva, kršćanstva i islama, nerijetko čak protiv establišmenta te tri usko povezane svjetske religije a u vjernosti izvornim poticajima njihovih utemeljitelja.

Za kulturu nazočnosti presudno je bilo to da još nije poznavala razliku pojave i značenja pa tako nije mogla razlučiti osjetilnu površinu i dublji smisao. Naprosto, površina je bila područje na kojem je bilo smješteno značenje.

Da se označeno (signifikat) prezentiralo u znaku (signifikantu), pa tako bilo vidljivo i osjetilno, to je Gumbrecht nazvao simboličkim realizmom:

Znak, signifikant, dobrano do novog vijeka nije bio usmjeren na signifikat, dakle na referenciju ili značenje, koje se nalazilo iza pojave stvari, odnosno u dubini, koja se u neku ruku tek morala dosegnuti hermeneutičkim radom.³⁸

Za razliku od simboličkog realizma, kao okosnice kulture nazočnosti, u sklopu kulture smisla značenje, ovog puta položeno u dubinu, tek treba raskriti 'hermeneutičkim radom', pa se stoga paradigmatika mijena od kulture nazočnosti u smjeru hermeneutičke kulture može zajedno s Gumbrechtom sažeto izreći ovako:

Novovjekovni čovjek svijet doživljava knjigom (ili reprezentacijom) zato što ga smatra strukturom signifikata koja upućuje prema dimenziji signifikata. Što se tiče srednjeg vijeka – a na to se odnosi umjetničko-povijesni pojam simboličkog realizma – još su uvijek nerazdvojivo bili povezani materijalnost stvari, koje konstituiraju svijet, i značenje, koje im je dao Bog.³⁹

36 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (Frankfurt am Main), 2009, str. 33.

37 Hans U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik – Die Produktion von Präsenz* (Frankfurt am Main, 2004).

38 Jean-Pierre Wils, „Blasphemie – Erinnerung an eine Zeit, als Religion noch Nervensache war“, u *Kann man Gottbeleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 42.

39 Hans U. Gumbrecht, *Von der Lesbarkeit der Welt zu ihrer Emergenz, u Isti* (Berlin: Präsenz, 2012), str. 126.

Za formaciju izvorne koncepcije blasfemije, koja se zametnula upravo u krilu „kulture nazočnosti“, presudnim se, posve u skladu sa ‘simboličkim realizmom’, već pokazalo onodobno razumijevanje svijeta.

S gledišta kulture nazočnosti postojeći ustroj svijeta trebalo je bespogovorno prihvatiti. Problematiziranje važnja kozmičkih struktura i s njima usko povezanih organizacijskih načela životnog prostora, pa i samog životnog stila, nije dolazilo u obzir jer se ustroj postojećeg svijeta smatrao sakralnim, dakako na osnovi toga što mu je izvoriste bilo u Bogu:

Dakle, takav ustroj nije predstavljao rezultat naše interpretacije. Naprotiv, vrijedilo je suprotno: kao objektivna i sjetilno-nazočna struktura, sakralni poredak predstavlja svoje mjerilo jer se izvoriste tog ustroja nalazi u samom Bogu.⁴⁰

Zato je u kontekstu ‘kulture nazočnosti’, obilježenom ‘simboličkim realizmom’, blasfemija počinjala čim bi se postojeći ustroj svijeta, kako u sferi društveno-političkog, tako i u to doba jedva razlučivoj sferi religioznog, doveo u pitanje.

Naravno, nije potrebno puno mašte da se dokuči kako je upravo ta konstelacija omogućila da blasfemija u rukama političko-religioznih elita postane povlašteno sredstvo društveno-političke pa time i religiozne kontrole, a po potrebi i nasilne egzekucije buntovnika. Naprosto, u krilu ‘kulture nazočnosti’ problematiziranje postojećeg ustroja doživljavalo se automatski kao udar na Božju mudrost a time i čast, dakle kao blasfemija, pa nije čudo da su političko-religiozne elite od pamtivijeka taj refleks znale vješto zlorabiti za očuvanje povlaštene pozicije i upregnuti sve sile, dakako i teološki um, da taj refleks s pozadinom na kojoj počiva očuvaju. Drukčije nije bilo čak ni u okrilju židovstva, kršćanstva i islama, odakle će se, kao što ćemo ubrzo pokazati na primjeru kršćanstva, korak po korak uzdizati revolucija koja će označiti kraj neupitne dominacije ‘kulture nazočnosti’ i omogućiti nastanak ‘hermeneutičke kulture’ a time i revolucionarni obrat u razumijevanju blasfemije.

No, za formaciju izvorne koncepcije blasfemije u krilu ‘kulture nazočnosti’, koja je – kao što je to netom pokazano – ekstremno prijemčiva za represivnu ideologizaciju, bitnu ulogu je pored onodobnog razumijevanja svijeta igralo onodobno razumijevanje načina Božje nazočnosti u svijetu. Kako bismo to zorno pojasnili, osvrnut ćemo se na temu koja se oduvijek nalazila u središtu rasprave o blasfemiji a riječ je dakako o Božjem imenu.

Posve u skladu sa ‘simboličkim realizmom’, Božje ime u krilu ‘kulture nazočnosti’ nije predstavljalo samo puku oznaku ili općenito prihvaćeni znak za identificiranje njegovog božanskog korelata. Naprotiv, važilo je da ime jest (!) Bog, pa se tako smatralo da posredstvom Njegovog imena Boga doslovce možemo dotaknuti:

40 Wils, „Blasphemie – Erinnerung an eine Zeit, als Religion noch Nervensache war“, str. 52.

U tom slučaju ime nikad nije puki simbol, nego ono spada u neposredan posjed onoga tko ga nosi, posjed koji se brižno čuvao i nad čijom se isključivom upotrebom ljubomorno stražarilo. [...] Propis tajenja vrijedio je prema tome u prvom redu za Božje ime jer bi njegovim izgovaranjem na slobodu bile puštene sve one sile koje se nalaze zaključane u samom Bogu.⁴¹

Dakle, Božje ime u svijetu 'kulture nazočnosti' nije bilo ništa do njegova sjetilna reprezentacija: „Ime posjeduje sjetilno-realni sadržaj – sadržaj onog Boga koji se u njemu manifestira, a ne puko označava“.⁴²

Na toj se pozadini prvo razvila pomisao da sam Bog ljubomorno stražari nad svojim imenom, i to spreman smrću kazniti nedostojno korištenje svog imena, dakle blasfemiju, da bi se potom začela pomisao, iznova od strane političko-religioznih elita, ne samo o njihovoj pozvanosti da u Božje ime stražare nad dostojnim korištenjem Božjeg imena nego i o pravu da u Božje ime vrše kažnjavanje smrću onih koji se prema njihovom sudu drznu zaludu posegnuti za Božjim imenom, dakle nad onim koji počinu blasfemiju – a prisjetimo li se netom rečenog o razumijevanju svijeta u krilu 'kulture nazočnosti' – nije teško zaključiti da su to bili upravo buntovnici koji bi se odvažili u pitanje dovesti postojeći a istodobno sakralizirani poredak.

Time je u svijetu 'kulture nazočnosti' a na tragu 'simboličkog realizma' na dvostruk način – prvo iz perspektive onodobnog razumijevanja svijeta a potom iz perspektive onodobnog razumijevanja Božje nazočnosti u svijetu – bila ne samo uspostavljena nego i zapečaćena represivna ideologizacija izvorne koncepcije blasfemije, koja nesmetano funkcionira i danas u svim podnebljima u kojima vlada prvenstvo 'kulture nazočnosti' nad 'hermeneutičkom kulturom'.

Križ kao blasfemijski preokret

No, neljudski potencijal 'kulture nazočnosti', a time i neljudskost izvorne koncepcije blasfemije, koja se na osnovi 'simboličkog realizma' razvila pod njezinim skutima kao sredstvo političko-religiozne kontrole i represije, definitivno je raskrinkala Isusova nasilna smrt na križu. Dakako, riječ je o tezi izrečenoj sa kršćanskog stajališta a zajedno s teologom G. M. Hoffom moguće je čak s pravom govoriti o križu kao revolucionarnom blasfemijskom preokretu.⁴³

Time što se Bog – iznova, dakako prema uvjerenju kršćana – posvema postovjetio s golim čovjekom Isusom razapetim na križu pod optužbom za blasfemiju, a ne s njegovim dželatima, prema parametrima 'kulture nazočnosti' čuvarima sakralizirane društveno-političke a time i religiozne ortodoksije, jednom se zauvijek iz temelja preobrazilo razumijevanje Božje časti i slave a time i samo značenje predodžbe o blasfemiji.

41 Ernst Cassierer, „Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“, u Cassierer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (Darmstadt, 1983), str. 117-118.

42 Wils, „Blasphemie – Erinnerung an eine Zeit, als Religion noch Nervensache war“, str. 50.

43 Usp. Gregor M. Hoff, „Vor dem Kreuz – Blasphemische Inversion“, u *Kann man Gott beleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 75-90.

Naravno, ta je revolucionarna preobrazba koncepcije blasfemije bila upravljena u smjeru Isusove prakse solidarnosti sa žrtvama postojećeg društveno-političkog ustroja osnaženog sakralizacijom uz pomoć religioznog argumenta. Jer je uvijek iznova nemilosrdno problematizirao postojeću društveno-političku a time i religioznu ortodoksiju upravo solidarnošću s onim za koje u njoj nije bilo mjesta, Isus je sebi na vrat posve svjesno natovarivao etiketu a potom i smrtonosnu osudu za blasfemiju, dakako ne samo od strane religioznog nego i od strane političkog establišmenta.

No, upravo je pod križem Isusa razapetog zarad solidarne prakse sa žrtvama sakralizirane društveno-političke ortodoksije, s kojim se po kršćanskom uvjerenju poistovjetio Bog, uostalom i time što je uskrsnućem na jedincat i neopoziv način potvrdio njegov životni stil, postalo jasno da uvredu Božjoj časti predstavlja isključivo uništenje njegovih stvorenja, dakle sve ono što njegovim stvorenjima onemogućuje da budu ljudi i žive ljudski život, što je fundamentalni poziv upućen svakom čovjeku od strane Boga, na što s kršćanskog gledišta upućuje i sama vjera u utjelovljenje:

Svaki je čovjek od Boga pozvan biti čovjekom, a ne da postane nečovjek. Svaki je čovjek od Boga pozvan da može postati čovjekom, a ne da bude učinjen nečovjekom. Taj poziv ne dokida stajalište da su svi ljudi pozvani u Crkvu. Naprotiv, poziv na to da se bude čovjekom relativizira druge pozive u Crkvi. I to u njihovu korist.⁴⁴

Ili, pozitivno kazano, i to riječima biskupa Romera, Božja je slava siromah koji poživi, dakle sve ono što je učinjeno da se zaštite ljudi čije je ljudsko dostojanstvo ugroženo i čija se ljudskost uništava.

Dakle, kao konačna eksplikacija 'blasfemične' osnovice kršćanstva, koju tvori vjera u utjelovljenje, pod Isusovim se križem u svoj jasnoći i neopozivosti definitivno raskriva i ovjerovljuje poistovjećivanje Božjeg dostojanstva, ili ako hoćete, Božje slave, časti i svetosti, i ljudskog dostojanstva, ili ako hoćete, ljudske slave, časti i svetosti.

Tek je na toj pozadini, prema našem skromnom mišljenju, moguće doprijeti do 'preboljene', odnosno 'slabe', a time, dakle, nove definicije blasfemije primjerene kasnoj moderni jer je istodobno prihvatljiva ne samo iz religioznog nego i iz sekularnog rakursa, dakako u prvom redu jer se u njezinom središtu nalazi kriterij ljudskog dostojanstva ili, drugačije kazano, kriterij solidarnosti s ljudima koji se bore za društveno priznanje svog ljudskog dostojanstva i time ostvarenje fundamentalnog poziva od Boga upućenog svakom čovjeku da bude čovjek, a ne nečovjek, daleko fundamentalnijeg od poziva da se bude kršćaninom, muslimanom, budistom ili ateistom, što je zapravo dogmatska novost Drugog vatikanskog

44 Hans-Joachim Sander, „Die pastorale Grammatik der Lehre – eine Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit“, u *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Günther Wassilowsky (ur.) (Freiburg & Basel & Wien: Herder, 2004), str. 200.

koncila smještena u Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu 'Gaudium et spes', koja umjesto pogubne političke moći Crkvi otvara put prema pastoralnoj moći posve drugačijeg formata:

Ona nastaje u vjerničkoj zajednici Crkve tek onda kad se upusti u radosti i nade, tuge i strahove današnjih ljudi, naročito onih izručenih siromaštvu i tjeskobi svih vrsta. To je moć služenju humanoj budućnosti koja izrasta iz nemoći ljudi, nasuprot prijetećim i represivnim silama i moćima. To je moć solidariziranja koje se opire nasilju u životnim nevoljama. [...] Ta moć Crkvu vodi do biti njezine stvarnosti, do Boga.⁴⁵

Prema tome, u razdoblju kasne moderne a na tragu 'hermeneutičke kulture', blasfemijom se mogu označiti samo konkretna mjesta u prostorima društveno-političke i religiozne zbilje a kojima se ljudima uskraćuje društveno priznanje njihovog dostojanstva ili – pozitivno kazano – na kojima se ljudi bore za društveno priznanje svog dostojanstva, dakle prema 'Gaudium et spes' za ostvarenje fundamentalnog poziva upućenog od Boga svim ljudima – da budu ljudi, a ne neljudi.

Budući da upravo ta mjesta, kao jedine i isključive blasfemije u prostorima ljudskog, na bolan način na svjetlo dana iznose istinu za koju nema mjesta u vladajućem ustroju stvari, ona se zajedno sa M. Foucaultom mogu nazvati heterotopijama, pri čemu se u kontekstu kasne moderne na neočekivan način prožima diskurs o blasfemičnom i heterotopijskom.⁴⁶

Dakle, riječ je, da se ovoga puta poslužimo kovanicom teologa J. Moltmanna, o posve konkretnim 'vražjim krugovima smrti'⁴⁷ smještenim u različitim dimenzijama života. Svi skupa – vražji krug siromaštva smješten u gospodarskoj dimenziji života, vražji krug nasilja smješten u političkoj dimenziji života, vražji krug rasne i nacionalne mržnje smješten u kulturnoj dimenziji života, vražji krug industrijskog uništenja smješten u ekološkoj dimenziji života – kulminiraju u vražjem krugu besmislenosti i napuštenosti od Boga smještenoj u sferi pitanja o smislu života. A zato što nijeće dobrotu stvorenog svijeta i smislenost ljudskog života uopće, vražji krug besmislenosti i napuštenosti od Boga mogao bi se nazvati blasfemijom *par excellence*, ali se pri tome ne smiju smetnuti s uma riječi teologa i žrtve nacističkog režima D. Bonhoeffera:

Sve to ne isključuje zadaću pripremanja puta. Naprotiv, to je nalog neizmjerne odgovornosti za sve one koji znaju za dolazak Isusa Krista. Gladan treba kruha, beskućnik stan, obespravljeni pravdu, usamljenik zajedništvo, razuzdanik red, a rob slobodu. Predstavljalo bi hulu na Boga i na bližnjega ostaviti gladnoga da

45 Usp. Sander, „Die pastorale Grammatik der Lehre – eine Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit“, str. 204.

46 Usp. Philipp Sarasin, *Michel Foucault – Zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2012).

47 Usp. Jürgen Moltmann, *Raspeti Bog – Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije* (Rijeka: Ex libris, 2005), str. 368-371.

gladuje jer je upravo bližnjemu u nevolji Bog najbliži. S gladnim lomimo kruh i dijelimo stan zarad Kristove ljubavi koja mu pripada kao i meni. Ako gladni ne stigne do vjere, onda grijeh pada na one koji su mu uskratili kruh. Pribaviti gladnome kruh predstavlja pripravljanje puta za dolazak milosti.⁴⁸

A to pak znači da se blasfemičnim, dakako pored struktura i mehanizama koji ugrožavaju ljudsko dostojanstvo čovjeka i time mu priječe da bude čovjek u smislu punine o kojoj govori Isus, s pravom mogu označiti religiozne strukture i akteri koji ravnodušno prolaze pokraj patnika u 'vražjim krugovima smrti' – bijede, nasilja, nacionalne i rasne mržnje, ekološkog uništenja, nezaposlenosti, seksualnog izrabljivanja, napuštenosti i besmislenosti – baš onako kako je to jednoć opisao Isus u prispodobi o dobrom Samaritancu koja je kod isusovca i žrtve nacističkog režima A. Delpa izazvala sve do danas proročki provokativne riječi:

Niti jedan čovjek neće povjerovati u poruku o spasenju i Spasitelju ako ne učinimo sve za ozdravljenje suvremenog života i čovjeka. Nije nam dopušteno da kao svećenik ili levit prođemo mimo ranjenog čovjeka te u svetištu čekamo dok naiđe neki Samaritanac.⁴⁹

Pa stoga:

Čak i vrhunski pobožna molitva lako može postati blasfemija ako se odvija kao utjeha ili čak potpora prilikama koje ubijaju ljude, prilikama koje ljude onesposobljuju za Boga i uskraćuju im ono nužno za njihove duhovne, ćudoredne i religiozne organe.⁵⁰

A sve to, pak, izravno je povezano s već postavljenim pitanjem o fundamentalnom uzroku iznova zapanjujuće prijemčivosti religioznih struktura i aktera za blasfemijski prigovor unatoč njegovoj kompromitirajućoj prošlosti.

Pogubni bijeg od blasfemijskog

Pozicija religija u kasnoj moderni – makar na Zapadu – nije jednostavna ali religije iznova stavlja pred fundamentalne izbore, a to po sebi jest mučno, no kao i svaka kriza potencijalno je i područje rasta i milosti.

Dakako, to ćemo pokušati pojasniti poglavito na primjeru Katoličke crkve i dovesti izravno u vezu sa suvremenim fenomenom zabrinjavajuće prijemčivosti religioznih struktura i aktera za blasfemijski prigovor, i to u prvom redu kad je riječ o umjetnicima i novinarima.

48 Bonhoeffer, *Etika*, str. 168-169.

49 Rita Haub, *Alferd Delp – Beten und Glauben* (Kevelaer: Topos, 2007), str. 38.

50 Haub, *Alferd Delp – Beten und Glauben*, str. 86.

Slično kao i druge religiozne strukture na Zapadu, Katolička crkva u kasnoj moderni nalazi se usred 'dekonstruktivne situacije', koja je prisiljava na ponizan život 'u ruševinama razorenog sustava crkvene moći'.⁵¹

Ne tako davno, još sredinom 20. stoljeća moćna institucijska utvrda osigurana društveno i teološki, Katolička crkva danas se u razdoblju kasne moderne iznova mora, i to stoljećima nakon svoga nastanka, sučeliti s izazovom života bez moći. A rezultat je to višestoljetnog procesa sekularizacije do čije kreativne pretrade s onu stranu resantimana i neurotične zagledanosti u prošlost u Katoličkoj crkvi još uvijek nije došlo, premda je za to ne samo proročki otvorio put nego i izradio program Drugi vatikanski koncil.

Iz tog razloga glede procesa sekularizacije, dakle povijesti gubljenja monopola i moći, počevši od tumačenja kozmosa u 18. stoljeću sve do tumačenja koreografije spolova u 21. stoljeću, u Katoličkoj crkvi još uvijek nema održivog konsenzusa o definitivnom karakteru tog 'iskustva silaska' (R. Bucher): Je li to proces propasti kršćanstva, a time i Crkve, kojem se treba oduprijeti svim sredstvima, pa čak i po cijenu sektaškog demoniziranja vremena u koje nas je Bog postavio, ili je to, kako na tragu Drugog vatikanskog koncila ali i Pape Franje zagovara teolog R. Bucher, proces 'spasonosnog razvlaštenja' (R. Bucher) u smjeru sličnosti s Isusom iz Nazareta, na kojeg se Katolička crkva poziva:

Crkva nije obvezana svojoj vlastitoj institucionalnoj veličini, nego evanđelju. I tko kaže da se evanđelje najbolje može naviještati pod uvjetima moći i utjecaja, snage i veličine? Zar ne bi upravo suprotno moglo biti slučaj?⁵²

Naše je duboko uvjerenje da iznova razbuktanu prijemчивost religioznih struktura i aktera za blasfemijski prigovor treba promatrati upravo u kontekstu otvorenog pitanja o karakteru sekularizacije za usud kršćanstva a time i Katoličke crkve, dakle procesa tijekom kojeg je „Crkva prvo prognana s Olimpa instance koja dominira društvom a potom poslana u arenu mnoštva društvenih skupina“,⁵³ što je – na što je već ukazano – iznova nemilosrdno stavlja pred izazov život bez moći.

U tom se kontekstu opsesivno posezanje za blasfemijskim prigovorom, koji teži jedino zabranama, nepogrešivo pokazuje bitnom sastavnicom reaktivnog odgovora na proces sekularizacije od strane crkvenog establišmenta. A upravo resantiman, na kojem počiva taj reaktivni odgovor na učinke sekularizacije, Katoličku crkvu, baš kao i druge religiozne aktere, priječi u razdoblju kasne moderne uočiti nov potencijal za veću humanizaciju ljudskog života a time i rast u dubljem razumijevanju vjere, što je nešto sasvim drugo od pada u stupicu pomodarskog odnosa spram kasne moderne.

51 Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart* (Stuttgart & Berlin & Köln: W. Kohlhammer, 2010), str. 16.

52 Rainer Bucher, „Entmonopolisierung und Machtverlust – Wie kam die Kirche in die Krise?“, u *Die Provokation der Krise – Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Rainer Bucher (ur.) (Würzburg: Echter, 2005), str. 26.

53 Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart*, str. 15.

Dakle, riječ je o nesnalaženju Katoličke crkve pred izazovom života bez moći, koje njezine vodeće aktere zavarava da se taj problem društvene relevantnosti i identiteta kršćanske vjere pa i same Katoličke crkve može riješiti potenciranjem blasfemijskog prigovora.

Nekoć moguća olimpska pozicija moćne institucijske utvrde koja monopolistički vlada ne samo svim sferama društva nego čak i intimom vjernika a kako onda ne maštom umjetnika ili perom novinara – ta je pozicija nepovratno potonula u prošlost a manje od svega može je oživjeti opsesivno posezanje za blasfemijskim prigovorom sučelice provokativnim umjetničkim djelima ili novinarskim napisima u kontekstu kasne moderne.

No, neobuzdana emocionalnost pri opsesivnom posezanju za blasfemijskim prigovorom od strane religioznih struktura i aktera upućuje na još jedan bitan aspekt tog fenomena.

Kako bi to po svoj prilici potvrdio i sam F. Nietzsche, neobuzdana emocionalnost koja karakterizira posezanje religioznih struktura i aktera za blasfemijskim prigovorom refleksi je potisnute svijesti o vlastitoj blasfemičnosti, dakle o vlastitoj nevjeri i krivnji, koja se upravo zato što je potisnuta zarad duhovno-moralnog rasterećenja vrlo agresivno projicira na druge, u ovom slučaju poglavito na kritički nastrojene umjetnike i novinare, a upravo to i objašnjava zašto uvijek iznova kod religioznih struktura i aktera izostaje pomisao na osobni susret i konstruktivni dijalog umjesto 'jeftinog' diskreditiranja etiketom blasfemičara ovog ili onog umjetničkog djela ili ovog ili onog novinarskog napisa.

O čemu je konkretno riječ? Zaokupljenost uzaludnim oživljavanjem snažnog crkvenog sustava moći, koji joj je nekoć omogućavao ne samo monološko-apodiktično naviještanje vjere 'odozgor' nego i monološko-apodiktično ravanje svim sferama društva 'odozgor', Katoličku crkvu, baš kao i druge religiozne institucije, sunovraćuje u ravnodušnost spram ponora neljudskosti u sferi društveno-političkog i religioznog, u čijem se vrtlogu kao jedinog zbiljskoj blasfemiji ljudima uskraćuje društveno priznanje njihovog dostojanstva i pravo da ostvare fundamentalni poziv od Boga da budu ljudi.

A to praktično znači da nisu blasfemična provokativna umjetnička djela ili kritički napisi novinara koji nas u našem komforu i sigurnosti uznemiruju podsjećanjem na blasfemično uskraćivanje društvenog priznanja ljudskog dostojanstva ljudima na rubovima našeg društva, dakle da nije blasfemična strast umjetnika i novinara da provokativno ukazuju na ravnodušnost Crkve sučelice ljudima čije se dostojanstvo blasfemično gazi u 'vražjim krugovima smrti' religioznog, gospodarskog, kulturnog ili političkog profila...

Ne, ako je pored 'vražjih krugova smrti' bilo što pod kapom nebeskom blasfemično, onda je blasfemična upravo ravnodušnost Crkve sučelice ljudima koji se u 'vražjim krugovima smrti' bore za društveno priznanje svog dostojanstva, a to dakako zato što je upravo Crkva prva i prije svih pozvana upravo tim ljudima kenotičkim silaskom u 'vražje krugove smrti' iskazati solidarnost po uzoru na Isu-

sa iz Nazareta, koji je upravo zbog takve solidarne prakse smaknut na križu pod optužbom za blasfemiju.

Dakle, upravo blasfemični bijeg od te fundamentalne zadaće proročkog prokazivanja mehanizama koji stvaraju društveno-političke i religiozne devijacije i riskantnog solidariziranja s ljudima koji se u tim ponorima neljudskosti bore za društveno priznanje svog dostojanstva u Crkvi izaziva potrebu odveć emocionalnog i posve nediferenciranog posezanja za blasfemijskim prigovorom u slučaju provokativnih umjetničkih djela ili novinarskih napisa, dakako naprosto zato što Crkva, ako ne svjesno, onda zasigurno nesvjesno, u tim umjetničkim djelima i novinarskim napisima prepoznaje svoje vlastite promašaje na putu nasljedovanja Isusa iz Nazareta i konkretne učinke božanskog Duha za čije poticaje nije bilo mjesto u samoj Crkvi.

Dakle, vlastitu blasfemičnost, kojoj se ne usudimo pogledati u oči, diskreditiranjem projiciramo na one koji se nošeni umjetničkom ili novinarskom strašću drznu javno uprijeti prostom u našu blasfemičnu ravnodušnost spram ljudske patnje!

U protivnom bili bismo u stanju čak i u posve zlonamjernom umjetničkom djelu ili novinskom napisu – a takvi jedva da postoje – prepoznati poziv na samokritično sagledavanje svog religioznog učenja i prakse, i to iz 'perspektive odozdo', koju zagovara već spomenuti D. Bonhoeffer kao fundamentalno religiozno i općenito ljudsko iskustvo, čije nas odsustvo nepovratno čini neljudskim ili, ako hoćete, upravo blasfemičnim: „Doživljajem neusporedive vrijednosti ostaje to da smo zbivanja velike svjetske povijesti konačno naučili promatrati odozdo, iz perspektive isključenih, osumnjičenih i ismijanih, naprosto patnika!“⁵⁴

To nas pak izravno upućuje na naše zaključno pitanje o tome koja je moguća uloga blasfemije pri ustroju vjerodostojnog religioznog diskursa i prakse u razdoblju kasne moderne.

V. Religiozna produktivnost blasfemijskog u kasnoj moderni: društvena relevantnost i ljudski diskurs o Bogu

Polazeći od Isusovog križa a iz kršćanske perspektive može se s pravom reći da se u samom temelju kršćanstva nalazi spoznaja o mogućnosti preobrazbe blasfemičnog u ono spasonosno jer križ, nekoć sredstvo smaknuća od Boga prokletog (Pnz 21, 22-23), neočekivano po Isusu postaje simbol spasenja.

Spasonosno izručenje blasfemijskom

Isusov nam usud baš zato zorno i pokazuje da je ta revolucionarna preobrazba moguća upravo temeljem solidarnog silaska u blasfemične prostore društvenog, političkog i religioznog u kojima se ljudima sustavno i nasilno uskraćuje društveno

54 Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1974), str. 21.

priznanje njihovog dostojanstva pa time i pravo da budu ljudi u skladu s njihovim fundamentalnim pozivom od Boga.

Zašto je to tako? Teško da je to dublje spoznato i jasnije izraženo kod nekoga kao kod već nekoliko puta spominjanog teologa i žrtve nacističkog režima D. Bonhoeffera. Na to ga je u prvom redu temeljem čitanja Biblije navelo zapažanje kako stvarna vjera lišena religiozno-metafizičke patine čovjeka ne upućuje na Božju moć, nego na Božju nemoć i patnju u svijetu: „Samo Bog koji trpi može pomoći.“⁵⁵

A to pak znači da je život vjere, zapravo ljudski život uopće, bitno sadržan „u sudjelovanju u Božjim patnjama u svjetovnom životu“⁵⁶:

Čovjek je pozvan da sudjeluje u Božjoj patnji u bezbožnom svijetu. [...] To znači biti čovjek, i to ne neki tip čovjeka, nego čovjek što ga Krist stvara u nama. Ne čini kršćanina kršćaninom neki religiozni čin, nego sudjelovanje u Božjim patnjama u suvremenom svijetu.⁵⁷

U našem kontekstu to pak znači da su mjesta Božje patnje u svjetovnom životu upravo ona mjesta koja smo sučelice uvjetima egzistencije u kasnoj moderni označili blasfemijom, dakle posve konkretna mjesta u prostorima društveno-političke i religiozne zbilje na kojim se ljudima uskraćuje društveno priznanje njihovog dostojanstva.

Solidarno se spustiti u te društveno-političke i religiozne bezdane ljudskosti i odvažno se priključiti ljudima koji se u njihovom prijetećem vrtlogu bore za društveno priznanje svog dostojanstva unatoč svim rizicima – to znači biti solidaran s Bogom u Njegovim patnjama jer Njegova patnja proizlazi iz uništavanja Njegovih stvorenja u koje je jedino i prije svega položena Njegova slava, čast i svetost, naprosto Njegovo dostojanstvo! To znači biti vjernik s onu stranu svih religioznih ili konfesionalnih granica! Štoviše, to znači, kako to proročki sugerira D. Bonhoeffer, naprosto i prije svega biti čovjek, pa ako hoćete i po mjeri Isusa iz Nazareta.

A blasfemično je da upravo kršćani koji se pozivaju na Isusa, u čijem se usuđu ta spoznaja zorno raskriva, to vrlo rijetko shvaćaju i u praksu pretaču jer bi upravo to prema D. Bonhoefferu moralo činiti okosnicu kršćanskog identiteta: „Kršćani stoje pred Bogom solidarni s Njegovom patnjom.“⁵⁸

Dakle, umjesto opsesivnog posezanja za blasfemijskim prigovorom, kao reaktivnim odgovorom na sekularizaciju, Katolička crkva bi se, baš kao i druge religiozne institucije, morala odvažiti krenuti upravo onamo kamo je nemilosrdno i provokativno pozivaju strastvena umjetnička djela i kritički novinarski napisi, dakle u prostranstva društveno-političke i religiozne zbilje, koja se – jer se u njima ljudima sustavno i nasilno uskraćuje društveno priznanje njihovog dostojanstva

55 Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, str. 162.

56 Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, str. 164.

57 Bonhoeffer, *Otpor i predanje*.

58 Bonhoeffer, *Otpor i predanje*.

– jedino s pravom mogu nazvati blasfemijom, i to kako iz religioznog, tako i iz sekularnog rakursa.

Jer upravo tamo kamo proročki upućuju tek naizgled blasfemična umjetnička djela i novinarski napisi, tamo na Katoličku crkvu, ali i druge religiozne institucije, čeka Isus iz Nazareta s pozivom da se solidarnošću sa žrtvama i patnicima uključe u Božje mesijansko trpljenje ili da, riječima D. Bonhoeffera, uz Boga stanu solidarni s Njegovom patnjom u svjetovnom svijetu, upravo onako kako na to Crkvu ali i sve ljude dobre volje poziva Drugi vatikanski koncil:

Za Crkvu više nema drugog puta. [...] To je pastoralni put Crkve Drugog vatikanskog koncila. On je sili na nasljedovanje Isusa, na ponizan pastoral predanja. To je put od moći prema autoritetu, od logike isključenja prema logici Božje univerzalne volje za spasenjem, od nadmoćno umišljene geste prema svijetu prema stavu solidarnosti. Uostalom, to je i marijanski put, dakle put patnje i milosrdnosti.⁵⁹

Prema tome, tek bi takav solidarni silazak u vražje krugove smrti, kao mjesta stvarne blasfemije u prostorima društveno-političkog i religioznog, riješio dva fundamentalna problema Katoličke crkve, ali i drugih religioznih institucija, u razdoblju kasne moderne, i to s onu stranu neuroze i reaktivnosti.

Dakako, riječ je o problemu gubitka društvene relevantnosti i oblikovanja ljudskog a time i vjerodostojnog diskursa o Bogu.

Odvažnost da uvijek iznova uza sve rizike solidarno silazi u ponore neljudskosti u prostorima društveno-političke i religiozne zbilje i pruža ruku solidarnosti žrtvama koje se u njihovom vrtlogu bore za ljudska prava jednom bi zauvijek riješila pitanje društvene relevantnosti Katoličke crkve, baš kao i svake druge religiozne zajednice.

Dakako, zato što bi Katolička crkva istom tada postala otvorena za moć koja je zračila iz samog Isusa iz Nazareta, moć koja svoje izvoriste nema u moćnicima ovog svijeta, pa stoga drugima poriče njihovo ljudsko dostojanstvo, nego moć koja izvire iz nemoći žrtava i patnika, pa je stoga u stanju drugima vraćati njihovo ljudsko dostojanstvo, ili, riječima J. Sobrina, moć da živimo sada kao da smo već uskrsnuli: „Živjeti kao da smo već uskrsnuli znači živjeti kao oni koji posjeduju sposobnost uskrisivati druge, koji mogu 'skidati žrtve s križa', koji te žrtve mogu 'uskrisavati'”.⁶⁰

Na tom tragu J. Sobrino zapravo i definira kršćanstvo, a po našem dubokom uvjerenju isključivo povratak na taj put solidarnog silaska u bezdane neljudskosti u sferi društveno-političkog i religioznog, kao stvarne blasfemije u prostorima ovozemaljskog, Katoličkoj crkvi, kao i drugim religioznim institucijama, može povratiti društvenu relevantnost i moć koja joj je primjerena temeljem njezinog pozivanja na Isusa iz Nazareta:

59 Rainer Bucher, ... *wenn nichts bleibt, wie es war – Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche* (Würzburg: Echter, 2012), str. 213.

60 Jon Sobrino, *Izvan sirotinje nema spasenja – Mali utopijsko-proročki ogled* (Rijeka: Ex libris, 2011), str. 208.

Dakle, kršćansko je postojanje život koji se odvija zajedno s onima koji su raspeti, a cilj mu je upravo u tome da te raspete skine s križa, budući da nam valja već sada živjeti kao da smo uskrsnuli i hodati – stojeći pri tom u poniznosti pred sablažnjivošću te i takve povijesti – zajedno s Bogom, onim Bogom koji je Bog sirotinje i žrtava.⁶¹

A na tom bi putu Katolička crkva, baš kao i druge religiozne zajednice, riješila i drugi fundamentalni problem u razdoblju kasne moderne, dakako onaj oblikovanja ljudskog a time i vjerodostojnog diskursa o Bogu.

Ljudski diskurs o Bogu, dakle vjerodostojan kako iz religiozne, tako i iz sekularne perspektive, moguće je dosegnuti samo usred solidarne borbe sa žrtvama 'vražjih krugova smrti' protiv struktura i snaga koje ljudima onemogućuju ljudski život neovisno o tome jesu li poglavito ekonomskog, političkog, kulturnog ili religioznog profila. Ili – još zaoštrenije formulirano – jedino ako dopustimo da nas upravo žrtve društveno-političkih i religioznih devijacija pouče ljudskom diskursu o Bogu pa nas time i evangeliziraju.

Zapravo, upravo to i jest dogmatska novina Drugog vatikanskog koncila položena u prvom redu u Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu 'Gaudium et spes', koja na revolucionaran način upravo našem vremenu, odnosno „adostima i nadama, tugama i strahovima' naših suvremenika, naročito siromašnih i ugroženih (GS 1,1), iznova vraća dogmatsko dostojanstvo a time i dogmatiku relevantnost:

Govoriti o Bogu ne predstavlja upravljanje posjedom, nego potragu za Bogom u pustinjama i oazama života. Govor o Bogu ne predstavlja administriranje baštinom za koju smo ovlašteni, nego proces neprestanog otkrivanja, uvijek ugroženog, uvijek delikatnog, nikad zajamčenog. Jer Bog se objavljuje, ali se i uskraćuje, postoji 'trajno uskrsnuće vjere iz groba nevjere', kako je to formulirao Karl Rahner, jer vjera može biti i 'podnošenje Božje šutnje'.⁶²

Dakle, u avanturi uvijek nužno ponovnog oblikovanja ljudskog diskursa o Bogu o kojem ovisi i njezina društvena relevantnost, Katolička crkva je, upravo kao i druge religiozne zajednice, pozvana poći na nauk kod žrtava i patnika u 'vražjim krugovima smrti', kao jedinim blafemijskim prostranstvima u području ljudskog, a na tom joj putu strastveni umjetnici i kritički novinari nisu neprijatelji, nego povlašteni saveznici, sasvim konkretno ne blasfemičari, nego specifični nositelji proročkog duha u razdoblju kasne moderne.

Drugačije kazano, do ljudskog a time i društveno relevantnog diskursa o Bogu ne može se doći po načelima diktata i isključivanja, u što kao paradigma-

61 Sobrino, *Izvan sirotinje nema spasenja – Mali utopijsko-proročki ogleđ*, str. 218.

62 Rainer Bucher & Johann Pock, „Entdeckungenwagen – Wie heute von Gott reden?“, u, *Die Provokation der Krise – Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Rainer Bucher (ur.) (Würzburg: Echter, 2005), str. 193.

tičan primjer spada upravo blasfemijski prigovor, nego po načelima solidarnog oslušćivanja i gostoprimstva, dakako u prvom redu ųrtava i patnika, ćija nas patnja s kojom se poistovjećuje i sam Bog poziva na solidarni silazak u ‘vraųje krugove smrti’, ali i strastvenih umjetnika i kritićkih novinara koji svojim radom javno podsjećaju na te blasfemićne prostore u sferi društveno-politićkog i religioznog, od kojih rado okrećemo glavu:

Blago vlastite poruke ne moųe se oųivjeti bez drugih i onoga ųto se protivi njihovom oćovjećanju. Onaj tko ne ide na naućovanje kod egzistencijalnih problema ljudi ovog vremena, taj ih ne moųe poućavati u vjeri. Bez perspektive njihovog oćovjećanja, Crkva neće biti u stanju razviti povijesno relevantan pojam istine svoje vjere.⁶³

Dakle, pred Katolićkom crkvom se, baų kao i pred drugim religioznim institucijama, nalazi izazov prelaska od strategije pogubnog bijega od blasfemijskog na strategiju spasonosnog izrućenja blasfemijskom, dakako kako bi u jednoj te istoj solidarnoj gesti ublaųili ljudsku ali time i, jer je tom patnjom uzrokovana, Boųju patnju u suvremenom svijetu:

Kršćanski Bog, dakle i Bog oznaćen kao Trojstvo, nije poglavito subjektivno-osobno ustanovljiva velićina u onom smislu u kojem ljudska osoba kao subjektivnost moųe stati nasuprot svijeta. Naprotiv, on je društvena moć koja protiv tijeka vremena rijećju traųi preobrazbu neljudskosti putem pravednosti i ljubavi. Ta osobno ustanovljiva moć Boųja ne pokazuje se u nadmoći nad drugim moćima i silama, nego je moųemo pronaći u tome da ljudima u mućnim situacijama nemoći pruųimo nove društvene, politićke, religiozne i osobne ųivotne mogućnosti. Taj se Bog ne da vezati uz granice jedne religiozne zajednice, nego se nalazi usred svih ljudi. Taj se Bog ćak suprotstavlja vlastitoj religioznoj zajednici ako u njegovo ime promiće uskraćivanje ljudskosti ljudima. Tog Boga ne doseųe kriza Boga jer ga moųemo osloviti posebice u ljudskim krizama kojih je viųe nego dostatno. Taj Bog nije koristan ni za nasilje u njegovo ime jer njegova moć ne ųivi od toga da druge strovaljuje u nemoć. Moć je tog Boga pastoralne naravi. ųto se Crkva viųe konstituira oko te pastoralne Boųje naravi, to će viųe biti krųćanskom religioznom zajednicom koja na nju moųe polagati pravo i na koju je pozvana u suvremenom svijetu.⁶⁴

63 Hans-Joachim Sander, „Die Zeichen der Zeit – Die Entdeckung des Evangeliums in den Konfinkten der Gegenwart“, u *Visionen des Konzils – 30 Jahre Pastoralkonstitution* „Die Kirche in der Welt von heute“, Gotthard Fuchs & Andreas Lienkamp (ur.) (Münster: Lit, 1997), str. 101-102.

64 Sander, „Die pastorale Grammatik der Lehre – eine Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit“, str. 206.

VI. Blasfemijski preokret u postratno-tranzicijskoj pustinji regije: solidarno izručenje ‘vražjim krugovima smrti’

Baš kao i druge religiozne institucije u južnoslavenskim društvima, još uvijek duboko obilježenim postratnim i tranzicijskim traumama, Katolička je crkva u prvom redu sučeljena s problemom naglog gubljenja društvene relevantnosti i oblikovanja ljudskog a time i vjerodostojnog diskursa o Bogu.

Neljudskost ‘nacionalizirane vjere’

Dakako, tim više jer je postojeći diskurs o Bogu (su)odgovoran ne samo za ratne strahote nego i postratno-tranzicijske traume, i to poglavito svojom zarobljenošću ‘nacionaliziranom vjerom’, kao jedva izlječivom religioznom patologijom:

Religiozna patologija, u koju spada nacionalizirana vjera, teško je izlječiva jer ne ugrožava vjeru izvana, nego je inficira u samoj biti i istodobno stvara privid pravovjerja. Zamjena transcendentnog Boga ohološću nacije poništava temeljnu istinu vjere i pervertira je u njezinu suprotnost: važnije je što smo se rodili kao pripadnici određenog (božanskog) naroda nego što smo stvoreni od Boga. Zato se i odgovornost pred Bogom preokreće u ‘odgovornost’ pred nacijom a poniznost pred Svevišnjim – na kojoj počiva religiozna vjera – u oholost izabranja, što neizostavno uključuje prezir i mržnju prema drugim i različitim. Ništa ne znači to što smo smrtni, što ćemo jednom, kako svi monoteizmi govore, stići pred Božje sudište te nećemo biti suđeni po nacionalnosti, nego po čovještvu. Umjesto ideala univerzalne jednakosti pred istim Bogom i zahtjeva konkretnog čovjekoljublja i prema različitim, nacionalizirane vjere postavljaju kolektivnu (nacionalnu) opijenost savršenošću koju slijedi mržnja prema drugim kao najpoželjnije ponašanje.⁶⁵

Na tragu svega do sada rečenog posve je jasno da se u našem južnoslavenskom kontekstu zbiljskim blasfemijama s pravom mogu označiti isključivo ratne i postratno-tranzicijske traume, i to zato što se upravo u njima, kao ‘vražjim krugovima smrti’ u prostoru naše društveno-političke i religiozne zbilje, ljudima sustavno i nasilno uskraćuje društveno priznanje njihovog dostojanstva.

No, ne samo to! Ako ne više, u jednakoj se mjeri blasfemičnim s pravom može označiti ravnodušnost Katoličke crkve, baš kao i drugih religioznih institucija, spram ljudi koji se u tim ‘vražjim krugovima smrti’ bore za očuvanje ili povrat društvenog priznanja svog ljudskog dostojanstva.

A ta je ravnodušnost, kao bitna sastavnica ‘nacionalizirane vjere’, produkt – to se iznova nameće na tragu do sada rečenog – uzaludne težnje Katoličke crkve,

65 Ivan Šarčević, „Oholost u najsvetijem“, u Šarčević, *Zečevi, zmije i munafici*, str. 62.

kao i drugih religioznih institucija, da u našem postratno-tranzicijskom kontekstu oživi predmoderni san o moćnoj institucionalnoj utvrdi koja će iznova zauzeti suverenu poziciju 'Olimpa instance koja dominira društvom' (R. Bucher) pa tako 'odozgor' monološko-apodiktički propisivati ne samo ono što je 'ortodoksno' u sferi religioznog nego i u sferi kulturnog, ekonomskog i političkog.

U sklopu tog reaktivnog projekta, posve razvidno unaprijed osuđenog na propast, bitnu ulogu igra i posezanje za blasfemijskim prigovorom, i to protiv svih onih a poglavito kritički nastrojenih umjetnika i novinara koji se drznu javno skrenuti pozornost na prevladavajući profil religiozne prakse u ratnom a potom i postratno-tranzicijskom kontekstu naše regije. Dakako, taj je profil blasfemičan upravo zato što je lišen ne samo solidarnosti sa žrtvama postratno-tranzicijskih devijacija društveno-političkog i religioznog profila, kao zbiljskih blasfemija u prostorima regionalne društveno-političke zbilje, nego i kritičkog sučeljavanja s vlastitom (su) odgovornošću a time i profitom na osnovi postojanja ali i očuvanja tih devijacija.

Umjesto toga a na dualističkoj matrici suvremene rasprave o blasfemiji i religijske institucije naše regije ne prežu od sastavljanja 'crnih lista', u kojima pojedine umjetnike i novinare zbog kritičkog osvrta na religioznu praksu proglašavaju ne samo kršiteljima osnovnih prava vjernika nego čak islamofobima i kršćanofobima, što u našem postratno-tranzicijskom kontekstu 'nejake demokracije' u ušima religijskih fundamentalista i političkih ekstremista nepogrešivo zvuči kao poziv na javni linč.

Kao paradigmatičan primjer mogu poslužiti, pa i stoga što u njima izuzev 'jeftinog' etiketiranja nema poziva na dijaloški susret s 'blasfemičarima' u ozračju uzajamnog poštovanja, dva „Izveštaja o islamofobiji“ Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, konkretno „Prvi izveštaj o islamofobiji“ iz kolovoza 2011. za razdoblje od 2004. do 2011. i „Drugi izveštaj o islamofobiji“ iz svibnja 2012. za razdoblje 2011. – dakako u onim segmentima koji se tiču novinara i umjetnika – ali i prilog autora Tomislava Vukovića „Godišnje nagrade za kršenje osnovnih vjerskih prava u Hrvatskoj“ iz prvog broja *Glasa Koncila* za 2011.

A da u perverziji blasfemičnih razmjera prije ili kasnije ali nužno okončava ta reaktivno-neurotična strategija zasnovana na dualističkoj matrici, to na paradigmatičan način svjedoči priopćenje povjerenstva „Iustitia et pax“ Biskupske konferencije Hrvatske iz 2011. pod naslovom „Izjava o nesnošljivosti prema katolicima u Republici Hrvatskoj“ u sklopu kojeg se državni organi Hrvatske čak izričito pozivaju na konkretne korake protiv navodne ugroženosti i diskriminacije katolika u Hrvatskoj, premda bi se zapravo u Hrvatskoj moglo govoriti, ako je uopće ima, tek o ugroženosti i diskriminaciji nereligioznih osoba, za što je posredno ili neposredno ali vrlo često odgovorna upravo Katolička crkva:

Hrvatsko društvo kao da je sklono krajnostima, no zapravo očituje istu mentalitetnu strukturu: prvo su u socijalizmu kršena prava vjernika, a onda u tzv. demokratskoj državi marginalizirani oni koji nisu nacionalno-religijski podobni. Iako su prava nereligioznih osoba zajamčena Ustavom, na njih valja

uvijek iznova upozoravati. [...] Glavni oblik svojevrsne represije nad nereligioznim osobama verbalne je naravi: vrijeđanjem i optužbama a njezin autor najčešće – crkvena hijerarhija. U svojim javnim govorima biskupi i svećenici uporno izjednačuju ne samo duhovnost i religioznost nego i ateizam i nemoralnost, nereligioznost i bezboštvo te često krivce za krizu i probleme u zemlji svaljuju, unatoč njihovom neznatnom broju, upravo na ateiste, 'bivše' komuniste. Time ne samo da pokazuju svoje neznanje o tome što ateizam zapravo jest, nego pridonose širenju predrasuda o ateizmu.⁶⁶

Nažalost, upravo svim religioznim institucijama regije svojstven infantilizam struktura i mentaliteta, iz kojeg kao produkt izranja reaktivno-neurotičan stav spram javne kritike, pa i posezanje za blasfemijskim prigovorom, tim religioznim institucijama onemogućuje usvojiti fundamentalnu lekciju o jedinom mogućem putu zadobivanja društvene vjerodostojnosti a time i društvene relevantnosti u razdoblju kasne moderne na kojoj pored Drugog vatikanskog koncila na primjer počiva i „Deklaracija o svjetskom etosu“, s tim da se – i to valja naglasiti – jedino na tom putu može začeti i oblikovanje novog diskursa o Bogu, i to ovoga puta ne više po načelima propisivanja i isključenja, nego oslušivanja i gostoprimitstva, što u konačnici jedino može i osigurati ljudskost:

Deklaracija prihvaća kritiku religije i okreće je u samokritiku. U posvemašnjoj se jasnoći distancira od 'poglavara i pristaša religija' koji 'potiču agresiju, fanatizam, mržnju i neprijateljstvo spram stranaca, pa čak nadahnjuju i legitimiraju nasilne i krvave sukobe'. Tekstu pri tome kao polazište služi spoznaja da se u suvremenom društvu vjerodostojnost može zadobiti jedino na temelju samokritike. Religije će moći biti doslovno 'vjero-dostojne' samo onda – kako se to u tekstu od riječi do riječi nalazi zapisano – kad same uklone one sukobe koji izviru iz njih samih, kad razgrade uzajamnu oholost, nepovjerenje i predrasude, jednako kao i uzajamne neprijateljske slike, te iskažu poštovanje tradicijama, svetinjama, blagdanima i obredima onih koji vjeruju drugačije.⁶⁷

A to pak u našem kontekstu suvremene rasprave o blasfemiji znači da se i religiozne institucije naše regije nalaze pred izazovom prelaska od strategije pogubnog bijega od blasfemijskog na strategiju spasonosnog izručenja blasfemijskom, dakako kako bi u jednoj te istoj solidarnoj gesti ublažili ljudsku ali time, jer je tom patnjom uzrokovana, i Božju patnju u našoj regiji.

66 Jadranka Brnčić, „Ateizam i religija u postsocijalizmu – Hrvatski slučaj“, *Concilium*, 4 (2010), str. 154.

67 Karl-Josef Kuschel, „1993-2013: 20 godina Deklaracije o svjetskom etosu – Temeljne nakane nekoć – izazovi danas“, u *Svjetski etos: Dokumenti – utemeljenja – primjene*, Alen Kristić (ur.) (Sarajevo: TPO Fondacija, 2014), str. 284.

Izručenje ratu kao vrhunskoj blasfemiji

Dakle, pod uvjetom da žele (iznova) dosegnuti vjerodostojnost a time i relevantnost u sferi društvenog i odvažno zakoračiti putem oblikovanja ljudskog a time i društveno odgovornog diskursa o Bogu, i religiozne institucije naše regije moraju se solidarno spustiti 'u vražje krugove smrti' naše postratno-tranzicijske zbilje, prema tome baš onamo kamo su na provokativan pa često i neugodan način pozivane od strane kritički nastrojenih umjetnika i novinara, koji su baš zbog toga – premda diskvalificirani 'etiketom' blasfemije – u našem postratno-tranzicijskom kontekstu specifični nositelji proročkog-subverzivnog božanskog Duha za kojeg očigledno nije bilo mjesta u okrilju religioznih institucija.

Što bi to pak praktično značilo? Izručenje blasfemijskom ili, drugačije formulirano, solidarni silazak 'u vražje krugove smrti' za religiozne institucije naše regije u prvom bi redu značilo bespoštedno se i čestito izručiti fundamentalnoj blasfemiji iz koje u bitnome i izviru sve društveno-političke i religiozne devijacije naše postratno-tranzicijske pustinje a to je ništa do rat ili – ako hoćete – ratovi 1990-tih.

Jer da su se religiozne institucije naše regije izručile toj fundamentalnoj blasfemiji u smislu samokritičkog sagledavanja s obzirom na svoju krivnju za ratne strahote i postratno gušenje nade, postale bi svjesne blasfemičnosti 'nacionalizirane vjere', a ne bi još uvijek ustrajavale u religiozno-nacionalističkom trijumfalizmu, umjesto da u središtu njihovog identiteta neumoljivo odzvanja pitanje o tome jesu li zapravo još potrebne kad je pored njihove egzistencije mogao biti moguć posljednji rat čiju neljudsku strahotu – može li od toga biti nešto blasfemičnije pod nebeskim svodom – na osobit način simboliziraju Vukovar, Srebrenica i Sarajevo.

Da su se odvažile na izručenje toj fundamentalnoj blasfemiji, kao izvoristu društveno-političkih i religioznih devijacija naše postratno-tranzicijske pustinje – a baš su to odvažnije i vjerodostojnije tražili kritički nastrojeni umjetnici i novinari od teologa – religiozne institucije naše regije bile bi u stanju javno i pokajnički izreći priznanje svojih konkretnih krivnji za ratne strahote i postratno gušenje nade, kako je to nekoć za svoju Crkvu zastupnički i bez osvrtnja na krivnju drugih izrekao D. Bonhoeffer, i to ne slučajno, nego u punoj svijesti da je to preduvjet da religiozne institucije iznova postanu mjesto Božje nazočnosti:

Priznanje krivnje odvija se bez osvrtnja na sukrivce. Ono je strogo ekskluzivno time što svu krivnju preuzima na sebe. Tamo gdje se još računa i odvaguje, na mjesto priznanja krivnje s obzirom na Kristov lik stupa neplodni moral samopravednosti. [...] Što me se tiče jesu li i drugi krivi? Svaki grijeh nekog drugog mogu opravdati, samo moj vlastiti grijeh ostaje krivnja koju nikad ne mogu opravdati. [...] Crkva priznaje da nije otvoreno i dovoljno jasno prenosila svoj navještaj o jednom Bogu koji se u Isusu Kristu objavio za sva vremena i koji uz sebe ne podnosi druge bogove. Ona priznaje svoju strašljivost, svoj otpad, svoje opasne ustupke. Mnogo je puta zanijekala svoju

službu čuvarice i svoju službu tješiteljice. Time je mnogo puta isključenim i prezrenim uskratila milosrdnost koju im duguje. Ona je bila nijema kad je morala vikati jer je krv nevinih vikala k nebu. Nije pronalazila pravu riječ na pravi način u pravo vrijeme. Nije se do iznemoglosti opirala otpadu od vjere i skrivila je bezbožnost mase. [...] Crkva je svojom vlastitom šutnjom postala kriva za smrt odgovornog djelovanja, odvažnog zauzimanja i spremnosti trpljenja za ono što je uvidjela da je pravedno. Postala je kriva za otpad vlasti od Krista. Je li previše toga rečeno? [...] Ta zar Crkva nije sa svih strana bila zapriječena i sputana? [...] Zar je Crkva smjela ugroziti ono posljednje što joj je preostalo, svoje bogoslužje i svoj zajednički život, tako što će se upustiti u borbu sa silama protivnim kršćanstvu? Tako govori nevjernik koji u priznanju krivnje ne spoznaje ponovno zadobivanje lika Isusa Krista koji je nosio grijeh svijeta, nego samo opasno moralno degradiranje. Slobodno priznanje krivnje čak nije nešto što bismo mogli učiniti ali i izbjeći, nego probaj lika Isusa Krista u Crkvu. Crkva dopušta da se na njoj zbije ili pak prestaje biti Kristova Crkva. Onaj tko guši ili upropaštava priznanje krivnje od strane Crkve, taj čak postaje na beznadežan način kriv prema Kristu.⁶⁸

Dakle, izručenjem ratu kao fundamentalnoj blasfemiji iz koje izvire društveno-političke i religiozne devijacije naše postratno-tranzicijske pustinje, religiozne institucije naše regije postale bi svjesne blasfemične strategije na osnovi koje se konstituiraju njihov institucionalni ustroj, teološki diskurs i pastoralna praksa a to je naravno utopija o nacionalističko-religioznim getima u kojima bi iznova kao nekoć u razdoblju prije moderne suvereno zauzele status suverenog aktera koji 'odozgor' po načelu propisivanja i isključenja ravna ne samo sferom religioznog nego i sferom kulturnog i političkog.

Da je bilo drugačije, dakle da su već, kad su u pitanju krivnje za ratne strahote, religiozne institucije naše regije za sobom ostavile strategiju pogubnog bijega od blasfemijskog, odavno bi, i to bez potrebe da se pitaju o svojoj društvenoj vjerodostojnosti a time i društvenoj relevantnosti, na putu spasonosnog izručenja blasfemijskom bile poučene o tome kako u našem kontekstu postratno-tranzicijske pustinje iznova na ljudski a time i društveno odgovoran način govoriti o Bogu, i to od žrtava koje se u 'vražjim krugovima smrti' naše postratno-tranzicijske pustinje bore za društveno priznanje svog dostojanstva, a kojima u javnom prostoru – što je po sebi dodatna blasfemija – u pravilu glas daruju kritički nastrojeni umjetnici i novinari, a ne religiozne institucije regije i teolozi, premda je baš to poglavito njihova zadaća.

Prema tome, religiozne institucije naše regije, zarobljene blasfemičnom utopijom nacionalističko-religioznih geta, na kojoj počiva strategija pogubnog bijega od blasfemičnog, sučeljene su s izazovom solidarnog izručenja ratnim, postratnim

68 Bonhoeffer, *Etika*, str. 148-152.

i tranzicijskim heterotopijama u kojima se ljudi bore za društveno priznanje svog ljudskog dostojanstva a zbog čega se s pravom isključivo te heterotopije mogu nazvati 'vražjim krugovima smrti', odnosno blasfemijama u prostoru naše regionalne društveno-političke i religiozne zbilje. Samo na tragu te strategije spasonosnog izručenja blasfemijama religiozne institucije naše regije mogu iznova dosegnuti društvenu relevantnost na osnovi društvene vjerodostojnosti i iznova se naučiti ljudskom a time i društveno odgovornom govoru o Bogu.

Zaoštrano kazano: Jedino ako svoj novi institucionalni ustroj, svoj novi teološki diskurs i svoju novu pastoralnu praksu 'krste', odnosno 'ponovno raskriju' usred blasfemija naše postratno-tranzicijske pustinje, dakle u 'vražjim krugovima smrti' u kojima se ljudi bore za društveno priznanje svog dostojanstva, religiozne institucije naše regije pronaći će izlaz iz tamnice reaktivno-neurotičnog stava spram društva, čega je bitna sastavnica i opsesivno posezanje za blasfemijskim prigovorom protiv umjetnika i novinara, a što te religiozne institucije ne izobličava samo u nevjerodostojne religiozne nego i u društveno-politički opasne aktere.

Što više budu uzmicale od tog spasonosnog zaokreta u smjeru izručenja blasfemijama naše postratno-tranzicijske pustinje, religiozne će institucije naše regije opsesivnije a time i agresivnije posezati za blasfemijskim prigovorom uperenim protiv umjetnika i novinara koji javnost podsjećaju na društveno-političke i religiozne devijacije u kojima se ljudima sustavno i nasilno uskraćuje društveno priznanje ljudskog dostojanstva ali i na blasfemičnu ravnodušnost religioznih institucija spram žrtava tih devijacija, koja je u pravilu povezana i s izravnim profitom od postojanja i očuvanja tih blasfemija kojima je premrežena naša postratno-tranzicijska pustinja.

No, smognu li se odvažno izručiti blasfemijama naše postratno-tranzicijske pustinje i solidarno stati uz bok ljudi koji se u njima bore za društveno priznanje svog dostojanstva, baš će u etiketom blasfemičara 'jeftino' diskreditiranim umjetnicima i novinarima pronaći povlaštene saveznike, i to ne samo u potrazi za izgubljenom društvenom relevantnošću i novim ljudskim diskursom o Bogu nego i u nastojanju oko humanije budućnosti naše regije, što bi njenim stanovnicima pomoglo da odgovore na fundamentalni poziv upućen ljudima od Boga da budu ljudi, a ne neljudi.

Zaključak

Na koncu ne preostaje nego izreći 'blasfemičan' zaključak: Zajedno sa svojom patnjom u svijetu – a fragment tog svijeta je i naša regija – koja je uzrokovana uništenjem njegovih stvorenja, Bog nas ne očekuje u svetištima i bogomoljama, koje se nerijetko izobličuju u 'grobnice Boga' (F. Nietzsche), nego usred društveno-političkih i religioznih devijacija naše postratno-tranzicijske pustinje – na mjestima ratnih zločina, usred nacionalno-religioznih podjela, sučelice nasilju

religiozne arhitekture i simbola, u pustoši socijalne nepravde, pod nakovnjem razaranja prirode, u očima žrtava rodno utemeljene diskriminacije i nasilja... – kako bismo se solidarno pridružili ljudima koji se u tim ponorima neljudskosti bore za društveno priznanje svog ljudskog dostojanstva o čemu – a upravo je to fundamentalna poruka križa kao blasfemijskog preokreta – isključivo i ovisi obrana Božje časti i slave.

O našem posluhu spram tog poziva od strane Boga čija patnja izvire iz uništenja njegovih stvorenja – može li se to dovoljno naglasiti sučelice suvremenoj raspravi o blasfemiji – zapravo i ovisi hoće li se jednog dana slutnja D. Bonhoeffera obistiniti i za religiozne institucije naše regije, no i svijeta općenito, ili će stvarnošću postati za druge strukture i aktere u društvenoj areni izvan sfere religioznog:

Nije na nama da prorekemo dan – ali taj dan će doći – kad će ljudi biti ponovno pozvani da Božju riječ tako izgovore da ona mogne promijeniti i obnoviti svijet. Bit će to nov govor, možda posve nereligiozan, ali osloboditeljski i otkupiteljski, poput Isusovog govora, nad kojim su se ljudi prenerazili a unatoč tome od njega bili svladani. Bit će to govor nove pravednosti i istine, govor koji naviješta Božji mir među ljudima i približavanje Božjeg kraljevstva.⁶⁹

S nadom u taj obrat, i to ne samo regionalnog nego i globalnog opsega, završit ćemo ovo promišljanje mislima teologa W. Gräba koje ne bismo smjeli izgubiti iz vida u suvremenoj raspravi o blasfemiji, pa čak ni u času kad ona dosegne neslućene razmjere revnosne žustrine:

Bog koji zahtijeva poštovanje i podvrgavanje zaslužuje hulu. Jer samo je onaj Bog pravi Bog kojem dostaje samo vjera – bezuvjetno povjerenje. No, to je Bog vjerničkog subjektiviteta, bezrazložnog temeljenog povjerenja, koji se ne da proklamirati baš polaganjem prava na apsolutnu i objektivnu istinu, spram kojeg se ne može zahtijevati poštovanje. To je Bog koji se uskraćuje ljudskom umu, koji se ne može zlorabiti za političke ili ekonomske interese. To je Bog koji želi da mu se vjeruje, nezamjenjivo od svakog pojedinačnog vjernika, koji je posve Drugi, onaj koji nam nikad ne dopada u naše valastite ruke, nego onaj koji nas drži u svojim rukama – beskrajno nježno, kako to kazuje Biblija, sokoleći nas glede nade koja je usmjerena na novo nebo i novu zemlju.⁷⁰

69 Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, str. 140.

70 *Sinn und Unsinn der "Gotteslästerung"*, razgovor s prof. Wilhelmom Gräbom, <http://religionsphilosophischer-salon.de/keys/wilhelm-grab-und-gotteslaesterung>.

Blasphemy – positive potential for faith? Plea for the religious productivity of the blasphemous from a Christian perspective

Alen Kristić

Abstract

This reflection is directed towards critical examination or disclosure of the positive potential of blasphemy for faith in contemporary societies, with a very prominent contextual angle. The referential framework for this consists of four theses of Catholic theologian Thomas Laubach on blasphemy. The fundamental intent of this consideration is to offer a contribution to sensitising the local theological public to differentiated speech on blasphemy so as to make the local or even regional religious communities capable of finally overcoming the “syndrome of vulnerability” or, specifically, almost complete captivity in a neurotic and reactive attitude towards public criticism and not infrequent resorting to speech on blasphemy in order to achieve immunisation against the justified criticism of religious practice from the public sphere, primarily from the sphere of arts, literature and the media.

Key terms: Blasphemy, Thomas Laubach, syndrome of vulnerability, criticism, self-criticism