

MEDITERANSKI MONOTEIZMI I ZADAĆA JAVNE ŠKOLE

PIERO STEFANI

Istituto di Studi Ecumenici »S. Bernardino«
S. Francesco della Vigna
Castello 2786
30122 Venezia
Italija

Primljeno: 18. 5. 2004.
Izlaganje na znanstvenom skupu
UDK 261.8(4)

Sažetak

Od međureligijskog dijaloga često se traži da se kreće na planu jednakosti i simetričnosti. Zahtjev nije prihvatljiv: jedna je religija dužna promatrati druge jedino polazeći od svoga vlastitog gledišta. Konfesionalne zajednice mogu započeti sučeljavanje na ravnopravnoj razini jedino u okviru zreloga demokratskog društva koje je u stanju religijama dati javni prostor. Da bi se to ostvarilo, religije moraju ispuniti tri uvjeta: nijedna od njih ne smije se odreći vlastitoga »zahtjeva za apsolutnošću«, na srcu im mora biti zajedničko dobro i, napokon, od njih se traži da prihvate pravila demokracije. To uključuje nadilaženje ideje liberalne tolerancije koja se temelji na isključivo privatnoj dimenziji vjerske pripadnosti. Ta opća načela valja smjestiti u kontekst u kojemu valja imati na umu konkretne značajke specifičnih vjerskih zajednica. Stoga je osobito važno ukratko se prisjetiti glavnih parametara u okviru kojih su tijekom povijesti židovi, kršćani i muslimani tumačili religiozni sustav drugih religija. Iz toga sučeljavanja proizlaze temeljni teološki i ustrojstveni razlozi zbog kojih nijedna od abrahamovskih religija ne može ne poznavati druge dvije. Na građanskom području to uključuje nužnost javnog razgovora koji mora voditi računa i o jednakosti i o različitosti.

Ključne riječi: međureligijski dijalog, zahtjev za apsolutnošću, demokracija, religije i opće dobro, tolerancija, židovstvo, kršćanstvo, islam, monoteizam, pluralizam

Kad bi ovo bilo teološko predavanje i kad bismo se mogli izražavati aforistički, moglo bi se započeti govoreći kako je danas očito i *a parte hominis* ono što je *a parte Dei* uvijek bilo istina: onaj tko vjeruje u Boga ne može u srcu imati samo jednu religiju. Kontekst u koji je smješteno ovo priopćenje nije međutim takve naravi. Tim se manje ovo predavanje može predstaviti kao meditacija nadahnuta svetim tekstovima. Može se reći da je moja zadaća prije građanske naravi. Još točnije, svrha ovoga predavanja je ukazati na pravi smisao laič-

nosti, daleko od ignoriranja javne uloge religije, te predstaviti i jedino područje koje od vjerskih zajednica zahtijeva da se sučeljavaju na jednakoj razini. Ozbiljnost te tvrdnje očita je zbog toga što nije riječ o nečemu nezahtejnome jer postavlja vrlo stroge preduvjete i za laičnost i za pojedine vjerske zajednice. Izlazak iz laicističkog viđenja, prema kojemu se apsolutna jednakost građana može ostvariti jedino ako se religija svede na privatno područje, zahtijeva ponovno potvrđivanje smisla laičnosti u kojoj je moguće javno sučeljavanje izme-

đu triju religija utemeljeno na velikim temama koje se odnose na građanski suživot.

Čini se da taj zahtjev postavlja probleme dosad nepoznate političkom svijetu koji je zapravo većim dijelom kulturalno nepripravljen za sučeljavanje s tom zadaćom. I letimičan pogled na školu nedvojbeno potvrđuje, barem u Italiji, tu dijagnozu. Taj zahtjev ipak *nije manje nov* za vjerske zajednice. Ova posljednja tvrdnja, o onima prvima, čini se da je u suprotnosti s težnjom, koja postoji na raznim stranama, a prema kojoj razne vjerske zajednice umišljaju da imaju znatan autoritet i prestiž. Nije slučajno da se predstavnici većine religija na Zapadu slažu u protivljenju mjerama koje uime laičnosti države priječe očitovanje vlastite vjerske pripadnosti na javnome mjestu. Međutim, ni na tome području govor nije jednostavan. Ponovljeni zahtjevi za zajamčenim konfesionalnim prostorom unutar javnoga područja (što se naročito očituje s obzirom na poučavanje) pokazuju da ni vjerske ustanove nisu razradile smisao laičnosti u kojemu se području mogu ravnopravno sučeliti vjerske tradicije u korist zajedničkoga dobra. Razlog za to nije samo sklonost, koja je uostalom očita, da se zajamči javna zaštita pripadnika vlastite vjerske zajednice. Osim toga, razlog je i činjenica što religije – ili, da ostanemo na našem specifičnom području, židovstvo, kršćanstvo i islam – nemaju, unutar odgovarajućih tradicija, načela koja im omogućuju obostrano sučeljavanje na jednakopravnoj osnovi.

1. MEĐURELIGIJSKI DIJALOG

U kontekstu međureligijskih dijaloga više su se puta čuli prikriveni ili manje prikriveni prigovori upravljani vlastitom sugovorniku da se postavlja u superioran po-

ložaj koji teško može odgovarati jednakopravnom sučeljavanju. Često je riječ o primjedbama koje nisu primjerene. Očito je naime da se u izravnom sučeljavanju među vjeroispovijestima ne može zanemariti postojanje bitnih i neodvojivih sastavnica zbog kojih se događa da vlastita religija tumači druge. To znači da je tu nemoguće izbjeći vrijednosnu prosudbu. Prema tome, i kad ih se promatra s poštovanjem, druge vjerske tradicije donose istinu jedino onoliko koliko se uklapaju u vlastito sveobuhvatno viđenje.

Odlomak deklaracije *Nostra aetate* Drugoga vatikanskog sabora – koji se mogao još brižljivije formulirati – vrlo jasno izriče ta načela: »Katolička crkva ne odbacuje ništa što u tim religijama ima istinita i sveta¹. S iskrenim poštovanjem promatra te načine djelovanja i življenja, te zapovijedi i nauke koji, premda se umnogome razlikuju od onoga što ona sama drži i naučava, ipak nerijetko odražavaju zraku one Istine što prosvjetljuje sve ljude. Ali ona bez prekida naviješta i dužna je naviještati Krista, 'koji je put, istina i život' (Iv 14,6), u kome ljudi nalaze puninu religioznog života, u kome je Bog sve sa sobom pomirio.«² Ovi »zahtjevi za apsolutnošću«, konkretno različito oblikovani, nisu strani ni islamu ni židovstvu.

Slična stajališta ne valja držati arhaizmima ili ostacima netolerancije. Ona su konstitutivni dio tih religija, koje bi se izgubile u nejasnoći kad svaka od njih ne bi predlagala cjelokupno viđenje stvarnosti. Zahtjev za istinom nije međutim takve naravi da bi priječio shvaćanje »drugoga«. To

¹ Ovdje je riječ o nekršćanskim religijama različitim od židovstva i islama. Ovo pojašnjenje nije nešto sporedno, ali se ipak, uz potrebne prilagodbe, potvrđuje opći okvir za tumačenje.

² NA 2.

se događa pod uvjetom da su i jedni i drugi potpuno vjerni onome što vjeruju. Drugim riječima, od pojedinih vjeroispovijesti se može i mora tražiti stav koji se odriče toga da u »drugima« vidi izbljedjelu ili, što je još gore, izobličenu kopiju samih sebe. To se događa upravo u trenutku kada se ni zbog sebe niti zbog drugih ne odriče zahtjeva za obostranom nesvodljivošću. Međureligijski dijalog zahtijeva reviziju stava koji počiva na želji da se »drugi« privede k sebi, što je istovjetno tome da se vodi računa i o tvrdnjama drugoga o apsolutnosti kao i da se ne napuste vlastite takve tvrdnje. Neizbježna paradoksalnost situacije odražava se u činjenici da je taj dijalog, po svojoj najdubljoj naravi, za obje strane nesukladan.

Dijalog među religijama je vjerodostojan ako se u njegovo središte postavlja zahtjev za istinom a ne drugotni argumenti, koliko god bili plemeniti. S teološkog gledišta, slijed koji predlaže Hans Küng: »Nema mira među nacijama bez mira među religijama. Nema mira među religijama bez dijaloga među religijama. Nema dijaloga među religijama bez traženja temelja religija«, valja, u određenome smislu, preokrenuti naglavačke. Glavna zaokupljenost se usredotočuje na temelje, pod uvjetom da se ti temelji ne shvaćaju kao općenita izjednačujuća podloga. Posluživši se slikom iz matematičkoga svijeta, moglo bi se reći da se religije mogu usporediti s cijelim brojevima: svi oni pripadaju istoj vrsti, ali je njihova sličnost upravo u tome što su bez djelitelja. Najdublja srodnost među religijama sastoji se u tome što ih nije moguće svesti jedne na druge. To vrijedi i za njihov smještaj unutar društva. Najdublja sličnost među cijelim brojevima je upravo u tome što su takvi: njihova istinska povezanost sastoji se u njihovoj obostranoj nesvodljivosti.

2. RELIGIJE I LAIČNOST

Sadašnji canterburyjski nadbiskup, Rowan Williams, s pravom je ustvrdio da »ne postoji nijedna točka zapažanja iznad svih tradicija i teologija s koje bi netko *super partes* mogao odlučiti; nema nikakve ispitivačke komisije. To međutim isto tako znači da ne postoji nikakva perspektiva s koje bi netko mogao reći: 'Sve su to različiti načini promatranja iste stvari.' Ako sam vjernik koji svoj život živi u općem odnosu s onim što držim izvorom i kontekstom čitavoga svoga života, ne mogu se, zato da dobijem prednost, pozvati na nekoga tko je negdje vani u nekom neutralnom javnom svijetu.«³

Razmišljanja anglikanskoga primasa, iako neizravno, ukazuju na to da unutar demokratskih i pluralističkih država zahtjev za dobivanjem javno zaštićenih konfesionalnih prostora zapravo predstavlja drugu stranu iste medalje koja prvoj strani nameće neočitovanje vlastite vjerske pripadnosti u javnosti. I u jednom i u drugom slučaju isključeno je postojanje jednakopravnog sučeljanja zahtjeva pojedinih religija. Ta paritetska sastavnica ne nalazi se unutar pojedinih vjeroispovijesti, ali se zahtijeva samim postojanjem demokratskog laičkog prostora koji treba biti takav da građanima omogući ostvarivanje kolektivnih, a ne samo individualnih prava. Williams znalački nadodaje: »Neteokratsko društvo omogućuje autentičan sporazum o vjerskoj istini zbog same činjenice što daje prostor raznim iskustvima i konstrukcijama bilo za obostrano zalaganje bilo zato da budu ono što jesu.«⁴ Samo unutar laičkih demokracija religije mogu da se, i na građanskom

³ R. WILLIAMS, *Teologia cristiana e altre fedi*, u: »Il Regno-attualità« 16/2003, str. 567.

⁴ *Isto*.

području, ne odreknu se vlastitih zahtjeva za apsolutnošću i mogu učiniti da se taj dogovor postigne na planu jednakosti.

Jednakopravno sučeljavanje vjeroispovijesti može se na plodan način dogoditi u »neutralnom javnom svijetu« jedino ako taj svijet poštiva dva sukladna uvjeta: s jedne strane mora dopustiti članovima vjerskih zajednica da vrše građansku dužnost ako poštivaju načelo laičnosti i jednakopravnosti, dok s druge strane ne smije dati prednost jednoj religiji nauštrb druge. To znači da se s jedne strane traži da zanimanje za religije postane građanski čin, a s druge da vjerske zajednice prihvate pravila demokratskih društava. Prihvaćanje se mora dogoditi i u odnosu na slobodu savjesti vlastitih članova kao i u želji da se oni kreću na razini jednakosti s drugim vjeroispovijestima a da se pritom ne odriču očitovanja zahtjeva za apsolutnošću koji je povezan uz odgovarajuće viđenje svijeta. To znači da među vjerskim zajednicama mora postojati stvarno sučeljavanje koje regulira obostrano poštivanje, a da to poštivanje ne bude postavljeno pod zaštitni kišobran miroljubive homogenosti. Drugim riječima, i vjerske zajednice moraju na građanskom području prihvatiti demokratska pravila. Dati prostor religijskim tradicijama unutar javne škole znači založiti se za promicanje odgoja za demokraciju koji nije usmjeren samo prema učenicima nego i prema vjerskim zajednicama.

3. KRŠĆANSKA KULTURA U EUROPI

Ovo razmišljanje nije posve općenito. Ono se na specifičan način odnosi na Europu i posebno na židovstvo, kršćanstvo i islam. Upravo u tom kontekstu je opravdano, a ne sektaški, ukazivati na kršćansko kulturalno prvenstvo. Taj se zahtjev može postaviti poradi odlučujućeg doprinosa što

ga je kršćanstvo imalo pri stvaranju razlike između političkoga i vjerskoga područja. Stoga se to predlaže upravo stoga što se suzdržava od služenja njime zato da bi se osnažio građanski, nacionalni ili nadnacionalni identitet. Teološku i građansku ispravnost ovih posljednjih uporaba opovrgava sâm zahtjev za univerzalnošću koji je povezan s evandeoskom porukom. Neopravdanost utjecanja kršćanstvu kao čimbeniku kolektivnog identiteta nimalo se ne mijenja time što se to želi učiniti na europskoj razini umjesto da se ograniči samo na nacionalno područje. Ono što je Alessandro Manzoni ustvrdio o nacionalnom doslovno vrijedi i za Europu uzetu kao cjelinu: »Dvije riječi *nacionalna religija*, koje neki izgovaraju s poštovanjem, divljenjem, zavišću, izražavaju posljednji stupanj nestrانosti i podlosti do kojega može doći ljudski razum [...] Onaj tko kaže *nacionalna religija* postupa poput onoga tko u tolikim stvarima nešto želi ili ne želi te potvrđuje neki posvećeni izraz da bi to izrazio, a zatim to nijeće epitetom koji ukazuje na kakvoću koja je nespojiva s tom idejom.«⁵

Unutarnji otpor kršćanskih tradicija da ih se svede na identitetsku uporabu, čemu su bile i još su uvijek iznova podvrgnute, jasno se konkretizira u prihvaćanju postojanja javne laičnosti, opredjeljenja u kojem ima nemalo toga čime se može poučiti židovska i muslimanska tradicija. Kad su sudjelovali u vlasti, židovstvo i islam su se, zbog unutarnjih razloga odgovarajućih tradicija, usmjerili na jamčenje kolektivnog prostora pojedinim vjerskim zajednicama unutar kojega se relativna kolektivna autonomija svake od njih ostvarivala u mjeri u kojoj se nije uspostavljala opća javna laič-

⁵ A. MANZONI, *Pensieri religiosi e vari*, III, u: R. QUADRELLI (ur.), *Scritti filosofici*, BUR, Rizzoli, 1987, str. 496-497.

nost. Njihova je autonomija bila stoga po definiciji konfesionalna. Nije slučajno što je otomanski sustav *milleta* ostavio još uvijek vidljive tragove ne samo u libanonskom pravnom sustavu nego i u državi Izraelu. To je, naravno, vrijedilo i za kršćansku Europu u predmoderno doba; međutim, kao što smo istaknuli, nije slučajno što je zakret prema modernosti plod zapadne kulture pretežno kršćanskoga obilježja.

Silvio Ferrari je vrlo oštromno primijetio da »nacrt laičke države u kojoj svi – vjernici, nevjernici, pripadnici raznih religija – mogu živjeti zajedno nastaje u Europi jer nam je grčko-rimska i kršćanska baština usadila ideju naravnoga prava⁶: to omogućuje utvrđivanje zajedničke platforme prava i dužnosti počevši od koje osobe različite pripadnosti, tradicija i uvjerenja mogu djelovati zajedno u miru i jednakosti«. Ferrari zapravo tvrdi da se kršćansku kulturnu baštinu može citirati u europskoj javnosti ukoliko je doprinijela formiranju ideje laičnosti države i politike, a upravo je ta posljednja sastavnica postavljena u srce identiteta našega kontinenta. Činjenica da se ideja laičnosti »potvrdila nakon vjerskih ratova i zatim postala barjak liberalne države devetnaestoga stoljeća – tj. činjenica da se laičnost nametnula u Europi izvan Crkvi i unatoč njihovu protivljenju – ne znači da njezini korijeni nisu u razlikovanju između religije i politike koje je svojstveno kršćanstvu. Upravo su stoga, tijekom prošloga stoljeća, Protestantske crkve, Katolička crkva, a u novije vrijeme i Pravoslavna crkva, mogle iznova potvrditi laičnost politike kao istinsku kršćansku vrednotu.«⁷

Od kršćanskih zajednica traži se da budu na visini jednog od najautentičnijih obilježja svoje tradicije: razlikovanja između religije i politike. To ne znači da vjerskim zajednicama, jednako kao i mnogim drugim subjektima, ne treba osigurati pra-

va da javno izražavaju svoja stajališta. U tom kontekstu se od židovstva, a napose od islama, traži da prizna neke, izravne ili neizravne, kulturalne stečevine kršćanstva, koje se odražavaju u načinima na koje se uređuje javni prostor unutar demokratskih i pluralističkih društava.

4. IDEJA TOLERANCIJE

Danas izgleda anakrono predložiti izraz »tolerancija« da bi se ukazalo na načine suživota vjerskih zajednica unutar društva. Motivi takve neodlučnosti očiti su. Možda se jedino u anglosaksonskoj tradiciji tolerancija još uvijek može shvatiti kao kulturalno i građanski uzvišen izraz.⁸ Još je međutim uvijek kritična točka sučeliti unutar-kršćanski model tolerancije, koji se temelji na prvenstvu ljubavi (karitasa) i razlikovanju Crkve od države, s nekim tradicionalnim modelima što su ih u povijesti načinili židovi, kršćani i muslimani kako bi jedni opravdali postojanje drugih.

Prema početku slavnoga prvog *Pisma o toleranciji* Johna Lockea, drevnost bogostovnih mjesta, veličanstvenost obreda te reforma pouke i pravovjerja nisu dovoljni da bi netko bio kršćanin ako nema ljubavi; vjera naime djeluje pomoću ljubavi, a ne pomoću snage. U tim se tvrdnjama odražava duboko biblijski duh. Točnije rečeno, teško je s time u vezi ne pomisliti na himan ljubavi iz Prve poslanice Korinćaca

⁶ Malo ranije Ferrari je napisao da je ideja naravnoga prava vrlo slaba u islamskoj misli i predmet je znakovitih kritika u židovskoj kulturalnoj misli.

⁷ S. FERRARI, *Radici cristiane della laicità*, u: »Il Regno-attualità« 16/2003, 529. Isti je autor tu misao opširnije obradio u: Isti, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna 2002.

⁸ Usp. npr. razmišljanje isusovca kardinala Avery-a DULLESSA, *Cristo fra le religioni*, u: »Il Regno-attualità«, 2/2002, 6-10.

nima. Njezina tri prva retka mogu se ukratko prepričati otprilike ovim riječima: kad bih posjedovao i vrlo velike duhovne darove, kad bih imao dar proroštva, znanja, vrlo jake vjere, pa i kad bih činio vrlo velikodušna djela, a ne bih imao ljubavi, ne bi mi ništa koristilo (1 Kor 13,1-3). Prema tome, čini se da nije pretjerano pretpostaviti kako je Locke, kad je govorio o prednostima bogostovlja i obreda i o postojanosti vjere koji postaju uzaludni uslijed nedostatka ljubavi, imao na neki način upravo to na umu. Tome valja pridodati da je u pavlovskom himnu *agape* naširoko obilježena blagošću i tolerancijom: ljubav je spora u srdžbi jer nema veze s netrpeljivošću, dobrotiva je i bez zavisti, ne hvasta se i ne nadima; nije ambiciozna, ne traži ono što nije njezino, ne ljuti se i ne misli zlo, ne raduje se nepravdi, ali se raduje vjernosti drugoga, sve podnosi, sve vjeruje, svemu se nada, svemu odolijeva (1 Kor 13,4-7). Potonja obilježja zasigurno nisu daleko od obilježja blagosti i sveopće dobrohotnosti koja spominje engleski filozof.

Tolerancija se, prema Locku, ne ograničava na poziv na ljubav; naprotiv, ona se temelji na točnim teoretskim čimbenicima, a među njima je apsolutno temeljna uloga namijenjena podjeli između države i Crkve. To se razlikovanje temelji na vrlo jasnoj definiciji dvaju spomenutih čimbenika te je sigurno da, kad god se u potpunosti prihvati ova postavka, nema nikakve poteškoće misliti na suprisutnost više Crkvi unutar iste države. U *Pismu o toleranciji* on piše: »Država je, prema mojemu mišljenju, ljudsko društvo koje je ustanovljeno jedino stoga da održi i promiče građanska dobra«⁹; dok »je Crkva slobodna udruga ljudi koji se dobrovoljno ujedinjuju da bi javno častili Boga na način za koji vjeruju da je mio božanstvu poradi spasenja duša. Kažem da je Crkva *slobodna i dobrovoljna*

udruga. Nitko se ne rada kao član neke Crkve, inače bi zajedno sa zemljom baštiniio i religiju očeva i predaka te bi svatko bio dužnik vjere svojih roditelja: a to je nešto najapsurdnije što se može zamisliti.«¹⁰ Kao što sugerira kurziv koji je stavio sam autor, srž tvrdnje je u jasnom razlikovanju zadaća (točnije rečeno, »promicanja građanskih prava« i »spasa duša«) države i Crkve te u definiciji ove posljednje kao »slobodne i dobrovoljne udruge«. To je nesumnjivo u skladu s jasnim težnjama koje postoje u protestantskom svijetu kao i s proširenim modernim mentalitetom; pa ipak, to je vrlo daleko od načina na koji druge vjerske zajednice definiraju same sebe. Nijedan židov ne bi npr. držao apsurdnom vjeru koju je, da tako kažemo, baštiniio od svojih predaka ili, još manje, ako su mu tu vjeru usadili njegovi roditelji; to, uz pojedinačne izuzetke, vrijedi i za druge religijske tradicije, kao što su katolička i muslimanska. I iz tih razmišljanja moguće je zaključiti zašto je model tolerancije što ga je razvio Locke načinjen imajući na umu prije svega protestantske kršćanske vjeroispovijesti u kojima se vjera predstavlja prije svega kao osobni odgovor vjernika na poziv koji dolazi od Boga.

U fazi u kojoj je ta početna kršćanska matrica bila sve posredovanja, taj je nadahniteljski motiv doveo ne samo do odvajanja države i Crkve nego i do liberalne volje da se religija svede na privatnu činjenicu. U suvremenom europskom svijetu ta postavka više nije dovoljna. Zahtjevi su postali drugačiji: ponovno dati javni prostor vjerskim zajednicama kojima valja povjeriti ne samo da se bave spasenjem duša

⁹ J. LOCKE, »Lettera sulla tolleranza«, u: D. MARCONI (ur.), *Scritti sulla tolleranza*, Utet, Torino 1977, str. 135.

¹⁰ *Isto*, str. 138.

vlastitih pripadnika nego i da doprinose općemu dobru. To stoga traži prihvaćanje, od strane vjerskih zajednica, laičkog prijenosa ljubavi koja se, osim u brizi za dobro drugoga, očituje i u tome da mu se prizna jednakost prava, ukoliko, da parafraziram drevnu zapovijed, »je on poput tebe samoga«. ¹¹

Sve to nije opća pojava i događa se samo pomoću pažljiva proučavanja raznih religijskih tradicija, u ovom specifičnom slučaju, proučavanja židovstva, kršćanstva i islama ili, bolje rečeno, brojnih struja i sastavnica koje postoje unutar tih »religijskih sustava«. To se obzorje sada predočuje kao jasno zalaganje za javnu formaciju svakog građanina. U tom smislu nije moguće zanemariti činjenicu da je svaka od triju tradicija imala neku sliku o drugima dvjema. To nije slučajno. Naprotiv, to je ustrojstvena posljedica njihovoga uvjerenja da postoji samo jedan Bog. Njegova jedinstvo ukazuje na to da je postojanje »drugih« nemoguće bez povezivanja s Njime.

5. ŽIDOV I KRŠĆANI PREMA ISLAMU

Već od srednjega vijeka na Zapadu se postavlja pitanje kakvo teološko i kulturno značenje može imati postojanje triju religija koje sve ispovijedaju postojanje jedinoga Boga, nalazeći uporište u povijesnim događajima, osobama i riječima koje su dobrim dijelom zajedničke. Jasno je da je do sličnoga pitanja moglo doći tek nakon pojave islama. Iako na međusobno drugačiji način, za židove i kršćane je postojanje islama potaknulo pitanja koja su navela na razmišljanje o tome koliko ima specifičnoga u pojedinim religijskim tradicijama, dok su s druge strane pokazali unutarnju postojanost s kojom se pristupa tom problemu i kako ga se rješava u muslimanskoj perspektivi. Ta situacija pokazuje

i zašto ćemo se u prividnom kronološkom vraćanju unatrag početi baviti islamom, a završiti sa židovstvom.

Tema postojanja jedinoga Boga i triju religija pretpostavlja zajedničko područje u kojemu se valja smjestiti. Ono je izvorno jedino islamu. Očito je da su razlozi ne samo povijesni nego i načelni. Da bi se to posvjedočilo, dovoljno je prisjetiti se načina na koji muslimani nazivaju Boga: Alah znači jednostavno Bog. U islamu se ne tvrdi da postoji »Alah muslimana« ili »Alah Muhameda«. Židovi i kršćani naprotiv govore o postojanju »Boga Abrahamova, Boga Izakova, Boga Jakovljeva« (Izl 3,6; Mt 22, 32), »Boga Izraelova« ili »Boga Isusa Krista«. Alahovu jedinstvu odgovara i ono drugo, jedinstvo njegove zajednice: »Zaista je ovo vaša vjera – jedina vjera« (Kur'an 21,92). Stoga su muslimani svi oni koji su se u bilo koje vrijeme predali Bogu. Promatran u toj optici, islam započinje s Adamom, a ne s Muhamedom.

Uz to uvjerenje postoji i jedno drugo: prema islamu, židovska, kršćanska i muslimanska zajednica formirale su se oko knjiga koje je predao Alah. Silazak Tore utemeljio je židovsku zajednicu, silazak Evanđelja kršćansku zajednicu, a konačni silazak Kur'ana ustanovio je muslimansku zajednicu. Promatrane u tome prvom i dubokom smislu, tri knjige uvijek priopćuju istu istinu: »Objavio ti je Knjigu s Istinom, potvrđujući ono što je prije objavljeno. Prije je objavio Tevrat i Indžil« (Kur'an 3, 3). Prihvaćeno u tom svjetlu, postojanje triju religija ne predstavlja nikakav problem ili je riječ o pitanju koje je riješeno istoga trenutka kada je i postavljeno. Ako su Tora,

¹¹ »Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe« (Lev 19,18) može se, nastojeći biti vjeran hebrejskome i židovskoj tradiciji doslovce izreći kao: »Iskazuj ljubav svome bližnjemu kao sebi samome.«

Evandjelje i Kur'an knjige koje je objavio isti Bog, istina i laž triju religija postavljaju se tek relativno: prevladava izvorno načelo jedinstva.

Prava istina može biti zatamnjena izdajom, izopačenošću, iskvarenošću ili neposlušnošću. Nesavršenost se u svakom slučaju može pripisati jedino ljudima. Prvo poglavlje Kur'ana zaključuje se ovim riječima: »Uputi nas na pravi put, na put onih (dobrih Tvojih stvorova) koje si obasuo (neiscrpnim obiljem i) blagodatima Svojim, (i) na koje se nije izlila (srdžba Tvoja i) gnjev Tvoj i koji nisu zalutali (s puta Istine. Amin!)« (Kur'an 1, 6-7). Prema najprihvaćenijem tumačenju, oni koji su obasuti blagodatima tvore muslimansku zajednicu, oni na koje se izliva srdžba su židovi, dok su kršćani oni koji su zalutali (obično se kuranski tekst prema kojemu Bog ne rađa i nije rođen – Kur'an 112, 3 – tumači kao poricanje vjere u Trojstvo)¹². Muslimani stoga drže da sveti tekstovi koje danas posjeduju židovi i kršćani nisu izvorni tekstovi: u njih su unesene izmjene koje su pokvarile njihovu prvotnu čistoću.

Stajalište Kur'ana o postojanju triju vjerskih zajednica koje ispovijedaju vjeru u jedinoga Boga jasno je i sažeto izraženo u ovom dijelu preuzetom iz V. sure: »Mi smo za njima poslali Isaa, sina Merjemina, potvrđujući Tevrat koji imaju kod sebe. I Mi smo mu dali Indžil u kome je prava uputa i svjetlo, potvrda Tevrata koji oni imaju kod sebe i uputa na pravi put i savjet bogobojaznima. Neka sljedbenici Indžila sude onako kako je Bog objavio u njemu. A tko ne bude sudio onako kako je Bog objavio spada (među) prave grešnike. Mi smo tebi (Muhammade) objavili Knjigu (Kur'an) s istinom, potvrđujući knjigu koja je (objavljena) prije njega i da je čuva. Sudi im po onome što (ti) je Bog objavio i ne slijedi njihove strasti (da ne bi skrenuo)

od Istine koje je tebi došla. Mi smo svakom od vas dali zakon i (jasan) put. A da je Bog htio, stvorio bi vas kao jedan narod, ali (On hoće) da vas iskuša s onim što vam je dao, pa se vi natječite u dobrim djelima! Svi ćete se Bogu povratiti, pa će vam objasniti ono u čemu ste se vi razilazili.« (Kur'an 5, 49-51)

To stajalište nije relativističko (ono naime ne kaže da je jedna religija kao i druga ako ju se iskreno ispovijeda); sljedbenici Kur'ana znaju dobro gdje je istina i svjesni su da su oni »najbolji narod koji se pojavio među ljudima« (Kur'an 3,109). Tolerancija koja se temelji na Kur'anu može se formulirati ovim riječima: unatoč tome što je, zahvaljujući kur'anskoj objavi, sada jasno gdje je punina istine, Bog želi da nastave postojati vjerske zajednice različite od muslimanske (»A da je Bog htio, stvorio bi vas kao jedan narod...«, Kur'an 5,48). Tek će na koncu povijesti biti objavljeno otajstvo te suprisutnosti.

Drugim riječima, strogo monoteističko poimanje islama, u svom najdubljem vidu, nije izvor netolerancije, štoviše upravo činjenica da sve ovisi od jedine Božje volje potvrđuje kako i Bog želi postojanje »drugoga«. Prema predaji koju nam je prenio veliki učenik musliman al-Gazali (1058-1111), neki je vjernik Zoroastrove religije (u ovom slučaju simbol čovjeka koji pripada bilo kojoj drugoj religiji) zatražio gostoprimstvo kod Abrahama, Božjeg prijatelja. On mu reče: »Ako se potpuno predaš Bogu [isti korijen kao i riječ *islam*], ugostit ću te.« Zoroastranin nato pođe dalje; tada višnji Bog reče Abrahamu: »Ti bi ga nahranio samo pod uvjetom da je pro-

¹² Usp. u tome smislu bilješke u talijanskom izdanju Kur'ana (*Il Corano*, ur. H. R. P. Picardo, uz redakciju i doktrinarnu reviziju Udruge islamskih zajednica i organizacija u Italiji, Newton & Comp-ton, Roma 1999, str. 24-25).

mijenio vjeru? Mi ga već sedamdeset godina hranimo unatoč njegovom bezvjerju. Da si ga ugostio na jednu noć, koji bi bio tvoj grijeh?» Abraham tada pođe za onim čovjekom i ugosti ga. Ova priča ne postavlja sve religije na istu razinu: sljedbenik Zoroastra nazvan je bezvjernikom i na kraju prihvaća islam. Priča međutim ističe monoteističko uvjerenje da je postojanje samo jedne vjere spojivo s kur'anskim načelom prema kojemu prisila nije svojstvena religiji (Kur'an 2, 256). Znakovito je da je, prema nekim muslimanskim egzegetima, taj posljednji redak objavljen upravo zato da bi štitio vjersku slobodu židova i kršćana.

S gledišta muslimanskoga prava, to je poimanje potvrđeno u statutu *dime* (ili »zaštite«) koji vrijedi za sve one koje Kur'an zove »sljedbenici Knjige« (usp. npr. Kur'an 2, 105; 3, 64-74; 29, 46-47). Izričaj se sigurno primjenjuje i na kršćane i na židove, kao i na niz drugih vjerskih zajednica koje posjeduju pisanu objavu. Pod izričajem *dima* razumijeva se oblik saveza koji je sklopljen između muslimanskih vlasti i drugih vjerskih zajednice koje su ozakonjene, iako uz cijenu raznih ograničenja i uz plaćanje takse (zване *jizia*), da ispovijedaju svoju vjeru i javno prakticiraju svoje običaje i obrede. Plaćanje poreza predstavlja neopozivo priznavanje zakonite vlasti kojoj se porez upravo stoga plaća. Ta je praksa sastavni dio statuta *dime*. Duh te ustanove može se ukratko izreći ovim riječima: ako ga se prihvati, muslimanska vlast jamči, na svom teritoriju, široku autonomiju drugim vjerskim zajednicama. U muslimanskom pravu pravila *dime* vrlo su složena; u praksi su međutim ta pravila bila nerijetko vrlo široko primjenjivana; u drugim slučajevima bilo je i ozbiljnijih ograničenja kao i očitovanja netolerancije koja se znala pretvoriti u istinske i stvarne pro-

gone. Logika *dime* jasno tumači zašto je, prema tradicionalnom pravu, muslimanu dopušteno da se oženi kršćankom ili židovkom a da se pritom ne traži nikakvo obraćenje. Naprotiv, muslimanka se mora udati samo za pripadnika vlastite vjerske zajednice.

6. ŽIDOV I MUSLIMANI PREMA KRŠĆANSTVU

Moglo bi se pomisliti da kršćanstvo gleda na židove slično kao što muslimani gledaju na kršćane i židove, tj. kao na prethodnike koji su izvršili zadaću koja je sada predana drugima. Već od drevnog antičkog razdoblja slična je analogija na neki način opravdana. Ona međutim nije svojstvena izvornom evandeoskom navještaju i nije se uspjela posve proširiti. Postoje mnogi načini za oslikavanje takve tvrdnje. Među njima je posebno mjesto namijenjeno prvim svjedočanstvima vjere u Isusa Krista koja su sačuvana u novozavjetnim spisima. U njima nema ni riječi o postojanju kršćanskog »religijskog sustava« koji je pozvan zamijeniti židovstvo kako bi potvrdio njegovu izvornu istinu i sve ljude učinio njezinim naslovnici; ne postoji ni nova knjiga, Evanđelje, koje potvrđuje ono što je već objavljeno u Tori.

Za kršćansku vjeru Isus Krist, s obzirom na objavu koja mu je prethodila, predstavlja lik koji omogućuje da se u drugačijem svjetlu tumače već postojeći spisi. Nijedan musliman ne treba, zbog razloga koji su bitni za njegovu vjeru, konzultirati Toru ili Evanđelja. Kršćanska zajednica međutim, da bi shvatila svoju vjeru, ne može ne čitati židovske svete spise, koji su postali Stari zavjet unutar kršćanske Biblije. Temeljni izbor da se židovska Biblija prihvati kao dio vlastitoga svetoga teksta omogućio je da se kršćanska vjera sućeli s

riječima koje su izvorno upravljene židovskoj zajednici. Stoga se može ustvrditi da je velika razlika između židova i kršćana, još prije postojanja svetih tekstova koji su svojstveni samo onima koji vjeruju u Isusa Krista (Novi zavjet), upravo u različitom načinu čitanja i tumačenja svetih knjiga koje su im zajedničke. Ono što vrijedi za Pisma još više vrijedi za Isusovu osobu: njegova pripadnost židovskom narodu i to što je on rođen »Zakonu podložan« (Gal 4,4), daleko od toga da bude nešto prigodno ili zamjenjivo, jest događaj koji je od temeljne važnosti za kršćansku vjeru. Zajednica vjernika u Isusa Krista ne može prema tome gledati na povijest židovskoga naroda jednako kao i na bilo koji drugi događaj. Ta povijest naprotiv predstavlja sastavni dio njene vlastite vjere.

Zbog te veze koja povezuje narod Novoga saveza s »rodom Abrahamovim«, zajednice onih koji vjeruju u Isusa Krista moraju u biti izabrati između dvije mogućnosti: prva, koja je prisutna u Novom zavjetu i iznova predložena posljednjih godina, potvrđuje da je savez između Boga i židovskog naroda vječan; prema tome nije opozvan niti zbog krize koja je nastala uslijed toga što je većina židova odbila vjerovati u Isusa Krista; druga, naprotiv, označuje samu Crkvu kao »istinski (ili novi) Izrael« koji zamjenjuje onaj stari, koji je sada lišen svog naslova izabranoga naroda. Ovo posljednje viđenje, koje je prevladavalo kroz mnoga stoljeća, poznato je kao »teologija zamjene«. Ona je dugo vremena podržavala kršćansko protužidovstvo. Ogromne su razlike između te dvije mogućnosti. Ako se ustraje uz tvrdnju, kao što kaže Pavao u Poslanici Rimljanima, da su Božji darovi i Božji poziv neopozivi (Rim 11,29), izbor Izraela je trajna perspektiva na uzajamnu suradnju sa sveopćim spasenjem koje se dogodilo u Isusu Kristu; u drugom se slu-

čaju međutim Crkva drži jedinom i cjelovitom baštinicom izbora koji je nekada uživao židovski narod (židovi su prema tome označeni kao »nevjerni«, tj. kao oni koji su bez vjere).

S načelnog gledišta teologija zamjene je perspektiva koja je korisnija za shvaćanje načina na koji su se razvili dramatični i snažni odnosi između kršćana i židova. Taj je sustav držao židove, promatrane kao kolektiv, odijeljenim i tjelesnim narodom koji je nesposoban shvatiti istinski duhovni smisao koji postoji u njihovim Pismima, držeći ih sve zajedno krivima za Isusovo ubojstvo (to je tema tzv. »bogoubojstva«), prokletima (usp. u tome smislu tradicionalno tumačenje evanđeoskog izričaja »Krv njegova na nas i na djecu našu!« [Mt 27,25]), kažnjenima raspršenjem bez povratka (»lutajući židov«), onima koji su postali vidljivo jamstvo Božje pravde i potvrda biblijskih proroštava (»narod svjedok«). Unatoč svim tim prokletstvima kojima je bila obilježena njihova sudbina, židovima se još uvijek pripisivala ključna uloga u događaju eshatološkog spasenja. Naime, držalo se kako je nužno da se »masa« židova obrati na kršćanstvo ulazeći u Crkvu kako bi se došlo do kraja vremena.

Pučka shema koja je ovdje opisana stvarno je vrlo kruta. Ta je shema nastala u različitim etapama. Strogo uzevši, prva svjedočanstvo o tom sustavu potječu tek iz konstantinovskoga razdoblja (IV. st.); štoviše, što se tiče optužbe zbog »bogoubojstva« valja uputiti na još kasnije razdoblje. Ipak, dugo se pogrešno vjerovalo da sve te pojedine točke potječu iz izvornog evanđeoskog navještaja. U toj optici ustanova geta, koliko god bila povijesno ograničena (geto je uveden tek u XVI. st.), imala je (i još uvijek ima) vrlo snažno simboličko značenje jer predstavlja povijesno stanje koje najviše odgovara tom teološkom modelu. Raz-

doblje u kojemu se ta misao oblikovala – IV. st. – i simbol koji je najbolje predstavlja – geto – pokazuju kako je to viđenje, da bi se održalo, moralo pronaći oslonac u povijesnom stanju u kojemu je židovski narod živio raspršen, diskriminiran i ponižen. »Razdoblje emancipacije« (započeto Francuskom revolucijom i produženo u XIX. st., posebno označeno dodjelom građanskih prava židovima kao pojedincima), postupno je okrnjilo stvarnu podudarnost teološkog sustava koji se, snagom tisućljetne inertne snage, produljio još niz stoljeća.

Dva najveća događaja židovske povijesti XX. st., Šoah i nastanak države Izrael, unatoč njihovoj vrlo velikoj različitosti, povezana su posvemašnjom nespojivošću uključivanja u već izloženu teološku shemu. »Konačno rješenje«, sa svojom groznom odredbom o konačnom uništenju židovskoga naroda, nespojivo je s preživljavanjem, iako poniženih, židova u kršćanskom antijudaizmu. Ova tvrdnja međutim ne isključuje ni utjecaj koji je prethodni kršćanski antijudaizam imao na to da se stvore uvjeti koji su omogućili suvremeni antisemitizam, niti djelomično prepletanje dvaju oblika nesklonosti prema židovima. Što se tiče nastanka države Izraela, ona se snagom događaja suprotstavlja predodžbi da je postojanje židovskoga naroda povezano s tvrdnjom kako je židovski narod diskriminiran unutar kršćanskih društava.

Ta dva događaja definitivno su poljuljala tradicionalnu kršćansku predodžbu o židovskom narodu. Ustrajni rad na razbijanju kršćanskoga protužidovskog stava, koji je započeo u doba emancipacije, zaključen je nakon ta dva zaokreta koja su se zbila u manje od deset godina. Otada je tradicionalni protužidovski stav definitivno postao anakronizam. Za Katoličku crkvu prvi temeljni zaokret potkrepljen je deklaracijom *Nostra aetate* Drugoga vatikanskog sabora

(1965)¹³. To je važan tekst koji jasno prekidat protužidovskom tradicijom i ukazuje na neutemeljenost optužbi za bogoubojstvo. Pa ipak ni taj, a niti sljedeći dokumenti katolika ili protestanata nisu ponudili prihvatljivo teološko viđenje načina na koji se može istovremeno potvrditi vječnost saveza između Boga i izraelskog naroda i sveopće djelo spasenja po smrti i uskrsnuću Isusa Krista.

Deklaracija *Nostra aetate*, osim o židovima, govori i o muslimanima. I u tom slučaju Drugi vatikanski sabor označava radikalni zaokret u odnosu na prošlost. U srednjovjekovnoj kršćanskoj kulturi islam je pobudio nemir ne samo na praktičnom području. U razdoblju u kojemu je u kršćanskom viđenju židovskoga naroda prevladavala teologija zamjene, valjalo je na sve načine izbjeći da se širenje islama shvati kao pojava vjerske zajednice kojoj pripada posljednja riječ. U tome se smislu može ukazati na znakovit primjer: evandeosku prisodobu o radnicima pozvanima da rade u vinogradu u različito doba dana (Mt 20, 1-16). Bez obzira na izvorni smisao toga odlomka, kasnoantička kršćanska misao ga je tumačila u vezi s razdobljima povijesti židovskoga naroda, a u ovom slučaju poziv radnicima posljednjega sata znači poziv poganima da prihvate vjeru, praktično događaj kršćana.¹⁴ Autentični *hadis* (izvankur'anska izreka koja se pripisuje Muhamedu) ukazuje na sličnost koja je osobito bliza ovakvom čitanju evandeoske prisodobu: prve skupine radnika predstavljaju židove i kršćane, dok su oni koji

¹³ Za smještaj i opće razumijevanje toga teksta slobodan sam upozoriti na: P. STEFANI, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla »Nostra aetate«*, Edizioni Messaggero, Padova 1998.

¹⁴ Usp. Grgur Veliki, *Hom*, XIX, u: *Omilie sui Vangeli. Regola pastorale* (ur. G. CREMASCOLI), Utet, Torino 1968, str. 183.

su pozvani predvečer muslimani. Osim toga, ovi posljednji primaju dvostruko od onoga što je dogovoreno za prve.¹⁵ Ako se prihvati prvo tumačenje prispodobe, nije lako odoljeti izazovu koji nudi drugo tumačenje.

Kur'anski sustav je sam po sebi »uključujući«, a ne »zamjenski«, kako se moglo učiniti oku kršćanina koji se, nakon što je s obzirom na židovski narod prihvatio sliku mlađega brata koji uzima mjesto starijega, bojao da će i islam jednako tako postupati prema njemu. Kršćanima stoga nije preostalo drugo nego se poslužiti klasičnim odgovorom onoga tko je prvi: optužiti zbog hereze onoga tko dolazi poslije. Gotovo tijekom čitavoga srednjega vijeka islam je bio općenito prosuđivan onako kako je to prikazano u *Božanskoj komediji* (usp. *Pakao*, XXVIII, 22-63). Dante je predstavio Muhameda kao raskolnika i sijača smutnje, tj. kao onoga koji je, budući da je došao kasnije, izazvao razdor u jedinstvenom tijelu kršćanstva. Pa ipak se najveći utjecaj, više nego teološkim raspravama, može pripisati dugim i silovitim sukobima na bojištima kršćana i muslimana u povijesti.

Ti su prethodni događaji na svoj način opteretili i koncilsku deklaraciju *Nostra aetate*. U njoj se riječ islam nijednom ne pojavljuje, a isto vrijedi i za dva njegova sastavna imena: Muhamed i Kur'an. Koncilski govor obraća se na nov i dobrohotan način muslimanima te nabraja niz zajedničkih crta dviju religija (»Crkva gleda s poštovanjem i na muslimane koji se klanjaju jedinom Bogu...«), iako ne uključuje formulaciju bilo kakvog složenog vrednovanja islama, formulaciju koja bi zamijenila staro viđenje prema kojemu je on kršćanska hereza. Naglašavaju se posebno tri objedinjujuća čimbenika: molitva, milostinja i post. Dosljedno tome, i zaklju-

čak toga paragrafa usredotočen je na praksu: »Budući da je tijekom stoljeća između kršćana i muslimana dolazilo do čestih sukoba i neprijateljstava, Sveti sabor poziva sve da se, zaboravivši što je bilo, iskreno trude oko međusobnog razumijevanja i da zajednički štite i promiču socijalnu pravdu, čudoredna dobra, mir i slobodu za sve ljude.«¹⁶

Čini se da taj saborski odlomak sadrži klicu jednog od budućih najistaknutijih vidova katoličkog odnosa prema religijama, napose djelovanja Ivana Pavla II: poduzeti velike čine i korake (tri dana međureligijske molitve za mir u Asizu, posjet rimskoj sinagogi, muzeju Šoaha i Zidu plača u Jeruzalemu; molitva u velikoj džamiji u Damasku itd.), a da ih ne prati neka teološka razrada koja ih može u potpunosti opravdati.¹⁷ Odatle poimanje, koje je u mnogočemu pogrešno ali je za druge i razumljivo, da dokumenti načelno djelomično niječu ono što se čini u potpunosti potvrđeno pojedinim djelima.¹⁸

¹⁵ Usp. *Deti e fatti del Profeta dell'islam, raccolti da al-Buhari* (ur. S. NOJA, V. VACCA – M. VAL-LARO), Utet, Torino 1982, str. 286-287. Usp. također R. ARNALDEZ, *Gesù nel pensiero musulmano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, str. 18.

¹⁶ *Nostra aetate* 3. Taj je koncilski stav temeljan i za pridavanje ispravne vrijednosti postupcima kao što je post što ga je predložio Ivan Pavao II posljednjega petka ramadana 2001, usp. »Il Regno-attualità« 22/2001, 723-725.

¹⁷ Usp. primjedbe koje je G. Ruggieri iznio u svom predavanju na skupu o ekumenizmu u mjestu Chianciano Terme prije četiri godine. Usp. G. RUGGIERI, »Pluralismo religioso: da motivo di conflitto a speranza di pace«, u: *SEGRETARIA TO ATTIVITÀ ECUMENICHE, Conflitti violenza pace: sfida alle religioni*. Atti della XXVII sessione di formazione ecumenica, Chianciano Terme 22-29 luglio 2000, Ancora, Milano 2001, str. 2833.

¹⁸ Posljednjih godina najpoznatiji slučaj je onaj povezan uz deklaraciju Zbora za nauk vjere, *Dominus Iesus*; usp. »Il Regno-documenti« 17/2000, 529-536.

7. KRŠĆANI I MUSLIMANI PREMA ŽIDOVSTVU

Banalno je tvrditi da unutar židovskog Pisma nema izričitoga spomena kršćana i muslimana, ali nije banalno držati da su, iako na različite načine, i jedni i drugi prisutni ili unaprijed nagoviješteni u tim tekstovima. Ta primjedba sama po sebi uspostavlja postojanje asimetrije. Nasuprot tome, sigurno je da židovska Pisma utemeljeno promatraju mnogo šire područje od onoga koje se odnosi samo na židovski narod.

Biblija započinje sveopćim scenarijem koji tvori pripovijedanje o stvaranju, o povijesti prvotnoga čovječanstva sve do potopa i do popisa naroda kojemu po širini i sveopćosti nema odgovarajućega ni u jednoj antičkoj literaturi; tu je i pripovijest o babilonskom raspršenju (Post 1-11). U pozadini se taj početak razvija počevši od Abrahamovog poziva (Post 12,1-4), događaja koji će unutar te sveopćosti obilježiti Izraelovu posebnost. U Knjizi Izlaska Izrael je predstavljen kao »sveti narod«, »kraljevstvo svećenika« i »posebno blago« za njegovoga Boga. Ta posebnost utemeljena je međutim na bitnoj pretpostavci: Bogu pripada sva zemlja (Izl 19, 5-6).

Zbog toga isprepletanja ne pitamo se kakav je odnos između židovstva i drugih religija bez obzira na odnos između židovskog i drugih naroda. U konačnici, ne može se postaviti pitanje postojanja istinite i lažne religije a da se ne postavi pitanje koje se odnosi na onoga kome je i namijenjeno. Izraelov Bog je Bog svih ljudi, ali ne na jednaki način. U izvornom židovskom poimanju to isprepletanje čini te se sveopće i posebno međusobno ne isključuju. Stoga priznanje »drugih« da postoji Izrael predstavlja temeljnu promjenu pristupa naroda riječi koja dolazi od jedinoga Boga, a da

to ne uključuje gubitak posebnih značajki pojedinih naroda.

Izraelov Bog je Bog svih drugih naroda. Upravo ta tvrdnja očituje kako, iz židovske perspektive, ne postoji posebno sučeljavanje među religijama. Iz pretpostavke ustanovljene na temelju biblijske osude idolatrije slijedi da narodi moraju priznati opstojnost Boga jedinoga i lažnost idola, ali ne i da se njihova praksa i njihov kult moraju suobličiti Izraelovome. Nije slučajno da pretežna rabinska tradicija (u židovstvu ne postoji istinsko i vlastito učiteljstvo) ne priječi narodima da štovanju Boga jedinoga »pridruže« čašćenje pridržano drugim likovima (praksa koja je međutim zabranjena za židove). Ne nedostaje međutim drastičnijih i isključivijih stajališta.

U svojoj su povijesti židovi upoznali mnoge druge civilizacije, a od određenoga razdoblja nadalje njihov je susret s kršćanima i muslimanima sve intenzivniji. U židovskoj misli, počevši od kasnoga srednjega vijeka, stoga se nailazi na tekstove i razmišljanja o tim drugim dvijema religijskim tradicijama. U tom području posebno znakovito mjesto pripada djelu mislioca i pjesnika Jehude Ha-Lewija (oko 1075-1141). Budući da je najveći dio života proveo u »Španjolskoj triju religijâ«, Jehuda je na arapskome napisao djelo (ubrzo prevedeno na hebrejski) dugoga i složena naslova: *Dokaz i obrazloženje u obranu prezrene religije*, koje je poznatije pod sažetim naslovom *Hazari*. Taj se tekst sastoji od zamišljenog dijaloga hazarskoga kralja (Hazari su tursko pleme u pokrajini uz Kaspijsko more, čiji su viši slojevi u VII. st. prešli na židovstvo) s filozofom kršćaninom, muslimanom i židovom. Sadržaj se može ukratko ovako prepričati: kralj je nezadovoljan svojom religijom, stoga poziva na dvor predstavnike drugih kultova i usmjerenja kako bi čuo njihova uvjerenja.

Isprijava međutim ne zove nijednog židova: tužni povijesni usud toga raspršenog naroda čini mu se dovoljnim dokazom da njihova religija ne može biti ispravna. Kralj ipak mora preispitati tu odluku, jer se i muslimanski i kršćanski predstavnik, kako bi dokazali istinu svoje predaje, stalno pozivaju na židove. Kralj tada odluči izravno se obratiti izvoru, koji je – zbog same činjenice da je na početku svih kasnijih događanja – i najuvjerljiviji.

U dugom razgovoru između mudraca i kralja nije mogla biti zaobiđena tema povijesnog poniženja Izraela i činjenica da je, čini se, riječ koja je njemu objavljena nakon toga prešla drugima. U prvi trenutak učinilo se da je najuvjerljivija perspektiva ono što je kasnije (u drugoj polovici XIII. st.) židovski mističar Abraham Abulafia izrekao u obliku prisposode o čovjeku (Bogu) koji je posjedovao dragocjeni biser, ali ga nije mogao ostaviti u baštinu svome sinu (židovskome narodu) jer se ovaj pobunio. Stoga ga je sakrio iščekujući sinovljevo pokajanje, ali se ono nije dogodilo. U međuvremenu su drugi (kršćani i muslimani) ustvrdili da posjeduju istinski biser i da su oni pravi sinovi.¹⁹ Jehuda je međutim ponudio sasvim drugu prisposodu: tvrdio je da u židovskome narodu postoji misterij koji se može usporediti sa sjemenom. Kad sjeme padne na zemlju, čini se da se rasulo izgubivši se u zemlji, a da od njega nije ostao nikakav vidljiv trag. Stvari su ipak sasvim drugačije: sjeme je ono koje mijenja tlo uzimajući njegovu energiju koja malo sjeme preoblikuje u stablo koje će u svoje vrijeme dati plod sličan onome iz kojega je sjeme proizašlo. Isto vrijedi i za Mojsijevu Toru koja je »istinska bit svega onoga što je došlo poslije nje i što se mora pretvoriti u nju, koliko god se činilo da to odbija; ti su narodi [kršćani i muslimani] priprema i uvod u Mesiju kojega očekujemo, koji

je plod, a stablo će biti samo jedno; tada će slaviti i častiti korijen koji su prezirali.«²⁰

Ta židovska teorija nastala u srednjem vijeku koja vrlo slično gleda na kršćane i muslimane i danas ostaje klasično uporište. Može ju se pronaći npr. u nacrtu deklaracije koji je priredila vrlo stručna komisija francuskih židovskih znanstvenika kojima je, oko 1970, povjeren zadatak da protumače koje je glavno židovsko stajalište o kršćanstvu.²¹ Tom prigodom ona je ponovno predložila neka stajališta koja su izložili uglavnom srednjovjekovni autori: »Nijednom čovjeku bilo koje vjerske zajednice ne nijećemo Božju nadoknadu za njegova dobra djela« (Jehuda Ha-Lewi); kršćanstvo i islam su doprinijeli širenju vjere u jedinoga Boga u svijetu, poboljšanju moralnih običaja čovječanstva i pripravi puta za dolazak kralja Mesije (ovo posljednje stajalište podržava i najveći srednjovjekovni židovski mislilac Mojsije Majmonides – oko 1135-1204). Jasno je međutim da pripisati neku ulogu mesijanskoj pripravi kršćanstva znači neizravno ali odlučno ustvrditi da Isusa valja držati lažnim mesijom, drugim riječima zanijekati temeljni kršćanski princip.

U svakom slučaju očito je da židovsko vrednovanje kršćanstva i islama ne može a da se ne obazre na način na koji su se kršćani i muslimani ponašali prema židovima. U toj perspektivi je otežavajuća baština kršćanskog antijudaizma i antisemitizma koji je nastao u zemljama poput Europe prožetima kršćanstvom. Posljednjih deset-

¹⁹ Usp. M. IDEL, *Abulafia on the Jewish Messiah*, u: »Immanuel« 8(1980)11, 65 i d.

²⁰ Yehuda HA-LEWI, *Il re dei Khazari* (preveo na talijanski E. Piattelli), Boringhieri, Torino 1960, ponovljeno izdanje: Bollati-Boringhieri, Torino 1991, IV, 23, str. 222.

²¹ Usp. *Charles Touati: Il dossier sul cristianesimo*, u: »Il Regno-documenti« 19/2002, str. 640-641.

ljeća neprijateljstvo prema državi Izraelu, koje je prošireno u gotovo čitavom islamskom svijetu, kao i u njemu uvelike prošireni antisemitski stereotipi napokon su još više otežali ponovni poticaj vrednovanja, koje je bilo tendencionalno pozitivno, a koje su židovi usvojili prema islamu.

8. ZAKLJUČAK

Najviše što se može izvući iz ovdje predloženih viđenja jest nutarnja potreba monoteizma da ustvrdi kako je vlastiti Bog ujedno i Bog »drugih«, pa prema tome valja zaključiti kako Bog želi i postojanje drugih zajednica. Teže je shvatiti zašto postoji ta drugotnost: Bog zna više o tome. Dosta, i samo postojanje pluralnosti na neki je način misteriozna nepravilnost. To posebice vrijedi ako se čita prema muslimanskim kriterijima. Židovska perspektiva, po svojoj biti utemeljena na razlikovanju između Izraela i pogana, bez sumnje je sklonija davanju prostora pluralnosti. Isto se može reći i za kršćanstvo, posebice kad svjesnije ostane vezano uz vlastite židovske korijene. Pa ipak ni u jednom od tih slučajeva viđenje »drugoga« ne može biti ujednačeno i sukladno. I u slučaju židova pogani treba da priznaju Boga Izraelova. Ni židovstvo stoga ne uspijeva izbjeći obavezu prema kojoj vlastita predaja tumači »druge«: oni su prihvaćeni i priznati kao nositelji pozitivnih vrijednosti jedino ako se suobličje perspektivi zahvaljujući kojoj ih se tumači polazeći od vlastitog viđenja. Nije riječ o privremenom zahtjevu. Naprotiv, to je neuralgična i neosporna točka iako je u cijelosti ispravljena uvjerenjem kako je »Bog veći« od religija.

Proučavanje židovstva, kršćanstva i islama neophodna je pretpostavka za povi-

jesno razumijevanje Zapada. To bi samo po sebi bilo dovoljno za opravdanje njihovoga trajnog i promišljenog uključivanja u školske programe. Ipak, postoji i još nešto. Sučeljavanje između vjeroispovijesti unutar demokratskoga i pluralističkoga društva zahtijeva od njih novost i da gledaju jedna na drugu kao na sebi jednake i da ponavljaju svoja neodreciva unutarnja uvjerenja zbog kojih ih se obostrano promatra asimetrički. Ipak, nije nevažno što su obje, i vjera i povijest, doprinijele da se te tradicije ne mogu međusobno ignorirati.

Takvo sučeljavanje predstavlja izazov za religije, ali i za demokraciju koja na ovome kao i na drugim poljima mora uvijek iznova učiti povezivati jednakost i različitost. Prilikom potpisivanja ugovora između Republike Italije i Saveza talijanskih židovskih zajednica tadašnja predsjednica Tullia Zevi je rekla: »Tisućljetna tradicija čini nas nositeljima vjere i kulture te nas potiče da ustrajemo na našem pravu istovremeno na različitost u jednakosti i jednakost u različitosti.« To načelo ne vrijedi samo za židove. Ono se proteže na širi krug. Stoga ni škola koja želi odgajati za demokraciju ne može zanemariti govor o židovima, kršćanima i muslimanima; štoviše, samo tim putem ona može sa svoje strane od svakoga zahtijevati puno prihvaćanje demokratskih vrednota. Što se tiče religija, još uvijek vrijede riječi što ih je daleke 1945. napisao don Primo Mazzolari: »Tolerantan režim, priznavajući jednakost i različitost građana, kreće se u slobodi; netolerantan režim, nijećući jednakost i potiskujući različitost, nameće sukladnost.«²²

²² P. MAZZOLARI, *Della tolleranza*, La locusta, Vicenza 41964, str. 22.