

Tomislav JOZIĆ

Kulturalni modeli kao izazov vjeri

Refleksije uz knjigu R. Hafizovića

Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom

Nedavna pojava knjige s temama o dijalogu R. Hafizovića,¹ profesora na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, sugerira i pozitivne refleksije i izazove o tom današnjem prevažnom pitanju, unatoč ponekoj izraženoj dijaloškoj bojazni. Pisao ju je znalac islamske teološke misli, s izletima i u područja drugih religija i društvenih međuodnosa, te stoga zavrjeduje pažnju. Ovo nije recenzija knjige, nego više spontani odjeci o pitanjima koja se ne mogu mimoići kad je riječ o dijalogu bilo koje vrste. Tih je pitanja tako mnogo u složenosti današnjeg svijeta, ali i u okolnostima kakve su danas u Bosni i Hercegovini i njihovu okruženju. Čini se da se ipak mogu izdvojiti neke osjetljive teme o kojima valja razmišljati osobito na ovom području koje sudbinski opredjeljuje ljudski izbor.

Prije svega, to je pitanje *relativizma* kojim se u praksi može osporavati nečije pravo na mišljenje i osjećanje, relativizma koji se danas uporno nameće kroz ideje globalizacije; tu je i problem *pluralizma*, problem ako je usmjeren poništenju kulturalnih i religioznih vlastitosti pojedinca ili zajednice; *tolerancija* kao primjeren oblik odnosa, iako iskustvo toleranciju nekada pokazuje nedovoljnom za dublji doživljaj sebe i drugoga, nego se kroz *dijalog* mora težiti prema optimalnijim oblicima odnosa u višestruko složenom društvu.

Čitatelji ove knjige koji su nekatolici nemaju razloga bojati se "prizemljivanja niti kompromisa" vlastitoga, niti aveti "evrocentrizma / paneklezijanizma" koji bi tobože mogao biti legitimiran nekim novim koncilom, kako autor sugerira. To jednostavno nije slika Crkve Drugoga vatikanskog koncila, koju mogu nedovoljno poznavati i neki katolici, pogotovo oni izvan njihova kruga. Crkva je protiv relativiziranja vrednota; ona je za kulturu pluralizma i tolerancije, pri čemu dijalog shvaća kao

¹ R. HAFIZOVIĆ, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom. Svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*, El-Kalem, Sarajevo 2002.

put Velikoj Istini, a da pri svemu tome nipošto ne treba gledati opasnosti "kristijaniziranja" pavlovskog "pod glavu Kristovu". Ne treba se plašiti niti tzv. "mita o Raspetome" koji i nije nova izmišljotina, nego ju je smislila još rimska soldateska njegova vremena.² Ponešto od svega toga nazire se kroza sljedeće retke kao odjek na spomenutu knjigu i kroz kulturalne modele koji se danas nameću.

I. Razmišljanje o relativizmu

Koliko god čovjek kao religiozno biće želio ostvariti svoje etičko opredjeljenje kao posljedicu vjere, on se danas suočava s osporavanjem i jakim utjecajima koji ga usmjeravaju krivoj vjeri ili čak nevjeri. Htio to ili ne, tako se kroz ponudu etičkog pluralizma našao pred relativiziranjem vrednota. Bilo da je riječ o filozofskom bilo o etičkom relativizmu, bitna mu je karakteristika tobožnja apriorna nemogućnost formulacije sigurna moralnog - teorijskog, a pogotovo pragmatičnog suda o vrednotama. Jaz između univerzalne norme i individualna odabira u povijesnoj situaciji postaje tako velik da prvo postaje nevažno, a drugo u praksi odlučujuće. Relativizam time postaje posrednik u izjednačavanju objektivnog i subjektivnog doživljaja.

Na području filozofije, do spoznaje se dolazi poistovjećivanjem sa spoznatom stvarnošću (in cognitione cognoscens et cognitum in actu sunt /fiunt/ idem). Bude li subjekt spoznaje izoliran nekim uvjetima, on time postaje podložan različitim oblicima relativizma.³ Među teološkim pitanjima na tržištu relativizma osobito je poznat "moralni zakon situacije" iz prvog dijela 20. st. O moralnom opredjeljenju imala bi odlučivati konkretna "situacija", a ne unaprijed zadano neko moralno načelo po kojem se treba ravnati. Sve je započelo pisanjem Eberharda Griesebacha o kritičkoj etici, potom Rahnerovim upozorenjem, te konačno osudom Pia XII. i Svetog oficija (kasniji Zbor na nauk vjere).⁴

² Isto, str. 7, 8, 19, 36, 39, redom navoda.

³ Usp. *Sacramentum Mundi*, IV, Herder, Freiburg/Breisgau 1969., str. 160-161.

⁴ Početak rasprava o etici situacije inicirao je E. GRIESEBACH svojim djelom *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle 1928.; reagirao je K. RAHNER u: *Stimmen der Zeit*, 145 (1949/50), 330-342; a uključio se i PIO XII.: AAS, 44 (1952), 270-271, 413-419, te i SVETI OFICIJ, *Decretum de Etica situationis*, u: AAS, 48 (1956), 144-145; usp. B. HÄRING, *Kristov zakon*, I, KS, Zagreb 1973., str. 288-291; V. VALJAN, *Moralni zakon situacije u perspektivama Drugog vatikanskog koncila*, KS, Zagreb 1977; T. JOZIĆ, *Na tragovima odgovornosti. Etika u sjeni iskustva*, VKT, Sarajevo 2000., str. 21-30.

I pojava alternativnih religioznih pokreta može se na svoj način pripisati utjecaju relativizma, a u biti iza njih stoji "nostalgija za transcencijom i duhovnošću"⁵ bez razumnih kriterija koji uočavaju granicu između istinske vjere i parareligije. Međutim, postaviti granicu između vjere i nevjere za mnoge je nemoguće, iako je sasvim očito da ona postoji. Glavni razlog za to jest činjenica da ovo pitanje ne pripada području egzaktnih dokaza, nego nutarnjem osobnom opredjeljenju koje, u svakoj religiji, izmiče mjerljivosti takve vrste. Ipak, čovjek se susreće s vjerskim i religioznim područjem otkad postoji. I kad se mislilo da će potreba za pitanjima transcencije ustupiti mjesto znanstvenom napretku, koji je zaista velik i potreban, pokazalo se da je čovjeku u 20. st. napredak donio više štete nego koristi. Ovo uopće više nije pitanje moraliziranja, nego stvarnosti od koje u svakom trenutku danas svi strepimo. Nikome valjda nije potrebno ukazivati na milijune žrtava u tom razdoblju (revolucije i ratovi, staljinizam, fašizam, komunizam, opće društvene nepravde, ekologija, politika kao bog - sve u 20. st., s ponekim nostalgičnim produžetkom u 21. st.). Možda i zbog toga postoje tisuće novih pseudoreligija na smjeni dvaju tisućljeća, pored onih postojećih, monoteističkih. Može li se između njih staviti znak jednakosti ili treba povući vrijednosnu granicu?

Čini se da je A. Malraux (r. 1901.) bio dobar prorok, rekavši da će glavno pitanje na kraju 20. st. biti pitanje vjere.⁶ Pokazalo se da ljudsko "znanje" ne može biti zamjena za božansko, kao što ni etička rješenja utemeljena (i) na vjeri ne mogu ostati u sjeni napretka bez opasnosti za čovjeka (npr. amerikanizacija svjetskih problema).

Vjeri novoga vremena potrebno je doduše podrška znanosti i dublje razumsko opravdanje, ali ne takvo da bi ovisila isključivo od toga. Njoj treba jasno razgraničenje shvaćanja da u svakoj nevjeri ima nešto od vjere, kao što i u vjeri ima problema s nevjerom. Ovo posljednje treba shvatiti u smislu da je vjernik nekada i grešnik, a grijeh je uvijek u svojoj biti manjak duboke vjere. Iz toga bi netko mogao lako stvoriti zaključak da je vjera nevjernika i nevjera vjernika na istoj ravni, da imaju izjednačene vrijednosti. To bi bilo sasvim krivo, jer bi shvaćanje kojim se izjednačava "manjak" i "višak" vjere vodilo stvaranju daljnjeg relativizma. Nije, međutim, jedino to u pitanju.

⁵ M. SÁNCHEZ DE TOCA ALAMEDA, *Posljedice europske multikulturalnosti za kršćanstvo i pastoral duhovnih zvanja*, u: *Vrhbosnensia*, 6 (2002/2), 321.

⁶ Usp. M. NIKIĆ, *Slika Boga u vjerskim sljedbama i novim religijskim pokretima*, FTI, Zagreb 2003., str. 17.

2. Pluralizam i tolerancija

Ako se pod pluralizmom razumijeva prirodno zalaganje različitih pogleda u okviru uljudenosti i uzajamne susretljivosti,⁷ onda je takav pluralizam prihvatljiv u današnjem svijetu koji je postao zaokružena cjelina (globalizacija). Pri takvom stanju više se gotovo nitko ne može izdvojiti, a da ne ostane izoliran i osamljen. Globalizacija doduše donosi brojne prednosti pluralizma, ali često još veće opasnosti i paradoksalne pojave protivne očuvanju kulturnih i drugih vlastitosti, osobito tzv. malih naroda. Stoga je pluralizam neprihvatljiv u mjeri u kojoj se nameće kroz formu iznudiivanja relativiziranja etičkih i kulturnih vrednota. Zato mu se objektivno ne može priznati valjanost bez minimuma uljudene tolerancije, makar se pluralizam krio pod krinkom demokracije i općih interesa (npr. izmišljena "kroatizacija" svega u BiH, kao da narodi nemaju pravo na svoj kulturni identitet).

Nestankom totalitarizma (iako još uvijek s pokojim svjetskim izuzetkom), nije prestala "opasnost od saveza između demokracije i etičkog relativizma".⁸ Taj savez je nerijetko ojačan nedovoljnim razumijevanjem ili čak zlorabom pluralizma i tolerancije kao novijih kulturoloških modela. Dok pluralna stvarnost s jedne strane vodi upoznavanju drugih ljudi, stilova života, drugačijih religijskih oblika, kulturnih i političkih sustava i uopće pogleda na svijet, s druge strane olakšava gubitak vrednota iz okruženja vlastite zajednice.

Nasuprot svemu ovome i kršćanin, kao i drugi, stoji pred mnogim izborima koji su mu ne samo često nerazumljivi, nego i protivni njegovim uvjerenjima. Treba li onda proklinjati pluralizam, prihvatiti bezuvjetno njegovu ponudu ili ga tolerirati? Iako je u tom pogledu tolerancija najprimjereniji odabir, ona ne bi trebala biti povod lažnom pluralnom suživotu tako da bi čovjek ostao nedosljedan samom sebi. Tolerancija se ne sastoji u prihvaćanju kulturalno-religijskog relativizma "kao da bi sva shvaćanja života bila jednako vrijedna". U isto vrijeme, "prijetvorno se poziva na vrijednost tolerancije kada se od većine građana, među njima i katolika, traži da svoj doprinos društvenome i političkom životu... ne zasnivaju na shvaćanju osobe i općeg dobra koje smatraju istinitima i ispravnima".⁹ Kršćani su stoga pozvani odbaciti svaki moralni relativizam koji

⁷ N. MADJID, *Religiöser und gesellschaftspolitischer Pluralismus*, u: A. BSTEH (izd.), *Friede für Menschheit*, Verlag St. Gabriel, Mödling 1994., str. 221. ("genuine Engagement unterschiedlicher Positionen im Rahmen von Anstand und gegenseitem Zuvorkommen").

⁸ *Veritatis splendor*, 101.

⁹ KONGR. ZA NAUK VJERE, *Doktrinalna nota o nekim pitanjima vezanim uz sudjelovanje katolika u političkom životu* (2002.), IKA, Zagreb, 2003., 2.

se krije pod formom lažnog pluralizma i tobožnje tolerancije. Istodobno, treba poštivati dostojanstvo i osobnu slobodu drugoga, u mjeri kojom se ne remete demokratski odnosi i opće dobro konkretne zajednice.

Temeljni razlog za ovakve stavove proglašen je još na Drugom vatikanskom saboru, a izvor mu je daleko stariji, u evanđelju. Čovjek, sam i u zajednici, nije naime ograničen samo na povijesni zemaljski poredak, već svoj smisao ima i u višim ciljevima (*Gaudium et Spes*, 76). Što je zajednica demokratski i etički primjerenija, oni će mu biti dostupniji. Katolik će stoga u javnom životu uvažavati društveni i moralni nauk Crkve koja priznaje, dapače zahtijeva neovisnost građanske od religijske sfere, ali ne može prihvatiti neovisnost od moralnih vrednota; one su bitni dio njegova prava kao što to pravo imaju i drugi po svom izboru.

Može li se, međutim, pluralizam izjednačiti s tolerancijom ako se prizna postojanje jedne objektivne istine unutar različitih opredjeljenja? Na prvi pogled čini se da bi pri takvom stanju jedina mogućnost bila prepuštanje skepticizmu, ali se rješenje nalazi drugdje.¹⁰ Ono mora proizlaziti iz osobne savjesti usmjerene prema istini i dobru, a do istine se ne može doći bez izgrađenog vlastitog suda i savjesti. Iako se istina po sebi "nameće... snagom same istine",¹¹ ipak je slobodan čovjek onaj koji je sa svojom odgovornošću nositelj prava i dužnosti na putu upoznavanja istine. Stoga, svaki samo verbalni odabir istine ili vanjski pritisak protiv slobode ustvari bi bio nijekanje dostojanstva osobnog opredjeljenja. S druge strane, sud o istini i odluka za dobro ne nastaju iz zraka. Do toga se dolazi posredovanjem povijesnog iskustva koje čovjek intelektualno i moralno nasljeđuje i stječe u svojoj zajednici i u susretu s drugima. Samo se takvim postupkom pluralno tolerantnog društva stvara dostojanstvo autonomne savjesti.

Međutim, iako je čovjek sposoban mnoge stvarnosti spoznati bitno objektivno, on ipak istinu i dobro ne iscrpljuje sveobuhvatno i konačno, napose ne na terenu pluralizma i tolerancije. U postupku spoznaje ljudska je savjest izložena pogrešivosti, a pogrešivost je razmjerna dubini prostorno-vremenskih pluralnih utjecaja i ograničenja. U tom pogledu ljudska ograničenost vrijedi i na području vjere koju vjernik katolik "vidi (kao) u ogledalu, nejasno" (1 Kor 13,12). Kad je riječ o slobodi vjere, o pluralnom društvu i toleranciji, Sabor potiče vlasti da ostanu na razini civilizacijskog dosega: "Takva se sloboda sastoji u tome što svi ljudi moraju biti slobodni od pritiska bilo pojedinaca bilo društvenih skupina ili bilo koje ljudske vlasti, i to tako da u vjerskoj stvari nitko ne bude primoravan da radi pro-

¹⁰ Usp. F. COMPAGNONI i dr. (ur.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Ed. San Paolo, C. Balsamo - Milano 1994. (3), str. 1376ss.

¹¹ *Dignitatis humanae*, 1.

tiv svoje savjesti ni sprečavan da radi po svojoj savjesti, privatno i javno, bilo sam bilo udružen s drugima, unutar dužnih granica.”¹²

Konačno, tolerancija nije puko “podnošenje” ili mirenje sa “sudbinom” pluralizma kao manjim zlima. Ona mora prerasti u sredstvo ostvarenja nepovrediva dostojanstva svake osobe i zajednice. Put do toga vodi kroz proces razumijevanja vrednota, kao što su: prihvaćanje realnosti, uvažavanje međusobnih uvjerenja, opredjeljenje vlastite savjesti, hrabrost izricanja različitosti, obostrano dijaloško raspoloženje... I pored svega toga, pluralizam i tolerancija uvijek sa sobom nose vrednote, ali i opasnosti koje se uvećavaju razmjerno građanskoj ili religijskoj isključivosti.

3. Dijalog

Ne postoji bolja definicija ili tumačenje dijaloga od same te riječi: dijalog je razgovor dviju ili više osoba, tj. sporazumijevanje riječima (gr. *diálogos*: *diá*, kroz, po i *lógos*, riječ, govor). Bitan preduvjet dijaloga jest naizmjenični govor, slušanje i uvažavanje drugoga, kako bi se došlo do razumijevanja, a nekada i do sporazuma. I jedno i drugo je smisao dijaloga. Kroz dijalog dviju strana do sporazuma najčešće dolazi tako da svatko nastoji od drugoga nešto naučiti i ublažavanjem svojih stavova doći do zajedničke koristi ili, ako to nije slučaj, barem do uvažavanja. Sve što je izvan toga ne može se nazvati iskrenim dijalogom.

Dva najčešća nedijaloška oblika “razgovora” jesu nastupi s političkih ili drugih pozicija sile i moći, te jednosmjerne žučljive rasprave i svade s nastojanjem pod svaku cijenu drugoga natjerati na promjenu mišljenja. U oba slučaja dijaloga zapravo i nema, bilo da se radi o političkom ili religijskom području.

a) Politički dijalog

Kad je u pitanju politički dijalog kao i dijalog o politici, on je neizbježno sredstvo u izgrađivanju društva i života pojedinaca u njemu, bar što se teorije tiče. Ipak, teško je zamisliti izgrađen politički dijalog u demokratskoj kulturi bez praktične odgovornosti koja se tiče svih. Slika koju politika često ostavlja iza sebe preko individualnih i kolektivnih interesa, afera, kriminala i nepravdi neodgovornih osoba ili stranaka, ne popravlja se samo pukim riječima dijaloga, nego je to djelotvornije učiniti

¹² *Dignitatis humanae*, 2.

pravom "fizičke i nadzirane prisile", kako se izrazio francuski episkopat.¹³ Slijedeći svoju ispravno formiranu savjest, katolik ne bi smio dati svoj glas za stranku ili program koji su po njegovu sudu moralno neprihvatljivi. To ipak ne znači da dijalog nema svoju važnost s onima koji imaju drugačija uvjerenja. Dapače, potrebno je iznijeti razloge i dokaze, nastojeći oko promjene mišljenja i programa protivnih općem dobru i istini o sigurnom uređenju društva. Vjerniku, koji je i sam dio društva, pritom će pomoći smjernica po kojoj "svi ljudi, vjernici i nevjernici, moraju zajednički raditi za ispravnu izgradnju ovoga svijeta u kojemu zajedno žive. A toga ne može biti bez iskrenog i razboritog dijaloga",¹⁴ a još manje bez odgovornosti.

Bez izvornoga značenja politike (ostvarenje zajedničkog dobra) ne može časno opstati nijedan demokratski sustav. Kako u njegovu ostvarenju kao građani sudjeluju i kršćani, oni su po naravi kršćanskoga duha dužni promicati zajedničko dobro, sukladno crkvenim smjernicama. Iako u tom smislu *Doktrinalna nota*¹⁵ ne izjednačava promicanje općeg dobra s pripadnošću nekoj vjeri ili s nesnošljivošću (br. 6), ipak se odbacuje "shvaćanje pluralizma koje se zasniva na moralnom relativizmu" (br. 3). Vjerske organizacije, udruge i mediji također ne mogu zastupati mišljenja koja bi bila protivna društvenom i moralnom učenju Crkve (br. 7). Sloboda vjere i savjesti utemeljena je na ontološkom dostojanstvu svakoga čovjeka, a ne na "nepostojećoj jednakosti" bilo religija bilo sustava, jer bi to vodilo u ravnodušnost prema vrednotama (br. 8). Drugim riječima, bez odgovornog političkog dijaloga koji bi bio zajednički interes svih u jednom društvu, teško da se društvo može zvati demokratskim i pravednim. I sama demokracija prestaje to biti kad je utemeljena na obrnutoj evandeoskoj paradigmi: da caru pripada Božje, a Bogu carevo (Mt 22,21). Dapače, u nekim težim društvenim poremećajima moralno bi bila opravdana i "uskrata poslušnosti građanskim vlastima, kad im zahtjevi protuslove ispravnoj savjesti".¹⁶

Primijenjena politika stoga pretpostavlja izgrađenu političku i etičku kulturu, a dijalog je samo posljedica takve kulture. I pored toga, postoje područja javne vlasti koja po sebi ne dopuštaju dijalog u smislu stvaranja kompromisnih rješenja iznudenih dijalogom. To su slučajevi o kojima katolik može doduše raspravljati, ali ne i dati svoj glas za nešto što je pro-

¹³ POVJERENSTVO FRANC. BISKUPA ZA SOCIJALNA PITANJA, *Za rehabilitaciju politike*, KS, Dokumenti 118, Zagreb 1999., br. 10.

¹⁴ *Gaudium et Spes*, 21.

¹⁵ Usp. KONGR. ZA NAUK VJERE, *Doktrinalna nota o nekim pitanjima vezanim uz sudjelovanje katolika u političkom životu*, IKA, Zagreb 2003.

¹⁶ *Katekizam Katoličke Crkve*, HBK - GK, Zagreb 1994., 2242.

tivno vrednotama moralnoga reda (protiv prava na život, restitucije dobara i sl.). U protivnom politika gubi svoj smisao: umjesto da štiti opće dobro, ona ga zlorabi i ruši. Činjenica da velik dio ljudi podnosi nepravde od političke manjine, govori o tome kako se teško uzdići iznad osobnoga ili skupnog interesa kad za to postoji prilika. Zato je politika danas prezrena. Njezina praktična primjena do beskrajna otežava život običnih ljudi, a takvih je najviše: po uredima i hodnicima, u bolnicama, po sudištim, dokazujući svoja prava svjedocima, iskazima i papirima... danima, do umora ili odustajanja. U takvoj političkoj strukturi dijaloga nema, jer je on već prestao zauzimanjem vlasti. To je monolog s pozicija moći koju treba onemogućiti sljedećim izborima, ako to nije moguće učiniti i ranije opravdanim sredstvima.

Politika stoga zaslužuje rehabilitaciju svojim povratkom izvornom značenju, dijalogu i demokraciji, uvažavajući politička međutijela, načelo supsidijarnosti (paralelne strukture) i pluralna dostignuća.¹⁷ Samo će se tako moći vrednovati kao plemenita služba, a ne kao velika prilika za ostvarenje malih interesa.

b) Međureligijski dijalog

Medu značajnim događanjima u Crkvi novijega vremena ubraja se njezino otvaranje svijetu, zahvaljujući Drugom vatikanskom saboru (1962.-1965.). Ovo otvaranje ne odnosi se samo na članove Crkve ili pripadnike drugih religija, nego je napokon, nakon dugog razdoblja zatvorenosti, započeo razgovor o zajedničkim problemima i u "cjelokupnoj ljudskoj obitelji".¹⁸ Osobit doprinos u tom pogledu imaju saborski dokumenti: Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes*, Deklaracija o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae* te Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama *Nostra aetate*.

Što se katolika tiče, ovim je načelno otvorena nova stranica svakog, napose međureligijskog dijaloga, u kojemu se "ne odbacuje ništa što u tim religijama ima istinita i sveta".¹⁹ Ono što je općenito rečeno o dijalogu vrijedi i ovdje: naizmjenično čuti i uvažiti mišljenje drugoga u tumačenju vlastitih opredjeljenja.

Sukladno ovom općenito prihvaćenom stavu, nastoji se preko raznih religijskih susreta, udruga, organizacija i dokumenata stvoriti dijaloška

¹⁷ Usp. POVJERENSTVO FRANC. BISKUPA, *Za rehabilitaciju politike*, KS, Zagreb 1999., 22.

¹⁸ *Gaudium et spes*, 2.

¹⁹ *Nostra aetate*, 2.

klima među pripadnicima raznih religija u svijetu i u našim krajevima. Tako je na temelju zajedničkih etičkih osnova svjetskih religija došlo do *Deklaracije o svjetskoj etici* 1993. god. u Chicagu, uz pitanje je li pojam svjetskog etosa uopće moguć poslije Novog Zavjeta, te je li taj Künigov projekt zaista svjetska etika ili kulturno uvjetovani sinkretizam?²⁰ Nadalje, u Sarajevu je 9. lipnja 1997. godine osnovano *Medureligijsko vijeće* predstavnika četiriju vjera (islamske, katoličke, pravoslavne i židovske), koje u rješavanju mnogih dijaloških pitanja nastupa zajednički.²¹ Uz to, u Sarajevu djeluje i ogranak *Svjetske konferencije religija za mir* (WCRP), te udruga *Abraham* sa sličnim ciljevima. Postalo je već uobičajeno da se pri Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji (VKT) godišnje organizira jednodnevni *Medureligijski kolokvij*, te se spominje kako je Sarajevo postalo "locus theologicus" za medureligijski dijalog.²² Ovo su ipak, gledano u cjelini, gotovo simbolični dijaloški izazovi u stvaranju daljnje klime povjerenja i suživota. Očito je da religije u vremenu susreta različitih naroda i kultura "zahtijevaju medureligijski dijalog radi rješavanja problema i potreba čovječanstva, pojašnjavanja smisla života i promicanja zajedničkog djelovanja za mir i pravednost u svijetu".²³

c) "Nebojene" medureligijske teme

U procesu odvijanja dijaloga valja se suočiti s poteškoćama i otklonima u shvaćanjima dijaloških pozicija samih religija. Nekada se to tumači tako da doduše "u medureligijskom dijalogu židova, kršćana, muslimana i drugih nije sporna supstanca i zajednička nit koja ih vezuje", nego

²⁰ Usp. A. BSTEH (izd.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, Verlag St. Gabriel, Mödling, 1996., str. 493: "...ist der Begriff eines Weltethos vom Neuen Testament her überhaupt möglich oder ist es ein synkretistischer Begriff?"; M. ZOVKIĆ, *Medureligijski dijalog iz katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*, VKT, Sarajevo 1998., str. 50-66.

²¹ Usp. *Vrhbosnensia*, 1 (1997/2), 287-288.

²² *Vrhbosnensia*, 3 (1999/2), 191-192. Dosada su urednici časopisa *Vrhbosnensia* na VKT organizirali kolokvije: Katolici i židovi (21. 11. 1998., usp. *Vrhbosnensia*, 1/1999.); Katolici i muslimani (13. 11. 1999., usp. *Vrhbosnensia*, 1/2000.); Katolici i pravoslavci (25. 11. 2000., usp. *Vrhbosnensia*, 2/2000.); Vjera i kultura (24. 11. 2001., usp. *Vrhbosnensia*, 1/2002.); deklaracija *Dominus Iesus* (23. 11. 2002., usp. *Vrhbosnensia*, 1/2003.). Odbor Islam u Europi, zajedničko tijelo Vijeća BK Europe (CCEE) i Konferencije europskih crkava (KEK), priredio je na VKT međunarodnu konferenciju *Kršćani i muslimani u Europi* na kojoj je osim domaćih sudjelovalo preko 80 stručnjaka iz 25 europskih zemalja (12.-16. 9. 2001., usp. *Vrhbosnensia*, 2/2001.). - Sam časopis *Vrhbosnensia* orijentiran je na teološka i medureligijska pitanja.

²³ *MADUNARODNO TEOLOŠKO POVJERENSTVO, Kršćanstvo i religije*, KS, Dokumenti 112, Zagreb 1999., 2.

“su sporni standardi i temeljna polazišta s kojih predstavnici svake religijske tradicije stupaju u uzajamni dijalog”. Pod tim se npr. misli da su muslimani “bitno obespravljani”, jer judeo-kršćani smatraju da je njihova (muslimanska) religija “samo *povijesna*, a ne i *objavljena* forma religijske tradicije”. Da bi se dijalog uopće mogao nastaviti, najprije treba “*vratiti muslimane u svetu povijest*” i priznati ih baštinicima zajedničke monoteističko-abrahamske tradicije, kao što se na nju pozivaju Židovi i kršćani, kao “ljudi Knjige”. Dok se to ne dogodi, autor ovih formulacija predlaže međureligijski dijalog o temama koje nisu “obojene” religijski, nacionalno, kulturno-civilizacijski (sloboda, ljudska prava, demokracija i sl.) ili, u drugoj varijanti, zauzima se za svojevrsni *ezoterijski dijalog*, o brojnim djelima koja su nastala iz “ezoterijske tradicije” judeo-kršćanstva i islama. To bi bili razgovori utemeljeni na kabali (Židovska predaja, tradicija), kršćanskoj mistici (unutarnji doživljaj Boga) i sufizmu (islamska askeza i mistika; arap. “suf” - “vuna”, tj. čovjek obučen u vunu, asketa).²⁴

Dakako, i ovo treba razumjeti u dijaloškim okvirima, bez obzira u kojem bi se pravcu ovako shvaćen i predložen dijalog mogao usmjeriti. Dijaloški raspoložene ljude treba ohrabriti “i tamo gdje njihovi napori ne nailaze na prihvaćanje i ne dobivaju odgovora”.²⁵ Pritom je potrebno izbjeći nepotrebne nesporazume. Naime, ono što musliman s pravom želi jest to da može prepoznati islam u riječima koje netko drugi govori, jednako kao što to u obrnutom smislu očekuje i kršćanin,²⁶ ali i u drugim sličnim dijaloškim kombinacijama.

Osim toga, može se općenito reći kako ne postoji dovoljno naizmjenično poznavanje kršćanstva i islama. Poteškoća je i u tome što ne možemo govoriti o sasvim jasnom ni kršćanskom ni islamskom identitetu. U kršćanstvu postoje raznoliki povijesni izričaji i forme za crkve, crkvene zajednice i slobodne crkve, a slično je i s različitim i nejedinstvenim vrstama islama. Osim sunitске i šijitske orijentacije, tu su još četiri pravne škole, među samim sunitima raznovrsni su načini islamskog života, a pogotovo mjesne predaje koje se sasvim razlikuju u Pakistanu, Maroku, Egiptu, Saudijskoj Arabiji, bratstva i pokreti sūfija, a u posljednje vrijeme se govori i o europskom islamu. Sve ovo otežava dijalog i odbacivanje predrasuda i povijesnih opterećenja koja ne treba nijekati, nego proučavati kako bi se izbjegli trijumfalizmi.²⁷

²⁴ R. HAFIZOVIĆ, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom. Svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*, str. 328-332.

²⁵ IVAN PAVAO II., *Redemptoris missio* (1990.), KS, Dokumenti 96, Zagreb 1991., 57.

²⁶ Usp. A. BSTEH (izd.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, str. 529 s.

²⁷ Usp. dokument BISK. KONFERENCIJA EMILIE ROMAGNE, *Islam i kršćanstvo* (2000.), KS, Dokumenti 130, Zagreb 2002., str. 15-17.

Od brojnih razloga za potrebu kršćansko-muslimanskog dijaloga može se navesti čisto *sociološki*, jer kršćani i muslimani kao dvije najbrojnije svjetske religije sačinjavaju zajedno oko polovicu svjetskog stanovništva; *pragmatični* razlozi govore o tome da je riječ i o univerzalističkom izgledu ovih religija, te je od bitne važnosti za društvo u cjelini da ove zajednice mogu živjeti u miru i suživotu; ovom se mogu dodati i *teološki* razlozi po kojima je kršćanska ljubav temelj dijaloga prema svim ljudima kao i otvaranje prema Bogu, pogotovo kroza slična stajališta koja u ovom slučaju postoje.²⁸ Dakako, brojni su razlozi za dijalog i sa svima ostalima.

Konačno, u smislu olakšanja dijaloga, Ivan Pavao II. sugerira održavanje dijaloškog raspoloženja "među različitim uljudbama i predajama narodâ" u okviru velikih tema, kao što su: mir, ljudsko dostojanstvo, solidarnost, ljubav, otvorenost, pročišćenje spomena, praštanje i gajenje suživota.²⁹ Upravo se s ovim i sličnim velikim idejama podudaraju i spomenute Hafizovićeve tzv. "neobojene" teme ili njegova misao o zajedničkom upoznavanju "ezoterijske tradicije". To bi jednostavno mogao biti svojevrsni nastavak saborskog opredjeljenja Crkve koja smatra neprimjerenim i nedijaloškim mentalitetom danas nekatolike nazivati "nevjericima", što vrijedi i obrnuto: svi, naime, koji "iskreno traže Boga" i žive po svojoj savjesti "na različite se načine svrstavaju u Božji Narod".³⁰

Medureligijski dijalog je postao i moralna kategorija, te je to danas zahtjevan posao. On redovito počinje malim koracima koji su potrebni na svim razinama. I pretpostavke su mu brojne: prije svega osobno ljudsko upoznavanje, međusobne informacije o životu i nauci, naizmjenični "prijevodi" rječnika jedne teologije na jezik druge uz nastojanje oko prevladavanja razlika, dogovori o zajedničkim poduhvatima: u teoriji izgleda jednostavno, u praksi ne bez poteškoća. U svakom slučaju, dijalog traži slobodan pristanak, a ako ga netko ne želi, i to je slobodan izbor. Tada, međutim, ostaje ozbiljno pitanje dijaloške alternative i posljedica koje bi mogle nastati iz takva opredjeljenja.

²⁸ Usp. M. L. FITZGERALD, *Kršćansko-muslimanski dijalog. Dostignuća, teškoće i smjèrovi*, u: *Vrhbosnensia*, 3 (1999/2), 193-203, 194-196; predavanje koje je autor održao na kolokviju VKT u Sarajevu, 13. 11. 1999.

²⁹ IVAN PAVAO II., *Dijalog među kulturama za civilizaciju ljubavi i mira*, u: *Vrhbosna*, 1 (2001), 6-11, br. 3 i 5.

³⁰ *Lumen gentium*, 16.