

Adnan SILAJDŽIĆ

## POTREBA I MOGUĆNOSTI MUSLIMANSKO-KRŠĆANSKOG DIJALOGA - ISLAMSKI POGLED\*

### Sažetak

*Ne potcjenjujući poneki pozitivan primjer, kakvih je bilo i na jednoj i na drugoj strani, moramo reći da se muslimansko-kršćansko suočenje, ipak, odvijalo u znaku isključivosti.*

*Takav odnos među pripadnicima različitih religijskih tradicija bio je nesumnjivo utemeljen brojnim kulturnim, političkim i ekonomskim razlozima koje bi trebalo sustavno istražiti na obje strane, jer bi time dijalog bio unaprijeđen gledom na njegovu metodu a i njegov sadržaj.*

*Danas, međutim, nema više one uobičajene podjele na Istok i Zapad, ljudi počinju uviđati da se čovjekov religiozitet ne može tako lahko identificirati s nekom sasvim posebnom i izdvojenom kulturnom sredinom.*

*Zbog toga S. H. Nasr s pravom primjećuje da među nova iskustva modernoga čovjeka pripada jedino iskustvo otkrivanja novih religijskih i duhovnih svjetova ili univerzuma.*

*Svjesnost o postojanju nekršćanskih vjerskih doktrina i umjetnosti, a iznad svega toga svjesnost o postojanju različitih ljudi i ideja, postala je danas univerzalna. Tu svijest bi valjalo i dalje kultivirati, osobito trajnu filozofiju (philosophia perennis) koja polazi od načela transcendentnog jedinstva religija, te kroz raznolike forme institucionalnoga dijaloga.*

*Međutim, tu nam se odmah nabacuje sljedeće pitanje: šta u postmoderno paradigmi u kojoj se sve ozbiljnije pojavljuje idiosinkrazija u odnosu na tradicionalna religijska učenja i institucije, drugim riječima, šta u vremenu "Ekumenizma individualnih ljudskih prava", kako to primjećuje Daniel Hervieu-Leger, pojam religioznih sloboda uopće podrazumijeva? Tu smo doista pred velikom dvojkom!*

Principijelno govoreći muslimani i kršćani (katolici) su kroza cijelu povijest bili u iskušenju dvostrukoga izazova: *historijskoga* (širenje islama u prostore grčko-rimske kulture i uopće zemalja sredozemnog kulturnoga prostora te križarski ratovi i kolonijalizam) i *doktrinarno-teologijskoga* (istovjetno transcendentno religijsko počelo odnosno brojni likovi zajednički Bibliji i Qur'anu). Povijest nas uči da su

\* Predavanje održano na međureligijskom kolokviju "Katolici i muslimani" 13. studenoga 1999. na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji u Sarajevu.

muslimanski teolozi kršćansku vjernost Bogu vrlo često smjeravali isključivo s križarskim pohodima na Svetu Zemlju, odnosno imperijalističkom politikom zapadnog kršćanskog svijeta, dok su muslimani u svijesti kršćanskih teologa živjeli kao sljedbenici praznovjerja, odnosno magijskoga učenja koje je posljedica zlih sila, u modernoj varijanti sljedbenici fanatizma, regresizma i militantnoga fundamentalizma. U takvim iskušenjima religijsko suočenje i nije moglo imati neke plodotvornije učinke. *Ne potcjenjujući poneki svijetli primjer kojih je bilo i na jednoj i na drugoj strani*, ovaj put ću navesti primjer Ebu Hamida al-Gazalija (11. stoljeće)<sup>1</sup> i Muhammeda 'Abduhua (19. stoljeće)<sup>2</sup> koji iz konteksta qur'anskoga spasenja (2, 62) ne izdvajaju i kršćane koji vjeruju u Boga, drugi svijet i čine Bogu ugodna djela, jer spasenje, reći će Abduhu u *svojemu Tafsiru* (tumačenju Qur'ana) nije rezultat apriornoga pripadanja, u sociologijskom smislu te riječi, nekoj religijskoj tradiciji (*la yakunu bi-l-ginsiyat al-diniya*), odnosno Franju Asiškoga koji pruža ruku muslimanskom sultanu Maliku al-Kamilu za vrijeme Šestog križarskog pohoda na Palestinu<sup>3</sup> i Charlesa Foucaulda koji je pri susretu s muslimanskim misticima u Africi na njihovim licima prepoznao onu svetost koju su nosili likovi iz kršćanske tradicije i koji nije mogao prihvatiti činjenicu da se radi o poganima koji trebaju kršćansko spasenje,<sup>4</sup> kako su ga godinama pogrešno učili o slobodi religijske savjesti u kršćanskim učilištima, *treba kazati da se muslimansko-kršćansko suočenje odvijalo ipak u znaku isključivosti*.

Međutim, nužno je reći da kršćansko povijesno iskustvo muslimana, odnosno muslimansko povijesno iskustvo kršćana nije bilo jednako. U predmodernim vremenima zapadni kršćanski svijet bio je u nekom smislu izoliran u jednome kutu euroazijske mase jedva da je imao neke intelektualne razmjene s istočnim Crkvama, nije ništa znao o budizmu, hinduizmu i vrlo malo o zoroastrijanizmu, manihejstvo je postalo poznato preko Augustina kao arhihereza u kršćanstvu. Islam je bio izuzetak. I pored njegove fizičke blizine islam je za zapadno kršćanstvo bio ona lošija polovina tadašnjega svijeta.<sup>5</sup>

U to nas uvjeravaju i rane teološke tradicije (Ivan Damašćanin, Nikita Bizantijski, Bartolomej Edeški)<sup>6</sup> u srednjemu vijeku (Toma Akvinski)<sup>7</sup> itd., koji su, zbog izobličene slike o islamu i muslimanima, bili izgubili i ono malo smisla za dijaloško suočenje religija. Kristova izreka "Ja sam put, život i istina" dobila je značenje "Ja sam jedini put, jedini život i jedina istina". Dakle, i pored izuzetaka, kakav je bio Nikola Kuzanski, ekskluzivizam kršćanske teologije dopunjavao je loše odnosno

1 *Faysal al-Tafriqa*, Kairo, 1381/1961., str. 75.-78.

2 *Tafsir al-Manaru*, Kairo, 1346/1927., I, 333.

3 Gwenolet Jausett, *Rencontre sur l'autre rive*, Paris, 1996.

4 Vidi: S. H. Nasr, "Religija i religije: izazov življenja u multireligijskom svijetu", *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, priredio Enes Karić, Pravni Centar Fond otvoreno društvo BiH, Sarajevo, 1996., str. 11-40.

5 *Ibid.*

6 A. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'islam*, Paris-Louvain, Nauwelaertis, 1960; nouvelle édition *Polémique byzantine contre l'islam*, Leiden, Brill 1927.

7 *Summa Contra Gentiles*, Paris, 1874.

negativno historijsko pamćenje zapadnoga kršćanstva i učinio ozbiljan pristup drugim religijama izuzetno teškim.<sup>8</sup>

S druge strane, islam je u tim vremenima bio jedina religija koja se suočila, s izuzetkom šintoizma i religija američkih Indijanaca, sa svakom velikom religijskom tradicijom čovječanstva. S kršćanstvom i judaizmom na mjestu svojega nastanka, zoroastrijanizmom, manihejstvom i mitraizmom u Perziji, afričkim religijama južno od Sahare i naravno, hinduizmom i budizmom u Indiji i istočnoj Pezriji.<sup>9</sup>

Već uvodni qur'anski stavci<sup>10</sup> ukazuju na to da je Qur'an otvoren prema prethodno objavljenim božanskim uputama, koje se u islamskoj svetoj povijesti doživljavaju u skladnom kontinuitetu. Odmah nakon toga slijede stavci koji razvijaju ovu temu nabranjem vjerovjesnika koji prethode poslaniku islama Muhammedu, a.s., koji se, skupa sa biblijskim poslanicima, spominju s punim uvažavanjem.<sup>11</sup> Napokon, primjer za poštivanje religijskih sloboda drugih u konkretnom vidu dat je u osvrtnu na kršćane, a što se tako zorno nadaje iz životopisa poslanika islama Muhammeda, a.s., o čemu ćemo govoriti nešto kasnije.

Spomenuta diferencirana povijesna iskustva bitno će utjecati na narav i kvalitet međureligijskoga dijaloga. Iz njihova kritičkog razmatranja ne možemo, dakako, isključiti brojne razloge kulturne, političke i ekonomske naravi, koje bi trebalo sustavnije istražiti i s jedne i s druge strane čime bi se dijalog između katolika i muslimana znatno unaprijedio gledom na metodu a i njegov sadržaj. Nažalost, kod nas još uvijek ne postoje instituti za znanstveno i kritičko istraživanje povijesti muslimansko-kršćanskoga dijaloga.

\*\*\*

Muslimansko-kršćanski dijalog prije svega ima svoje metafizičke i doktrinarne razloge: i jedni i drugi pripadaju jedinstvenome nebeskome arhetipu. Kao muslimanski teolog želio bih o toj dimenziji dijaloga iznijeti nekoliko misli. Prije svega, dijalog sa Sljedbenicima Knjige (*ahlu-l-Kitab*) za muslimane nije isključivo ili bolje nije primarno uslovljen problemima suvremenog sekularno-pluralistički strukturiranoga svijeta pred čijim izazovima stoji moderni čovjek. Zahtjev za takvim dijalogom izveden je iz same naravi islama i njegova učenja o Jednome Bogu (*al-tawhid*), jer je to temeljni nalog koji je muslimanima posredovan Božjom objavom. U Qur'anu stoji: "*O sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko jedne riječi i nama i vama zajedničke: da se nikomu osim Bogu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Boga, bogovima ne držimo.*"<sup>12</sup>

8 Zbog toga će se islam počev od Maxa Millera preko Mirče Eljadega pa sve do Vilfreda Kantvela Smiata isključivati sa zapadnih sveučilišta iz seminara za Komparativne religije, jer su zapadna učilišta lahko prihvatila Ogist Kontovu teoriju o evolucionističkom razvoju religija.

9 O historiji religija u islamu, odnosno o al-Biruniju kao prvome komparativisti vidi: Guy Monnot, *Islam et religions*, Maisonneuve-Larose, Paris, 1986., str. 27-82.; usp. S. H. Nasr, *nav. članak*.

10 *Qur'an*, 2, 2-4.

11 *Qur'an*, 4, 136; 4, 162-164.

12 *Qur'an*, 3, 64.

Prema mišljenju gotovo svih komentatora i hermeneutičara Qur'ana, navedeni stavak Židove i kršćane ne oslovljava kao pripadnike institucionalne religije, niti, pak, kao predstavnike zaokruženog teologijskog ili filozofijskog sustava mišljenja; naprotiv, on ih oslovljava posjednicima jedne jedinstvene božanske poruke, koja ima jedinstveni transcendentni vratak, u kojoj su položeni temelji jedinstvene povijesti objavljivanja Riječi Božije. "On vam uzakonjuje, kaže se u Qur'anu, od vjere ono što je Nuhu oporučio i ono što smo objavili tebi, i što smo Ibrahimu oporučili, i Musau, i Isau: 'Vjeru izvršavajte i u njoj se ne razilazite'."<sup>13</sup>

Dakle, Objava poziva i Židove i kršćane na okupljanje oko Jednoga Boga, prije svakoga slova o Bogu, prije svake spoznaje o Bogu i prije svakog mišljenja o Bogu. Riječju, prije svake teologije, prije svake theodiceje i prije svake filozofije. Jer prije svega toga stoji, u šta vjeruju pripadnici svih objavljenih religija, prva i najveća zapovijed: "Ja sam Bog vaš pa me obožavajte!"

Prototip takvoga dijaloga za muslimane jest Poslanik islama, koji u vrijeme objavljivanja Qur'ana nije gledao Židove i kršćane kao osobe iza kojih stoji Hram jeruzalemski u kojemu su položene ploče, Niceja ili Kalcedon, eklisija ili cklezija, nego ljude kojima su dolazili poslanici ili Božiji glasnici.

Poslanik je htio reći svetost je jedna, religija je jedna ali su raznoliki putevi njezinoga zahvata u mišljenju, jeziku i vjerskoj ortopraksiji, jer će Bog iz svakoga naroda uzeti svjedoka, odnosno kako je to zapisano u starodrevnim *predanjima* (*sophia perennis, lex aeterna, dinu-l-haqq*): *Bog je stvorio za svaki narod njegov zakon i njegov put*. Nažalost, spomenuto načelo tradicionalne religijske metafizike, na kojemu i islam i kršćanstvo zasnivaju svoje učenje o poštivanju religijskih sloboda drugih, tokom povijesti dobivat će, kao što sam već rekao, vrlo često suprotna pa i tragična značenja. Zbog toga *Tawhid* (učenje o Jednome Bogu) u muslimanskoj epistemološkoj nauci ima značenje nijekanja svake sile i svakog odnosa sila među ljudima, zato što ne postoje odnosi sile između Tvorca i Njegova stvorenja i što, uz Božju pomoć, sam čovjek može ustanoviti odnose slobodne od nasilja i sile... *Tawhid* je također, i stalni napor da se oslobodimo kulta društvenih i kulturnih mitova: *rasa, etnija, stranaka, nacija, država, društvenih klasa i kasta*, jer vjerovati u mitove znači vjerovati u silu i nasilje kao apsolutnu istinu, čime se u konačnici završava u nekoj vrsti duhovnoga ili ontološkoga zaborava.<sup>14</sup>

\*\*\*

U međuvremenu se dijalog među religijama premješta s racionalno-metafizičkoga na egzistencijalno-kulturološki plan. Drugim riječima, pored metafizičkih i doktrinarnih razloga, zahtjev za međureligijskim dijalogom počinje dobivati svoje ozbiljno kulturološko i civilizacijsko opravdanje.

U posljednjih nekoliko desetljeća Zapad, shvaćen kao samosvojna metafizička i religijska činjenica, proživljava veoma ozbiljne i krupne promjene.

13 Qur'an, 42, 13.; usp. Mohammad Arkoun, *Ouvertures sur l'islam*, Grancher, Paris, 1989., str. 116.

14 Beni Sadr, *Qur'an i ljudska prava*, Sarajevo 1990., str. 151-152.

Nekoć homogeni i zatvoreni kršćanski religijski univerzum počinje se polahko rastakati. Konzekventno tome, moderni čovjek se počinje suočavati s radikalno novom situacijom, čije temeljne karakteristike ne može danas poreći niti ijedan razuman čovjek koji se bavi fenomenom religioznosti. Danas u zapadnoeuropskim zemljama živi na desetine milijuna muslimana dok u arapsko-islamskim zemljama, iz ovih ili onih razloga, boravi ogroman broj kršćana razolikih denominacija.<sup>15</sup>

Stoga bez sustezanja možemo kazati da je putovanje iz jednoga religijskoga univerzuma u drugi jedino novo iskustvo s kojim se suočava čovjek našega stoljeća. To nije iskustvo, kako to lijepo primjećuje S. H. Nasr, otkrivanja novih kontinenata ili čak planeta, nego iskustvo otkrivanja brojnih novih religijskih i duhovnih *univerzuma* ili *svjetova*. Suvremeni je čovjek danas suočen s nekoliko stvarnosti ili fenomena religijskoga karaktera koji pripadaju raznolikim duhovnim i religijskim tradicijama, čiju je religijsku i duhovnu narav nemoguće osporavati, izuzev ako se osporava postojanje religijskoga fenomena uopće.

Prije svega to je *sakralna umjetnost*, shvaćena u najširem smislu te riječi, koja predstavlja predvorje raznolikih religijskih tradicija Istoka i Zapada. Mnogi su muslimani i kršćani preko klasične odnosno crkvene sakralne glazbe u modernoj varijanti čuvane *Enigme*, odnosno preko porculanskih predmeta, tapiserija i čilima, na kojima su prisutni motivi islamske arabeske i persijske minijature, na mala vrata uveli i kršćanstvo i islam u svoje domove, a da toga nisu duboko ni svjesni.

S druge strane, kršćanski intelektualci imaju danas priliku da, pored Pascala, Goethea, Hölderlina i Rembranta, otkrivaju očaravajuće metafizičke svjetove Rumijeve *Mesnevice* i Iqbalove *Džavidname*, jer su prevedeni u zapadne jezike. Danas u Sarajevu muslimani mogu čitati knjigu o Dunsu Škotu<sup>16</sup> ili Augustinovo djelo o volji Božjoj,<sup>17</sup> dok kršćani u svojim rukama imaju Arabijev *Fusus al-Hikam*<sup>18</sup> ili Gazalijev *Miškat al-Anwar*.<sup>19</sup> Svjesnost o nekršćanskim odnosno nemuslimanskim vjerskim doktrinama postala je zacijelo univerzalna.

I napokon, ako je i moguće negirati postojanje sakralne umjetnosti i vjerskoga učenja drugih, odnosno uništiti objekte sakralne umjetnosti ili spaliti biblioteke knjiga, nije više moguće negirati postojanje ljudi koji pripadaju raznolikim idejnim svjetovima i ispovijedaju raznolika religijska uvjerenja koje svakodnevno susrećemo u našoj životnoj i radnoj sredini.<sup>20</sup>

Kulturološke i civilizacijske promjene u modernome svijetu uvjetovat će i ozbiljne promjene unutar teologije religija. Muslimani, recimo, s teološkom obnovom već spomenutog *Abduh*ua, *Ben Badis* i dr., kršćani s II. vatikanskim koncilom i liberalnom teologijom Schleirmachera. Iako je Abduhova vjerska obnova bila uzrokovana programskim revandikacijama zapadnoga kolonijalizma, on će u osnovi uspostaviti pozitivan stav spram drugih religija. Takav pomak je primjetan i u

15 Usp., H. Džait, *L'Europe et l'islam*, Edition du Seuil, Paris, 1978.

16 Ivan Duns Škot, *Rasprava o prvom principu*, priredio i preveo Mile Babić, Demetra, Zagreb, 1997.

17 Aurelije Augustin, *O slobodi volje*, priredio i preveo Stjepan Kušar, Demetra, Zagreb, 1998.

18 Ibn 'Arabi, *Dragulji poslaničke mudrosti*, priredio i preveo Rešid Hafizović, Bemust, Zenica, 1995.

19 Al-Gazālī, *Niša svjetlosti*, priredio i preveo Enes Karić, Zagreb, 1995.

20 Usp. *Islam and the Plight of Modern Man*, Kuala Lumpur, 1987.; usp. *nov. članak*.

temeljnim dokumentima II. vatikanskog koncila, u kojem se jasno uočava prijelaz od teologije istine (ekskluzivno date na čuvanje Crkvi) na teologiju čovjeka različitih uvjerenja (*Nostra aetate*) čime će omogućiti najširu moguću komunikaciju unutar svijeta kao Ekumene, što i jest njegov najveći doprinos.

Refleksi spomenutih pojava osjetiti će se i na tlu Bosne i Hercegovine. Početkom sedamdesetih godina na našim prostorima se počinje razvijati ekumenska teologija, što je ranije bilo nezamislivo. Pojavit će se plejada izvanrednih teologa izuzetno širokoga duha i teološke kulture. Svojim učenjima oni postupno otklanjaju predrasude praveći snažan zaokret k potpunijem susretu muslimana i kršćana. Od tada riječ dijalog počinje označavati ne samo govorenje nego i slušanje drugoga, priznavanje i razumijevanje drugoga u njegovim specifičnostima, odnosno njegovoj vlastitoj tradiciji. Među muslimanima takvi su bili, primjerice, Husein Dozo koji je u svojim komentarima Qur'ana posebnu pažnju obraćao na nemuslimane i njihov položaj unutar islamskoga religijskoga učenja<sup>21</sup> i Ahmed Smajlović koji je, sudjelujući na brojnim dijaloškim skupovima od Rima do Tunisa, utemeljitelj islamskog institucionalnoga međureligijskoga dijaloga kod nas,<sup>22</sup> dok su Tomislav Jablanović koji je svoju disertaciju o *Islamskoj apologetskoj argumentaciji* napisao u Bistrici pored Gornjega Vakufa a obranio na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu 1969. i Tomislav Janko Šagi-Bunić među kršćanima govorili kako *drugoga puta nema*.<sup>23</sup> Rezultat takvog njihovog stava bit će činjenica da će se na teološkim fakultetima u Sarajevu i Zagrebu islam odnosno kršćanstvo početi izučavati ne više u sklopu povijesti religija, nego u okviru zasebnih seminara ili kolegija. Iako su to bili pionirski pokušaji, oni će izvršiti snažan utjecaj na ideju ekumenizma u Bosni koju i mi na kraju ovoga stoljeća nastojimo artikulirati u jednoj sasvim drugačijoj formi govora i ponašanja. Pravoslavna Crkva, još uvijek duboko ukorijenjena u svojemu tradicionalizmu, i dalje će svoj stav prema muslimanima i drugima graditi na crkvenim tradicijama koje sežu duboko u crkvenu povijest. A one su, kao što smo već rekli, dobro opterećene brojnim predrasudama.<sup>24</sup>

\*\*\*

No, već sada možemo kazati da je i taj put u dijalogu prijeđen. Posljednjih nekoliko desetljeća, po mojemu skromnom uvidu, međureligijski dijalog se smješta u posve druge relacije. Činjenice koje su bile osnova za dijaloško suočenje među pripadnicima velikih religijskih tradicija, gube na svojoj punovažnosti. Čak ni ono što na tragu II. vatikanskog koncila naučava K. Rahner (*teologija dovršenja*), pitanje teološko-spasenjske vrijednosti nekršćanskih religija kao institucija, i da li kršćanske religije pripadaju u povijest objave, nije više značajno za dijalog. Sve se

21 Usp. H. Dozo, *Odnosi islamske zajednice sa drugim vjerskim zajednicama u Jugoslaviji*, Binoza, Zagreb, 1970.

22 Usp. Muhamad Talbi, *Islam et dialogue*, Tunis, 1977.

23 *Ali drugog puta nema*, KS, Zagreb, 1986.

24 Usp. H. Küng-Josef van Ess, *Kršćanstvo i svjetske religije. Uvod s Islamom, Hinduizmom i Budizmom*, Naprijed, Zagreb, 1994.

to danas stavlja na stranu, religije danas ulaze u dijalog, kako to naglašavaju suvremeni teolozi C. Geffre, Eyyub Muhammed Eyyub, Bassam Tibi i teoretičari religija kao što je, primjerice, Josef van Ess, s jednom posve specifičnom činjenicom, *humaniziranja i spasavanja svijeta kao takvoga. Drugim riječima, za dijalog je danas važno to koliko koja religija vodi računa o našoj suvremenosti, u kolikoj je mjeri zapitana o našoj vlastitoj sudbini. Ova strana međureligijskoga dijaloga u vremenu, kako to lijepo kaže H. Küng,<sup>25</sup> tehnički ostvarivoga atomskog holokausta danas je važnija od pukih akademskih naklapanja, teološke suptilnosti i intelektualnoga cjepidlačenja.*

Zbog toga bi u buduće trebalo posebnu pažnju usmjeriti na institucionalni religijski dijalog jer on ima svoju nesumnjivu punovažnost. U Europi i nekim arapsko-islamskim zemljama, ekumeničari su već poodavno shvatili važnost ovih činjenica. Osnovane su mnogobrojne institucije s obje strane, čija je osnovna zadaća njegovanje i proširivanje takvoga dijaloga. Ovdje ćemo istaknuti *Association pour le Dialogue Islamo-Chretien et le Rencontres inter-religieuses*, koja je osnovana 1989. u Parisu, a na čijem čelu trenutno stoji Egipćanin dr. Adel Amer. Ona okuplja danas u svijetu poznate ekumeničare kao što su Michel Lelong, Rafik Khoury i dr. Nažalost, moramo reći da mi u Bosni i Hercegovini kasnimo za njima u tom pravcu. Kod još uvijek ne postoji niti jedna institucija koja se isključivo bavi teorijskim implikacijama interreligijskoga dijaloga. A razloga za uspostavljanje takvih institucija je odveć mnogo. Možda je i tragedija kojoj su bili izloženi pojedini bosansko-hercegovački narodi rezultirana predugom šutnjom i licemjernim nastupom nekih religijskih zajednica. Nedopustivo je više skrivati se iza brojnih vjerskih znamenja koja našu sredinu čine egzemplarnom. Floskule političara, kulturnih i javnih radnika pa i čelnih ljudi religijskih zajednica da na tako malome prostoru nigdje u svijetu nećemo susresti znamenja velikih svjetskih religija, više ne znače ništa. To je sada samo jedna potrošena kulturna činjenica, kojoj svakako treba vratiti istinsko dostojanstvo i to što je moguće prije. Jer, povijest nas uči da blizina ili fizičko prisustvo dvaju ili više religija na jednome mjestu nije samo po sebi dovoljno da njihovi pripadnici steknu punu svijest o drugim religijama, odnosno o religioznim slobodama drugih ljudi.

\*\*\*

Međutim, tu nam se odmah nabacuje sljedeće pitanje: što u postmoderno paradigmi u kojoj se sve ozbiljnije pojavljuje idiosinkrazija u odnosu na tradicionalna religijska učenja i institucije dapače, u odnosu na filozofiju, znanost i umjetnost kao takve pojam religioznih sloboda uopće podrazumijeva? Tu smo doista pred velikom dvojbom!

Ako vjerske slobode razmatramo u kontekstu modernog pluralističkoga svijeta, onda, htjeli mi to ili ne, moramo imati na pameti jedan veoma širok spektar religioznih osjećanja od religijskoga indiferentizma preko doktrinalnoga redukcionizma, odnosno relativizma do jednog sasvim novog tipa sinkretičke ili gnostičke religioznosti

<sup>25</sup> *Ibid.*: usp. *Deklaracija o svjetskoj etici*, Chicago, 1993., priredio Hans Küng, preveo dr. Mato Zovkić, izdavač Hrvatski ogranak Svjetske konferencije religija za mir (WCRP).

karakteristične za religije *New Age-a*.<sup>26</sup> Rezultat je to dvaju moćnih tokova ideja i ponašanja koja dolaze iz *moderne* i nastavljaju svoj put u *postmodernu*. Riječ je o *individualizmu* i *pluralizmu*. S individualizmom tradicionalne religijske institucije zapadaju u veoma ozbiljnu krizu, jer proces individualizacije podrazumijeva protivnost svakom zajedništvu koje je utemeljeno ili legitimirano religijskom tradicijom. Jačanjem uloge subjekta u filozofiji odnosno slabljenjem tradicionalnog metafizičkoga mišljenja, subjektivizacija osobe dosegla je svoj vrhunac.

Naličje *individualizma* je *pluralizam* postmoderne. Tako slobodan i nezavisn čovjek u mišljenju i ponašanju mogao se realizirati isključivo u pluralizmu. Ne u tradicionalnome zajedništvu, čija je kulturološka bit pamćenje prošlosti, nego uspostavljanju pluralističkoga poretka koji pretpostavlja zbroj posve neovisnih individua koje ne korespondiraju kršćanskoj *koinoniji* niti muslimanskom idealu *ummata* odnosno *džema'ata*. Riječ je, ne samo o zbroju ljudi različitih boja kože, jezika, ponašanja, već o jednome temeljno novome modelu ljudske svijesti s kojom religiozolozi ubuduće moraju računati.<sup>27</sup>

Je li moguće u pluralizmu ostvariti dijalog ili je riječ o snošljivosti. Tamo gdje je čovjeku oduzet karakter svetosti nije moguće govoriti o dijalogu, moguće je naravno ali modernim jezikom iz kojega su ispražnjeni svi sveti sadržaji i kojemu je oduzeto dostojanstvo. Bitno nije moguće govoriti. A nas uporno tjeraju da govorimo o dijalogu i u tom kontekstu o religijskim slobodama. Čak se i u pojedinim religijskim skupinama više ne može govoriti o zajedništvu nego o *pluralnosti*. Ozbiljan je to fenomen kojega svjesno zaobilazimo, nešto zbog toga što smo nesporni odgovoriti takvome izazovu a nešto i zbog toga što nismo još uvijek dovoljno sagledali stanje religijskoga fenomena u našoj suvremenosti, koji se ozbiljno reperkutira na religijsku ortopraksu naših ljudi, a samim time i na ono što mi akademiziranim jezikom označavamo interreligijskim dijalogom.

Ako se tradicionalni nauk o ljudskim religijskim slobodama ponavlja mehanički, kao što je slučaj i s ranijom historijom, u kategorijama modernog međunarodnog prava, onda se suočavamo s jednom ozbiljnom dilemom i pitanjem, šta je to sloboda vjeroispovijedanja o kojoj se danas toliko mnogo govori u modernim razvijenim liberalnim demokracijama? A Katolička Crkva prihvatila je na II. vaticanskom saboru iz međunarodnoga prava pojam religijske slobode, tj. biblijski pojam stvarne religijske slobode bit će artikuliran u značenju vjerske tolerancije, što nije isto, te ga ugradila kao svoj službeni stav u *Deklaraciju o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama* (NAE), *Deklaraciju o vjerskoj slobodi* (DH) i *Pastoralnu konstituciju o Crkvi u suvremenom svijetu* (GS). Iako je time Crkva otvorila razdoblje ekumenskoga dijaloga nužno je na pragu trećeg milenijuma, kada se, kako bi to rekao poznati francuski sociolog Daniel Hervieu-Leger, sve ozbiljnije počinje govoriti o "*Ekumenizmu individualnih ljudskih prava*", iznova postaviti pitanje što podrazumijeva ta magična riječ, o kojoj obični vjernici jedva da išta znaju. Mislim da smo tu kod problema redefiniranja načela slobode kakvog je poznavala *tradicionalna*

26 Vidi: Casanova Jose, "Private and public religions", *Social Research*, Spring 92, vol. 59 issue 1, p17, 41p; usp., *Novi religiozni pokreti*, Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove o novim religioznim pokretima, uredio Mijo Nikić, Zagreb, 1997.

27 Usp. Jakov Jukić, *Lica i maske svetoga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., str. 311-370.



*religijska metafizika* jer nas moderni pojam slobode blokira, o njemu sve vrijeme govorimo ali nam ništa ne pomaže jer smo mu izvukli dušu i oduzeli njegovo istinsko sveto dostojanstvo, kao uostalom i svemu drugome danas, takvi su i svi drugi pojmovi bez kojih je nezamisliv naš intelektualni i duhovni život kao što se, primjerice, dobro, lijepo, plemenito, moralno, vrijedno itd.

Drugim riječima, važno je uočiti razliku između humanističkog i religijskog pojma slobode. Da li doista možemo ispoštovati sveto načelo poštivanja vjerničke savjesti drugih ljudi bez fundamentalnih izvora islama i kršćanstva, a tu su i Biblija i Qur'an više nego jasni? Ako bez njih možemo onda ostajemo na razini *humanističke tolerancije*, međutim kako vjernička savjest ide dalje od humanističke tolerancije onda je nužno pitanje vjerničke savjesti odnosno slobode kao predvorja interreligijskoga dijaloga razmatrati u razini univerzalnih nebeskih i božanskih načela na koja nitko bitno gledano ne posjeduje ekskluzivno pravo.

S tim u vezi želio bih ovdje iznijeti dvije zanimljive teza: poglavari velikih religijskih tradicija u Bosni i Hercegovini stoje na čelu nedavno osnovanog Religijskog vijeća za provedbu dijaloga sa sjedištem u Sarajevu. Osnovna zadaća Vijeća jest da pomogne u naporima međunarodne zajednice da se bosanskohercegovačko društvo što prije i što bezbolnije integrira u zapadnoevropske integracije.

Međunarodna zajednica smatra da se u Bosni, kao uostalom i svim društvima predmoderne, šire stanoviti oblici političke religije koja je apsolutno podređena svjetovnim odnosno ideologijskim ciljevima. Zbog toga Vijeće formiraju kao mirotvorni projekt jer se toj flagrantnoj politizaciji religije na Zapadu sve više odupiru novi mirotvorni pokreti. Međutim, ni mirotvorstvo nije uspjelo da odoli politizaciji ali sada samo drugog predznaka. Da bi religijske zajednice obavile svoju mirotvornu funkciju, što dakako nije njihova temeljna zadaća gledom na istinsku narav njihova poslanja, one moraju posegnuti za ekumenskim dijalogom. A ti su novi fenomeni u mnogome sekularizirani i podsjećaju na političke sporazume i nagodbe. Zbog toga, kako to naglašava čuveni hrvatski sociolog religija Jakov Jukić, i primjećujemo stanovitu diskrepancu između službenoga međureligijskoga dijaloga i pučkoga prijateljstva ljudi različitih konfesija. Ta dva puta ne mogu skupa, jer ni ekumenizam njihovih uvjerenja nije jednak: u prvih je (Vijeće) više političan, u drugih (vjernici) više religiozan.<sup>28</sup>

Na drugoj strani profesor sociologije religija na Bostonskom (Boston) sveučilištu i direktor njegova instituta za istraživanje ekonomskih promjena Peter L. Berger ustvrdit će na simpoziju o *Bosanskoj paradigmi* koji je održan prije nepune dvije godine u Sarajevu, kako će opadanje tradicionalne religioznosti i u Bosni i Hercegovini biti logična posljedica postupnog ekonomskog i političkog uključivanja našega društva u Europu, jer će se, tvrdi Berger, sekularizacija afirmirati kao dominantan specifično europski kulturološki trend.<sup>29</sup> Berger je htio kazati kako modernitet nužno

28 Usp. Jakov Jukić, *nov: djelo*; usp. također Rezime saopćenja podnesenih na Međunarodnoj konferenciji *Doprinos vjerskih zajednica miru i otklanjanju posljedica rata na području nekadašnje Jugoslavije* održanoj u Rogaškoj Slatini 19.-21. rujna 1997., Ž. Mardešić, *O političkim religijama i novome mirotvorstvu*, str. 56.

29 Usp. Peter L. Berger, "Four faces of global culture", *The National interest*, Fall 97 issue 49, p23, 7p.

ne podrazumijeva odbacivanje religije kao takve, nego stvaranje jednog sasvim naročitog religijskoga mentaliteta utemeljenog u posve novom sustavu religioznih vrijednosti. Veći dio modernog svijeta, ustvrdit će on, ostaje i dalje biti religiozan, kao što je i ranije bio. Zbog toga će Berger u svojim najnovijim radovima početi kritički osporavati vrijednost socioloških teorija o fenomenu sekularizacije koje su se pojavile polovinom ovoga stoljeća, čiji je zagovornik i sam bio dugi niz godina.<sup>30</sup>

Iz navedenog zaključujemo da su i naši vjerski poglavari prihvatili proces povlačenja religije u privatnu sferu života, odnosno utemeljenje nama do sada sasvim stranog religijskoga fenomena, jer smo doskora bili u tzv. predmodernim vremenima, tj. utemeljenje religijskoga fenomena isključivo na individualnom svjedočenju vjerskih uvjerenja, a ne na osnovi pripadnosti ovoj ili onoj religijskoj instituciji. Drugim riječima, naši vjernici će sve manje osjećati potrebu za vjerskim zajedništvom a više za pluralizmom odnosa. Zbog toga će i crkvene zajednice odnosno islamska zajednica biti pod strašnim kritičkim udarima svoje valstite *pastve* odnosno *džema'ata*. Takav proces bi prema svim ozbiljnijim naznakama trebao biti karakteristikom religijskoga života u našem bosanskohercegovačkom društvu što će ubuduće naš razgovor o dijalogu usmjeravati u jednome sasvim drugome pravcu.

Naravno ovdje religiju kao "privatnu stvar" ne razumijevamo u značenju nama dobro poznate komunističke ideologeme nego kao "kulturološki trend" - pravo svakog pojedinca da vjeruje u šta hoće i da to vjerovanje ispovijeda kako hoće, koji se pokazuje nezaobilaznom normom u političkoj i pravnoj organizaciji modernih društava.

Nužno je, otuda, ponovno aktualizirati tradicionalna učenja u čijem središtu stoji trajna i univerzalna mudrost koja ne poznaje granice u vremenu i prostoru. Tu mudrost je u europskim jezicima ponajprije artikulirao Francuz Rene Guenon, da bi je kasnije upotpunio Fritjof Schuon, Swami Vivekananda koji su sav svoj život bili posvetili ideji *religio* odnosno *philosophia perennis*. Kroz *religio perennis* otkrivamo i svjedočimo istinsko jedinstvo Božje, koje je ostavilo neizbrisive tragove u židovskoj, kršćanskoj, islamskoj, budističkoj, brahmanističkoj i drugim duhovnostima, a da u tome nikakvu smetnju nisu predstavljali raznoliki jezici i raznolikost ljudskoga genija. Postići spoznaju Boga bilo kojim valjanim putem i postići punu metafizičku spoznaju, znači zapravo realizirati ono *transcendentno jedinstvo religija* o kojemu govori Qur'an i Biblija. U tom duhu nužno je stvarati religijsku i duhovnu edukaciju.<sup>31</sup> U protivnome, i u narednom stoljeću će nam se potkradati slične greške, kakve su priređivači *Suvremene katoličke enciklopedije*<sup>32</sup> načinili na 502. str. gdje se Križarskim vojnama Sveta Zemlja, odnosno ono Sveto, na koje, skladno rečenom načelu tradicionalne mudrosti, nema nitko ekskluzivno pravo, osloboda od muslimana. Ako muslimani i kršćani, ustvrdit će W. Montgomery Watt, budu i dalje *tražili argumente jedni protiv drugih, lahko će ih pronaći, no, takvo što ne vodi u istinski i plodotvoran dijalog*.<sup>33</sup>

30 Usp. "Protestantism and the quest for certainty", *Christian Century Foundation*, Septemre 9, 1998.

31 Usp. M. Ayoub, "Muslim views of Christianity: some modern examples", *ISCH*, 10 (1984).

32 *Suvremena Katolička enciklopedija*, priredili Michael Glazier i Monika K. Hallwig, Laus, Split, 1998.

33 *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh, 1969., str. 121.

Što više budemo ustrajavali u traganju za *contra* argumentima jeke Ibrahimovih (Abrahamovih), Musaovih (Mojsijevih), Isaovih (Isusovih) i Muhamedovih riječi (*hadis* odnosno *logija*) svakim danom će sve slabije odzvanjati ovim bosanskohercegovačkim brdima i poljima. Ako hoćemo pomoći ljudima, a to je valjda i naša stroga religijska obveza, onda otpočnimo s istinskim upućivanjem, odnosno pastoralnim usmjeravanjem ljudi i to u tom smislu što će svaki od nas svoja religijska načela, pa i načelo religijske slobode, tumačiti u njihovom izvornom, božanskom duhu.

## THE NECESSITY FOR DIALOGUE BETWEEN MUSLIMS AND CHRISTIANS AND ITS POSSIBILITIES - ISLAMIC VIEW

### *Summary*

Without any attempt to underestimate some more positive examples appearing on both sides, we must say that Muslim-Christian confrontation developed in the framework of exclusivity.

Such a relationship among the members of different religious traditions was undoubtedly determined by the numerous cultural, political and economic reasons which should be systematically investigated on both sides, thereby further dialogue would substantially improve both in regard to its methods and in regard to its contents.

There is no more the usual division into East and West; people are becoming more and more aware that man's religiosity cannot be easily identified with a completely specific and isolated cultural environment.

Thus S. H. Nasr, absolutely with a good reason, notes that one of the new experiences of modern man is the experience of discovering new religious and spiritual worlds or the universe.

Awareness of non-Christian religious doctrines and arts and above all awareness of the existence of different peoples and ideas has nowadays become universal.

That awareness should be cultivated particularly through the philosophy perennis, which departs from the principle of transcendental unity of religions and various forms of institutional dialogue.

However, there is the following question: what does the notion "religious freedom" mean in Postmodern in which the resistance to traditional religious thought and institutions was appeared; in other words what does it mean in the period of "Ecumenism of individual human rights", as Daniel Hervieu-Leger says. Actually, we are faced with a large dilemma!