

Islam kao paradigma suvremenom europskom društvu i kršćanskoj misli

Tomislav Kovač

e-mail: kovactomislav@hotmail.com

UDK: 297:23/28:304.2(4)

Pregledni rad

Primljeno: 20. srpnja 2009.

Prihvaćeno: 10. kolovoza 2009.

Islamska religija i civilizacija u vremenu globalizacije čine sastavni dio svjetske povijesti i kulture te zahtijevaju da se o njima promišlja na integrirajući i konstruktivan način, na način dijaloškog izazova i suživota, a ne isključivo kao prijetnju ili suparništvo. Dapače, islam u mnogočemu danas može poslužiti kao svojevrsni hermeneutički ključ kojim bi se moglo nanovo iščitati i reinterpretirati zapadnu civilizaciju, suvremeno

europsko društvo, kao i kršćansku misao. S tog polazišta autor promatra islam kroz trostruku paradigmu – povijesno-političku, socio-religijsku i teološku – po kojima bi Europi i kršćanstvu islam mogao pridonijeti u obnovljenom razmišljanju o sebi i drugima. Osobito se ističe važnost muslimana iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine koji su pozvani postati svojevrsan paradigmatički most između Istoka i Zapada.

Ključne riječi: islam, globalizacija, Europa, hermeneutika, islamsko-kršćanski dijalog, muslimani u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini

Uvod

Nije jednostavno u današnje vrijeme objektivno, konstruktivno i suvislo govoriti o islamu i muslimanima jer je povijesna pozadina na koju se taj govor neminovno naslanja isprepletana različitim, kompleksnim i nerazdvojivim čimbenicima. S jedne strane, već nekoliko desetljeća zamršena međunarodna politička situacija na Bliskom istoku uzrokuje ne samo etička i civilizacijska pitanja, nego i gotovo svakodnevnu medijsku stigmatizaciju islama i muslimana. S druge strane, višeslojni problemi s kojima se susreću suvremena zapadnoeuropska, sve više multikulturalna društva, nameću tim istim društvima nova razmišljanja o svom kulturnom identitetu i vrijednostima kako u odnosu prema sebi, tako i u odnosu prema sve većem broju muslimana koji u njima obitavaju i njihovim kulturno-vjerskim vrijednostima. S treće pak strane, velike kulturne, političke i

vjerske različitosti unutar samog islama u vremenu globalizacije sve više dolaze do izražaja i nužno zahtijevaju istančan i višedimenzionalan pristup.

Nemoguće je ovdje detaljnije obuhvatiti sve spomenute čimbenike. Osnovna nam je namjera ponuditi nekoliko orijentacijskih razmišljanja o mogućoj višestrukoj paradigmatškoj vrijednosti islama u suvremenom kontekstu. Neosporno je, naime, da islamska religija i civilizacija u vremenu globalizacije čine sastavni dio svjetske povijesti i kulture te zato zahtijevaju da se o njima promišlja na integrirajući i konstruktivan način, pod vidom dijaloškog izazova i suživota, a ne isključivo kroz prizmu trajne pritajene prijetnje ili suparništva. Dapače, čini se da islam danas po mnogočemu može poslužiti kao svojevrsan hermeneutički ključ kojim bi se moglo nanovo iščitati, reinterpreterati, proširiti, a možda i djelotvorno obnoviti razumijevanje zapadne civilizacije, osobito zapadnoeuropske tradicije i društva te mjesto i ulogu islama i muslimana u njima. S tog polazišta, islam promatramo kroz trostruku paradigmatku: ponajprije kao *povijesno-političku* paradigmatku u civilizacijskom kontekstu globalizacije, zatim kao *socio-religijsku* paradigmatku današnjim europskim društvima, te kao *teološku* paradigmatku, napose kršćanskom promišljanju objave. Svaka od tih paradigmatki postavlja brojne misaone i praktične izazove koji nam se čine relevantnima za suvremeno razumijevanje islama. Na kraju, rado ističemo paradigmatšku vrijednost islama i muslimana iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine koji svojom povijesnom i kulturološkom specifičnošću mogu puno pridonijeti Europi, koja je još uvijek u izgradnji, i biti plodonosna poveznica s islamskim svijetom.

Islam kao povijesno-politička paradigma u vremenu globalizacije

Islamska i zapadna kultura i civilizacija dijele gotovo četrnaest stoljeća zajedničke povijesti. Ta je povijest često bila prožeta ratovima i sukobima koji su obilježili međusobnu predodžbu i kolektivnu svijest. Zapadnjačka srednjovjekovna slika o islamu kao heretičkoj religiji i o muslimanima kao osvajačima »kršćanske Europe« ili pak muslimanska slika o Zapadu gledana kroz prizmu križarskih ratova ili kolonijalnog imperijalizma i dalje nesvjesno održavaju mnoge uzajamne predrasude, utemeljene uglavnom na neznanju i strahu od drugoga. Takve predrasude, nažalost, zatamnjuju mnoge pozitivne primjere dijaloga i suživota u prošlosti te bogata razdoblja kulturnih i ekonomskih razmjena, osobito u 11. i 12. stoljeću, između arapsko-islamskog i zapadnokršćanskog svijeta na Sredozemlju.¹ No, moderan će se razvitak Zapada, ipak, pretežito odvijati mimo islamskog svijeta,

1 Usp. William Montgomery WATT, *The influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh, Edinburgh University press, 1972; Hišam DŽAIT, *Evropa i islam*, Sarajevo, Starješinstvo islamske zajednice BiH, Hrvatske i Slovenije, 1985.

što će imati svoje posljedice. Rođenje islamskih država sredinom 20. stoljeća i njihovo političko kolebanje između reformizma, fundamentalizma i modernizma, neprestano uplitanje zapadnjačkih politika, osobito Sjedinjenih Američkih Država, na Bliskom i Srednjem istoku radi vlastitih interesa, ekonomsko-tehnička i politička globalizacija koja nameće svojevrsan »apartheid« između bogatih i siromašnih zemalja, među kojima je i mnogo muslimanskih... samo su neki od razloga koji su doveli do kulminacije napetosti između zapadnog i islamskog svijeta.² Ta je napetost dostigla svoj dramatičan vrhunac zastrašujućim newyorškim atentatom 11. rujna 2001. godine, nakon kojega percepcija svijeta i povijesti više ne može ostati ista i zahtijeva temeljito preispitivanje.³

Ako je, s jedne strane, tehničko-ekonomska globalizacija nametnula svojevrsnu zapadnjačku nadmoć nad ostatkom svijeta, s druge strane, planetarni susret kultura i religija koji prati globalizaciju dao je Zapadu uvid u vlastitu kulturnu i civilizacijsku relativnost. Mjesto islamske civilizacije u kontekstu suvremene globalizacije na paradigmatički način poziva Zapad da proširi svoj pogled prema vlastitoj kulturi i povijesti. Na početku 21. stoljeća, u globalizacijskoj eri u kojoj je čitav svijet postao »veliko selo«, povijest se više ne može shvaćati statično ili jednosmjerno – s eurocentričnog ili kristijanocentričnog stajališta, ali ni s arapocentričnog ili islamocentričnog stajališta. Naprotiv, povijest se treba promatrati u dinamičnom i interaktivnom smislu, kao zajedničko dobro čitavoga čovječanstva čije se najveće bogatstvo očituje upravo po međusobnom prožimaju bezbrojnih različitosti. Drukčije rečeno, ljudska povijest nije vlasništvo ili monopol ni Istoka ni Zapada, ni islama ni kršćanstva, ona prvenstveno pripada konkretnim ljudima koji je sačinjavaju i koji sudjeluju, često mimo svoje volje, u događajima i prilikama koji ih uglavnom nadilaze. Paradigmatička vrijednost islama u okviru svjetske globalizacije je osobito značajna zato što islam, zbog vlastitih strukturalnih različitosti, poziva da se općim socio-ekonomskim, geopolitičkim ili kulturno-civilizacijskim problemima pristupi partikularno, uzimajući u obzir specifičnost svakog pojedinačnog konteksta. Globalizacija sama po sebi ne mora biti negativna – ona na neki način ulazi i u biblijsku logiku univerzalizma koju dijele i kršćanstvo i islam. Nju, međutim, treba učiniti pravednom, kako ekonomski boljitak ne bi koristio samo nekima, nego pripomogao razvitku i napretku čitavog čovječanstva, osobito najugroženijima.

2 Usp. Joseph MAÏLA, *L'islam moderne: entre le réformisme et l'islam politique*, u: Frédéric LENOIR, Ysé TARDAN-MASQUELIER (ur.), *Encyclopédie des religions*, vol. 1, Paris, Bayard Éditions, 2000, 847-860.

3 Dugogodišnji predavač povijesti islamske misli na pariškoj Sorbonni i jedan od najvećih muslimanskih intelektualaca današnjice, Alžirac Mohammed Arkoun u »11. rujnu« jednako vidi kulminaciju iracionalnog fundamentalizma sa specifičnom kulturnom, političkom, ekonomskom i vjerskom pozadinom, ali i raspad zapadnjačkog humanizma koji zahtijeva da se nanovo promisli i ostvari. Usp. Mohammed ARKOUN, Joseph MAÏLA, *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

U ispolitiziranom i suviše medijski izloženu kontekstu tzv. »sukoba civilizacija«, islam na neizravan način poziva da se pronađu nova poimanja kulturnog identiteta koji neće nužno biti izvor sukoba, nego zajedničkog bogatstva čovječanstva. Naspram sve dominantnije *krize civilizacije* ili »civilizacije mržnje i smrti«, i dalje ostaju aktualne i nadahnjujuće proročke riječi blagopokojnoga pape Ivana Pavla II. koji je neumorno pozivao na izgradnju *civilizacije ljubavi*, »civilizacije života i čovjeka« utemeljene na općim vrednotama mira, solidarnosti, pravednosti i slobode, u kojoj bi susret i dijalog između religija zasigurno mogao odigrati veliku ulogu.⁴ Pred opasnostima uniformizacije i relativizma koje nameće globalizacija, papa Benedikt XVI. jednako naglašava nužnost dijaloga između kultura i civilizacija te važnost očuvanja kulturnog i vjerskog identiteta, što je poticaj kako kršćanstvu tako i islamu da se ne boje uključiti u svjetske tokove zbog straha od gubitka svojih vlastitosti.⁵ Ljudska povijest je, doista, otajstvo koje na čudesan način odražava pojedinačno otajstvo svake ljudske osobe. Tri monoteističke ili »abrahamske religije« – židovstvo, kršćanstvo i islam – koje vjeruju da se Bog objavio upravo u ljudskoj povijesti i da u njoj i dalje djeluje, nose stoga zajedničku odgovornost prema toj povijesti. U ime zajedničke vjere u jedinoga Boga one su više nego ikad prije pozvane postati instancama mudrosti i pravednosti koje će doprinijeti smirivanju nasilnosti u povijesti kako bi obranile dostojnu sliku čovjeka, sačuvale njegov okoliš i preobražavale svijet u duhovnom zajedništvu.⁶

Islam kao socio-religijska paradigma zapadnoeuropskom društvu

Muslimani se u većem broju počinju nastanjivati u zapadnoeuropskim društvima kao radnička imigracija početkom 1960-ih godina, a od 1970-ih mnogima se pridružuju i njihove obitelji. Kao uglavnom postkolonijalne manjine, muslimani u Europi čine šarolik islam koji odražava velik mozaik kultura i naroda: žitelji Magreba i drugi Afrikanci u Francuskoj, Turci u Njemačkoj, Indijci i Pakistanci u Velikoj Britaniji te druge etničke pripadnosti razasute po različitim zemljama.⁷ Iako je teško doznati točan broj muslimana

4 Usp. IVAN PAVAO II., *Tertio millennio adveniente* – »Nadolaskom trećeg tisućljeća«. Apostolsko pismo o pripremi Jubileja godine 2000., Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1994, osobito br. 52 i 53. Vidi također: Maurice BORRMANS, Culture et civilisation au service de l'homme: du conflit à l'harmonie, *Islamochristiana*, 27 (2001), 37-55.

5 Usp. Samir Khalil SAMIR, Kad se civilizacije susreću: kako Joseph Ratzinger vidi islam, *Obnovljeni život*, 61 (2006) 3, 367-372.

6 Usp. Claude GEFFRÉ, La responsabilité historique des trois religions monothéistes, u: Joseph DORÉ (ur.), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Namur, Artel S. C., 1997, 249-266.

7 Usp. Felice DASSETTO, L'islam européen, u: Frédéric LENOIR, Ysé TARDAN-MASQUELIER (ur.), *nav. dj.*, 838-846.

u Europi – jer se u mnogim europskim zemljama vjeroispovijest ne bilježi u popisu stanovništva – općenito se procjenjuje da danas u Europskoj uniji živi oko 16 milijuna muslimana (što čini oko 3,25% od ukupno 492 milijuna stanovnika EU-a), a na cijelom europskom kontinentu oko 35 milijuna.⁸ Kao druga religija svijeta s oko milijardu i 300 milijuna vjernika (oko 22% od 6,3 milijarde svjetskog stanovništva), islam postaje također i druga religija u mnogim europskim zemljama, sa sve većom stopom demografskoga rasta.⁹ Takve statistike uzrokuju brojne političke i socio-religijske izazove.

S jedne strane, Europa zasigurno jest izazov za islam i muslimane jer se oni kao pripadnici vjerske manjine moraju akulturirati i integrirati u novim društvenim, tj. sekularnim i demokratskim prilikama koje se često uvelike razlikuju od prilika u zemljama iz kojih potječu, pa su zato nerijetko pozvani na reinterpretiranje svoje kulturne tradicije i vjerske prakse. S druge strane, islam i muslimani su, također, velik izazov za Europu jer je pozivaju da preispita vlastiti identitet i sustav vrijednosti te da sve češće prilagodi svoje institucije i zakone zahtjevima i potrebama sve brojnije muslimanske populacije. Ti su zahtjevi katkad vrlo kompleksni i ponekad mogu do temelja prodrmati ustaljene običaje nekih zapadnoeuropskih društava.¹⁰ Dok se sve češće postavlja pitanje o (ne)prilagodljivosti islama sekularnom društvu i njegovim osnovnim demokratskim načelima koja uključuju slobodu mišljenja i izražavanja (sjetimo se slučaja Muhamedovih karikatura objavljenih u rujnu 2005. godine u Danskoj

8 Prema (aproksimativnim) statistikama iz 2005. godine, u Europskoj uniji najviše muslimana broji Francuska: 5,98 milijuna (10% od 62,3 milijuna stanovnika). Dva milijuna muslimana u Francuskoj ima državljanstvo i pravo glasanja; samo milijun prakticira vjeru. Muslimanska populacija u Francuskoj se u zadnjih tridesetak godina učeterostručila: 1974. (oko 1,4 mil.), 1989. (2,5 mil.), 1996. (4,2 mil.). Slijede Njemačka: 3,06 mil. (3,7% od 82,5 mil. st.); Velika Britanija: 1,6 mil. (2,6% od 50,2 mil. st.); Italija: 1,37 mil. (2,4% od 58,4 mil. st.); Španjolska: 1 mil. (2,3% od 43,1 mil. st.); Nizozemska: 870.000 (5,4% od 16,3 mil. st.); Belgija: 370.000 (3,6% od 10,3 mil. st.); Austrija: 339.000 (4,1% od 8,2 mil. st.); Švedska: 280.000 (3,1% od 9 mil. st.); Danska: 160.000 (3% od 5,4 mil. st.). Na Balkanskom poluotoku najviše muslimana broji Bosna i Hercegovina: 2,34 mil. (60,06% od 3,8 mil. st.); Albanija: 2,17 mil. (70% od 3,1 mil. st.); Makedonija: 630.000 (30% od 2,1 mil. st.); Srbija i Crna Gora: 405.000 (5% od 8,1 mil. st.), odnosno 2,3 mil. s Kosovom (19% od 10,8 mil. st.; samo Kosovo broji 1,8 mil. muslimana, tj. 90% st. od 2,1 mil. st.); Hrvatska: 57.000 (1,28% od 4,4 mil. st.). Usp. <http://www.quid.fr/2007/Religions/Statistiques/1> (15.04.2009).

9 Prema nekim izvorima, islam u posljednjih 50 godina navodno ima najveću stopu demografskog porasta na svijetu: 235%, dok kršćanstvo samo 47%. UN procjenjuje stopu porasta muslimana na 6,7% godišnje. Danas je gotovo svaki četvrti stanovnik Zemlje muslimanske vjeroispovijesti. Usp. <http://www.islamicweb.com> (15.04.2009).

10 Spomenimo nekoliko primjera iz medija, koji uglavnom reflektiraju sučeljavanje vjerskih osjećaja muslimana i načela svjetovnog društva: položaj i prava muslimanskih žena u zapadnoeuropskim društvima koji su često nekompatibilni s pravima i socio-kulturnim položajem koji one imaju u islamskom svijetu; (ne)dopuštenje nošenja muslimanske marame u državnim školama i institucijama; (ne)dopuštenje održavanja muslimanskog

i oštih polemika koje su izazvale na svjetskoj razini!), potrebno je također razmisliti o vrijednostima zapadnoeuropskih društava te na koji način ona sama ostvaruju svoja temeljna načela vezana uz ljudska prava, odnosno jednakost, slobodu, snošljivost i solidarnost, kao i o mjestu koje daju drugome, tj. strancu. Kao i u kontekstu globalizacije, islam i muslimani pozivaju Europu da svoje društvene probleme rješava na partikularan ili supsidijaran način, prema običajima i mjesnim institucijama svake pojedine zemlje.¹¹

Zanimljivo je da su se do kraja 1970-ih godina muslimani u Europi promatrali gotovo isključivo kroz socijalno-ekonomsku prizmu, a od 1980-ih sve se više afirmiraju na vjerskoj i političkoj razini.¹² Značajan paradigmatički doprinos današnjih muslimana sekulariziranoj i laiciziranoj Europi jest taj što islam toj istoj Europi – koja je još donedavno, u ime prosvjetiteljstva ili *Aufklärunga*, mislila da je zauvijek raskrstila s Crkvom i religijom – ponovno nameće pitanje o mjestu i ulozi religije u sekularnom društvu, a time i pitanje o vrijednostima utemeljenima na transcendentnim principima, pa tako i o smislu čovjekove egzistencije ili o postojanju Boga. Islam na neki način rehabilitira raspravu o »sakralnome« u desakraliziranoj Europi, i to na puno radikalniji i djelotvorniji način negoli je to kršćanstvo danas, čini se, u mogućnosti učiniti.

Iako je u posljednjih stotinjak godina sekularizacija nanijela puno teškoća Crkvi i kršćanstvu u Europi, čini se ipak da ona u europskom kontekstu danas pruža najbolje uvjete za multikulturalnost i vjerski pluralizam. Protivno uobičajenom mišljenju, sekularizacija ne mora nužno značiti desakralizaciju društva, odnosno, sekularizaciju – kao društveno-političko uređenje koje promiče neovisnost između svjetovne i vjerske vlasti radi građanske jednakosti – ne smije se poistovjećivati

vjeronauka u školama; odbijanje nekih muslimanskih roditelja da njihova djeca slušaju nastavu iz biologije, spolnog ili tjelesnog odgoja i eventualno drugih školskih predmeta zbog vjerskih razloga; izgradnja džamija i islamskih centara u europskim gradovima i njihovo sufinanciranje od strane sekularne države; obredna obrezanja u okviru obitelji, odnosno, često u nehigijenskim uvjetima; obredno žrtvovanje životinja izvan propisanih klaonica prigodom najvećeg muslimanskog blagdana *‘Id al-Kabir* (Kurban bajram); pravo na obdržavanje dnevnih muslimanskih molitava na radnom mjestu; pravo odabira petka za neradni dan umjesto tradicionalne kršćanske nedjelje te vrednovanje muslimanskih blagdana u državnim kalendarima; promjene u liječničkoj praksi (npr. neke muslimanske žene odbijaju da ih pregledava liječnik muškarac); prava i obveze supružnika u okviru miješanih brakova; neprihvatanje poligamije, dogovorenih brakova ili brakova maloljetnika u europskim zakonodavstvima itd.

11 Usp. Jocelyne CESARI, *L’islam en Europe. L’incorporation d’une religion*, Catherine WIHTOL de WENDEN, *En guise de conclusion. Islam, immigration et intégration européenne*, *Cahiers d’études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, (2002) 33, u: <http://cemoti.revues.org> (09.04.2009). Ovo sociološko istraživanje posvećeno islamu u Europi pokazuje međusobni utjecaj muslimanskih populacija i državnih institucija, odnosno, na koji način zahtjevi muslimana doprinose postavljanju i rješavanju političkih programa i društvenih pitanja u pojedinim europskim zemljama.

12 Usp. *isto*.

sa sekularizmom – koji zbog ideoloških razloga vjeru odbacuje ili potiskuje iz društvene zajednice. Postoji, naime, duhovna i religiozna baština Europe, u koju danas nesumnjivo spada i islam. Isto tako, ako se redovito smatra da je Europa nastala na temelju judeo-kršćanske, tj. biblijske tradicije i helenističke baštine, treba također priznati da i islam na svoj način pripada biblijskoj tradiciji te da ni njemu nije uvijek bila strana grčka misao,¹³ prema tome, i islamska kultura i religija mogu pronaći svoje opravdano mjesto u novoj, multikulturalnoj i multi-konfesionalnoj Europi. Umjesto jednosmjerne, pomalo esencijalističke logike koja kao jedinu alternativu nudi europeizaciju islama kao prevenciju protiv eventualne »islamizacije Europe«, bilo bi konstruktivnije ponuditi govor o Europi i islamu kao o obostranoj prilici.¹⁴ Kršćani i muslimani su i ovdje pozvani surađivati i svjedočiti o vlastitim i zajedničkim duhovnim i moralnim vrijednostima u Europi koja je još uvijek u izgradnji. Pozvani su napose promicati dijaloški suživot koji će njegovati hermeneutiku različitosti i drugosti, a ne asimilacije i identičnosti. Ako je *jedinstvo u različitosti* – koje je, uostalom, jedno od temeljnih načela humanizma – danas općeprihvaćena lozinka ekumenskog i međureligijskog dijaloga, ona bi također mogla postati lozinka kojom će se otvarati vrata nove, pluralne Europe.

13 Službeni jezik Bizantinskog Carstva, grčki jezik je to ostao i u duljem razdoblju umejadske dinastije (658/661-750) smještene u Damasku. Muslimanska teološka »racionalistička« škola, mutezilizam, društveno-politički vrlo utjecajna krajem prvog stoljeća abasidske dinastije (750-1258), bila je uvelike nadahnuta grčkom filozofijom, uostalom, kao i muslimanska *falsafa* (φιλοσοφία). Pod kalifatom al-Ma'mūna (813-833), osnivača glasovite *Bayt al-Hikmā* (Kuće mudrosti), Bagdad postaje jedno od glavnih prevodilačkih središta srednjega vijeka, gdje su se na arapski prevodila mnoga grčka, sirijska i perzijska djela s područja filozofije, matematike, medicine, arhitekture i astronomije. Mnoga od tih djela (poput arapskih prijevoda Aristotela) kružit će po latinskom Sredozemlju te kasnije bitno obogatiti skolastičku misao. Upravo zbog ove otvorenosti islamskog svijeta grčkim i drugim znanostima, mnogi će autori 9. i 10. stoljeće (3. i 4. st. po Hidžri) nazvati zlatnim dobom »arapskog humanizma«. Usp. Mohammed ARKOUN, *La pensée arabe*, Paris, Presse universitaire de France, 1975; ISTI, *L'humanisme arabe u 4e/10e siècle*, Paris, J. Vrin, 21982.

14 Ovdje treba upozoriti kako je posljednjih godina literatura koja širi različite islamo-fobske scenarije o »islamizaciji Europe« sve raširenija. Poznat je politički neologizam *Eurabia* (spoj riječi »Europa« i »Arabija«) kojim britanska povjesničarka židovsko-egipatskog podrijetla Bat Ye'or (Gisèle Littman) iskazuje da je u mnogim europskim zemljama politika prešutno »kapitulirala« pred sve dominantnijom demografskom prisutnošću muslimana i u dosluhu s različitim arapsko-muslimanskim čimbenicima samu sebe postavila u svojevrni položaj »podaništva« (*dhimmitude*) pred islamom. Usp. Bat YE'OR, *Eurabia: The Euro-Arab Axis*, Madison (New Jersey), Fairleigh Dickinson University Press, 2005. Zanimljivo je, također, primijetiti da islamo-fobske teze u Europi ne dolaze više samo iz konzervativnih ili desničarskih krugova, nego sve učestalije i iz ljevičarskih i liberalnih krugova. Na primjer, poznata talijanska novinarka i spisateljica Oriana Fallaci (1929-2005) nakon »11. rujna« istaknula se svojim žestokim, često rasističkim, napadajima na islam i muslimane te se, od radikalne ljevičarke, pretvorila u žustru braniteljicu kršćanskih korijena Europe (iako je sebe nazivala »kršćanskom ateisticom«!). Usp. Oriana FALLACI, *La rabbia e l'orgoglio*, Milano, Rizzoli, 2001; ISTI,

Islam kao teološka paradigma kršćanskoj misli

Međureligijski dijalog, koji je na poseban način obilježio pontifikat pape Ivana Pavla II., zasigurno je jedan od najpozitivnijih dostignuća kraja 20. stoljeća i vrijedan izvor nadahnuća na putu u novo tisućljeće. Ako je jedan od glavnih izazova kršćanskoj misli još donedavno bio ateizam, mnogi smatraju da je religijski pluralizam danas nova paradigma izvan koje više nije moguće teologizirati. Epohalni preokret koji je Katolička crkva na Drugom vatikanskom koncilu učinila prema drugim religijama, pa tako i prema muslimanskoj vjeroispovijesti,¹⁵ dopušta da se nastavlja produbljivati kršćansko teološko promišljanje islama, osobito u odnosu na status islama u povijesti spasenja i prema naravi kuranske objave. Spomenuli bismo ovdje, ukratko, dva zanimljiva razmišljanja.

Već je u prvoj polovici 20. stoljeća znameniti francuski orijentalist Louis Massignon (1883-1962), »otac kršćanske islamologije«, naglašavao abrahamske korijene židovstva, kršćanstva i islama te pozivao na »kopernikanski zaokret« u odnosu kršćanstva prema islamu. Massignon je u islamu vidio simbol odbačene Hagare kao biblijsku prefiguraciju hidžre (hebrejski korijen *hgr* upravo znači ostavljanje, iseljenje), a ujedno i ostvarenje blagoslova koji je Bog uputio Abrahamu da će od Jišmaela učiniti veliki narod.¹⁶ Prema njemu, providonosna uloga islama je okupiti sve isključene iz povijesti kako bi ih priključio u Božji naum spasenja. Louis Massignon je posebno volio isticati otajstvenu komplementar-

La Forza della Ragione, Milano, Rizzoli, 2004. Ozbiljne sumnje prema (ne)spojivosti islamskih i europskih kulturnih, vjerskih i društveno-političkih vrijednosti izražava također talijanski filozof, senator i liberal, Marcello Pera, na argumentiran, iako isključiv način, u svojoj recentnoj knjizi u kojoj kritizira etički i kulturni relativizam suvremene pluralne Europe, pozivajući je da ponovno otkrije svoj identitet na temelju etičkih i socijalnih načela kršćanstva koji su je oblikovali. Usp. Marcello PERA, *Zašto se trebamo nazivati kršćanima: liberalizam, Europa, etika* (s predgovorom Benedikta XVI.), Split, Verbum, 2009, osobito 129-139. Vidi također: Bruce BAWER, *While Europe Slept: How Radical Islam is Destroying the West from Within*, New York, London, Doubleday, 2006; Melanie PHILLIPS, *Londonistan: How Britain is Creating a Terror State Within*, San Francisco, Encounter Book / London, Gibson Square Book Ltd, 2006. Glavni nedostatak spomenutih autora i literature je gotovo potpuni izostanak teološkog pristupa koji bi bio kadar islam promatrati na temelju njegovih vjerskih i kulturnih objektivnih vrijednosti i na njima stvarati uvjete za plodonosan susret.

15 Crkveno učiteljstvo je na Drugom vatikanskom koncilu (1962-1965) prvi put u povijesti progovorilo o islamu, i to ujedno službenim i vrlo pozitivnim riječima. Ponajprije, u dogmatskoj konstituciji *Lumen gentium* o Crkvi (br. 16) Koncil muslimane, na temelju njihove povezanosti s Abrahamovom vjerom u jedinoga Boga, svrstava u Božji narod. Zatim, u deklaraciji *Nostra aetate* o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama (br. 3), Koncil ističe zajedničke duhovne i moralne vrijednosti islama i kršćanstva zasnovane na mono-teizmu, poziva da se zaboravi negativna prošlost i da se surađuje radi bolje budućnosti. Ovaj posljednji tekst smatra se »magna chartom« islamsko-kršćanskog dijaloga. Usp. Robert CASPAR, Koncil i islam, *Svesci Kršćanska sadašnjost*, (1967) 2, 30-34.

nost triju abrahamskih religija govoreći kako svaka od njih u svome vjerovanju na vlastit način svjedoči o jednoj teologalnoj stvarnosti: ako je židovstvo religija mesijanske *nade* koja nikada ne iščezava, kršćanstvo religija Božje *ljubavi* utjelovljene u Isusu Kristu, islam je u najizvornijem smislu religija *vjere*, kao bezuvjetno i potpuno predanje Bogu koji se objavljuje (*Les trois credos abrahamiques*). Massignon je, također, veliku važnost pridavao temeljnoj biblijskoj i arapskoj kategoriji gostoprimstva kao osnovnom polazištu islamsko-kršćanskog dijaloga i odnosa.¹⁷

U novije vrijeme, fundamentalni teolog i hermeneutičar, francuski dominikanac Claude Geffré, rado ističe povlašteni odnos islama s biblijskom poviješću spasenja, zbog njegova legitimnog Abrahamova podrijetla. Za Geffréa, kao »divlja loza« Izraelova (jer potječe od Jišmaela, a ne od Izaka), koja se hrani na židovskim i kršćanskim korijenima, islam jednako čini proročki izazov židovstvu u njegovu neodređenom mesijanskom iščekivanju kao i kršćanstvu u njegovom ponekad suviše apstraktnom govoru o Božjoj trojedinosti i Isusovu utjelovljenju. Radikalani monoteizam islama podsjeća židovstvo i kršćanstvo na prvotnu Izraelovu vjeroispovijest: »Čuj Izraele! Jahve je Bog naš, Jahve je jedan [jedini]!« (Pnz 6,4). U Kuranu je Geffré spreman gledati *jednu* (ali ne jedinu ili »posljednju«) autentičnu Božju riječ, jer posreduje autentično religiozno iskustvo koje čovjeka otvara prema transcendentnom, iako je ta Riječ formalno *drukčija* ili različita od Riječi objavljene u Isusu Kristu. Kuran zapravo vraća kršćanina vlastitoj objavi te ga poziva na razmišljanje o mogućnosti tzv. *diferencijalne* objave, tj. o jednoj jedinstvenoj Božjoj objavi koja bi u sebi uključivala različite Božje riječi.¹⁸ U tom smislu, Geffré poziva na jedno manje monolitno shvaćanje judeo-kršćanske objave ističući kako se bezuvjetnost objave uvijek očituje u uvjetovanosti povijesti te da skriveno otajstvo koje ona otkriva nalazi svoj smisao i ostvarenje samo u vjeri koja je prihvaća.¹⁹ Claude Geffré se zalaže za jednu *interreligijsku* i *dijalošku* teologiju koja bi pluralnom interpretacijom nastojala vrednovati nepovredivu vlastitost svake religije.²⁰

Religijski pluralizam poziva kršćanstvo, ali i islam i svaku drugu religiju, na jednu novu hermeneutiku svojih svetih tekstova i predaja, koja će biti oslobođena od mitsko-povijesne i isključivo doktrinarne predodžbe o sebi i drugima. U tom

16 [Bog kaže Abrahamu] »I za Jišmaela uslišah te. Evo ga blagoslivljam: rodnim ću ga učiniti i silno ga razmnožiti; dvanaest će knezova od njega postati i u velik će narod izrasti.« (Post 17,20; usp. Post 16,10-12; Post 21,13.18).

17 Usp. Louis MASSIGNON, *Les trois prières d'Abraham*, Paris, Éd. du Cerf, 1997; ISTI, *L'hospitalité sacrée*, Paris, Éd. Nouvelle cité, 1987.

18 Usp. Claude GEFFRÉ, *Le Coran, une Parole de Dieu différente?*, *Lumière et Vie*, 32 (1983) 163, 21-32.

19 Usp. ISTI, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, u: Paul RICCEUR, Emmanuel LEVINAS i dr., *La Révélation*, Bruxelles, Faculté universitaire Saint-Louis, 1977, 202.

20 Usp. ISTI, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Éd. du Cerf, 2006, osobito 41-57.

su smislu, Židovi, kršćani i muslimani – kao »Abrahamova djeca« – na poseban način pozvani Istinu u koju vjeruju ponovno otkriti u njezinom biblijskom značenju. Naime, biblijsko poimanje istine (*'emet*, nešto što je čvrsto, stalno, trajno; dostojno povjerenja; na što se može osloniti) nije kognitivne ili dogmatičke naravi, nego prije svega eshatološke i egzistencijalne naravi: u Bibliji se istina pojavljuje kao privremeno i postupno otkrivanje jednog obećanja; objavljena istina je istina *života*.²¹ Istina objave bi, prema tome, uvijek bila otvorena; u kršćanstvu kao i u islamu, ona pripada jednoj budućoj, *nadolazećoj* stvarnosti koja se podudara s konačnim, eshatološkim Božjim dolaskom.²² O toj eshatološkoj dimenziji religijskog pluralizma i o načinu kako bi ga se moglo plodonosno živjeti svjedoči i sam Kuran u jednom lijepom i za današnje vrijeme vrlo aktualnom ajetu: »A da je Bog htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio. Ali On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje. Zato se natječite međusobno u dobrim djelima! Bogu ćete se vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti« (Kuran 5,48, *sura Al-Mā'ida*; usp. Kuran 10,99).

Islam i muslimani u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini kao paradigma suvremenom europskom društvu i muslimanima u Europi

Glavna razlika između muslimana iz jugoistočne Europe ili tzv. »Balkanskog poluotoka« (Grčke, Rumunjske, Bugarske, Albanije, Makedonije, Srbije, Bosne i Hercegovine i Hrvatske) i muslimana u zapadnoeuropskim društvima jest u tome što su muslimani s ovih prostora na neki način već autohtono stanovništvo.²³ Iako se islam na našim prostorima u većoj mjeri proširuje tek nakon osmanlijskih osvajanja krajem 15. stoljeća, povijesni dokumenti dokazuju da su manje muslimanske zajednice boravile na području današnje Hrvatske i puno ranije, već u 11. stoljeću.²⁴

Islam i muslimani s naših prostora na neki način pomiruju sve dosada spomenute paradigme: oni nisu »neprijatelji« zapadne civilizacije i kulture nego njihov, iako manjinski, višestoljetni sastavni dio; za razliku od većine muslimana

21 Usp. ISTI, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, 178-179.

22 Usp. *isto*, 203-204.

23 Uobičajeno je zato u europskom kontekstu govoriti o »starim« i »novim« muslimanskim zajednicama kako bi se razlikovale ove dvije skupine. Usp. Alexandre POPOVIC, *Les communautés musulmanes d'Europe*, u: Frédéric LENOIR, Ysé TARDAN-MASQUELIER (ur.), *nav. dj.*, 831-836.

24 Na temelju ugarskih povijesnih dokumenata može se ustanoviti postojanje muslimana (»Ismailiti« ili »Kalizi«) na području Mađarske i današnje Hrvatske, osobito na području triju rijeka Dunava, Drave i Save, tj. na području današnje istočne Slavonije i zapadnoga Srijema, već u 11. stoljeću, ali i na području Dalmacije u 12. i 13. stoljeću. Usp.

u Europi, muslimani u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini su integrirani u povijesnu, kulturnu, političku i društvenu sredinu u kojoj se nalaze, oni nemaju značajnijih problema sa svojim identitetom, sa svojim jezikom, bojom kože, kulturnim i vjerskim običajima itd. Poznata multikulturalnost i multikonfesionalnost Bosne i Hercegovine je, do nedavnoga rata, mogla biti značajan primjer Europi i europskim muslimanima o mogućnosti mirnog suživota u različitosti te se treba nadati da će do takvog suživota ponovno doći. I u teološkom smislu, islam iz Bosne i Hercegovine i Hrvatske pokazuje se izuzetno tolerantnim i dijaloški otvorenim, u skladu sa svojom hanefijsko-maturiditskom predajom.²⁵ Značajna je činjenica da Fakultet islamskih nauka u Sarajevu (osnovan 1977. godine) – koji je jedna od rijetkih islamskih visokoškolskih ustanova u sastavu jednog europskog sveučilišta (pridružena je članica Univerziteta u Sarajevu od rujna 2004.) – promiče vrlo pozitivnu islamsku reformatorsku misao, otvorenu znanstvenoj kritici i suvremenim tijekovima.²⁶ Iako se u poratnim godinama u Bosni i Hercegovini mogu primijetiti pojedina fundamentalistička strujanja (uglavnom povezana uz vehabitski pokret blizak stranim mudžahedinima koji su se bili priključili u obrani

Ševko OMERBAŠIĆ, Povijesni prikaz muslimanske situacije u Hrvatskoj, u: HRVATSKI OGRANAK SVJETSKJE KONFERENCIJE RELIGIJA ZA MIR (WCRP – Croatia), *Zbornik I. – Međureligijski dijalog u Europi: izazovi za kršćane i muslimane u Republici Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, Zagreb, 20. i 21. rujna 1999.*, Zagreb, HDK sv. Jeronima, 2000, 20-24. Vidi također: Ševko OMERBAŠIĆ, *Islam i Muslimani u Hrvatskoj*, Zagreb, Mešihat Islamske zajednice u Hrvatskoj, 1999.

25 Turci Seldžuci, pogani šamanističke vjere, na početku svog prodora u muslimansko carstvo tijekom 11. stoljeća na području Transoksanije masovno su se obratili na islam, uglavnom posredstvom sufijskih misionara, šijita i napose hanefita-matudirita. Hanefizam (nazvan po osnivaču Abū Hanifi, u. oko 767.) je najgipkija od četiriju ortodoksnih pravno-vjerskih škola ili obreda u islamu. Za razliku od tradicionalne, hanbelitske škole (Ahmad ibn Hanbal, u. 855.), koja se temelji na doslovnom tumačenju Kurana i oponašanju prvotne muslimanske predaje zapisane u hadisima, hanefizam naglašava osobno rasuđivanje (*ra'y*) i analogijsko zaključivanje (*qiyās*) u vidu »nalaženja najboljeg rješenja« (*istihsān*) u vršenju vjerskog zakona – šerijata. Abū Mansūr Muhammad al-Māturīdī (rođen je i umro, 944., u Samarkandu, glavnom gradu Transoksanije) bio je jedan od najoriginalnijih muslimanskih teologa, vrstan poznavatelj grčke filozofije, mutezilizma i učenja okolnih religija. I sam pripadnik hanefitskog obreda, veliku je važnost pridavao ljudskom razumu u vjerskoj spoznaji i tumačenju Kurana te slobodnoj volji u vršenju čovjekova čina. Upravo zbog zajedničkog isticanja ljudskog razuma i analogije, pravni hanefizam i teološki maturidizam su usko povezani i sačinjavali su glavno muslimansko naučavanje na području Transoksanije za vrijeme prodora Turaka. No, maturidizam kao zasebna teološka škola nastaje tek u 14. stoljeću, dok hanefizam u 15. stoljeću postaje službeni pravni obred Osmanlija. Usp. Robert CASPAR, *Traité de théologie musulmane. Tome I. Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Rome, PISAI, 1996, 201-207.

26 Fakultet islamskih nauka u Sarajevu od 1982. izdaje svoj istoimeni godišnji *Zbornik radova* koji objavljuje znanstvene, kulturne i društvene članke svojih predavača. Vidi: <http://www.fin.ba> (23.04.2009). U Sarajevu od 1996. godine djeluje također Naučnoistraživački institut »Ibn Sina« čije je jedno od glavnih ciljeva promicati intelektualni, multikulturalni i međureligijski dijalog na ovim prostorima. Institut izdaje od 1997. svoj znanstveni časopis *Znakovi vremena*. Vidi: <http://www.ibn-sina.com.ba> (23.04.2009).

zemlje), treba priželjkivati i pripomoći da umjereni islam koji prirodno pripada ovim prostorima ipak nadvlada. Kao što je Cordoba u Španjolskoj bila oličenje srednjovjekovnog europskog multikulturalizma i međureligijske snošljivosti, tako bi mnogi danas u Sarajevu i Bosni i Hercegovini rado gledali živu metaforu i povlaštenu paradigmatu susreta, a ne sukoba civilizacija.²⁷

Isto tako, nije preuzetno reći da prisutnost muslimana u Republici Hrvatskoj čini bogatstvo novije hrvatske povijesti i vrijedan kulturološki i religijski doprinos suvremenom hrvatskom društvu. Muslimanska zajednica je već od 1878. godine institucionalno prisutna u Zagrebu, a Hrvatski je sabor 1916. godine među prvima u Europi priznao islam kao ravnopravnu državnu vjeru, uz katoličanstvo i pravoslavlje.²⁸ Prvu zagrebačku džamiju, građenu za vrijeme Drugog svjetskog rata, srušile su komunističke vlasti u poraću te su mnogi muslimani kao i katolici za vrijeme socijalističke Jugoslavije doživjeli progonstvo. Danas u Hrvatskoj živi oko 60.000 muslimana, većinom podrijetlom iz Bosne i Hercegovine, ali također s Kosova, iz Albanije i Makedonije.²⁹ Od 1987. godine u Zagrebu postoje i djeluju nova džamija i Islamski centar, koji je jedan od najvećih i najaktivnijih u Europi na vjerskom, kulturnom i društveno-političkom planu. Čelnici Islamske zajednice u Hrvatskoj ulažu velike napore u međureligijski dijalog i suradnju te često ističu svoje iznimno zadovoljstvo položajem muslimana u hrvatskom društvu, navodeći ga kao primjer drugim europskim zemljama. Hrvatska, kao buduća članica Europske unije, pozvana je kreativno njegovati multikulturalno, multietničko i multireligijsko obilježje svoga podneblja dajući adekvatno mjesto svim manjinskim zajednicama koje u njoj borave. Sa svoje strane, muslimani u Hrvatskoj su, upravo u toj europskoj perspektivi, na poseban način također pozvani da budu svojevrsan most koji će

27 Usp. Gerald SHENK, What went right: two best cases of islam in Europe – Cordoba, Spain and Sarajevo, Bosnia, *Religion in Eastern Europe*, 26 (2006) 4, 1-14.

28 Usp. Zlatko HASANBEGOVIĆ, *Muslimani u Zagrebu. 1878. - 1945.: doba utemeljenja*, Zagreb, Medžlis Islamske zajednice Zagreb / Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 2007.

29 Prema popisu stanovništva iz 2001. godine, u Hrvatskoj je bilo 56.777 muslimana (1,28% stanovništva). Islamsku zajednicu u Republici Hrvatskoj čine: Sabor Islamske zajednice u Hrvatskoj (vrhovno zakonodavno tijelo Islamske zajednice), Mešihat Islamske zajednice u Hrvatskoj (najviši vjerski i administrativni organ Islamske zajednice, ujedno izvršni organ Sabora), Muftija zagrebački i Zagrebačka medresa »Dr. Ahmed Smajlović« (srednja škola s pravom javnosti koja je s radom počela školske godine 1992/93). Islamska zajednica u Hrvatskoj ima 15 medžlisa (organizacijske jedinice) prisutnih u Dubrovniku, Gunji, Karlovcu, Labinu, Osijeku, Poreču, Puli, Rijeci, Sisku, Slavanskom brodu, Splitu, Umagu, Varaždinu, Vinkovcu i Zagrebu; 5 džemata (manje vjerske zajednice) prisutnih u Crikvenici, Krku, Maljevcu, Bogovolji i Župi-Dubrovnik; i sveukupno 24 mesdžida (vjerski objekti). Islamska zajednica, kao i 16 drugih vjerskih zajednica u Hrvatskoj, potpisala je poseban ugovor s Republikom Hrvatskom koji, između ostaloga, omogućuje održavanje nastave islamskog vjeronauka u školama. Usp. Ankica MARINOVIĆ BOBINAC, Dinka MARINOVIĆ JEROLIMOV, *Vjerske zajednice u Hrvatskoj*, Zagreb, Prometej/Udruga za vjersku slobodu u RH, 2008, 281-296. Vidi također: <http://www.islamska-zajednica.hr> (23.04.2009).

harmonično spajati objektivne vrijednosti zapadnoeuropske i islamske tradicije. Oni bi tako postali vrijedan paradigmatički izazov – kako suvremenom europskom društvu, tako i islamskom svijetu, ali također i muslimanima u zapadnoj Europi koji se ponekad čine pomalo dezorijentiranim između »dva svijeta« u kojima kao da se ne prepoznaju, a mogli bi i jednom i drugom puno doprinijeti.

Zaključak

Islam u svojoj osebujnosti predstavlja, od prošlosti do danas, trajan izazov zapadnoj civilizaciji i kulturi kao i kršćanskoj misli. Unatoč svojoj ponekad nesrazmjerno velikoj prisutnosti u medijima i sve većem broju muslimana u zapadnim društvima, on mnogima ostaje pomalo sumnjiva nepoznanica. Hermeneutički pristup, koji smo nastojali njegovati promatrajući islam pod vidom triju glavnih paradigmi, ne umanjuje mnoge objektivne teškoće na međunarodnom političkom planu između zapadnog i islamskog svijeta ili na društvenom i kulturološkom planu u različitim europskim kontekstima, niti uklanja nezanemarive teološke nesuglasnosti između islama i kršćanstva. Ipak, usudili smo se u islamu prepoznati svojevrsan *tertium quid* koji zapadnu civilizaciju i kulturu poziva da nađe bipolarnost svojih judeo-kršćanskih korijena unoseći treći, »nezapadni«, tj. *orijentalni* element koji sa svojim specifičnostima, u vremenu sveopćeg međusobnog prožimanja globalizacije, propitkuje Zapad u kvaliteti i integrirajućoj snazi njegova identiteta. Ohrabruje činjenica da je sve više muslimanskih intelektualaca, iako su još uvijek marginalni, koji sličnim povijesno-kritičkim i hermeneutičkim pristupom pozivaju islamski svijet i muslimane na *decentrirani* pogled na sebe kako bi u Zapadu i njegovim vrijednostima, pa tako i u kršćanstvu, mogli gledati pozitivan izazov, a ne samo hegemonijsku prijetnju svom vlastitom identitetu.³⁰

Promatramo li sve spomenute paradigme sa stajališta islamsko-kršćanskih odnosa, možemo sa zadovoljstvom utvrditi da je od Drugog vatikanskog koncila došlo do bitnih pomaka u uzajamnoj percepciji kršćanstva i islama. Katolička crkva danas na najvišoj razini s poštovanjem govori o islamu, ističući zajedničku odgovornost kršćana i muslimana prema ljudskoj povijesti i čovječanstvu, kao i nužnost dijaloga i suradnje koje će stvarati uvjete stabilnoga mira i suživota, kako na svjetskoj tako i na različitim lokalnim razinama. Multikulturalnost suvremene Europe, kojoj doprinosi i sve veća prisutnost muslimana, ukazuje da se lice Europe mijenja i da postupno dolazi do društvenog, kulturnog, možda čak i civilizacijskog preokreta, koji pred kršćanske vjernike postavlja mnoge pastoralne i druge izazove kojima valja kreativno pristupiti. Na teološkoj se

30 Usp. Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.

razini, također, uviđaju plodovi islamsko-kršćanskog dijaloga, osobito u obostranoj svijesti kako u istinskom susretu s drugim treba ponekad znati deapsolutizirati vlastito razumijevanje sebe, odnosno, prihvatiti da nas drugi u svojoj različitosti može pozitivno mijenjati i dovesti do prevrednovanja naših temeljnih uvjerenja i istina. Takva, pak, spoznaja ne bi nipošto smjela voditi do relativizma ili kojekakvog »islamokršćanskog« sinkretizma nego, naprotiv, do uzajamnog otkrivanja i slavljenja jedne zajedničke Istine koja je uvijek iznad svakog poimanja i iskaza jer je odraz Božjeg otajstva, Istine kojoj su muslimani i kršćani, kao braća u monoteističkoj vjeri, jednako pozvani ponizno služiti.³¹

Napokon, kada je riječ o islamu i muslimanima u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, važno je cijeniti što se na tako relativno malom zemljopisnom prostoru susreću različite kulture i vjeroispovijesti, dokazujući da je pluralizam, ukoliko je življen uz poštivanje svakog identiteta i u vidu zajedničkoga dobra, bogatstvo kojim svatko dobiva, a nitko ne gubi. Zato je potrebno uvijek iznova učiti živjeti zajedno, bolje se upoznavati i skupa aktivno sudjelovati u svojim konkretnim društvenim prilikama kao i u europskim i svjetskim tijekovima.

Tomislav Kovač

*Islam as a paradigm facing
contemporary European society and Christian thought*

Summary

Islamic religion and civilization in the period of globalization makes up an integral part of world history and culture and demands to be thought about in an integrating and constructive way, in the sense of a dialogical challenge and coexistence, and not exclusively through the prism of threat or rivalry. On the contrary, in many ways Islam today can be used as a sort of hermeneutical key through which Western civilization, contemporary European society as well as Christian thought can be reread and reinterpreted again. Coming from this point of view, the author sees Islam through a triple paradigm – historical and political, socio-religious and theological – through which Islam could help Europe and Christianity to deliberate about themselves and others in a new way. He especially accentuates the importance of Muslims in Croatia and Bosnia and Herzegovina who are called upon to become a sort of paradigmatic bridge between the East and West.

Key words: Islam, globalization, Europe, hermeneutics, Islamic-Christian dialogue, Muslims in Croatia and Bosnia and Herzegovina

31 Usp. Claude GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte...*, 347-349.