

Ismail Raji al-Faruqi

A stylized, light gray architectural illustration of a mosque or religious building with a tall minaret on the left, several domes, and a central tower. The drawing uses simple lines and flat areas, creating a silhouette effect. The background is white.

Islam

I DRUGE VJERE

ISLAM

I DRUGE VJERE

Ismail Raji Al-Faruqi

ISLAM I DRUGE VJERE

Naslov izvornika: *Islam and Other Faiths*

Copyright@ 1998 The Islamic Foundation,
The International Institute of Islamic Thought

Prvo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2017 Centar za napredne studije

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

IZDAVAČ:

Centar za napredne studije, Sarajevo

Tel.: 033 716 040; Fax: 033 716 041

Email: cns@bih.net.ba; www.cns.ba

S ENGLESKOG PREVEO: Džemaludin Latić

UREDNIK: Munir Mujić

LEKTOR: Erna Murić

DTP: Sanin Pehlivanović

DIZAJN KORICE: Suhejb Djemali

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-67

AL-Faruqi, Ismail Raji

Islam i druge vjere / Ismail Raji Al-Faruqi ; s engleskog preveo Džemaludin Latić. - Sarajevo : Centar za napredne studije, CNS, 2017. - 389 str. ; 21 cm

Prijevod djela: Islam and other faiths. - Bibliografija i bilješke uz tekst.

ISBN 978-9958-022-61-6

COBISS.BH-ID 24754182

ISMAIL RAJI AL-FARUQI

ISLAM I DRUGE VJERE

S engleskog preveo:
Džemaludin Latić



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2017.



Ova knjiga objavljena je uz podršku
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).

SADRŽAJ

PREDGOVOR	11
UVOD	17
ZAHVALA	39
1 SUŠTINA VJERSKOG ISKUSTVA U ISLAMU	43
2 BOŽIJA TRANSCENDENCIJA I NJEZINO IZRAŽAVANJE	61
Geneza i rani razvoj ideje o Božijoj transcendenciji	61
Božija transcendencija u predislamskom dobu	65
<i>Mesopotamija i Arabija</i>	65
<i>Hebreji i njihovi potomci</i>	67
<i>Kršćani</i>	70
Božija transcendentnost u islamu	88
<i>Ljudska sposobnost razumijevanja</i>	88
<i>Ljudska sposobnost nerazumijevanja</i>	91
<i>Izraz Božije transcendencije u vizualnim umjetnostima</i>	96
<i>Izraz Transcendencije u kur'anskom jeziku</i>	102
<i>Čuvanje izraza objave od jezičkih i kulturnih promjena</i>	108

3	ULOGA ISLAMA U GLOBALNIM MEĐURELIGIJSKIM ODNOSIMA	111
	I. Idejni odnos	113
	<i>A. Judaizam i kršćanstvo</i>	114
	<i>B. Ostale religije</i>	118
	<i>C. Islamska Objava za sve ljude općenito</i>	122
	II. Praktični odnos	127
	<i>A. Jevrejski ummet</i>	128
	<i>B. Kršćanski ummet</i>	130
	<i>C. Ummeći drugih religija</i>	132
	III. Zaključak: Doprinos islama globalnoj religijskoj međuzavisnosti	134
	Diskusija	136
4	USPOREDBA IZMEĐU ISLAMSKOG I KRŠĆANSKOG PRISTUPA HEBREJSKOJ BIBLIJI	150
5	ISLAM I DRUGE VJERE	171
	I. Svijetu je potreban humani univerzalizam	171
	II. Poruka islama	173
	<i>A. Suština islama</i>	173
	<i>B. Implikacije za druge vjere</i>	176
	<i>C. Teorija o čovjeku</i>	180
	<i>D) Historija</i>	190
	III. Osnova za međureligijsku saradnju: islamski humanizam	195
6	HISTORIJA RELIGIJA: NJEZINA PRIRODA I VAŽNOST ZA KRŠĆANSKO OBRAZOVANJE I MUSLIMANSKO-KRŠĆANSKI DIJALOG	201
	I. Priroda historije religija	201
	<i>1. Izvještaj ili sakupljanje podataka</i>	202

Sadržaj

2. <i>Konstrukcija značenjskih cjelina ili sistematizacija podataka</i>	209
3. <i>Sud ili evaluacija značenjskih cjelina</i>	214
B. <i>Poželjnost suda</i>	218
C. <i>Izvodivost suda</i>	220
II. Važnost historije religija za kršćansko obrazovanje	227
III. Značaj historije religija za kršćansko-muslimanski dijalog	234
Bernard E. Meland <i>Odgovor dr. al-Faruqiju</i>	239
7 ZAJEDNIČKI TEMELJI IZMEĐU DVIJU VJERA U POGLEDU UVJERENJA I TAČKE SLAGANJA U ŽIVOTNIM SFERAMA	250
Prvo - Zajednički temelj	250
Oblasti saradnje	258
1. <i>U oblasti kršćanske svijesti</i>	258
2. <i>U oblasti muslimanske svijesti</i>	261
3. <i>U oblasti javnih ljudskih djelatnosti</i>	267
8 ISLAM I KRŠĆANSTVO: OSUĐIVANJE ILI DIJALOG	280
Problem današnjice	285
Metodologija dijaloga	291
Teme za dijalog	299
Dijalektika tema i figuracija	301
A. <i>Savremeni čovjek i stanje nevinosti</i>	301
B. <i>Opravdavanje kao deklariranje ili iskupljenje</i>	305
C. <i>Iskupljenje kao ontički fait accompli</i>	309
Mogućnosti	311
A. <i>Katolička crkva</i>	312
B. <i>Protestanti</i>	314
9 PRAVA NEMUSLIMANA U ISLAMU: DRUŠTVENI I KULTUROLOŠKI ASPEKTI	319

Sadržaj

Uvod	319
Univerzalističke religije	320
Etničke religije	321
Stanovište islama	322
Pozivanje nevjernika na učestvovanje u najvišem dobru	325
<i>Nužnost pozivanja nevjernika u islam</i>	325
Sloboda vjerovanja ili nevjerovanja	328
<i>Pravo nemuslimana da bude uvjeren</i>	328
<i>Pravo nemuslimana da ne bude uvjeravan</i>	329
<i>Pravo na uvjeravanje drugih</i>	331
<i>Sloboda razlikovanja</i>	332
<i>Pravo na vlastito očuvanje</i>	334
<i>Pravo na rad</i>	336
<i>Pravo na uživanje i ljepotu</i>	336
Zaključak	338
10 O PRIRODI DA'VE (POZIVANJA U ISLAM)	343
I. Metodologija da've	344
A. <i>Da'va nije prisilna</i>	344
B. <i>Da'va nije psihotropska indukcija</i>	345
C. <i>Da'va je usmjerena ka muslimanima i nemuslimanima</i>	346
D. <i>Da'va je racionalno promišljanje</i>	347
E. <i>Da'va je racionalno neophodna</i>	348
F. <i>Da'va je podsjećanje (anamneza)</i>	349
G. <i>Da'va je ekumenska par excellence</i>	350
II. Sadržaj da've	352
11 DA'VA NA ZAPADU OBEĆANJE I ISKUŠENJE	357
I. Čudo širenja islama	357
II. Duhovni pad Zapada	358
A. <i>U oblasti znanja o čovjeku i prirodi</i>	358

Sadržaj

<i>B. U oblasti religije</i>	361
III. Pozitivni poziv islama	363
IV. Muslimanska hidžra ili emigracija	367
<i>A. Novu muhadžiri (imigranti)</i>	367
<i>B. Neislamski imigrantski mentalitet</i>	369
<i>C. Grozna cijena emigracija</i>	371
<i>D. Izgubljeni-nađeni muhadžiri: Afroamerikanci</i>	374
V. Muhadžiri kao instrumenti <i>da'Ve</i>	376
<i>A. Muhadžiri se bude prolazeći kroz teške kušnje</i>	376
VI. <i>Da'va</i> i svjetski poredak	385

PREDGOVOR

Bilo je jedno vrijeme u mom životu... kada je jedino što me je zanimalo bilo dokazivanje samome sebi da mogu doći do svoje fizičke i intelektualne egzistencije na Zapadu. No, kada sam ga postigao, to dokazivanje je postalo beznačajno. Zapitao sam se: Ko sam ja? Palestinac, filozof, liberalni humanist? Moj odgovor je bio: Ja sam musliman.¹

Dvadeset sedmog maja 1986. godine muslimanski svijet i akademska zajednica izgubili su svog najenergičnijeg, najangažiranijeg i najaktivnijeg kolegu – Ismaila Rajija al-Faruqija. Izdanje ove knjige pod naslovom *Islam i druge vjere* dobra je prilika da se prisjetimo ovog velikog muslimanskog pionira XX stoljeća.

U posljednjim decenijama, svijet islama imao je veliki broj eminentnih intelektualaca koji su, kombinirajući najbolje obrazovanje sa zapadnih univerziteta sa svojim islamskim naslijeđem, pokušali objasniti islam nemuslimanima i doprinijeti savremenoj interpretaciji i razumijevanju islama među muslimanima. Vodeće muslimanske zajednice u Evropi i Americi taj iznimno važan zadatak postavile su preda se. Ismail al-Faruqi je zaista bio pionir, jedan od rijetkih koji je osvijetlio put sadašnjim i budućim generacijama.

1 M.Tariq Quraishi, *Ismail al-Faruqi: An Enduring Legacy* (Plainfield, Indiana, The Muslim Student Association, 1987), str. 9.

Za al-Faruqija, islam je bio sveobuhvatan pogled na svijet, primarni identitet svjetske zajednice vjernika i vodeći princip za društvo i kulturu. Ovaj pristup, ovaj cjelokupni islamski pogled na svijet bio je utjelovljen u život i karijeru tokom koje je mnogo pisao, predavao i konsultirao islamske pokrete i nacionalne vlade te organizirao muslimane u Americi i u čitavom svijetu.

Posmatrajući svijet kroz prizmu islamske vjere i privrženosti njoj, al-Faruqi se fokusirao na probleme identiteta, historije, vjerovanja, kulture, društvenih normi i međunarodnih odnosa. Bez obzira na to koje su nacionalne i kulturne razlike iskrsavale u islamskom svijetu, njegove analize uspona i padova (u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti) muslimanskih društava počinju sa islamom – njegovom prisutnošću u društvu i potrebnom ulogom u razvoju, pitanjima identiteta, autentičnosti, akulturaciji, zapadnjačkom političkom i kulturnom imperijalizmu, međureligijskom razumijevanju i dijalogu. Sve su to bile teme njegovih radova.

Al-Faruqi je učinkovito povezao dva svijeta, Islam i Zapad. Nakon što je diplomirao u oblasti filozofije Zapada, iz Amerike je otišao u Kairo, gdje se od 1954. do 1958. godine posvetio studiranju islama na Univerzitetu al-Azhar. Nakon što se vratio u Ameriku, postao je gostujući profesor islamskih studija na Institutu za islamske studije i asistent na Teološkom fakultetu Univerziteta McGill od 1959. do 1961. godine, gdje je studirao kršćanstvo i judaizam. Svoju profesionalnu karijeru profesora na islamskim studijima na Centralnom institutu za islamska istraživanja u Karačiju započeo je 1961, a završio 1963. godine, nakon čega 1964. godine postaje gostujući profesor historije religija na Univerzitetu u Čikagu. Zatim odlazi na Univerzitet Syracuse i 1968. godine postaje profesor islamskih studija i historije religija na Univerzitetu Temple, gdje ostaje sve do svoje smrti 1986. godine.

U toku profesionalnog života, koji je trajao skoro trideset godina, Ismail al-Faruqi je napisao, uredio i preveo 25 knjiga i publicirao više od 100 članaka. Bio je gostujući profesor na 23 univerziteta

u Africi i Evropi, na Bliskom istoku, u Južnoj i Jugoistočnoj Aziji, te član uređivačkog tima sedam značajnih časopisa. Dok je radio na uspostavljanju islamskih studija i njihovih programa, regrutovao je i podučavao muslimanske studente i organizirao muslimanske profesionalce. Također, osnovao je i vodio islamski upravni odbor Američke akademije za religiju, koja je nastavila da djeluje godinama poslije njegova ubistva.

Značajan period života Ismail al-Faruqi je proveo u neumornim nastojanjima, kako na nacionalnom tako i na internacionalnom planu, ka boljem razumijevanju između muslimana i kršćana. Radio je to koristeći svoju učenost i učestvujući u sveobuhvatnom dijalogu. Njegovo iskustvo na Univerzitetu McGill i Institutu za islamske studije rezultiralo je njegovim velikim djelom pod naslovom *Christian Ethics*. Ta muslimanska studija o kršćanstvu bila je ambiciozni dvogodišnji projekat u kojem je mnogo pročitao o historiji kršćanske misli i kršćanskoj teologiji te imao priliku da vodi naučne razgovore sa svojim kolegama kao što su Wilfred Cantwell Smith, tadašnji direktor Instituta, Charles Adams i Stanely Brice Frost, tadašnji dekan Teološkog fakulteta. *Kršćanska etika* bila je revolucionarno istraživanje – savremena učena muslimanska analiza kršćanstva. Al-Faruqi kombinira impresivnu širinu svog obrazovanja s neumornom energijom, radoznalim intelektom i lingvističkim umijećem. Dok neki mogu raspravljati o njegovoj interpretaciji i zaključcima, sigurno nije mogao biti kritikovan da nije uradio svoju domaću zadaću niti zbog svoje neposrednosti.

Od objavljivanja *Kršćanske etike* 1967. godine pa sve do smrti, on je bio vodeća figura u islamskom dijalogu s drugim svjetskim religijama. Kao što pokazuje kolekcija članaka u ovoj knjizi pod naslovom *Islam i druge vjere*, al-Faruqijev interes i angažman u međureligijskom dijalogu nastavlja se tokom cijeloga njegovog života. Ismail al-Faruqi je bio snažan glas i ozbiljan sudionik u nadolazećim istraživanjima u oblasti komparativnih religija i ekumenizma. Učenjak koji demonstrira svoje znanje o svetim knjigama i

tradicionalno poznavanje Drugoga. Pošto je proputovao cijeli svijet kao priznati islamski učenjak i aktivist, bio je i aktivni sudionik na međunarodnim ekumenskim susretima. Kao glavni glasnogovornik islama, al-Faruqi je postao jedan od rijetkih islamskih učenjaka koji je poznat i cijenjen i na Zapadu i u ekumenskim krugovima. Njegovi radovi, govori, učestvovanje i leaderska uloga na međureligijskim sastancima i organizacijama sponzoriranim od Svjetskog vijeća crkava i vjerskih zajednica kao i Nacionalnog vijeća crkava i vjerskih zajednica, Vatikana i Međureligijskog kolokvija mira, čiji je potpredsjednik bio od 1977. do 1982. godine, učinili su ga najistaknutijim i najproduktivnijim muslimanskim saradnikom u dijalogu svjetskih religija.

U svojim radovima on postavlja principe i osnovu za muslimansko učešće u međureligijskom dijalogu i društvenom aktivizmu. Kao i u drugim sferama, al-Faruqi služi kao primjer drugim muslimanskim učenjacima svjesnim važnosti ozbiljnog izučavanja drugih vjera. Ovo uvjerenje je institucionalizirano na Univerzitetu Temple, gdje je al-Faruqi insistirao na tome da muslimanski studenti ozbiljno studiraju druge vjere i pišu disertacije iz oblasti komparativnih religija.

Na početku XXI stoljeća odnos islama i drugih vjera značajniji je nego ikada prije. Globalizacija te značajno prisustvo i moć islama u muslimanskom svijetu i na Zapadu postavljaju civilizacijski dijalog kao imperativ. Ismail al-Faruqi u tom polju donosi model što ga treba slijediti.

Dok se neki ponekad ne slažu s njegovim analizama i zaključcima, valja znati da je al-Faruqi bio učenjak koji je zaslužio svoje pravo da sudjeluje u međucivilizacijskom dijalogu. On je poznao izvore zapadnjačke kulture i misli i mogao je raspravljati sa svima na istom nivou.

Ismail al-Faruqi je bio neumorni učenjak-aktivist koji je radio na svim frontovima, domaćim i internacionalnim. Kao njegov bivši student i prvi doktorant, imao sam tu privilegiju da učim s njim i

da upoznam i Ismaila i Lamiju al-Faruqi lično i profesionalno. Uzeo je jednog dotad nezainteresiranog studenta te snagom svoje ličnosti i akademskim umijećem uspio kod njega probuditi živi interes za islam i kao vjeru i kao civilizaciju u vremenima kada je bilo malo zanimanja za islam ili islamske studije na američkim univerzitetima. Nasuprot tome, on je bio kreativan, prodoran, izazovan, provokativan, šarmantan i, naravno, posvećen svojoj misiji. Islam i učenje islama je utjelovljenje njegove vjere, profesije i poziva. Na kraju, koliko god je teško ukratko predstaviti njegov život i djelo, može se, kada se oni sagledaju, sa sigurnošću reći da je musliman onaj čije je poslanje životna borba da se shvati i aktualizira Božija volja. Ismail al-Faruqi bio je istinski mudžahid.

Vašington
23. februara 1998.

John L. Esposito,
profesor religije i međunarodnih odnosa,
direktor Centra za muslimansko-kršćansko
razumijevanje na Univerzitetu Georgetown

UVOD

Ismail Raji al-Faruqi je sâm ušao u intelektualni svijet. Okovan okolnostima, borio se za dokazivanje svojih ideja na pravi način. Vodio se metodom da je nužno reći stvari jasno i koncizno ili ih uopće ne govoriti. Svojim velikim akademskim iskustvom žudio je da dokaže ili pobije pitanja koja su opterećivala njegovo vrijeme, posebno stavljajući akcenat na pitanja što su se ticala vjerske misli. Islam je igrao ključnu ulogu u al-Faruqijevom životu, naročito u njegovim poznim godinama. On je stvari posmatrao iz perspektive islama. Ovaj faktor prepoznali su i drugi; u odgovoru na pismo profesora H.A.R Gibba napisao je: "Uzimam te za riječ da vjeruješ da sam ja iskreno i stvarno vezan i zabrinut za islam kao način života, kao i da smatram kako je tvoja kritika usmjerena ka promociji sveobuhvatne potrebe da se ispravi i još više istakne ova stvarna zabrinutost."² Ova stvarna zabrinutost bila je motivirajući faktor kroz al-Faruqijev život; nadalje, bila je sigurno najznačajnija problematika njegovog akademskog pozvanja.

Al-Faruqi je rođen u Jaffi, u Palestini, 1. januara 1921. godine. Njegov otac, Abdul-Huda al-Faruqi, bio je sudija i veoma značajna ličnost u Palestini. Al-Faruqi je odrastao u cijenjenoj i obrazovanoj porodici. Njegovo obrazovanje i porodična reputacija davali su mu samopouzdanje potrebno da bi se igrala značajna uloga u društvu

2 Al-Faruqijevo pismo od 14.novembra 1963.

svoje zemlje. Nakon što je diplomirao na Američkom univerzitetu u Bejrutu 1941. godine, vratio se kući i postao guverner Distrikta Galileje u Vladi Palestine. Godine 1948. podjela Palestine načinila je od njega i njegove porodice izbjeglice. Ovo iskustvo ostavilo je bez sumnje dubok trag u njegovom životu i vjerovatno utjecalo na budućnost razvoja njegove misli. Njegovi budući radovi reflektiraju ovu tenziju i pokazuju da nikada nije izgubio svoju vezu sa Palestinom kao zemljom i ljudima, time i s njenom historijom i kulturom. Al-Faruqi napušta Palestinu i odlazi u Ameriku. U Americi nastavlja svoj studij i magistrira na Univerzitetu Indiana. Drugi magisterij završava na Univerzitetu Harvard, a tu završava i doktorsku disertaciju pod naslovom “Opravdavajući dobro – metafizika i epistemologija vrijednosti”³ 1952.godine. U traganju za klasičnim islamskim naslijeđem, studira na Univerzitetu al-Azhar od 1954. do 1958.godine. Godinu poslije, na poziv profesora Cantwella Smitha, dolazi na Teološki fakultet na Univerzitetu McGill u Montrealu, gdje studira judaizam i kršćanstvo.

U nastavku ćemo izdvojiti neke od al-Faruqijevih percepcija i pristupa drugim vjerama, iako neće biti moguće u potpunosti se posvetiti tome. Počet ćemo tamo gdje al-Faruqi počinje svoje istraživanje: od predibrahimovske vjere u regionu, tj. od religije civilizacija Mezopotamije i Egipta.

Al-Faruqi naširoko govori o ovom regionu i ljudima u svojim radovima kao pozadini studija iz oblasti judaizma i kršćanstva. Te su religije imale krucijalnu važnost u redefniranju kulturoloških i društvenih normi ponašanja, a naslijedio ih je islam na tim prostorima. Njegova pažnja bila je usmjerena ka regionu prvenstveno geografskih, etničkih i jezičkih zajednica Bliskog istoka. Ono što je možda jedinstveno u al-Faruqijevoj ocjeni regiona jeste to kako je on, zapravo, sagledavao historiju kao unutar sebe povezanu cjelinu; on je u historiji gledao neku vrstu vječne prošlosti ispresijecanu vremenom i religijskim kulturama. Drugi zaključak do koga je došao

3 *On Justifying the Good: Metaphysics and Epistemology of Value.*

jeste to da se ova kultura i historija same otkrivaju kao listovi knjige te da njihova veza s Arabijskim poluotokom otkriva vječiti moral i duhovni trag na koji nisu utjecali perzijski elementi mezopotamijskih vjerovanja. Arabljani su odbacivali takva vjerovanja, al-Faruqi tvrdi da je to bio razlog zašto Ibrahim, koga on naziva mezopotamijskim anonitom iz Ura,⁴ pronalazi duhovnu vezu i utjehu među njima. Ibrahimova vjerovanja i praksa ne samo da Arabljane povezuju duhovno u monoteističkim korijenima, nego su bili razlog zbog kojeg je on bio prisiljen da napusti svoju zemlju. Njegova vjerovanja oblikovala su ga u njegovoj zajednici kao fizičku i društvenu iznimku. On je bio progonjen čovjek u Uru, glavnom gradu Mezopotamije, oko 26–24. godine p.n.e, u gradu što ga je morao napustiti da bi mogao nastaviti prakticirati svoju vjeru. Očigledan put kojim je mogao odatle krenuti jeste onaj prema Arabijskom poluotoku, što je on učinio s Hadžerom.

Stanovnici Mezopotamije koristili su različita imena za svoja božanstva. Neka su proizašla iz kosmičkih elemenata kao što su njihova božanstva nebesa, vjetrova, podnožja i svježih voda, a druga, možda sekundarna lista imena, izvedena je iz naziva za Mjesec, Sunce i zvijezda. An ili Anum bio je bog nebesa i otac drugih bogova; kiša se posmatrala kao njegovo sjeme što je oplodilo zemlju i proizvelo vegetaciju. Enlil je bio bog vjetrova i oluja, dok je Eaki bio bog podzemnih svježih voda. Ali, iznad svega, bio je Marduk, gradski bog Babilona, vrhovno božanstvo; on je imenovan kao vječni kralj bogova. Al-Faruqijeva analiza je zanimljiva: u svom opisu tihih karakteristika religijskih kultura ljudi s Bliskog istoka i njegove koncepcije njihovog odnosa sa Bogom, on govori da se oni vide kao sluge transcendentnog božanstva. Nadalje, iako su narodi Mezopotamije imali različita božanstva, oni su u njima gledali sluge. Al-Faruqi zaključuje da oni nikada nisu uzeli nijedan fenomen ili prirodni element pa samo njega u cjelini ili neki njegov dio smatrali

4 I.R.Al-Faruqi i L.L.Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York, Macmillan, 1986), str. 50.

Bogom, Kojem su pripisivali druge bogove. On smatra da je to “povezivanje uvijek bilo funkcionalno”, uzročnopoljedično, ali ne totalno, zbog čega oni nisu bili *mušrici*. Zbog toga se neko ne bi mogao složiti sa al-Faruqijevom prodornom analizom, iako bi njegove imaginativne ideje mogao prihvatiti bezuvjetno.

Ostavivši narode Mezopotamije s njihovim bremenom *širka*, al-Faruqi poredi njihov pogled s egipatskim pogledom na Boga. Egipćani, nalazi on, “opažaju božansko prisustvo *neposredno* u prirodi, dok narodi Mezopotamije *izvode* božansko prisustvo *neposredno* iz prirode“. On je egipćansku percepciju Boga vidio kao percepciju *u* i *od* prirode, dok je mezopotamski bog uvijek *u*, ali nikad ekvivalentan s prirodom ili preinačiv u nju⁵. Al-Faruqi kao da priprema teren za arabizam u geografskom i u duhovnom smislu, kao posljedični dugi i usrdni argument *urube*. Pošto je najprije pomirio, a onda iznova situirao narode Mezopotamije kao kulture sklone monoteizmu, istinska realizacija monoteizma ponovo je “otkrivena“ i “reafirmisana“ kada ih je naslijedio islam. On je ovo smatrao historijskim sirovim naslijeđem zakopanim ispod ruševina grčkog i rimskog religijskog sistema i njihove “sakramentalne“ verzije religije. Jednom kada se monoteistički sistem otvorio prema Arabijskom poluotoku, njegova teorija o *urubi* pronašla je svoj put i ušla na prostor Bliskog istoka i drevnog pojasa Mezopotamije. Al-Faruqi gleda na Arabljanu i region koji se odnosi na njih kao ponovno pridruživanje “semitskoj civilizaciji”.

Al-Faruqi je na Univerzitetu McGill bio preokupiran specifičnom šemom *urube* ili arabizma. Njegovo unaprijed formirano mišljenje o *urubi* proizašlo je iz opsesije o podjeli tog konceptu tri faze. Postoji kontradiktornost npr. u al-Faruqijevom konceptu arabizma u poređenju sa zapadnjačkim konceptom shvatanja nacionalnosti što je izvršilo utjecaj u arapskom svijetu, posebno za vrijeme

5 I.R. Al-Faruqi, “Divine Transcendence and Its Expression“, u: Henry O. Thompson (ur.), *The Global Congress of the World's Religions*, radovi sa konferencija održanih između 1980. i 1982. godine. (Washington, DC: The Global Congress of the World's Religions, Inc., 1982), str. 267-316.

al-Faruqijevog života. Al-Faruqi opisuje arapski nacionalizam kao produkt posljednjih dvije stotine godina zapadnjačkog političkog života, dok je arabizam za njega star hiljadama godina. Al-Faruqijevi rani radovi naglašavaju definiranje *urube* u ograničenom smislu, ali u kasnijim radovima on šire objašnjava ovaj pojam, kojem dodaje veliki dio svijeta u kome pronalazi određeni stepen arapskih elemenata “bez obzira na to što ne pripadaju arapskom govornom području“. On opisuje arabizam kao “arapski tok” u kojem *arapski identitet* (eng. *Arabness*) ustvari samo podstiče taj tok i daje mu impuls te ga snabdijeva jezikom, kulturom i religijom. Na taj su način, po njemu, Arapi prošli kroz četiri uzastopna talasa, koje on vidi kao “muslimane VII stoljeća, Aramejce iz XV stoljeća p.n.e, Amorićane iz II i III i Akađane iz IV i V milenija p.n.e.“ Slijedom tih događaja, al-Faruqi sagledava “nešto vječno i nepromjenljivo što je Arape sačuvalo kroz historiju, a na taj način osnove *arapstva* dale su identitet arapskom toku i kontinuitet događajima što su oblikovali historiju“.⁶

Al-Faruqi raspravlja o arabizmu oslanjajući se na tri monoteističke vjere u bliskoistočnom žarištu. On izdiže svoje argumente iznad geografskih područja i ibrahimovskih vjera, o kojima se malo zna u historijskom smislu. Svoju progresivnu teoriju počinje judaizmom. Judaistički period, naglašava on, počinje s Ibrahimom. Al-Faruqi tako razdvaja hebrejsku religiju i judaizam. Jedna je judaizam prije izgnanstva, a druga je hebrejski ritual nakon izgnanstva. Prema njegovom mišljenju, ovaj posljednji je opustošio poslanički razvoj svoga kontinuiteta. Za nedostatak kontinuiteta poslaničke tradicije al-Faruqi okrivljuje prevagu ekskluzivizma. Rabinska tradicija, kaže al-Faruqi, odgovorna je za skretanje judaizma od poslaničke tradicije vjere i okretanje jevrejskog naroda ka ekskluzivizmu naroda i zemlje, a u nastavku naglašava da je jevrejska teorija o odabranosti jevrejskog naroda etički neodrživa.

6 I.R.Al-Faruqi, *Urubah and Religion* (Amsterdam: Djambatan, 1962), str. 2-3.

Al-Faruqijev koncept *urube* i njegova široka upotreba bila je predmetom kritika. Stanley Frost, dekan Teološkog fakulteta na Univerzitetu McGill, doveo je u pitanje ovu teoriju navodeći: "S kojim pravom izdvajate dio iz cjeline (uzimajući u obzir da podupirete svoju tezu time da postoji takav identifikacioni tok) i smatrate tu tezu definitivnim i konstitutivnim elementom? Drugim riječima, zar i Arabljanin u najboljem slučaju nije jedan element i zar postoji bolja i obuhvatnija riječ (i ideja) od riječi Semiti? Kada bi se kazalo `arabljanski tok Bitka`, to bi cijeli koncept uvelo u raspravu." Ovo je jako pogodilo al-Faruqijev akademski nerv, kao i njegov arapski identitet. Ovdje želimo citirati neke dijelove njegovog odgovora na tvrdnje o Semitima i Arapima, koje je Stanley Frost precizno identificirao:

Ja ovu jedinstvenu svijest o transcenciji radije nazivam arapskom nego semitskom, zato što "arapsko" nije naziv nekog elementa u tom toku, nije to `jedan od brojnih drugih elemenata`. Judaizam, na primjer, jeste jevrejski zato što je to vjera Jevreja koji su bili nastanjeni u Judeji. Ali, on je i arapski zato što su geografski, etnički, lingvistički i ideološki Jevreji koji su nastanjivali Judeju bili samo jedni od Arapa. Jevreji su bili jedan u nizu drugih elemenata kakvi su u isto vrijeme bili Feničani, Ananiti, drevni Ma'initi itd., ali svi su oni bili Arapi. Istina, svi ovi Arapi su, kako ja vidim, Semiti, ali ovaj sveobuhvatni pojam `Semita` je relativno savremen – pretpostavljam zapadnjački koncept. Pitam da li bilo koji semitski narod svoj vlastiti identitet predstavlja kao `semitski`. Vi možete isto tako upitati da li bilo koji od ovih naroda sebe predstavlja kao Arape. Odgovor je *da*. Naime, Arabljani (u užem smislu stanovnici Arabijskog poluotoka) uvijek su to činili. Pošto su vrelo svih drugih naroda, oni imaju legitimno pravo da sve ostale narode ovdje imenuju ovim imenom. Ja ne poznajem nijedan geografski, etnički,

lingvistički ili ideološki dokaz koji se odnosi na semitske narode, uključujući ovdje Arape iz Ken'ana ili Fenikije, Babilona ili Judeje, koji bi ovdje potvrdili da je arapski tok postojanja ustvari kanaanski, feničanski, babilonski ili jevrejski tok postojanja. Samo koncept `Semita` može opravdati ovakvu tezu, ali njega su u modernim vremenima napuhali naučnici sa Zapada. Ukoliko zapadnjački naučnik može u XIX stoljeću jasno razlučiti `semitstvo` od jevrejske tradicije i dati mu ovaj sveobuhvatni smisao, zašto ja ne bih mogao uzeti `arapstvo`, koje je dalje od `semitstva` i nanovo ga uspostaviti u XX stoljeću u denotativnom, sveobuhvatnom smislu kakav već ima?⁷

Uzme li se ova nova naučna teza na način kako ju je postavio al-Faruqi, vidjet ćemo da je on to isto učinio sa svojom novom idejom *urube* kada je imao poteškoća da se unekoliko distancira od ključaka koje je izveo iz nje. On se sada fokusirao na drugi segment arapske svijesti. Za al-Faruqija je bilo logično uspostaviti vezu između ovoga koncepta i kršćanstva. Unutar "tribalizma koji je zaokupio Jevreje" i hroničnog prožimanja Hebreja u arapskom toku, on je kršćanstvo otkrio kao drugi segment arapske svijesti. Isa/Isus je bio Jevrej i kao takav, on je bio svjestan njihovoga duha i utjecaja. Jevreji su u Isau/Isusu gledali čovjeka s pozvanjem, a to pozvanje je započeto u njegovom vlastitom narodu. Jevreji su, tvrdi al-Faruqi, prepoznali da je njihov Stvoritelj odstranio njihov hebrejski ekskluzivizam i doveo do novog momenta svijesti u domenu njihovog duha i etike, kroz čitav njihov unutarnji sistem. Prema tome, zaključuje al-Faruqi, oni su "riješili da stanu ukraj Isaovim/Isusovim aktivnostima" i dokrajče njegov život kako bi, kako su oni mislili, zaštitili nešto što je više od toga sistema i duha. Isa /Isus i njegova poruka radili su za čovjeka; Isa /Isus je radio u korist i Jevreja budući da su oni dio čovječanstva, "tim prije što je on rođen kao Jevrej i što je

7 Pismo Stanleyu Frostu, dekanu Teološkog fakulteta McGill univerziteta, od 9.12. 1961.g.

živio među njima i govorio njihovim jezikom“. Isa/Isus je propovijedao vjernost Bogu, i to onom Bogu koji je, iznad svega, kriterij za sve postupke. Isa/Isus nije bio protiv Jevreja *per se*, već je sasvim jasno bio protiv stava da su oni, mimo svih naroda, Božija izabrana djeca. Hebreji su poruku ljubavi prema bližnjem smatrali blasfemijom. Za njih je ljubav prema Bogu bila ljubav prema izraelskom Bogu. Jevrejska ljubav prema zakonu smatrala se protekcijom protiv rastuće popularnosti Isaove/Isusove poruke. Isaova/Isusova učenja podsjećala su ih na njihovu slabost. Isaova/Isusova kritika jevrejske zajednice tokom njegovog života bila je direktna i upečatljiva. Međutim, iznad svega, historija koncepta “Božijega kraljevstva“ sa svim svojim smislovima i ciljevima bila je u nesuglasju s historijom jevrejskog naroda. Osim toga, Isaova/Isusova učenja izmijenila su srž koncepta i vjerovanja jevrejskog mišljenja. Predstava da je kraljevstvo koje egzistira uvijek i svugdje, u tome smislu da ono nema relaciju ni s kakvim prostorom ali može egzistirati gdje god postoje njegovi konstituenti, ljubav prema drugim ljudima bilo gdje za Jevreje je, navodi al-Faruqi, neprihvatljiva. S ovom izazovnom tačkom povijesti, kreativni i preoblikujući impuls događaja polahko ali sigurno postajao je heleniziran.

S kršćanstvom, al-Faruqi je otkrio one elemente Isaovih/Isusovih učenja koji su već bili prisutni u judaističkim tradicijama, a posebno u hanifizmu (čistoj ibrahimovskoj tradiciji). Za al-Faruqija, hanifizam je “inkorporirao svaku plemenitu misao iz Starog zavjeta... iz kojeg je poniklo kršćanstvo, religija duha i unutarnje etike *par excellence*“. Suština kršćanstva, prema al-Faruqiju, leži u (knjizi o) Amosu, Jeremiji, najprije u Izlasku. Bilo ovo specifično otkriće ispravno ili ne, to je za nas manje važno od onoga što je on vidio kao upletanje kršćanstva u povijest Hebreja kada je ova religija donijela posebnu predodžbu o spasenju koja se, po njemu, sada mijenja nabolje donoseći čistu etičku doktrinu o “djevičanskom rođenju” (Isusa). Al-Faruqi sebe vidi kao nekoga ko mrsi koncept posesivnog Boga i na taj način ponovo uspostavlja Isaovu/Isusovu “afirmaciju

univerzalne religije koja je bila u direktnoj opoziciji jevrejskim predodžbama etnocentrizma“.

Pojam “hanifizma“ vrlo često se javlja u al-Faruqijevim radovima i on igra krucijalnu ulogu u njegovom izlaganju o regionalnoj vjerskoj historiji. Zbog toga će biti svrsishodno da ovdje pojasnimo šta on misli pod tim pojmom. On piše o *hanifima* koji potvrđuju ibrahimovsku tradiciju među Arapima kao izrazito različitu od drugih vjerovanja, ali prisutnu u gotovo svakom arabljanskom plemenu. Njihovo oponiranje *širku*, njihovo odbijanje da učestvuju u paganskim ritualima, ljubav prema spoznaji i zasebno moralno ponašanje – sve su to bila obilježja *hanifizma*. Pošto su njihova vjerovanja i svakodnevni život bili bliski jevrejskom svakodnevnom životu i vjerovanjima, i pored jezičkih razlika, oni su snishodljivo nazivani *hamparima*, što na aramejskom jeziku znači: “odvojeni“, “zasebni“, “posebni“. Prema tome, oni su bili nešto što se odbacivalo i čemu nije pridavana važnost u društvu. Vrlo često su oni utočište pronalazili u pustinjским plemenima, na temelju čega al-Faruqi tvrdi da su na taj način uspijevali sačuvati svoj *hanifski* identitet i čistotu. On sugerise da su prije dolaska poslanika Muhammeda (neka je mir s njime) postojala tri pokušaja da se ponovo uspostavi ibrahimovski monoteizam među plemenima na Arabijskom poluotoku i da su te pokušaje, svaki na svoj način, izvodili vjerovjesnici Hud, Salih i Šuajb u Hadramevtu i Hidžazu. Svi su propali zato što su ljudi odbijali da prihvate ove vjerovjesnike, dok su prihvatili arabljanski *širk* ili pridruživanje Bogu druga, tako da je ta paganska religija uporno preživljavala.

Al-Faruqi sugerise da se različite faze Objave odnose na periode razvoja *urube*. On judaizam vidi kao prvi period arapske svijesti, kršćanstvo kao drugi period istodobni period kontinuiteta *urube* te islam. Postavlja se pitanje da li on predviđa još neki period, danas ili u budućnosti. Da, al-Faruqi ovaj period opisuje kao islamsko dokazivanje – kao novi period islamske svijesti. Potreba za nekom novom vrijednošću mora biti nepoznata, ali, kada je riječ o islamu, al-Faruqi kaže da to neće biti slučaj “pošto ne postoji vrijednost koja bi

bila nova za islam kao takva, jer je islam zajedničko ime za sve vrijednosti“. Za al-Faruqija, “nedostatak islama u vrijednosti nije ništa drugo do lišenost vrijednosti“, i ukoliko se u *urubi* “otkriju nove vrijednosti“, onda, prema al-Faruqijevome mišljenju, “otkrivene vrijednosti trebaju biti islamizirane“. Jednostavno, svaka “nova vrijednost“ i njezina relacija s drugim vrijednostima mora biti razrađena i etablirana, mora biti “usko vezana s naslijeđem ummeta“.

Al-Faruqi ovaj progres ne vidi kao kauzalni proces u mehaničkom smislu. Prije će biti, pošto je on isplaniran, da su ljudska bića slobodna izabrati svoj vlastiti put i ciljeve koje žele postići. Dakle, vjerovjesnici su djelovali kao opominjači, kritičari i reformatori u progresu kako je on zamišljen u al-Faruqijevom konceptu. U njegovoj šemi progressa može se primijetiti utjecaj Ibn Hazma, koji je razvoj ovih triju vjera posmatrao na sličan način, ali al-Faruqi se distancirao od bilo kakve sličnosti s ovim učenjakom u opservaciji. Muhammed Abduhu izrazio je na drugačiji način Ibn Hazmovu teoriju progressa, u potpuno drugačijem kontekstu, tj. u kontekstu nauke i civilizacije. On je progres čovječanstva sagledavao u tri faze: “djetinjstvo, kada ljudsko biće ima potrebu za krutom disciplinom kao dijete; Musaovo zakonodavstvo, adolescencija, kada se čovjek oslanja na osjećanja; kršćansko doba, zrelost, kada se čovjek oslanja na razum i nauku... te faza islama“.

U ovom progresu, međutim, postavlja se pitanje da li vjere posuđuju jedna od druge. Al-Faruqi odbija takva gledišta, a posebno stav nekih zapadnjačkih naučnika koji tvrde da je islam posuđivao od judaizma i kršćanstva. On kaže da prosta ko-egzistencija i “identični vjerski personalitet“ ne podrazumijevaju “posuđivanje“. On naglašava da je odvratno govoriti o “posuđivanju“ između dvaju pokreta, jednog ranijeg i drugoga kasnijeg, kada ovaj potonji sebe vidi kao nasljednika i obnovitelja ranijeg. On nalazi da isti naučnici ne govore o kršćanskom posuđivanju od judaizma, budističkom posuđivanju od hinduizma ili protestantskom posuđivanju od katolicizma. Vrlo precizno se zna kako islam gleda na judaizam i kršćanstvo,

naime, kao na isti identitet ali reformisan i očišćen od akumuliranih iskrivljanja i izmjena koje su činili učenjaci i prepisivači svetih knjiga.

Čitajući al-Faruqija, čovjek može lahko detektirati na koji način on želi etablirati svoju teoriju progresa, kako je on osmislio jedan poseban metod, i to neutralan, kako bi prosuđivao o judaizmu, kršćanstvu i islamu. On je svoju metodologiju iznio u knjizi *Christian Ethics: A Historical and Sistematic Analysis of Its Dominant Ideas*, kao i u onome što naziva meta-religijom, gdje tvrdi da oni vjernici čija se religija komparira trebaju saslušati onoga ko vrši tu komparaciju. Traženje istine je stoga u najvećem dijelu samoanaliza. Ovdje je istraživač više nego puki posmatrač; istraživač ispituje aktivnost svoga vlastitog duha u svojoj interakciji sa svijetom koji ga okružuje. U al-Faruqijevom komparativnom vjerskom gledištu postoji potreba da se pravi relacija ili da se procijeni, a on čvrsto vjeruje da ona donosi obuhvatne principe koji nisu "ograničeni nijednom vjerskom tradicijom" ili koji se ne mogu prosuđivati nijednom vjerskom tradicijom. Predlaže šest takvih principa koji bi se ukratko mogli izložiti na slijedeći način:

1. "Postoje dva područja: idealno i aktualno", gdje su idealno i aktualno različite vrste postojanja; to su dva područja. On iz ovog polaznog stava elaborira etiku, tvrdeći: "Činjenica i vrijednost su dva niza postojanja. Ukoliko ovaj dualitet nije istinit, činjenica i vrijednost pripadaju istom redu postojanja, i bilo bi neutemeljno prosuđivati činjenicu nečim drugim."
2. "Idealno postojanje je relevantno za aktualno postojanje." Pošto idealno područje djeluje kao princip klasifikacije, porotka i strukture aktualnog postojanja, to priskrbljuje standard za prosudbu o tome da li je aktualno vrijedno ili nije.
3. "Važnost Idealnog za Aktualno jeste obavezna." Al-Faruqi naglašava da je cjelokupno područje idealnog postojanja

relevantno za cjelokupno područje aktualnog postojanja. Aktualno postojanje mora biti prosuđivano na temelju toga što ono mora biti. Njihova relacija ne temelji se na ovom ili onom, nego je to relacija ili-ili. Drugim riječima, relevantnost idealnog je superiornija pa "aktualno" mora težiti ka tome da dosegne idealno.

4. Ali, prosuđujući na ovoj osnovi, ili-ili, aktualno postojanje ne može postati loše, "aktualno postojanje je kao takvo dobro." Područje aktualnog, kako ga opisuje al-Faruqi, jeste ovaj svijet. Ovaj svijet je dobar; ući u nj, biti u njemu kao takvome jeste vrijedno.
5. Cijeniti ovaj svijet, oblikovati ga i odrediti mu cilj kako bi on mogao biti utjelovljenje reda i zadovoljenje ideala – tada mora biti moguće ostvarenje vrijednosti. Međutim, "aktualno postojanje je promjenljivo". On navodi da "čovjek može dati i daje novi smjer uzročnom, daljnjem utjecaju na stvarnost kako bi ona postala još nešto, nešto drugo što bi ona inače mogla biti".
6. "Savršenstvo kosmosa je jedini ljudski teret". On zaključuje da se važnost čovjeka sastoji u tome da je on jedino stvorenje koje drži ključ za "ulazak vrijednog ideala u aktualnost". On tvrdi: "Čovjek je most čijim se vrijednostima mora proći da bi one ušle u postojanje. On stoji na raspuću ova dva područja postojanja, sa participacijom u jednom i drugom, podložan i jednom i drugom."⁸

Gledano okom kritike, al-Faruqi je borac koji želi da uvjeri čitaoca u svoje stavove, ne samo u ono što je iznio kao meta-religiju u uvodnom poglavlju knjige *Christian Ethics*, nego u cjelokupnom njegovom kritičkom stavu u istom djelu. On piše Stanleyu Fosteru 9. decembra 1961. godine sljedeće:

8 Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century* (Basingstoke, UK: Macmillan, 1997), str. 88-9.

Ti se možda nećeš složiti sa mnom da je iznošenje argumenata analize kršćanske etike previše udaljeno. Moja odbrana je da ja nemam drugu tačku oslonca odakle bih uputio kritiku. Da je moje polazište unutar kršćanstva, moja kritika bila bi tek još jedan kršćanski traktat. S druge strane, da sam ja kršćanstvu prišao s vanjske strane, moja kritika bi bila kopija Ibn Hazmove ili neke druge srednjovjekovne muslimanske kritike kršćanstva, odnosno Marksova ili kritika nekog drugog ateiste sa Zapada. Moja je strategija bila da izaberem polazište koje, iako kršćanstvu pristupam s vanjske strane, ipak bude unutarnji pristup ovoj religiji.

Putovanje od *urube* do *ummetskih* pitanja, tj. od arapskih do muslimanskih pitanja, počelo je neposredno nakon što se al-Faruqi pridružio Muslimanskoj studentskoj organizaciji (MSA) u Americi. Uzevši poznato ime časopisa Džemaluddina el-Afganija, i al-Faruqi je oformio grupu koju je nazvao *Urwah al-Wuthqa*. Kao i Afgani, on je svoju misao usredotočio na muslimansko jedinstvo radeći kroz ovaj forum. Al-Faruqi ovom pitanju pristupa na dva načina. Najprije, on traži od nemuslimana da gorljivo otkrivaju islamsko naslijeđe, a muslimane ohrabruje da svjedoče (*šhadet*) islam svojim primjermom i lijepim riječima i na taj način daju najbolje reference o islamu nemuslimanima. U drugom slučaju, on traži da se restrukturiraju strašne praznine nastale u području mišljenja i spoznaje usljed iza-zova moderniteta i kolonizacije.

S vremena na vrijeme, al-Faruqi naglašava važnost *da'Ve* (pozi-vanja u islam). On je na *da'vu* gledao kao na dužnost svakog muslimana, dužnost da se pride drugima. Često je govorio o ovoj temi u Americi, Evropi i Aziji, a o njoj je objavio dva rada: "On the Nature of Islamic Da'wah" (O prirodi da'Ve u islamu) i "Da'wah in the West: Promise and Trial" (Da'va na Zapadu: perspektive i

iskušenja). Radovi su uključeni u ovu knjigu. On je želju za *da'vom* gledao kao sinonimnu s pozivanjem ili misijom koje nalazimo u svim vjerama. "Nijedna vjera ne odustaje od misije pod uvjetom da ta misija ima neku vrstu svoga intelektualnog oslonca", kaže on i nastavlja da je "odbijanje misije" ravno "poricanju potrebe da se traži saglasnost drugih o onome za šta se tvrdi da je vjerska istina".⁹

Veoma je karakteristično da je al-Faruqi išao dotle u svojim stavovima da je čak tvrdio kako je netraženje (ove) saglasnosti s drugima ustvari nedostatak ozbiljnosti. Za njega, *da'va* u suštini za posljedicu ima potrebu za svojom afirmacijom ili poricanjem gdje je god neko slobodan da poziva druge. Da, jezgro *da've* leži u njezinom poštenju, koje pripada i onome ko poziva i onome koga se poziva.

U svojim radovima al-Faruqi ističe da je motiviran da se bavi *da'vom* zbog jedne veoma važne činjenice, a ta je da je islam najviše pogrešno shvaćena vjera. On je na vrlo provokativan način otkrivao razloge pogrešnog shvatanja islama:

Islam je jedina vjera koja se takmiči i bori s najvećim svjetskim vjerama na svome vlastitom tlu, kako u području ideja tako i na bojištima tokom povijesti. Islam je bio involviran u ove borbe – duhovne i političke – čak prije nego što je rođen, prije nego što je postao autonoman kod svoje kuće, čak prije nego što je kompletirao svoj vlastiti sistem ideja. I on se još energično bori na svim frontovima. Štaviše, islam je jedina vjera koja je u svome međureligijskom i međunarodnom konfliktu s judaizmom, kršćanstvom, hinduizmom i budizmom, u znatnoj mjeri uspješnom i vođenom na gotovo svim frontovima. Isto tako, islam je bio jedina vjera koja je upregla sve svoje duhovne snage u borbi protiv zapadnjačkoga kolonijalizma i imperijalizma diljem svijeta kada je njezina terotorija – samo njezino središte – bila iscijepana i praktično sve njezine pristalice

9 I.R.Al-Faruqi i L.L.Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, op.cit., str. 187.

pale pod kolonijalistički jaram. Konačno, i još znakovitije, islam još uvijek pobjeđuje u modernom dobu i on raste šireći se svojom *da'vom*, pa ljudi u njega ulaze više nego i u jednu drugu vjeru. Onda nije čudno da je islam vjera s najvećim brojem neprijatelja i, da ponovimo, vjera koja se najviše shvata na pogrešan način.¹⁰

Osnovna karakteristika *da've*, prema al-Faruqijevom mišljenju, leži u njezinoj prirodi. On ističe njezine važne karakteristike: slobodu, racionalnost i univerzalnost.

Da'va bez slobode ne može biti uspješna; ona može biti uspješna jedino s apsolutnim integritetom (poštenjem) kako onoga koji poziva, tako i onoga koji se poziva. To je suštinska stvar. Za njega, ako je jedan od ove dvojice pokvaren, to je "prvorazredni zločin". On kaže da se "pozivanje", što doslovno znači *da'va*, "može izvršiti samo slobodnim pristankom onoga kome je poziv upućen". On kaže da je to poziv ka Bogu i nastavlja s tvrdnjom da, pošto je cilj uvjeriti pozvanoga da je Bog njegov Stvoritelj, Gospodar, Održavatelj, Onaj pred Kojim će odgovarati za svoja djela, onda je prisiljavanje na usvajanje ovih vjerovanja u temelju suprotno *da'vi*. Konverzija, kaže on, nije konverzija prema islamu, nego prema Bogu. Onda ostaje pitanje da li je al-Faruqi spreman prihvatiti konverziju/ primanje islama od nekoga ko se okrene Bogu i počne u Njega vjerovati bez vjerovanja u islam u konfesionalnom smislu, tj. može li se to smatrati istinskom konverzijom ili ne. Al-Faruqi kao da ne želi direktno odgovoriti na ovo pitanje. On kaže da, kada se racionalno posmatraju, zahtjevi da se promijeni mišljenje trebaju doći tek nakon razmatranja alternativa, njihovih komparacija i kontrastiranja, nakon preciznog, neishitrenog i objektivnog vaganja dokaza i protudokaza. Zalažući se za racionalne aspekte *da've*, al-Faruqi, kako se vidi, odbacuje svaki nepošten metod u pristupu ovom osjetljivom

10 I.R.Al-Faruqi, "Islam", u Wing-tsit Chan et al. (urednici), *The Great Asian Religions* (London:Macmillan, 1969), str. 307.

pitanju. On strogo osuđuje ono što ponegdje naziva “psihopatičkom ekspanzijom“, a ponegdje “psihotropskom indukcijom“. Ovaj stav postavlja naspram jevrejskoga koncepta odabranosti ili favoriziranja. U njegovim radovima univerzalizam *da'Ve* jeste neočekivani susret s drugim vjerama u smislu da Bog, kao Izvor, znači da je On dao istinu onima koji nisu muslimani, ni individualno ni kolektivno, jer se istina može naći i u njihovim tradicijama. To je ono što al-Faruqi naziva *de jure* pozvanjem jednostavno zato što je izvor istine Bog. Ukoliko čovjek prihvati ovaj argument, čitav pogled na pozvanje i *da'vu* se mijenja. A to je nešto sasvim drugo, kao što al-Faruqi insistira na tome, unutar “kooperativne kritike“ druge religije i odbacivanja njezine invazije uz pomoć “nove istine“.

U kasnijem periodu života, al-Faruqijeva preokupacija bila je rekonstrukcija muslimanskog mišljenja. Njegova saradnja s Asocijacijom muslimanskih naučnika iz oblasti društvenih nauka (AMSS) u Sjedinjenim Državama, osnovanoj 1971. godine, rezultirala je konceptom *islamizacije znanja*. Inicijalno, AMSS je bila početna platforma na kojoj bi se neki od tih naučnika okupili, ali al-Faruqijevo učešće u svojstvu predsjednika od 1976. godine donijelo je novi poticaj radu ove asocijacije i nove promjene. Postepeno, ovaj forum društvenih teoretičara koje su zanimala ista ili slična pitanja donio je novu agendu *islamizaciji znanja*. Na taj je način ova organizacija transformirana i postala je mnogo privlačnija te se uskoro proširila čak i izvan Amerike. Za al-Faruqija, *islamizacija* nije samo puka etiketa koja bi se, s malo retuširanja, stavila na postojeće islamsko znanje; on je više htio potaknuti svoje pristalice u društvenim naukama i muslimanske zajednice koje žive na Zapadu kako bi krenuli ka novom preispitivanju i preoblikovanju društvenih nauka u obzorju Kur'ana i Sunneta. Izgleda da je smatrao da su savremene muslimanske zajednice na Zapadu, pošto su bolje situirane, spremnije za ovaj pothvat od ummeta u ostalim muslimanskim zemljama, za koje je mislio da nisu voljni ili nisu sposobni da pristupe ovom zadatku. Suštinski, sloboda mišljenja i razmjena ideja, bez čega je

nemoguće vršiti ovo pozvanje – to je ono što, nažalost, ne postoji u muslimanskom svijetu. Oni za koje se smatra da imaju ovu vještinu i koji su osposobljeni klasičnom obukom tumačenja i objašnjavanja, nažalost, nisu svjesni trendova sa Zapada u znanju i spoznavanju te rigorozne argumentacije koja se za to traži. Zato al-Faruqi sebe vidi kao inicijatora. Njegov doprinos leži u vještini da prezentira *islamizaciju znanja* kao pokret a ne kao poduhvat ograničen samo na pojedince. Njegov stav konfrontiranja nije smanjen čak ni u ovom poslu:

Pred nama je izuzetno važan zadatak. Koliko dugo smo išli za tim da zadovoljimo sami sebe mrvicama koje je pred nas bacao Zapad?! Došlo je vrijeme da sami damo originalni doprinos! Kao društveni teoretičari, mi moramo baciti pogled unazad na naše obrazovanje i to znanje preoblikovati u obzorju Kur'ana i Sunneta. Jer, i naši su preci dali svoj originalni doprinos u studiranju povijesti, prava i kulture. Zapad je posudio njihovu baštinu i postavio je u sekularni kalup. Zar to sada od nas ne traži da mi što možemo više uzmemo znanja i *islamiziramo* to znanje?¹¹

Iako su al-Faruqijeva neposredna publika bili studenti i kolege iz različitih muslimanskih organizacija diljem Amerike, on je ipak ovaj zadatak obavljao s gorljivošću *da'ije* obraćajući se svekolikoj publici između američkih obala. Njegove oči bile su uprte u samo središte muslimanskoga svijeta. Tamo, i pored rasta broja muslimanskih intelektualaca na Zapadu, on je vidio najveću potrebu za promjenom. Posebno je u muslimanskom svijetu identificirao stagnaciju islamske učenosti, najviše u *medresama*. Tamo, nakon što je davno treperio, inovativni koncept obrazovanja zamijenjen je onim repetitivnim, okrenutim u sebe, stegnutim. On je tamo vidio nedostatak izvrsnosti u savremenom obrazovanju. Ono što je, prema

11 *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 5, br. 1 (1988), str. 16.

njegovom mišljenju, bilo “savremeno obrazovanje“, to je bilo implementirano u muslimanskom svijetu, i to je, u njegovim očima, bilo “sterilno i ritualno sa lažnom austom progresa“. Na taj način, on se nije samo uprošteno bavio kolonizacijom muslimanskih teritorija, nego i kolonizacijom muslimanskoga uma. Generacije muslimana obrazovane na Zapadu proizvele su na zapadnjački način obrazovane muslimane čije su oči uprte “na znanje Zapada i pored njegove irelevantnosti, ali ih je to znanje učinilo ovisnim o svome izvoru i rukovođenju“. Al-Faruqi je bio jako kritičan prema reformatorima iz prošlosti kakvi su bili Syed Ahmed Khan i Muhammed Abduhu, koji je, prema njegovome mišljenju, mislio “da je zapadnjačka nauka vrijednosno neutralna i da ona ne može nanijeti nikakvu štetu islamskim vrijednostima“. Al-Faruqi je žestoko pobijao ovakvo gledište. On je u njemu gledao usvajanje “tuđih“ metoda istraživanja u raznim disciplinama društvenih nauka. Tvrdio je da oni malo “znaju o profinjenom ali neminovnom odnosu što veže metodologiju ovih disciplina, njihove predstave istine i znanja sa vrijednosnim sistemom tuđega svijeta“. Al-Faruqijeva kritička procjena predviđela je da svaka neupitna adaptacija vrijednosti znanja može štetiti razumijevanju muslimanskog ummeta, a ne bi proizvela prijeko potrebno istraživanje i misionarski duh urgentno potreban Ummetu. Međutim, al-Faruqi svoju viziju nije dugo ostvarivao. Čak i generacija koja je prošla kroz proces *islamizacije* nije imala nekog posebnog značaja, tako da će *islamizacija znanja* dobiti na značaju koliko-toliko tek s kvalitetom naučnika kojima ju je al-Faruqi predočio. Možda je sve ovo jako daleko. Muslimani općenito, uključujući ovdje čak i njihove vjerske vođe, a posebno pozapadnjačena muslimanska elita, “zaslijepljeni su zapadnjačkom produktivnošću i moći, njihovim pogledom na Boga i čovjeka, život, prirodu, svijet, vrijeme i povijest...“¹² Na taj način, sekularni sistem obrazovanja je bio izgrađen na zapadnjačkome mišljenju, vrijednostima i metodima, što je proizvelo postepenu ignoranciju islamskog naslijeđa.

12 Internacionalni institut za islamsku misao, *Islamization of Knowledge: General Principles*

Al-Faruqi se obrazovao kao filozof i historičar religije, ali njegovi radovi ne slijede tradicionalnu akademsku rutu koja traži odvajanje vjerskog svjetonazora od onih koji krenu putem istraživanja. On je istraživao vjere iz islamske perspektive, na temelju istine i metoda koje je sam osmislio za ovu svrhu.

Na vjeru je gledao s oduševljenjem i kritičkim očima, ispitujući duboko jedinstvo i izvor svih njih. Imao je pogled na svijet i svoj način promišljanja stvari, čije je srce položeno u islamu. Njegov istraživački duh uvijek je bio radoznao pred mnogim fenomenima i tradicijama što ih je pokušavao razotkriti i na taj način dovodio je u pitanje naše vizije, načine razumijevanja i granice stvari. U tome procesu, pažljivo nam je davao zadatke, ali nas nije uvijek dovodio do svojih zaključaka. Čitalac je bio slobodan da prihvati ili odbije ono što bi on rekao, ali ništa nije zanemarivao.

Eseji Ismaila Rajija al-Faruqija sakupljeni u ovoj knjizi nastajali su u periodu od dvadesetak godina. Eseji koji se izravno bave drugim vjerama, posebno kršćanstvom i judaizmom, pažljivo su odabrani. Oni sami svjedoče o al-Faruqijevoj posvećenosti naučničkom životu i međuvjerskom dijalogu. Jedanaest ovdje sakupljenih radova doprinijet će tome da se stekne solidan uvid u al-Faruqijev doprinos izučavanju vjera na komparativan način. Ovo je jedan pokušaj da se u jednom tomu nađu ti radovi, koji svjedoče o al-Faruqijevom doprinosu spomenutim temama i tako se ovaj doprinos ponudi i širem čitateljstvu. Međutim, ovi eseji trebaju biti sagledani kao jedno zaleđe njegovoga gigantskog doprinosa proučavanju vjera, u koga spadaju *The Great Asian Religions* (New York: Macmillan, 1969), studija koju je uradio zajedno sa još tri naučnika, među kojima je i Joseph M. Kitagawa, zatim *Historical Atlas of the Religions of the World* (New York: Macmillan, 1975), koji je objavio sa Davidom E. Sopherom (urednikom mapa), zatim *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986), koji je uredio zajedno sa svojom

and Work Plan (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, drugo dopunjeno izd., 1989), str.4.

ženom Lamijom al-Faruqi, a koji je objavljen neposredno nakon što su oboje ubijeni u Čikagu iste godine.

Četiri poglavlja u prvom dijelu knjige: Suština vjerskog iskustva u Islamu, Božija transcendentnost i njezin izraz, Uloga islama u globalnoj međuvjerskoj zavisnosti i Komparacija islamskog i kršćanskog pristupa hebrejskoj Bibliji, pokazuju kako je al-Faruqi gledao na srž i povezanost vjera na Bliskom istoku. On je istraživao vjere prije i poslije Ibrahima i pokazao islamski pogled na njih. Otkrio je kako se islam, posebno islam, odnosi i prema jevrejskom i prema kršćanskom Svetom pismu. Mi smo ove radove preuzeli iz njegovog rada "Meta-religion: Towards a Critical World theology", publiciranoj u *American Journal of Islamic Social Science* (vol.3, br. 1, septembar 1986), ili iz njezine ranije verzije objavljene u radu pod naslovom "The Role of Islam in Global Inter-Religious Dependence". Na kraju, odlučili smo se za raniju verziju, najprije zato što je među njima malo razlika, ima ih tek u uvodu i završnim razmatranjima, a one su po našem mišljenju, beznačajne. Drugo, mnogo važnije, jeste da je ranija verzija uključivala i originalnu diskusiju koju je al-Faruqi vodio sa svojim slušaocima. Uz male izmjene, mi smo tu diskusiju skoro u potpunosti ovdje unijeli.

Drugi dio sadrži al-Faruqijeve radove o odnosu islama i kršćanstva i njihovim dijaloškim relacijama. Judaizam, međutim, zauzima suštinski dio ove debate. Ova sekcija uključuje poglavlje o pravima nemuslimana u islamu, to jest njihovim društvenim i kulturnim aspektima. Može izgledati da je ovo dato malo izvan konteksta; međutim, ovaj dio knjige daje kratak al-Faruqijev pogled na odnose muslimana i nemuslimana, posebno na nemuslimane u većinskim muslimanskim zemljama. To je naš stav još od vremena publiciranja ovog rada 1979. godine, otkad je krenula ova debata na vrlo razuman način, budući da se *zimmije* ovdje tretiraju kao građani.

Treći dio je fokusiran na *da'vu*. Mi smo ovdje donijeli dva rada: O prirodi islamske *da've*, u kojem se donose principi i teoretski aspekti *da've* prezentirani na Chambésy dijalogu između muslimana i

kršćana 1976. godine, dok je drugi rad prezentiran pred muslimanskom publikom 1981. godine. Ova dva poglavlja čitaocu daju priliku da vidi kako je al-Faruqi gledao na važnost *da'Ve*, posebno na Zapadu i u njegovom kontekstu.

Konačno, čitalac će pronaći određene stavove i argumente koji se ponavljaju, ali u ovakvom izboru to je neminovno. Međutim, mi vjerujemo da je to ponavljanje svedeno na minimum i učinili smo sve da tih ponavljanja bude što manje.

Leicester,
20. januara 1998.
Ataullah Siddiqui

ZAHVALA

Dugujemo svoju zahvalnost svima koji su nam pribavili potrebne dozvole, uključujući i pravo na objavljivanje ovih tekstova, i to: Scholars Pressu za "A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture", zatim Unification Theological Seminary Library za "Divine Transcendence and Its Expression" i "The Role of Islam in Global Inter-Religious Dependence", zatim *Journal of Ecumenical Studies* za članak "Islam and Christianity – Diatribe or Dialogue", zatim Islamskom vijeću Evrope (Islamic Council of Europe: 'Islam and Other Faiths'), potom *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* za članak "Rights of Non-Muslims Under Islam: Social and Cultural Aspects" i "History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue". Također, zahvaljujemo za radove koji su najprije publicirani u *Seminar of the Islamic-Christian Dialogue* (1981) i *International Review of Mission*, vol. LXV, br. 260 (oktobar 1976). Na kraju, zahvaljujemo organizatorima International Conference of the 15th Century Hijra (Malezija).

Zahvalnost dugujemo i gospođici K.Barratt i Bushri Finch za ukucavanje teksta, gospođici D.J. Robb za unos i pregledanje teksta i ostalih materijala, Muhammedu Abdulkerimu za pripremu datuma rođenja i smrti ličnosti spomenutih u ovoj knjizi, Naimu

Waddouri za pripremu dizajna korica, te gospodinu E.R. Foxu za redakturu, korekturu i sastavljanje indeksa.

Zahvaljujemo profesoru Johnu Espositu za predgovor koji je napisao za ovo izdanje, dr. Zafaru Ishaqu Ansariju za pribavljanje pisama Ismaila Rajija al-Faruqija, kao i dr. Anasu S. al-Shaikhju Aliju na vrijednim sugestijama.

Citate iz Biblije uzimali smo iz autentičnog izdanja, a kur'an-ske dijelove iz prijevoda Abdullaha Yusufa Alija objavljenog u Amana Corporation (Brentwood, Maryland, SAD, 1983), a u mnogim slučajevima su to al-Faruqijevi prijevodi.



PRVI DIO



SUŠTINA VJERSKOG ISKUSTVA U ISLAMU¹³

I

Već je iz naslova jasno da suština vjerskog iskustva postoji te da je ta suština spoznatljiva. U suprotnom, napor da se takva suština otkrije i da se postavi za razumijevanje bio bi uzaludan i bezuspješan. U tome smislu, nijedna tvrdnja o suštini vjerskog iskustva u islamu ili u bilo kojoj drugoj vjeri ne smije si priuštiti previd ovih metodoloških pretpostavki ili podbaciti u njihovom kritičkom uspostavljanju. Povrh toga, razumljivo je da bi se neke religije – tvrdivši da posjeduju suštinu – prema kritičkom uspostavljanju za razumijevanje odnosile kao prema nečemu nereligijskom ili, pak, neminovno lažnom. Kao istraživač, imati podsmjehivački stav naspram razmatrane religije znači počiniti redukcionističku grešku te stoga korumpirati vlastite pronalaskе.

Sve će ovo biti neizbježno ukoliko sama vjera ne blagoslovi pokušaj, takorekuć spremno i nedvosmisleno, da posjeduje suštinu i da je ta suština spoznatljiva.

13 Ovaj članak je objavljen u *Numen*, vol. XX, fasc. 3 (1973), str. 186 – 201.

Stoga tri pitanja moraju imati pozitivan odgovor prije nego što nastavimo naš zadatak, a ona su: da li islamsko vjersko iskustvo posjeduje suštinu? da li je ta suština kritički spoznatljiva? da li kritička uspostava narušava ijedan konstitutivni element tog iskustva? Koliko je meni poznato, nikada nijedan muslimanski mislilac nije negirao da njegova vjera posjeduje suštinu.

Smatrajući da je ovo pitanje samo o sebi moderno te da ga srednjovjekovni mislioci nisu postavljali na način na koji mi to radimo danas, još uvijek sa sigurnošću možemo reći da je za sve njih islam bio vjera, vjera *par excellence*, zaista jedina vjera koja je koherentni i autonomni sistem istina o stvarnosti, imperativa za djelovanje i pohvalnih radnji za sve tipove i nivoe ljudske aktivnosti. Svi oni su potvrđivali da je u centru ovog sistema Bog, da se znanje o Njemu naziva *tevhid* te da je sve ostalo hijerarhija imperativâ (*vdžibat*), preporukâ (*mendubat i mekrubat*), zabranâ (*muharremat*) i pohvalnih radnji (*hasenat*) –što se zajednički naziva Šerijatom, a znanje o njemu muslimani nazivaju *fikh*.

Što se tiče istraživača islama koji su nemuslimani, tj. orijentalista, niko od njih osim Wilfreda C. Smitha nije postavio ovo pitanje. Od inauguracijskog predavanja 1952. godine pa do magnum opusa *The meaning and End of Religion* (Smisao i kraj religije), konzistentno je tvrdio da takva suština ne postoji. Držao je da jedino postoje muslimani čije muslimanstvo biva nova stvar sa svakom zorom, stalno se mijenjajući. Ovo se čini jako heraklitovskim. No, za razliku od fatalista, pesimist Heraklit (500. godine p.n.e) nikada se nije pozabavio mogućnošću promjene vanjskog toka stvari, a Smith je definitivno potvrdio mogućnost i poželjnost promjene smjera beskonačnog toka stanja muslimanstva. Ali nikada nije rekao, nakon što je identificirao predmet promjene među bezbrojnim drugim mogućim predmetima, kako bi on mogao ustvrditi da li se promjena smjera jeste ili nije dogodila od bilo koje tačke u beskrajnom toku. Zaista, parmenidsko-platonsko-aristotelovsko-kantovski i fenomenološki argument da je promjena sama o sebi nezamisliva bez supstrata koji ostaje

isti unutar nje, nije ga mnogo impresionirao kao metafizička tvrdnja da sve što je fenomen u izgaranju jeste sâmo izgaranje. Dakle, u ovoj filozofskoj nedosljednosti on nije usamljen. Čitave škole pozitivista, skeptika, cinika i pseudonaučnika tvrdile su isto.

Smith je bio prvi orijentalist koji je zahtijevao autonomiju za islamsku disciplinu osuđujući sve interpretacije islama načinjene prema stranim kategorijama. Njegov esej “Comparative Religion: Whither – and Why?” objavljen u čast Joachima Wacha (1895–1955)¹⁴ bio je prvi i još uvijek je klasični primjer potrebe zapadnjakog istraživača religije za poniznošću pred podacima druge religije. Institut za islamske studije Univerziteta McGill, čiji je arhitekt i osnivač bio on, i koji je utemeljen na principu da studij islama mora biti kooperativno pohađan kako od muslimana tako i od zapadnjaka ukoliko se želi dosegnuti validno razumijevanje predmeta¹⁵, bio je za neko vrijeme živi primjer ovoga stava. Uprkos svemu tome, kada je došlo do diskusije o suštini islama, Smith je napustio ovaj vrhovni zahtjev. Doduše, supstancijalni dio svoje knjige posvetio je objašnjavanju muslimanima kakvo je to istinitije razumijevanje njihovog svetog pisma, Kur’ana na arapskom jeziku.¹⁶ Nasuprot četrnaest stoljeća muslimanske kur’anske učenosti i razumijevanja, zaključio je da je tvrdnja kako je islam sistem koji ima suštinu relativno nova, ponikla iz triju tendencija ili procesa postvarenja kojima su muslimani bili podvrgnuti kroz povijest. Ti procesi su: utjecaj postvarenih bliskoistočnih religija na Kur’an, utjecaj postvarene hipostaze grčke misli na islamsku misao i modernistička apologetika.¹⁷

Niko drugi osim Smitha nije zastupao prvu tvrdnju. Činjenica da su perzijska religija, judaizam i kršćanstvo već bili postvoreni

14 Mircea Eliade i Joseph Kitagawa (urednici), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), str. 31–66.

15 *Ibid.*, pp. 52–3. Vidjeti također: *Institute of Islamic Studies brochures* for 1952–61.

16 Još jedna skorija potvrda besmislenosti takve tvrdnje dolazi od J.S. Trimminghama, koji je nakon duge karijere u islamskim studijama i u kršćanskoj misiji po muslimanskim zemljama napisao: “Jedan kršćanin ne može jednom muslimanu reći šta Kur’an znači” (*Two Worlds Are Ours*, Beirut: Librairie du Liban, 1971), str. 161.

17 Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: The Macmillan Co, 1962, 1963), poglavlje IV.

kada se pojavio islam ne dokazuje ništa. Na isti način je mogao usvojiti bilo kakvu drugu formu. Zapravo, u VII stoljeću Bliski istok nije bio podijeljen između dva ili tri ogromna monolitna sistema. Hiljadu i jedan tip vjerskih nazora, koji su pripadali svakom pojmljivom dijelu spektra vjerskog razvoja – od animizma kamenog doba do filozofskog misticisma – bio je prisutan duž cijele mediteranske obale. Štaviše, dodjeljivati “reifikaciju” (postvarenje – prim. prev.) nekim bliskoistočnim vjerskim tradicijama traži dodatni dokaz pored stvarnosnosti da bi se tvrdilo kako je ovaj proces bio promjena nagore u spomenutim bliskoistočnim religijama, a to je, po Smithu, bio slučaj gdje su pobožnost i religioznost zauzimale mjesto u ljusci ispražnjenoj od vjerskih osjećanja. Konačno, još uvijek ne postoji razlog zašto izražena konceptualna preciznost implicirana u reifikaciji ne bi bila iskorištena od strane bilo kog čovjeka ili pokreta unutar ili izvan spomenutih bliskoistočnih religija. U suprotnom, bilo bi zaista čudno kada bilo koji potonji pokret ne bi iskoristio takvu priliku; to bi, drugim riječima, bio slučaj da Bog nije uradio domaću zadaću na studiju koji se zove “Historija religija”.

Da bi dokazao svoj stav, čini se da bi Smith morao uspostaviti potrebnu nepodudarnost reifikacije sa religioznošću. Ali – on to nije uradio pa stoga njegov stav ostaje neutemeljen.

Drugo, utvrđena je činjenica da perzijska i jevrejska religija nisu učinile ništa da prozelitiraju Arabiju, i da je iznimno malo, koliko su bilo koja od njih učinile u Jemenu, bilo u vezi s političkim imperijalizmom i nikada u mjeri nečega što bi se moglo nazvati “vjerskim pokretom”. Povijesna je činjenica da nijedna od ovih religija nije zavrijedila poštovanje ili mjesto u duhu Mekke ili kod življa u širokim prostranstvima pustinje. Zoroastrovcima, jevrejima i kršćanima kao tuđinima prostor Hrama kao i unutrašnjost grada Mekke bili su nedostupni. Oni su morali prebivati na periferiji, i to uz stalnu zaštitu lokalnih Arabljana čiji su klijenti bili. Štaviše, činjenica je da je Perzija ohrabrila arabljanski paganizam u otporu bizantijskom kršćanstvu,

da bi se poslije miroljubivo saživjela s tim istim paganizmom.¹⁸ Što se tiče reifikacije i hipostaze grčke misli, općepoznato je da helenizam počinje utjecati na muslimansku književnost i misao u pred kraj VIII i u IX stoljeću, dvije stotine godina od dolaska islama, budući da se tzv. "reifikacija" završila sa samim rođenjem islama. Kamen-temeljac islama je život poslanika Muhammeda (mir i blagoslov njemu), a njegov dokaz, srž i tekst jeste Kur'an. Grčka misao je stoga irelevantna u ovom pitanju. Činjenični ili kakvi god ovi argumenti bili, ne dokazuju ništa ukoliko je reificirani rezultat Kur'an.¹⁹

Ovdje, to jest u vezi s Kur'anom, leži Smithova najslabija tvrdnja. Ne samo da ne govori muslimanima o kur'anskim smislovima, nego uzima najpopularnija pitanja s njihovim lingvističkim i egzegetskim učenjacima i postavlja prilično neobične pretenzije. Termin *islam* u suri *Ali Imran* 3: 85 ("Ko god traži neku drugu vjeru mimo islama, to mu neće biti prihvaćeno") i *el-Ma'ide* 5: 4 ("Danas sam vam usavršio vašu vjeru, i Svoju blagodat sam vam dao u potpunosti, i zadovoljan sam da vam islam bude vjera") isprva su bili interpretirani u smislu potčinjenosti i pokornosti Njegovim zapovijestima. Pa naravno! – reći će svaki musliman. Kako može *islam* ne značiti ove stvari? Ko je ikada tvrdio suprotno? Neupitno je da islam znači ove stvari. Međutim, to za Smitha znači da termin ne znači *ništa drugo*; štaviše, da ne znači da je islam religija u reificiranom smislu, tj. sistem vjerovanja, imperativa i pohvalnih radnji. No, to

18 Postoje tri razloga kojima se može objasniti ova bizantijska volja za suživotom s arabljanskim paganizmom: teološka sklonost koja uključuje vjerovanje u trojstvo, spase-nje, posredništvo i u sakramente; nedostatak volje za misijom promoviranom beskrajnim teološkim raspravama; i gorući interes za trgovinskim ugovorima.

19 Ovdje je potrebno spomenuti da je statistička metoda koju je koristio Smith, koja se sastoji od brojanja učestalosti termina "islam" i "iman" u Kur'anu, u naslovima knjiga spomenutih od strane Carla Brockelmana u njegovom poznatom *Geschichte*-u, neozbiljna i obmanjujuća. Klasični muslimanski autori nisu imali naviku koristiti riječi islam ili iman u svojim naslovima. U Smithovoj računici, međutim, ova im činjenica ne ide u prilog, jer bi slika bila drastično različita ukoliko bi se uvidjelo koji je omjer naslova koji koriste ili "islam" ili "iman" i onih koji ne koriste nijedan od tih termina. Smith kaže da je pregledao preko 25,000 naslova (*The Meaning and End of Religion*, str. 298), ali je propustio reći svojim čitaocima koliko njih sadrži date termine. On je naveo samo procenete upotrebe.

je očigledan *non sequitur*. To što termin *islam* znači potčinjavanje i ličnu pobožnost, ne odstranjuje njegova dodatna značenja vjerskog sistema ideja i imperativa. Ukoliko je ovo zadovoljeno, muslimansko razumijevanje stoljećima biva uvjerljivo. Zbog toga je Smith posegnuo uspostaviti tvrdnje da je kod ranih muslimana poimanje islama radije konotiralo lični stav o pobožnosti nego vjerski sistem.

Podređujući se ovom cilju, Smith uzima definiciju islama od Taberija (u. 302/915), a to je “potčinjenost Mojjoj zapovijesti i samopredanost Meni“, čemu Taberi dodaje “u skladu s obavezama, zabranama i pohvalnim preporukama Koje sam vam propisao za vaše dobro“. U nemogućnosti da odredi iznenadnu promjenu s adresivne na formu trećeg lica u arapskom jeziku, Smith je “dužnosti, zabrane i pohvalne preporuke“ referirao radije pod “naredbe“ nego pod “islam“, *definiendum*. Ovo je potpuno neprihvatljivo u arapskom jeziku. Čitavu rečenicu okreće naopačke i od njezine literarne cjeline čini nešto naopako. Ukoliko ne smijemo dovoditi u pitanje Smithovo znanje arapskog, morali bismo zaključiti da je on krotio jezik u svrhu zadovoljenja unaprijed zadatog argumenta.

Drugo, pored doslovnog, očiglednog i zdravorazumskog značenja četvrtog ajeta sure *el-Ma'ide* 5: 4 (“Danas sam vam usavršio vašu vjeru...“), Smith se poziva na “modernu interpretaciju“, današnju interpretaciju, i navodi čitaoca na pretpostavku da je smisao ovog ajeta da on označava dovršenost vjerskog sistema islama te da je to današnje razumijevanje, razumijevanje modernog vremena, od II svjetskog rata naovamo.²⁰

To nije sve. Ovaj ajet, kao i cijela sura *el-Ma'ide*, objavljen je za vrijeme Poslanikovog posljednjeg hodočašća, i to je utvrđena i neosporna povijesna činjenica. Isti Taberi, kojeg Smith optužuje kao *Sitz-im-Leben* neupućenog u objavu ovoga ajeta, govori na str. 524-529. IX. toma velikog *Tefsira* (staro izdanje) da je ovaj ajet objavljen

20 Smith piše: [“Danas sam vam vašu vjeru upotpunio“] shvata se od strane muslimana “danas... kao da je bilo objavljeno na odgovarajući način, na samom kraju Poslanikovo pozvanja, zatvarajući tumačenje islama kao sada upotpunjenog sistema“ (Smith, *op. cit.*, str. 297)

“u petak, na dan stajanja na brdu Arefat [dan obavljanja hadždža], a Poslanik nije živio duže od 81 ili 82 dana nakon toga“. Malo dalje, na strani 531. iste knjige Taberi kaže doslovno: “Ovaj ajet je objavljen na Arefatu povodom Poslanikovog oprostajnog hadždža.“ Je li ovo nedovoljan dokaz da je Poslanik potkraj svoga života dobio objavu koja, zapravo, deklarativno svjedoči o dovršenosti objave vjerskog sistema islama?

Da je ovo smatrano za značenje ovog ajeta svjedoči već el-Džahiz (u. 253/868) koji nam je u svojoj knjizi *El-Bejan ve et-tebjin* dao cjelokupan tekst Poslanikovo govora na Oprostajnom hadždžu, stoljeće i po prije Taberija. Na istome mjestu, Taberi je pažljivo izvijestio – kao da će predvidjeti Smithovo pogrešno razumijevanje cjelokupnog slučaja – da i mnogi historičari smatraju da je ovaj ajet objavljen Poslaniku od Boga dok je obavljao posljednje hodočašće.²¹ Priča je upotpunjena u Ibn Sa'dovom djelu *Et-Tabekat el-kubra* i praktično kod svakog historičara i muhaddisa od tada. Nijedan od njih nije nikada optužio svoga kolegu ili prethodnika za takvu izmišljotinu, kao što je Smith optužio sve njih. U svom djelu, posebno posvećenom analizi povijesnog *Sitz-im-Leben* kur'anskih objava naslovljenom *Esbab en-Nuzul* (Kairo: M.B. Halabi, 1379/1959), Ebuel-Hasan Ali ibn Ahmed el-Vahidi (468 /1096) ponovio je tvrdnje identične Taberijevim.

Uzevši u obzir da je Zamahšeri (538/1144), mu'teziljski racionalist, u svojoj egzegezi ispisao cjelokupnu priču o Poslanikovom Oprostajnom hadždžu iz 11/632. godine²², el-Iskafi, raniji kur'anolog (u. 431/1040) drži – suprotno Smithovim tvrdnjama – da su *muslimun* i *mu'minun* sinonimni termini te u prilog tome citira ajet iz sure en-Naml (27: 81). Upravo je u ovom ajetu Kur'an definirao *muslimun* u skladu s *imanom*.²³ Čak i Ibn Ishak (151/768), koji

21 *Ibid.*, Vol. IX, str. 531.

22 *El-Keššaf an haka'ik et-Tenzil ve ujun el-Ekavil fi vudžuh et-Tèvil* (Kairo: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1966), Vol. I, str. 593.

23 Muhammad ibn Abdullah el-Hatib el-Iskafi, *Durre et-Tenzil ve gurre et-Tèvil* (Kairo: Muhammad Matar el-Verrak, 1909, str. 180). Ovdje el-Iskafi navodi: “Felemma taqarabat el-lafzatan (muslimun ve muminun) ve kaneta tusta'melani lima'na vahid...”

nam je prvi dao Poslanikovu biografiju, koristi termin *islam* u oba smisla: “reifikovanom“ i “ne-reifikovanom“. U jednom pasažu, on medinske ensarije naziva “bataljonom islama“. ²⁴

Smithova tvrdnja da je reifikacija kasniji fenomen ne stoji ni kod usputnog čitanja bilo kojeg ranog islamskog izvora. Što se tiče njegove tvrdnje da je Taberi ostao nemušt – za koju smo upravo utvrdili da je kriva– za okolnosti objave upitnih ajeta sigurno je argument *e silencio*, čak i više. Pa, iako je Smith znao da je argument *e silencio*, ipak je našao da je prikladno spomenuti ga. Prema tome, sigurno je priželjkivao da čitalac posumnja da je značenje ajeta “navodno nepoznato Taberiju u III stoljeću po Hidžri i Poslanikovim drugovima (Allah bio zadovoljan njima) čija mišljenja on prenosi“. ²⁵ Taberijeva šutnja uvjetuje i šutnju Smitha, logički govoreći, jer raspravljati *e silencio* znači načiniti zabludu. On nije samo to učinio. Smithova greška je, stoga, dvostruka.

II

Šta je suština vjerskog iskustva u islamu?

U srži vjerskog iskustva islama stoji Bog. *Šehadet* ili ispovijest islama jeste izjava: “Nema drugog Boga osim Allaha“. Božije ime *Allah*, koje naprosto znači “Bog“, zauzima centralnu poziciju u svakom muslimanskom mjestu, u svakoj muslimanskoj radnji, u svakoj muslimanskoj misli. Božije prisustvo sve vrijeme ispunjava svijest muslimana. Kod muslimana, Bog je zaista najplemenitija opsesija. Šta to znači?

Muslimanski filozofi i teolozi stoljećima su međusobno vodili rasprave, a njihova polemika je kulminirala u argumentaciji el-Gazalija (1058–1111) i Ibn Rušda (1126–1198). Za filozofe, problem

24 Muhammad ibn Ishak ibn Jesar, *Sire en-Nebijj Sallallahu alejhi ve sellem*, kritičko izdanje: Muhammed Abdulmalik ibn Hišam (u. 834) (Kairo: Muhammad Subejh), Vol. IV, str. 1073.

25 Smith, *op. cit.*, str. 297.

je bio onaj koji se tiče održavanja uređenoga kosmosa. Svijet je, govorili su, *cosmos*, tj. carstvo u kojem gospodare red i zakon, gdje se stvari događaju s razlogom i gdje uzroci ne bivaju bez odgovarajućih posljedica. U ovom pitanju bili su sljedbenici grčke, mezopotamijske i staroegipatske religijske i filozofske baštine. Za ove tradicije, samo stvaranje je bilo prijelaz iz haosa u kosmos. Muslimani su se nosili najuzvišenijim idejama transcencije i plemenitosti Božjega Bića, ali to biće nisu mogli poimati sukladno svijetu haosa.

Teolozi su se, pak, sa svoje strane, plašili da takav naglasak na uređenost svemira nužno čini Boga *deus otiosusom*, da Njemu, Bogu, preostaje malo za činiti pošto je kreirao svijet ugrađivši u njega automatski mehanizam neophodan da sve drži u uzročno-posljedičnom gibanju. Bili su upravu. Svijet u kojem se sve dešava s razlogom i gdje su svi razlozi prirodni – to jest u i od svijeta – jeste onaj u kojem se sve dešava neminovno te, kao takav, ne treba Boga. Takav Bog nikad ne bi ispunio vjerska osjećanja. Ili je On Onaj od Koga je sve, po Kojem se zbiva sve što se zbiva, ili on nije Bog. Zamršenom argumentacijom prikazali su kako je Bog, kako su ga filozofi zamislili, ili neupućen u ono šta se dešava, nesposoban da upravlja ili pokreće, ili postoji drugi Bog, Koji je istinska svrha i gospodar svega. Stoga su odbacili filozofski pogled i osmislili doktrinu zvanu “okazionalizam“. Ovo je teorija po kojoj Bog u svakom trenu rekreira svijet i tako čini da se zbiva sve što se zbiva u njemu. Zamijenili su nužnost kauzaliteta s uvjerenjem da Bog, pošto je pošten i pravedan, neće obmanuti već će se pobrinuti da pravična posljedica uvijek sljeduje pravičan uzrok. Ishod stvari nije bila uspostava kauzaliteta nego uzvišene prisutnosti te akomodacije kauzaliteta na tu prisutnost. Teolozi su izvojevali dalekosežnu pobjedu nad filozofima.

Iza pozicije teologa stoji muslimansko iskustvo, gdje Bog ne samo da je apsolut, vrhovno određenje ili princip, nego i srž normativnosti. Upravo je ovaj aspekt Boga nedostatan u svakoj teoriji gdje se Bog razumijeva kao *deus otiosus*; muslimanska predanost

ovoj jezgri normativnosti jeste ono što je odbacilo neusklađenu teoriju filozofa.

Bog kao normativnost znači da je On biće koje zapovijeda. Njegove kretnje, misli i djela su sve realnosti, bez sumnje, ali svaka od njih, onoliko koliko čovjek može da pojmi, za čovjeka je vrijednost, ono što bi moralo da bude, čak i kada, u slučaju gdje je već ostvareno, ništa što je moralo da se učini ne proističe iz njega. Pored toga što je metafizička, Božija uzvišenost nad svime za muslimana nije izolovana ili prenaplašena na račun aksiološkog. Ako bismo ovdje dozvolili muslimanu da koristi kategoriju "vrijednost znanja", rekao bih da je vrijednost metafizičkog to što može provoditi svoju imperativnost, svoj pokretački poziv ili normativnost.

Bog je krajnji cilj, tj. kraj ka kojem sve spona streme i pristižu u smiraj. Sve je u potrazi za drugim koje je, opet, u potrazi za trećim, i tako dalje, te stoga zahtijeva sponu ili lanac kako bi se nastavilo dok se ne dosegne kraj koji je kraj u sebi. Bog je takav kraj, kraj za sve krajeve, sve lance krajeva. On je vrhovni objekt svekolike čežnje. I kao takav, On je Taj Koji svako dobro čini dobrim; jer, ako konačni kraj nije zadan, svaka veza u lancu je nedovršena. Konačni kraj je aksiološki temelj svih spona ili lanaca krajeva.

Iz ove koncepcije Boga kao ultimativne konačne stanice sljede aksiološki temelj da On mora biti Jedini. Očigledno, kada ne bi bilo tako, pitanja prvenstva ili konačnosti jedno naspram drugog morala bi biti ponovo postavljena. Zaista je u samoj prirodi konačnoga kraja da bude unikatatan. Kur'an (21: 22, 29) je to jezgrovi to istakao: "Da Zemljom i nebesima upravljaju drugi bogovi, a ne Allah, poremetili bi se. Pa nek je uzvišen Allah, Gospodar svemira, od onoga što Mu pripisuju!" Upravo je ova jedinstvo ta koju musliman afirmira u svome izjavljivanju vjerovanja: "Nema drugog Boga osim Allaha".

U dugoj historiji religija izgleda da je muslimanska tvrdnja o Božijem postojanju morala doći kasnije. Uistinu, Bog je kazao u Kur'anu da "nije postojao nijedan narod a da mu On nije poslao

vjerovjesnika“ i da “nije bio nijedan vjerovjesnik da nije bio poslan kako bi podučavao služenju Bogu“. Međutim, ova tvrdnja o jedinstvi Boga bila je nešto novo. Ona je osvježila ikonoklazam (rušenje kipova) u vremenu i mjestu gdje su dualizam i trojstvo bili više, dok je politeizam bio niže stanje religijske svijesti. Da bi oslobodio i izbistrio tu svijest jednom zasnagda, islam je zahtijevao najviši stupanj brige pri upotrebi jezika i prikladnosti percipirane jedinstvi Boga. Otac, posrednik, spasitelj, sin, i drugi termini potpuno su izbačeni i protjerani iz vjerskog vokabulara, a jedinstvo (unikatnost) i apsolutna transcendencija Božijeg Bića istaknuti su tako da nijedan čovjek ne može zagovarati odnos prema Bogu koji i drugi čovjek ne može zagovarati. Islam drži kao stvar principa to da nijedan čovjek ili biće nije nijednu jotu bliže Bogu od bilo kojeg drugog čovjeka ili bića. Neophodna pretpostavka Božije aksiološke ultimativnosti jeste da je sva kreacija stvorena tako da stoji na ovoj strani linije dijeleći transcendentno od prirodnog.

Važnost Božije jedinstvi za vjerski život čovjeka je lahko dočučiti. Ljudsko srce uvijek teži manjim božanstvima od Boga i ljudska intencija je stalno zamagljena pohvalnim različitim poretkom rangiranja. Najplemenitija namjera, kao što je Kant (1724–1804) mislio, jeste najčišća, tj. očišćena od svih ciljeva *die Willkur*. A najčišća je, kako islam uči, ta da je Bog jedini posjednik nakon što su svi *Willkur* predmeti uklonjeni i odstranjeni.

Pojmiti Boga kao srž normativnosti, kao cilj čije je samo biće imperativ i čežnja, nije moguće ukoliko postoje bića za koja je ova normativnost normativ. Jer, normativnost je relacijski koncept. Da bi postojala normativnost, moraju postojati stvorenja za koja je Božija naredba pojmljiva te stoga i spoznatljiva i razumljiva. Relativnost nije relativnost i ne bi se smjela razumjeti na način da implicira da je Bog zavisian, ili u potrebi za čovjekom i njegovim svijetom. U islamu, Bog je samodovoljan; ali ova samodovoljnost ne isključuje kreaciju svijeta u kojoj čovjek nalazi imperativnost i razumijeva svoje “moralo bi biti“.

U srži islamskog vjerskog iskustva, dakle, stoji Bog Koji je Jedini i Čija je volja imperativ i vodilja za ljudski život. Kur'an je to znakovito istakao. Kur'an prikazuje Boga Koji svojim melecima objavljuje namjeru stvaranja svijeta u kojem će postaviti namjesnika da ispunjava Njegovu volju. Meleci su prigovorili da namjesnik koji će ubijati, činiti zlo i prolijevati krv ne zavrjeđuje da bude stvoren. Također su kontrastirali takvog namjesnika s njima samima, koji nikad ne zastranjuju u ispunjavanju Božije volje, na šta je Bog odgovorio: "Ja znam nešto što vi ne znate" (Kur'an 2: 30). Očigledno, čovjek će zaista činiti zlo – to je njegova povlastica kao slobodnog bića. Ispunjavanje Božije volje i onda kada je čovjek u mogućnosti da radi drugačije biva ispunjavanje višeg i vrjednijeg dijela Božije volje. Meleci su isključeni upravo zbog toga što nemaju slobodu da prekrše Božiji imperativ. Isto tako, u drugom, još dramatičnijem kur'anskom ajetu, ("Mi smo nebesima, Zemlji i planinama ponudili emanet, pa su se ustegli i pobojali da ga ponesu, ali ga je preuzeo čovjek – a on je, zaista, prema sebi nepravedan i lakomisen" – Kur'an 33: 72) Bog je ponudio Svoje povjerenje nebu i Zemlji, planinama i rijekama. Ovi, pogođeni strahom i panikom, odbili su emanet, ali ga je čovjek prihvatio pretpostavivši njegov teret. Povjerenje ili Božija volja što je ni nebo ni Zemlja ne pojmiše jeste moralni zakon koji neminovno iziskuje slobodu namjesnika. Na nebu i Zemlji Božija volja je realizirana neophodnošću prirodnog zakona.²⁶

Upravo njegov nepromjenljivi *sunnet* ili obrazac usađen u kreaciju uzrokuje da kreacija biva takva kakva jeste. Prirodni zakon ne može biti narušen od prirode. Potpuna pokornost je sve što je priroda sposobna da čini.²⁷ Ali čovjek, koji smjelo prihvata povjerenje, sposoban je za ispunjenje Božije volje.²⁸ Stoga samo on od svega

26 ..."ne treba se mijenjati Allahova vjera, ali većina ljudi to ne zna" (Kur'an 30: 30). Dodatne elaboracije teme mogu se pročitati u ajetima: 2: 164; 3: 5; 8: 3; 6:59, 95–9; 7: 54; 10: 5–6, 18, 61; 11: 6; 16: 49; 20: 6; 25: 45–53; itd.

27 "A ti nećeš u Allahovu zakonu izmjene naći." (33: 62; 35: 43; 48: 23).

28 "I reci: Istina dolazi od Gospodara vašeg, pa ko hoće – neka vjeruje, a ko hoće - neka ne vjeruje!" (18: 29). "Allah neće izmijeniti jedan narod dok on sam sebe ne izmijeni"

stvorenoga zadovoljava potreban preduvjet moralnog djelovanja, to jest– slobodu. Moralne vrijednosti uvjetovane su više od elementarnih vrijednosti prirode pošto ih one pretpostavljaju. Isto tako, one su pretpostavljene utilitarnim ili instrumentalnim vrijednostima, zbog čega one stoje iznad bilo koje od njih. Sigurno su one dio više, Božije volje koja je iziskivala stvaranje čovjeka i njegovo postavljanje za Božijeg namjesnika na Zemlji.

Zbog ovog dara, čovjek je iznad meleka zato što on može učiniti više od njih.²⁹ On može postupati moralno, to jest slobodno, dok oni ne mogu. Čovjek jednako tako dijeli nužnost prirodne kauzalnosti u vegetativnom i animalnom životu svoga fizičkoga bivstvovanja, kao stvar među drugim stvarima na zemlji. Međutim, kao biće kroz koje se mogu ostvariti viši elementi Božije volje, čovjek je bez premca. On je kosmički poziv, izvorni *halifa* ili namjesnik Božijeg poretka.

Zaista bi to bio oskudan, neusklađen posao da je Bog takvo stvorenje stvorio a da mu nije omogućio spoznaju Njegove volje; ili da ga je smjestio na Zemlju koja nije dovoljno pokorna da podnese čovjekovo nepoštivanje njegovog etičkog poziva, ili gdje ispunjavanje ili neispunjavanje te volje ne predstavlja nikakvu razliku.

Da bi upoznao Božiju volju, čovjeku je data Objava, direktno i neposredno priopćenje onoga što Bog želi da čovjek ostvari na zemlji. Gdje god i kad god je Objava bila narušena, iskrivljena ili zaboravljena, Bog je ponavljao čin njezinog dostavljanja uzimajući u obzir historijske okolnosti, promjene u vremenu i prostoru, sve kako bi čovjeku nadohvat ruke bilo znanje o moralnim zapovijestima. Na isti način, čovjek je obdaren čulima, razumom i razumijevanjem, intuicijom... svime što mu je potrebno da bi samostalno otkrivao Božiju volju, pošto je ta volja ukorijenjena ne samo u kauzalnu prirodu, nego i u ljudska osjećanja i odnose. Dok jedna strana

(13: 11). "... kad će svaki čovjek prema trudu svome nagrađen ili kažnjen biti" (20: 15; 53: 59). Čovjekova moć za činjenje zla istaknuta je u ajetima: 4: 27; 17: 11, 67; 14: 34; 42:48, 70: 19; 80: 17; 100: 6; 103: 2.

29 Vidjeti: Kur'an 15: 28–30.

praktikuje disciplinu zvanu prirodne nauke da bi ih otkrila, druga strana praktikuje moralni osjećaj i etiku. Otkrića i zaključci nisu sigurni i određeni. Oni su stalno podložni sudu i pogrešci, daljnjoj eksperimentaciji, daljnjoj analizi te ispravci usljed boljeg uvida. Ali, bez obzira na sve to, traganje je moguće i razum ne može odustati od preispitivanja i ispravljanja vlastitih pronalazaka a da ne zapadne u skepticizam i cinizam. Otuda je spoznaja Božije volje omogućena razumom, ali zajamčena Objavom. Jednom pojmljena, žudnja za njenim sadržajem postaje činjenica ljudske svijesti. Uistinu, poimanje vrijednosti, trpljenje njenog pokretačkog poziva i odlučne snage sami su po sebi znanje o njoj. Jer, znati vrijednosti znači izgubiti svoju ontološku stabilnost (uravnoteženost) ili ekvilibrijum i otisnuti se prema njoj; to znači, takoreći, pratiti promjenu, početi ostvarenje “onoga što mora biti“, ispuniti to “što biti mora“, koje proizlazi iz toga. Vodeći američki empirist C.I. Lewis (1883–1964) znao je reći : “Predstava o vrijednosti jeste iskustvo i sama je vrednovanje“ .

Toliko o posljedicama vjerskog iskustva u islamu za teoriju o čovjeku. Morali bismo sada razmotriti soteriološke i historijske implikacije. Već smo spomenuli pokornost svijeta, njegovu spremnost da bude obaviješten, ponovo umiješan, ponovo oblikovan i krojen tako da čini konkretizaciju božanskog obrasca. Ova spremnost skupa s dostupnošću Objave i obećanja kritične uspostave Božije volje od strane razuma čini neoprostivo čovjekovo posrnuće u ispunjavanju Njegovog namjesništva.

Uistinu, jedini uvjet za spas čovjeka koji islam poznaje jeste ispunjenje ovog njegovog poziva.³⁰To je njegovo vlastito činjenje ili bezvrijedan čin.³¹ Niko ne može obaviti njegov posao umjesto

30 “...onaj ko se uputi Pravim putem - uputio se za svoje dobro, a onaj ko krene stranputicom, krenuo je na svoju štetu“; “...a opominji Kur’anom da čovjek, zbog onoga što radi, ne bi stradao“ (10: 108; 6: 70).

31 “Tog Dana će se ljudi odvojeno pojaviti da im se pokažu djela njihova; onaj ko bude uradio koliko trun dobra – vidjeće ga, a onaj ko bude uradio koliko trun zla – vidjeće ga“ (99: 6-8). “Onaj u koga njegova djela budu teška – u ugodnu životu će živjeti, a onaj u koga njegova djela budu lahka – boravište će mu bezdan biti“ (101: 6–9).

njega, pa čak ni Bog, a da od njega ne načini marionetu. Ovo proizlazi iz prirode moralnog čina. Naime, čin nije moralan ukoliko nije samovoljan, poduzet da ga ostvari slobodan pojedinac. Bez inicijative i čovjekovog truda, sve moralne vrijednosti padaju u vodu.³²

Islamska je soteriologija stoga dijametralno suprotna tradicionalnom kršćanstvu. Uistinu, termin "spasenje" nema ekvivalenta u terminologiji islama. Nema spasitelja i nema ničega od čega se treba spasiti. Čovjek i svijet su zacijelo dobri ili neutralni, nikad zli.³³ Čovjek započinje život etički zdrav i ispravan, neopterećen nikakvim iskonskim grijehom, ma koliko on blag ili augustinovski bio. Zapravo, čovjek je već rođenjem iznad nulte tačke time što ima Objavu i što je obdaren razumom, kao i time što je svijet pripravan da primi njegovo etičko djelovanje. Njegovo vjersko blagostanje, (islam koristi termin *felah*, koji u korijenu znači "uzgajati vegetaciju, obrađivati zemlju") sastoji se od ispunjenja Božije zapovijesti. Može se nadati Božijoj milosti i oprost, ali ne smije na njih računati ukoliko ne ostvaruje Božiju volju zbog neupućenosti, lijenosti ili očitog prkosa. Njegovo vjerovanje i sudbina su upravo onakvi kakvim ih on učini. Božije vladanje je pravedno, ni pristrasno ni nepristrasno. Njegova mjerodavnost je apsolutno precizna, najsavršenije uravnotežena. Njegov sistem ovosvjetskih i onosvjetskih nagrada i kazni uređen je za sve, kako za blagoslovljenog, tako i za neblagoslovljenog, tačno onako kako ko zasluži.³⁴

Islamsko vjersko iskustvo imalo je veliki utjecaj na svjetsku povijest. Žar njegove vizije potakla je muslimana da se nametne na pozornici povijesti kako bi ostvario božanski model što mu ga je prenio Poslanik. Ništa za njega ne bijaše vrijednije od ovoga cilja. U tu

32 "Mi nikoga ne opterećujemo preko njegovih mogućnosti" (23: 62). "Allah nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih: u njegovu korist je dobro koje učini, a na njegovu štetu zlo koje uradi... Gospodaru naš, ne stavljaš nam u dužnost ono što ne možemo podnijeti..." (2: 286).

33 "Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, djelu Allahovu, prema kojoj je On ljude načinio – ne treba se mijenjati Allahova vjera, ali većina ljudi to ne zna" (30: 30).

34 Svi ovi principi islamske etike mogu jednostavno biti potkrijepljeni citiranjem iz Kur'ana, vrhovnog islamskog autoriteta. Čitalac se ljubazno upućuje na glavne izvore u: *The Great Asian Religions*, ur.: Chan, al-Faruqi, et al. (New York: The Macmillan Co, 1969), str. 319–37.

svrhu bio je spreman da plati maksimalnu cijenu, da položi svoj život. U tu svrhu čitav svijet je gledao kao pozornicu, *ummet* sačinjen od čovječanstva, osim nekolicine nepokornih koje bi doveo u red ako treba i silom. *Pax islamica* koju je nosio u naručju nije bila koncipirana kao monolitno društvo u kojem samo islam prevladava; ona je uključivala jevreje, kršćane i sabijce pod okriljem kur'anskog autoriteta, zoroastrovce pod okriljem muhammedanskog autoriteta te hinduse i budiste pod pravničkom ekstrapolacijom njihovog autoriteta. Ideal je ostao isti, to jest svijet u kojem je, kako Kur'an kaže, "Božija riječ vrhovna" i u kojem svi priznaju tu njezinu vrhovnu poziciju. No, da bi to priznanje išemu vrijedilo, ono mora biti slobodna, svjesna odluka svakoga pojedinca. Zbog toga pristupanje *pax islamici* nikada nije podrazumjevalo preobraćanje na islam već ulazak u miroljubivu zajednicu u kojoj se ideje slobodno ispoljavaju, a ljudi su slobodni da uvjeravaju ili da budu uvjereni.

Uistinu je islamska država sve svoje resurse stavljala na raspolaganje jevrejskom, kršćanskom, hinduističkom i budističkom društvu kad god su oni tražili da ta država svoju zaštitu dâ svakom sljedbeniku judaizma, kršćanstva, hinduizma i budizma ili da je uskrati svakome ko ne živi u skladu sa ovim vjerskim učenjima.

Islamska država je bila jedina nejevrejska država u kojoj Jevreju nije bilo dozvoljeno da se dejudeizira ili da se kao Jevrej pobuni protiv autoriteta judaizma. Isto se odnosilo na kršćane, hinduse i budiste. Pošto je, sve do emancipacije u XIX stoljeću, evropski Jevrej koji je prkosio odredbama *Bayt ha Dina* mogao biti samo ekskomuniciran – to bi ga učinilo nezakonitim čovjekom koga bi odmah iza zidina geta čekao neko iz kršćanske države ili bilo koji nejevrej da ga orobi i ubije – orijentalnog Jevreja koji bi se usprotivio *Bayt ha Din-u* korigirala je islamska država umjesto njegovih rabina. U ovome se ogleda neosporan dokaz muslimanovog razumijevanja etike kao uzvišenog emaneta.

III

Da zaključimo: suština vjerskog iskustva u islamu jeste ostvarenje principa da život nije uzaludan; da mora služiti svrsi prirode koja ne može biti istovjetna prirodnom toku gladi za zadovoljstvom ka opet novoj potrebi do zadovoljenja.

Za muslimana, stvarnost se sastoji od dva potpuno disparitetna načela, prirodnog i transcendentnog, pa on u ovom posljednjem traži vrijednosti kojima će se voditi u ostvarenju prvog. Prepoznajući Boga kao transcendentno carstvo, on isključuje svaku smjernicu djelovanja koja ne proističe odatle.

Strogi *tevhid* (jedinost Boga) u krajnjoj analizi jeste odbijanje da se ljudski život podredi bilo kojem drugom upravljanju osim etičkom. Hedonizam, eudamonizam i svaka druga teorija koja pronalazi moralnu vrlinu u samom procesu fizičkog života jesu njegov *bete noire*. Po tome, prihvatiti bilo koju od njih znači usvojiti druga božanstva umjesto Boga (Allaha) kao vodič i normu za ljudsko djelovanje. *Širk*, pridruživanje drugih božanstava jedinom Bogu, zaista je miješanje moralnih vrijednosti s elementarnim i utilitarnim vrijednostima koje su sve instrumentalne i nikad konačne.

Biti musliman znači precizno poimati samo(g) Boga (odnosno Stvoritelja, a ne prirodu ili stvorenje) kao normativ, samo Njegovu volju kao zapovijest, samo Njegov obrazac kaokonstitutivni obrazac za etičku žudnju kreacije. Sadržaj muslimanovog viđenja jesu istina, ljepota i dobrota; ali za njega one nisu onkraj granica njegovih spoznajnih moći. On je, dakle, aksiolog u svojim disciplinama egzegeze, ali kao pravnik, uvijek (samo) u svrsi dosezanja čvrste deontologije.

Opravdanost vjerom je za njega beznačajna ukoliko ne predstavlja jednostavnu uputu ka areni djelovanja. Tu on dokazuje svoje najbolje ali i najgore. Jer, on zna da kao čovjek stoji sam između neba i Zemlje bez ičega osim vlastite aksiološke vizije što mu osvjetljava put, s voljom da vlastitu energiju potčini cilju i da zaštiti svoju

svijest od klopki. Njegov prerogativ jeste da vodi život kosmičke opasnosti; jer nije na Bogu da uradi njegov posao. Ne samo da je posao gotov tek ako i kada ga uradi za sebe, već on ne može ni ustuknuti. Njegova pretpostavka, ukoliko ikakvu po prirodi posjeduje, jeste to da on mora provesti Božiju riječ (emanet) ili iščeznuti kao musliman u procesu. Sigurno, na njegovom putu tragedija vreba na svakom koraku. Ipak, to je i njegov ponos. Kako Platon reče, on je “osuđen da voli dobro.”

2

BOŽIJA TRANSCENDENCIJA I NJEZINO IZRAŽAVANJE³⁵

Geneza i rani razvoj ideje o Božijoj transcendenciji

Prva zabilježena doktrina “logosa“ je ona istaknuta u memfiskoj teologiji.³⁶ Navodi se da je bog Ptah zamislio svu kreaciju u svom srcu, a zatim izgovorio svoje misli. Čin izgovaranja, izražavanja unutarnjih misli kroz izgovorene riječi stvaralački je čin koji je omogućio stvarno postojanje svega. Izražavanje riječima bijaše kreativna materijalizacija stvari, koja je uključivala i stvaranje drugih bogova. Porijeklo svijeta i svega u njemu bijaše put od božanske misli do božanske riječi i “svaka božanska riječ dođe u postojanje zato što bijaše zamišljena u srcu a zapovijedena jezikom“.³⁷

Sukladno dugovjekoj egipatskoj religijskoj mudrosti, memfiska teologija je vidjela Ptaha kao moć u svim stvarima. Njegove misli i zapovijedi nisu bile samo porijeklo postojanja svega, već isto tako

35 Ovaj članak je objavljen u: Henry O. Thompson (ur.), *The Global Congress of the World's Religions*, (Washington DC: The Global Congress of the World's Religions, Inc., 1982), str. 267–316.

36 H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), II. poglavlje, str. 24–35; James Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1955), str. 5.

37 H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York: Harper Torch Books, 1961), str. 20, 23–24.

hrana i izvor života, razvijanje i energija. Bez obzira na sve, ovo bijaše osporavano, stoga nepopularno pa nije ni opstalo – jer je vidjelo Boga (neka je Slavljen i Uzvišen) s aspekta prije Njegovog stvaranja. Drugim riječima, memfiska teologija je odbačena zbog zrna transcendentnosti koje je sadržavala. Nekako je odvojila Boga od Njegovih stvorenja, iako je On nastavio da djeluje u njima.

Egipćanin je htio da vidi Boga u Njegovom stvorenju, ne izvan njega. Bog, po njemu, živješe u prirodi. Drevnom Egipćaninu bijaše odbojna bilo kakva mogućnost koja ga odvajaše od Božije neposrednosti. Zato je Božiju hijerofaniju u prirodi smatrao temeljnom. Nije morao da misli o Bogu; percipirao Ga je neposredno kroz fenomen prirode. Gdje god da se okrenuo, mogao je sebi kazati, *Voilà* Bog. S ovakvom datošću Boga, um Egipćanina mogao je priuštiti da bude apstraktan u pogledu Božijega karaktera. Amon-Raje bio bez karaktera, nepoznat. “Nijedan bog ne zna njegov pravi oblik... Niko ga nije posvjedočio. Suviše je tajanstven da bi se njegova slava otkrila, suviše velik za pitanja koja bi se postavila o njemu, suviše moćan da bude spoznat”.³⁸ Ovo je omogućilo Egipćaninu da poima Božiji karakter kao istinski tajanstven, tj. misteriozan i nepoznatljiv. Opažao je radije nego mislio Boga; i znao je Njega, Boga, radije nego Njegov karakter.

Koncepcija Boga radikalno se razlikovala u Mesopotamiji. Ovdje je u tradiciji odavno postojao Bog kao prethodnik Svojoj kreaciji. Kao njen tvorac i krojač, stajao je iznad nje, prije nje, kako ontološki, tako i u njenom efikasnom oživljavanju.

Mezopotamci su vidjeli Boga u fenomenu prirode, ali za razliku od Egipćana, oni hijerofaniju nisu doživljavali kao konstitutivno nego samo kao slučajno pojavljivanje Boga. Priroda je za njih bila nositelj – skoro bi se moglo reći ekspresija – uzvišene moći, nikada poistovijećena s njom. Uzmimo kao primjer Inannu i njezinu trsku, Enlila i njegovu oluju, itd. Bog ili boginja nikada ne bijahu ni trska

38 Alan H. Gardiner, “Hymns to Amon from a Leiden Papyrus”, *Zeitschrift für ägyptische sprache*, XL 22 (1905), str. 25, navedeno prema: H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, op.cit, str. 26–27.

ni oluja, iako su sve trske i sve oluje bile njihove hijerofanije. Isto tako, svaki bog je imao svoju oblast onkraj koje nije išao. Uprkos tome, njegova oblast nikada nije bila potpuno izjednačena s njim. Njegovo božanstvo bilo je različito i odvojeno od prirodnog fenomena iako neraskidivo povezano s njim. I Egipćani i Mezopotamci osjećali su se okruženi Bogom sa svih strana zato što je priroda okruživala njih. Međutim, dok su Egipćani *opažali* božansku prisutnost *neposredno* u prirodi, Mezopotamci su je *deducirali posredno* kroz prirodu, tj. vidjeli su prirodni fenomen kao pokazatelj koji su mišljenjem dovodili u vezu s božanskim. Za Egipćane, Bog je bio *u* i *od* prirode, logički ekvivalentan, preobraziv sa njom, dakle – priroda je ontološki činila božanstvo. Za Mezopotamce, Bog je također bio *u* prirodi, ali nikad ekvivalentan ili preobraziv s njom. Za Egipćane, odstraniti prirodu od stvarnosti znači odstraniti Boga, dok za Mezopotamce znači učiniti Njegovo djelovanje neprimjetnim, ali ipak ne dodirnuti Ga. Božija volja ili zapovijed bila je za Egipćane čitljiva iz prirode baš kao što je božanska narav bila neposredno vidljiva. Zbog toga je moralnost uzeta kao nauka o prirodi i njene norme su zvane “učenja”. Po prvi put se istraživanje o moralu potpuno podudaralo sa naučnim istraživanjem. “Božija zapovijed” je sama bila fenomen prirode. Priroda je bila raznolikost; ali njena raznolikost je tek Božiji idiom ekspresije. Bila je promjenljiva, dok je Božija suština jedna te ista, temeljno jedinstvo. Budući da ovo nije bio slučaj kod Mezopotamaca, oni su nastojali da razumiju Boga karakterizirajući Ga, koliko su to mogli učiniti putem opservacije Njegovog djelovanja. Prirodno, takve karakterizacije organizovale su se u grupe, te u dogledno vrijeme proizvele panteon različitih likova, gdje se za svakog od njih smatralo da posjeduje drugačiji skup atributa ili karakteristika.

Marduk, najveći od svih bogova, imao je pedeset imena, a svako ime označavalo je svojstvo, te je mogao biti obožavan izgovaranjem tih imena. Drugi su bogovi imali manje svojstava. Očigledno, karakterizacije boga koje su bile sakupljene nakon opservacije

božijeg djelovanja u prirodi, potom pripisane Božijoj naravi, zamjenjuju neposredno dat fenomen prirode u Egiptu. Apstrahiranje karakterizacija iz prirode jeste posao koji zahtijeva imaginaciju.

Apolonijska revolucija u Grčkoj u kojoj se iz obreda plodnosti i rasonode izgradio panteon bogova i boginja u dramatičnoj interakciji jednih s drugima bilo je nešto više od samog djela mašte. Njena poetičnost je u idealizacijskoj komponenti, čime se razlikovala od empirijske generalizacije nauke. Idealizacija je preraspodjela i intenziviranje svojstava opaženih u hijerofanijskom fenomenu prirode.

I u Mezopotamiji i u Grčkoj božanska transcendencija se sastoji u apstrahiranju od prirodnog fenomena, to jest u vezi s time da Bog prethodi prirodi, te u osposobljavanju imaginacije da poima Boga putem takvog čitanja karaktera. U Grčkoj je poduzet dodatni korak kako bi se intenzivirale i preuredile karakterizacije, uskladile ili jukstaponirale kod različitih bogova. Grčka je ostala bliže Egiptu nego Mezopotamiji podvrgavanjem svoje idealizacije bogova prirodi. Apolonijski tvorci mitova radije su slijedili blisko prirodu u svojoj idealizaciji. Kao posljedica toga, njihovi bogovi pokazali su se kao personifikacije elemenata prirode, podignuti na n-ti stepen, i preraspodijeljeni tako da bi razotkrili svoju prirodnu individualizaciju.

Nasuprot tome, Mezopotamija je idealizirala u suprotnom smjeru. Baveći se božanskom ontološkom razlikom od prirode i prvenstvom nad njom, njihova idealizacija (tj. intenziviranje i preraspodjela) potisnuta je od prirode. Kao posljedica toga, ispostavilo se da njihovi bogovi nadilaze hijerofanijske elemente prirode i da teže ka potpunoj različitosti od prirode.

Ovdje je, za razliku od Grčke, više korištena imaginacija upravo zbog intenziviranog otklona od prirode. Prirodne pojave izgubile su ne samo konstitutivni kapacitet koji su uživale u Egiptu, nego u istoj mjeri i samu sposobnost pokazivanja božanstva. Postale su potporanj za imaginaciju koja je nosila većinu tereta u sagledavanju uzvišenog. Kao potporanj za imaginaciju, prirodna pojava ili dio prirode uživaju sugestivnu sposobnost čija je izvornost

direktno proporcionalna transcendentalizaciji razmatranog boga. U slučaju Marduka, boga Babilona, onoliko koliko nam historijski navodi daju osnove za tvrdnju, trud semitske transcendentalizacije doseže svoj pre-abrahamski vrhunac. Bogovi udruženi s prirodom su, u akadskoj epici kreacije, postali *Enumma elish*, obični izvršitelji, pratioci ili regionalni namjesnici Marduka, Boga bogova, koji je izabran na ovaj položaj od strane primordijalne skupštine bogova.³⁹ Marduk nije bio povezan ni sa kakvim pojedinačnim elementom prirode; on je tvorac svega, stoga poveziv jedino s "cjelinom" kreacije. Njegova karakterizacija jeste najbogatija od svih bogova: "Sa svojih pedeset imena biva hvaljen". On je apsolutni vladar: u njegovoj šaci je "ploča sudbine". Njegova volja je za nebeski i zemaljski zakon; Hammurabi kao i ostali ovozemaljski kraljevi su samo izvršiocci zakona. Oni mogu nagraditi pokorne i kazniti prijestupnike; no krajnji sud i prosudba pripadaju samo Marduku⁴⁰.

Božija transcendencija u predislamskom dobu

Mesopotamija i Arabija

Na Bliskom istoku je religija uvijek bila povezana sa državom. Uistinu, religija je državi uvijek pružala razlog postojanja. Posebnost ovakvog religijskog života leži u činjenici da su sve bliskoistočne religije afirmirale život i bivale usmjerene na ovozemaljski svijet. To znači, napraviti ili preurediti historiju, oblikovati je tako da se usavrši priroda i omogući čovjeku maksimalno uživanje u njoj. Ova veza sa poviješću biva izvor korupcije u religiji. Ljudski život sa svim strastima, diferencijacijama i motivima, s hiljadu i jednim

39 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, op.cit, str. 60–72.

40 On, Marduk, "zaista jeste Bog, stvoritelj svega... , naredbe iz njegovih usta mi uzdižemo iznad drugih bogova... Zaista je On gospodar svih bogova na nebesima i na Zemlji, On je kralj čijih se zapovijesti bogovi na visini i ispod zemlje boje..., od kojih se sve trese i podrhtava u njihovim obitavalištima..., zaista je On svjetlost bogova, moćni vladar... On vraća sve porušene bogove pošto ih je on sâm stvorio; On ih mrtve vraća u život" (Pritchard, *op.cit.*, str. 69–70).

relativitetom, biva u stalnom iskušenju da izmijeni religiju kako bi ona odgovarala pojedincu ili određenoj grupi. Stoga religija oscilira između izvorne čistoće i korupcije, stanja u kojem glas poslanstva jasno govori o odredbama šta Bog naređuje i stanja u kojem glasovi onih kojih se tiče interpretiraju ili korumpiraju ranije Objave kako bi unaprijedili svoj cilj.

Drevne države u Mezopotamiji i Dijar eš-Šamu (Velika Sirija) cvale su i propadale jedna iza druge. Bilo je normalno da religijski kanoni, definicije i imperativi variraju uprkos trajnoj osnovi, principima zajedničkim svima. Ali naročito od sredine drugog milenija p.n.e, kada počinje invazija na teritorije od strane nezemitskih naroda sa sjevera, sjeveristoka i sjeverozapada, naroda koji su imali radikalno drugačije svjetonazore, težnja ka tješnjem povezivanju božanstva sa prirodom je povećana. Imena bogova, rodovi i prirodni konstitutivni elementi njihovih hijerofanija rotirali su među njima, ali se održao interes za njih kao božanstva uprkos promjenama.

Gradovi i sela Kanaana i Fenicije, primjera radi, pronalazili su vjersko ispunjenje u obožavanju božanstava (El, Ba'l, Yamm, Mot, Aštar, Ešmun, Milkom, Muilquart itd.) koja su bila tijesno vezana za prirodne pojave, posebno za plodnost. Međutim, za ova božanstva bili su zainteresovani radije kao za općenite božanske snage nego kao za individualne – tako se vraćajući na situaciju nalik onoj u Egiptu. Pokazali su vjernost transcendentnom Bogu priznavajući, pored pojedinih bogova, Ba'la, Gospodara nebesa, Moćnog Gospodara svih svetih bogova. U Arabiji, kao drugi primjer, mase su pronašle vjersko ispunjenje u plemenskim božanstvima koje nam je predislamska arapska književnost približila, ali su na ove dodali još dva nivoa božanstava; bogove i boginje Mekke, a iznad svih njih Allaha, Gospodara i Stvoritelja svega, koji nikada nije imao presliku, niti kakvu plemensku povezanost ili hijerofanijsku asocijaciju.

U Arabiji nam se nameće druga stvar. To je prisutnost *hanifa*, čija je tradicija opisana kao striktno monoteistička: oni su odbili arapski politeizam, održali život čistoće i pravednosti, izdignuvši se

nad plemenskim privrženostima. Hanífi su bili nositelji najboljeg u semitskoj tradiciji. Oni su sačuvali predodžbu transcencije koju su podržavali drevni sljedbenici i poslanici, i, čini se, još je dalje razvili. Njihovo odbijanje plemenskih i mekkanskih božanstava te njihovo gađenje spram njihovih preslika čini ih transcendentalistima najvišeg nivoa. Mora da su oni bili medij kojim se semitska tradicija transcencije prenosila i ovjekovječila.

Hebreji i njihovi potomci

Biblijski učenjaci složili su se da prije Egzila ne postoji dokaz da je Bog Kojeg su Hebreji obožavali bio transcendentan. Dokaza koji su preživjela sva izdanja Biblije ima povelik broj. Toliko mnogo dijelova govori o Bogu u množini za Elohima da se pretpostavlja da je izvorni tekst umetnut u spise u kojima je Bog zaista dat u množini. Ovi Elohimovi su se međusobno uzimali sa kćerima čovječijim i imali potomstvo (Knjiga *Postanka – Prva knjiga Mojsijeva* 6:2, 4). Na drugome mjestu Bog se spominje kao duh Kojeg je Jakob gledao oči u oči, hrvao se s Njim i skoro Ga porazio (*Knjiga Postanka/Prva knjiga Mojsijeva* 32:14–30). Na trećem mjestu (*Knjiga Postanja* 31:30–36) Laban posjedovaše bogove koje je Jakobova žena Rahela sakrila pod suknju kada je ovaj u potrazi za njima ušao u njen šator. Za kralja Hebreja je rečeno da je “sin Boga” (*Psalmi* 2:7; 89:26; *Samuel* 7:14; *Ljetopisi* 17:13 itd.), a za Hebreje da su “sinovi Božiji” u pravom smislu (*Hosea* 1:10; *Isaija* 9:6; 63:14–16; itd.). Neizbježan je zaključak da je hebrejski um u to vrijeme zaista izvodio genealošku vezu između ljudi i “njihovog” boga koja ne postaje bezvrijednom čak ni kada ovi “pro-bludniče” s drugim bogovima (*Osija* 2:2–13).

U Ponovljenom zakonu 9:5–6 čitamo da Bog nagrađuje Hebreje uprkos njihovom nemoralu i nepokornosti zato što su oni “Njegov narod”, a On se obavezao Svojim obećanjem da će im

uvijek biti naklonjen. Očito, takav Bog nije transcendentni Bog poznat kasnije.

Da su Hebreji bili zadovoljni ne-transcendentnim bogom svjedoči činjenica da su, koliko unazad njihova samosvijest ide – dakle, u njihovu povijest – Hebreji bili u izvjesnoj mjeri etnocentristi. Ovaj partikularizam izrazili su možda najviše poimanjem Boga kao “njihovog oca”, a sebe kao “Njegovih odabranika i izabranih”. Prema tome, priroda takvog božanstva mora se shvatiti u ne-transcendentalističkim pojmovima. Nasuprot ovom stajalištu, biblijski učenjaci ističu da Egzil svjedoči iznimnom pomaku ka transcendenciji. Oni objašnjavaju da je ovaj razvoj podstaknut s tri utjecaja. Prvi, pod pritiskom samopreispitivanja nakon strahovitog poraza, moguće da su Hebreji čuli za istinsko transcendentalističko viđenje božanstva kome su podučavali *hanifi* Mezopotamije. Drugo, mogli su čuti za popularno transcendentalističko viđenje mesopotamijskih i sirijskih masa, kao i za sljedbenike i zagovornike zoroastrovske religije. Treće, njihov status kao elementa novog svjetskog poretka koji će uskoro biti rođen posredovanjem kralja *goya* (Kira Velikog) i naroda *goyim* (Perzijanaca), moguće da je prouzrokovao proširenje nadležnosti, te stoga i karaktera, oca-Boga. Ovi utjecaji su ponukali Ponovljeni Zakon/Deutero-Isaijuna reformu hebrejskog poimanja Boga.⁴¹

Pod utjecajem kršćanstva i islama, koji traje do danas, judaizam je napredovao ka uzvišenoj transcendenciji. Rabini iz Palestine i Iraka u ranim stoljećima kršćanstva u muslimanskom svijetu, posebno rabini Španije, sjeverne Afrike i Egipta, napisali su traktate u kojima je Bog transcendentan onako kako Ga je poimala najbolja kršćanska i islamska tradicija. U tom pogledu, djela Musaa ibn Majmuna (1135–1204), Mosesa Mendelsohna (1729–1786), Ibn Gabirola (1021–1058), Ibn Kammunaha i Ibn Zakarija ističu se kao najbolja koja je čovječanstvo iznjedrilo. U savremenim zbivanjima, Abraham Heschel (1907–1972), Leopold Zunz (1794–1886) i Solomon

41 Martin Buber ispravno zaključuje da je hebrejski duh izdvojenog identiteta patrijarhalan, a ne, kao što kaže Freud, product Egzodusa. V. njegovo djelo *Moses and Monotheism*, preveo K. Jones (New York: A.A. Knopf, 1939).

Steinheim (1789–1866) nastavljaju srednjovjekovnu tradiciju predstavljajući božansku transcendenciju jezikom razumljivim savremenom čovjeku.

Međutim, zadržala se osnovna sumnja koja utječe na Božansku transcendenciju u judaizmu. Ova sumnja ima dva uzroka. Prvi je da Jevreji nastavljaju poštivati kao Božansko otkrovenje Pismo otvoreno za prethodno navedene kritike. Drugi je uzrok njihova doktrina izabranih koja je biološka te, negirajući relevantnost vjere i morala, očigledno neetična i doista rasistička. Sljedbenici reformatorskog judaizma odbacili su najvećim dijelom doslovno tumačenje objave bilo kog dijela Svetog pisma. Oni, priznavajući validnost biblijske kritike, smatraju da je Stari zavjet zapis ljudskih pogleda na stvarnost koji za Jevreje ima intimniji značaj nego uvjeravanja ili izvještavanja drugih mudrih ljudi u povijesti. Bivajući ljudski i povijesni, tekstovi Tore, Psalmi i poslanice ne mogu izbjeći povijesnu relativizaciju i moraju se razmotriti kao takvi. To nije uvjerilo reformiste Jevreje da se nemoralna odabranost jednako mora podvrgnuti povijesnoj relativizaciji te da je ona nedostojna savremenih Jevreja.

Zaista, njihovo odbacivanje Božanskog statusa Svetog pisma jeste nužna posljedica sumnje u nadnaravno te transformacije judaizma u etno-kulturni identitet. Ovaj etnocentrizam nije zalupio vrata društvenom arhetipu koji za sebe kaže da je “bog“ ili “otac“ etničkog entiteta. Ovo objašnjava kontinuiranu upotrebu grubog, propitivačkog i kritičkog, čak uvredljivog jezika u obraćanju Bogu. Stari rabini su to činili; ipak, nijedan se još nije usudio koristiti korivim jezikom razgovora Elija Wiesela s Bogom. Šokantno tragičan, holokaust to zaista jeste. Ali, nijedna tragedija, kako god da se uzme, ne opravdava tip kritike koju Wiesel i njegove kolege upućuju Bogu. Da je Bog mrtav, da je prepustio Svoju kreaciju Sotoni, da je izgubio Svoju, božansku brigu i providenje ne može biti izgovoreno od osobe koja vjeruje za Boga da je Bog. U svakom slučaju, osuda tragičnog događaja ni u kom slučaju ne podrazumijeva njegovo poricanje kao uredbu Boga koja mora biti priznata kao takva.

Zapravo, Isaijin doprinos bijaše poistovjećivanje Jahvea s babilonskim moćnim Gospodarom nebesa i Zemlje, Koji za Sebe kaže: “Ja sam Gospodar; i nema drugoga, nema Boga osim Mene“ (*Isaija* 45:5–6, 14,18; 46:9; 47:10). Takvo “uzdizanje“ hebrejskog božanstva ujedinjuje najbolje iz babilonskog i perzijskog transcendentalizma s hebrejskim pojmom božanskog. Međutim, Isaijin bog ostaje vezan rukom i nogom za “svoj narod“ kao i ranije; on se sada okomio svojim moćimana njihove neprijatelje. Ako je u međuvremenu zaštitio i ojačao pojedine *goyime*, to u krajnjem nije ništa drugo do njihovo pretvaranje u marionete u službi jedinog cilja za koji je ikada znao: blagostanje njegovoga naroda. Isaijin pridruženi enocentrizam onemogućio mu je da se uzdigne do etičkih odgovornosti transcendentalizma. Umjesto da bude prorok jevrejskog transcendentalizma, Isaija je prilagodio etnocentričnog boga transcendentalističkim zahtjevima novog vremena i novih prilika. Njegovo djelo je onemogućilo potpuni trijumf transcendentalizma među Hebrejima i uskratilo istinsku akulturaciju kojoj su Egzilom bili izloženi. Mezopotamijski etički entuzijazam koji je izazvao zemaljski pandan kosmičke države bez granica, time obuhvativši čovječanstvo, neshvatljiv je. “Svi ljudi na sve četiri strane svijeta“ jesu građani obdareni istim pravima i dužnostima u odnosu na “Gospodara zemlje“, “Prvobića (sve) Zemlje“. ⁴² Takve misli mora da su za Isaiju ostale posve nedokučive.

Kršćani

Rana historija kršćanske doktrine otkriva tri različita izvora utjecaja: judaizam, helenizam i misteriozne religije.

1. Jevrejski izvor

Isus je rođen kao Jevrej i njegovi prvi sljedbenici su bili Jevreji. On i oni su prihvatili jevrejske svete spise kao Sveto pismo i

42 John Bright, *A History of Israel* (London: SCM Press, 1960), str. 336.

poistovjetili se s jevrejskom vjerskom tradicijom. Doista, Isus je podučavao dvjema doktrinama koje su bile novina u judaizmu, raširivši se u njegovo vrijeme: univerzalizmu i internalizmu. Najprije, on se suprotstavio etnocentrizmu za koji je smatrao da je korumpirao kostur i srž Božije religije. Svojoj mješovitoj publici Jevreja i *goyima* Isus je govorio: "...a bijaste svi braća. I nikoga na zemlji ne nazivajte Ocem, jer je jedan Otac vaš nebeski. Niti se nazivajte učiteljima, jer je jedan vaš Učitelj" (*Matej* 23: 8–10). Ne smije postojati nikakva diskriminacija između ljudi, pogotovo ne između Jevreja i *goyima*, zbog jevrejskog porijekla od Abrahama. Isus nije samo odbacio ideju da su Jevreji Božija djeca, nego da sama veza porijekla uopće važi. Sugestija da je Isusova rodbina imala pravo na bilo kakvu povlasticu u odnosu na ostale ljude, čak i u pogledu svakodnevnih stvari, razljutila je Isusa i izazvala odgovor: "A on onomu koji mu to javi odgovori: 'Tko je moja majka, i tko su moja braća?' I pruži ruku prema svojim učenicima i reče: 'Evo moje majke i moje braće! Tko god, naime, vrši volju nebeskog Oca, on je moj brat, moja sestra i majka'..." (*Matej* 12: 48–50; *Marko* 3: 33–5). "Ne tlapite da možete u sebi reći: 'Imamo za oca Abrahama', jer, kažem vam, Bog može od ovih stijena podići Abrahamu djecu..." (*Matej* 3: 9). Držao je da je Bog bez razlike dobar prema svima (*Matej* 5: 44–5); a ova nova poruka treba da se prenese (objavi) "svim narodima" (*Matej* 28: 19), jer svi oni podjednako zaslužuju nova otkrivenja. Isus je na jevrejski etnocentrizam gledao kao na "ušutkivanje nebeskog kraljevstva pred ljudima", koji je skupa sa jevrejskim običajem da se nazivaju Božijom djecom i Boga "njihovim ocem" smatrao odvratnim i nepodnošljivim. Ne samo da Bog nije bio njihov otac, već je njihov otac bio vrag čije će žudnje "ispuniti" (*Ivan* 8: 44, 47). Zapravo, Jevreji, naročito njihove vođe – pisari i farizeji – tumači i čuvari njihove religijske tradicije, bili su toliko osuđeni u Isusovim očima da je posavjetovao svoje sljedbenike na sljedeći način: "Blago progonjenima zbog pravednosti, jer je njihovo kraljevstvo nebesko!..." (*Matej* 5: 10).

Prvi preduvjet Božije transcendencije, to jest univerzalizam, posvjedočio je Isus kroz otvoreno suprotstavljanje jevrejskom etnocentrizmu.⁴³

Budući da je Isus svoju ideju o Bogu naslijedio iz jevrejske tradicije, koju je smatrao normativom što mu je potrebno korigovanje, opravdano je pretpostaviti da je za Isusa postojao samo jedan Bog, Bog svih ljudi. "Samo je jedan Dobri..." (*Matej* 19: 17; *Marko* 10: 18; *Luka* 18: 19). Zaista, Isus je očistio Boga od bilo kakve veze s Jevrejima, osim one da je On njihov Stvoritelj, kao što je Stvoritelj i svih ostalih ljudi. Ovo je bila velika reforma koju je Isus uveo i predstavio pozivajući Jevreje natrag na (mezopotamsku) tradiciju *hanifa*, na semitski monoteizam u najboljem obliku, odnosno na priznavanje jednog Boga kao apsolutnog, transcendentnog Stvoritelja i Gospodara svijeta. Razumno je smatrati da je Isus pazio na svoju reformu i da je odbio svaki pokušaj da se umanjili ili pomuti Božija transcendencija. Protivno takvoj razumnoj opreznosti, evanđelisti pripisuju Isusu namjere kontradiktorne Božijoj transcendenciji. Iako je takvo pripisivanje odražavalo ideje onih koji su ih pripisali Božanstvu, evanđelistima, a ne Isusove ideje, kršćanski teolozi su se kasnije referirali na ove ideje kao dokaze za doktrinu o Trojstvu.

Navodno se Isus nazivao, ili dozvoljavao da bude nazvan "Sinom čovječijim", "Sinom Božijim", "Kristom" i "Gospod(in)om". To, navodno, predstavlja dokaz da je Isus sebe smatrao dostojnim obožavanja, drugom osobom Trojstva. "Sin čovječiji" ili *bar-nash/bar-Adam*, nikada nije značilo u Isusovom aramejskom svijetu ništa više od dobro odgojenog, plemenitog čovjeka ili, jednostavno, ljudskog bića.

Ovakvo značenje ove riječi održalo se do danas u hebrejskom, aramejskom, kao i u arapskom jeziku. U Starom zavjetu ova riječ koristila se na isti način kao u *Knjizi Danijelovoj* (7: 9–14) i *Knjizi proroka Enoha* (37–71), u značenju moralne uzornosti. Čak se i u sinoptičkim evanđeljima čini da ta riječ ne znači ništa drugo. Samo

43 Pritchard, *op.cit.*, str. 57–58.

referiranje ovog naziva na sve Jevreje od strane Isusovih savremenika Jevreja onemogućava bilo kakvo razumijevanje *a fortiori* koje će značiti nešto metafizički različito od čovjeka. Zaista, u Evanđelju po Marku, budući da su Isusa počeli nazivati tim imenom tek poslije krštenja, dakle poslije njegove odluke da posveti život Božijoj službi, taj naziv je morao značiti isto i Marku.⁴⁴ Tek u Evanđelju po Ivanu i Pavlovim poslanicama to "sinovstvo" postaje nešto tajanstveno i metafizičko.⁴⁵ Ova činjenica svjedoči o stranom, grčkom izvoru novog značenja nametnutog hebrejskoj/aramejskoj riječi. U svakom slučaju, Isus je sebe nazivao "Sinom čovječijim", a nikada "Sinom Božijim". U Evanđelju po Ivanu čak je i taj koncept, "Sin Božiji", pretrpio još jednu transformaciju koja je bila radikalna kao i prva: postao je "jedinorođeni sin Božiji" (*Ivan* 1: 14, 18; 3: 16, 18).

Termin Krist ili Pomazani označavao je kralja ili svećenika od kojeg se očekuje da rehabilituje Jevreje i obnovi njihovo davidovsko kraljevstvo. Iako je, kao čovjek, zastupnik ili sredstvo Božije intervencije u protoku povijesti, Krist je samo i potpuno – čovjek. U suprotnom, Isaija nikada ne bi pripisao tu titulu Kiru kojeg niko, pa čak ni njegovi podanici, nisu uzeli za bilo šta drugo osim za čovjeka. Vremenom, kako je Isaijina nada za obnovom bila osujećena a povratnici nisu uspjeli obnoviti Davidovo kraljevstvo, zoroastrovski utjecaj eshatološkog mesijanizma počeo je da se injektira u pojam kao eshatološka pa, prema tome, misteriozna referenca. Mesija je postao ljudsko biće neodređene starosti koje tek treba doći, čovjek u punom smislu. Nije ni čudo što je Isusu takvo ime bilo drsko i

44 Ima više izreka koje su Isusu pripisali evangelisti, a koje su u kontradikciji s ovim zaključkom. Nije teško pokazati da su takve izreke uperene protiv Isusove ličnosti, zbog čega su evangelisti morali da izvrše dodavanja kako bi smirili tenzije kojima su oni ili njihove crkve bili izloženi. Takve su npr. izreke o Isusovom svećeničkom zvanju a uperene su izravno protiv Jevreja (*Matej*, 5:17–19; 10: 6; 15: 24), čak i protiv onih izgubljenih među njima (*Luka*, 15: 4, 6); onih koji su Isusovu poruku podredili jevrejskom legalizmu ("...dok opstoji nebo i zemlja, ni jedna jota, ni jedna koverćica slova iz Zakona sigurno neće nestati, a da se sve ne ostvari..." – *Matej*, 5: 18); onih koji su učinili da se Isus prikloni jevrejskom etnocentrizmu, poput ove izreke: "Danas je došlo spasenje ovoj (Zakejovoj) kući, jer je i on Abrahamov sin" – *Luka*, 19: 9).

45 F.J. Foakes-Jackson i Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity* (London: Macmillan Press, 1920), Dio I, vol. I., str. 398.

uobraženo. Ne samo da ga nikad nije prihvatio, već je i savjetovao svojim učenicima da ga ne upotrebljavaju (*Matej* 16: 20).

Treći argument koji kasnije iznose pristalice deifikacije izveden je iz njegove izjave: “Ja i otac jedno smo” (*Ivan* 10: 30). To što je ova izjava pronađena samo u *Ivanu* baca sumnju u njezino porijeklo. U svakom slučaju, pretpostavljajući njezinu autentičnost, šta je Isus mogao misliti pod tim? Isus je definirao Božije sinovstvo kao sukladnost s Njegovom voljom, pokornost Njegovim zapovijedima. “...Ko god čini volju moga Boga”, smatrao je on, “on je moj brat i sestra i majka” (*Matej* 12: 48–50; *Marko* 3: 33–5). Otuda, jedinstvo s Bogom mora biti isključivo duhovno, a njegova je jedina osnova pravednost ili krijepest u izvršavanju Božije volje. Sigurno ima smisla kad ljubavnik kaže: “Ja i moja voljena smo jedno” – bez ikakve implikacije ontološkog jedinstva, gubitka osobnosti ili fuzije individualnosti. Potpuno voljeti ili poštovati osobu, ili slijediti njezine ili njegove direktive, tako da bi se jedna volja uskladila spram druge, zaista je svuda moguće, iako rijetko u ljudskom iskustvu. Isto vrijedi i za učitelja i učenika, i općenito za svaki odnos između onoga koji podučava i onoga ko slijedi ono čemu se podučava. Ovdje znanje jedne osobe (p)o drugoj može dosegnuti toliki nivo potpunosti da jamči odnos jedinstva. Budući da su Jevreji optužili Isusa za kršenje zapovijedi Oca, bilo je prirodno da se brani tvrdeći da ne postoji neusklađenost između njega i Boga, takorekuć, između onoga što on kaže ili radi i onoga što Bog želi ili zapovijeda da on kaže ili radi. Razumjeti takvo jedinstvo ontološki znači zamijeniti duhovno značenje za doslovno, vidjeti materijalni objekt na mjestu poetskog. Ukratko, to predstavlja dokaz da poetska mašta slušaoca nije prisutna.

Isto nerazumijevanje je karakteristično za kršćansku upotrebu pojmova *Kurie*, *O Kurios*, *Mar*, *Mari*, *Maran*. Ovi pojmovi označavaju мастера ili gospodara, i vezani su uz pokazni određeni član ili uz prisvojnu zamjenicu “moj/moja/moje” ili “naš/naše/naša”. Bilo da ga koristi Isus referirajući na sebe ili njegovi slušaoci, taj termin izražava odnos prema poslaniku kojeg je On poslao, a čije je pozvanje da izvrši

volju Onoga Koji ga je poslao. U tom smislu, bilo koji poslanik jeste Kurios ili master (učitelj). Takav slučaj svjedočimo u *Mateju* 21: 2 – 3 i *Marku* 11: 2–3, kada je Isus poslao učenika u selo kako bi oždrijebio magaricu. Termin u svakom drugom slučaju, gdje su ga koristili Isusovi učenici, predstavlja vokativ koji implicira poštovanje i čast, ali ne i Božanstvo, budući da može biti i obično se koristi za bilo kojeg poštovanog čovjeka. Ako su Pavle i drugi ljudi heleniziranog uma pogrešno razumjeli da termin označava Boga, to govori o njima, a ne o Isusu. Ako, na osnovi ovoga, kršćanstvo smatra da je “kult Gospodina Isusa inherentan kršćanstvu od samog početka” i da je “eventualna formulacija izričite doktrine Božanstva našeg Gospodina kao utjelovljenog Sina Božijeg nužna zbog činjenice da je pružala jedinu ultimativnu intelektualnu opravdanost takvog kulta”⁴⁶, proizlazi da upravo ono što su neki učenici mislili o Isusu, bilo to ispravno ili pogrešno, biva temeljno kršćanstvu i da je samim tim istinito o Isusu.

Druga flagrantna zabuna materijalnog za duhovno, te stoga doslovnog za poetsko, jeste spor između Velikog vijeća (Sanhedrina) i Isusa. Nestrpljivo da ga osude, Veliko vijeće je pozvalo svjedoka da svjedoči kako je Isus tvrdio da može uništiti hram i obnoviti ga u tri dana. Doista, Isus je mogao izvesti ovaj podvig u duhovnom smislu, kao što se navodi u tvrdnji: “Sagradit ću drugi (hram) napravljen bez ruku”.⁴⁷ Očigledno ne postoji ništa blasfemično u ovakvoj izjavi ako se pod “hramom” podrazumijeva čovjekov odnos poštovanja, obožavanja, poslušnosti i služenja Bogu.

Iz ovog razmatranja možemo zaključiti da, što se kršćanstva tiče, judaizam nije bio izvor koji je djelovao protiv Božije transcendencije. Sfere u kojima je sâm judaizam kompromitirao transcendenciju – naime, “Elohim” kao klasa božanskih bića koji su se vjenčavali s ljudima, isključivi etnocentrizam i rasistička predestinacija – nisu utjecale na kršćansko mišljenje, koje se razvilo u smjeru suprotnom od judaizma. Jevrejska tradicija opskrbila se samo

46 *Ibid*, str.403.

47 A.E.J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (London: Longmans, 1926), 236–237.

pojmovima koje je kršćanstvo koristilo, ali ne prije preinake svojih jevrejskih značenja zaodjenuvši ih tako u novi, ne-jevrejski smisao.

2. *Gnostički izvor*

Tri stoljeća prije Isusa, Palestina i čitav bliskoistočni svijet bio je preplavljen helenizmom, ideologijom i svjetonazorom koji proizlazi iz starijih korijena egipatske religije, kao i reakcijom pokrajina protiv grčkog i rimskog naturalizma. Kristalizirao se u rukama Plotina (205–270) i vršio ogroman utjecaj na narode istočnog Mediterana u kojima je kršćanstvo rođeno.

Centralna je teza agnosticizma, zajednička svim školama koje je iznjedrio, da suština svega što jeste duh: od duha sve potječe; duhu sve teži i na kraju će se njemu sve vratiti; materijal individualizacija jesu zastranjenje i zlo; u središtu vaskolikog postojanja stoji apsolutni duh koji je apsolutno jedan i vječan. Gnosticizam je sukladan panteizmu i često je u osnovi bilo koje kosmologije potvrđujući jedinstvo vaskolikog postojanja. Ali božanstvo ili apsolut koji potvrđuje jeste u suprotnosti spram svega empirijskog, relativnog ili ličnog. Ovo je bilo to što je dalo gnosticizmu prilagodljivost judaizmu, kršćanstvu i islamu, kao i drugim drevnim religijama koje su preovladavale u mediteranskom zaljevu. To nosi odgovornost za široko rasprostranjenu usporedbu duha sa svjetlom i povezivanja ta dva elementa sa svime što pripada kategoriji božanskog i nebeskog.

Kao izvor kršćanske teologije, gnosticizam je donio ideju da je Bog u potpunosti duh, da je On Stvoritelj svega što je *ex nihilo* te da se stvaranje odvijalo kroz emanacije, od kojih je glavna ona logosa, riječi, koja je posve duhovna i božanska kao sam Bog. Uvodni stihovi Evanđelja po Ivanu⁴⁸ odišu čistim gnosticizmom, kao i oni u nicejskom vjerovanju.⁴⁹

48 *Marko*, 14: 58. Na taj način ne treba isključiti mogućnost da Bog izvede i neko drugo čudo – pored oživljavanja mrtvih, izlječenja bolesnih i vraćanja vida slijepima koja je Isus činio uz Božiju pomoć opravdavajući njima svoje vjerovjesništvo – u to vrijeme obnovi hram u materijalnom smislu za tri dana.

49 “U početku bješe Riječ, i Riječ je bila s Bogom, i Riječ je bila Bog. Ona je bila u početku s Bogom.”

Riječi nicejskog vjerovanja su bile upravo one što su ih koristili sami gnosticici, za koje je Isus bio "Riječ" ili "prvi Logos", inteligencija što emanira od Boga. Takav logos bio bi prirodno sa-vječan kao što je i Bog, Apsolut, jer emanacija od Boga jeste sâm život i djelovanje Božije, a time i sa-vječno kao i On. Prva Inteligencija jeste također "stvorena, ne napravljena", u smislu da nije kreirana kao svjetovne stvari. To je duh istog duha kao i Bog, a time su i on i Bog istobitni (ko-supstancijalni), to jest od iste srži, odnosno od apsolutnog duha ili božanstva. Za logos je sigurno reći da je "Svjetlo Svjetla", istinski Bog od istinskog Boga" i "od iste srži s Ocem". Ni ideje ni vokabular agnosticizma ni na koji način ne protive se transcendenciji. Naprotiv, prijezir s kojim je gnosticizam gledao na materiju i sve što je materijalno ili stvoreno te njegovo insistiranje na apsolutnom duhu koji je jedan i onkraj svega stvorenog čini ga silom što radi ne protiv, već za transcendenciju. Doista, čitav sistem emanacija Enneada, logosa koji serijski dolaze jedan za drugim zadržavajući zajedničku suštinu osmišljen je kako bi riješio problem materije i pluralnosti (tj. kreacije) koji proizlazi iz duha i jedinstva (tj. Boga). Najbliže u čemu je gnosticizam prišao netranscendenciji jeste njegovo povezivanje Boga, duha i logosa sa svjetlom i svjetlima nebesa. No, mora se imati na umu da za njihov rani vijek Sunce nije bilo samo lopta vrelih gasova, niti je Mjesec bio hladna masa crne stijene i prašine, nego su oni bili nebeska svjetla kojima se čovjek ne prestaje čuditi. Svjetlo jeste fascinacija ljudske svijesti, a ne energetski valovi o kojima govore fizičari.

Poistovjećujući Isusa s logosom, gnosticizam je nastojao probaviti novi kršćanski pokret, održavajući svoj pojam Božije transcendencije netaknutim. Zato su se svi gnostički kršćani istrajno držali gore spomenutog dijela nicejskog vjerovanja i zato su raspršili historijsku kreaturu Isusa, zajedno sa njegovim raspećem i čitavim životom na zemlji kao "opsjenu".

Doketsko načelo: “Ako je patio, nije bio Bog; ako je bio Bog, nije patio”⁵⁰ savršen je sažetak gnostičkog stava spram prijetnje transcenciji od strane kršćana. Kao i poznata Arijeva izjava (250–336. n.e.): “Bog oduvijek, Sin oduvijek; istovremeno Otac, istovremeno Sin; Sin koegzistira s Bogom, nerođen (u smislu stvaranja); On je vječno rođen rođenjem (u smislu emanacije); niti mišlju niti u bilo kojem trenutku Bog ne prethodi Sinu; Bog oduvijek, Sin oduvijek; Sin postoji od samog Boga.”⁵¹ Saturnjanin je prelijepo elaborirao svoje gledište. Identificirajući logose i kao anđele, vrline i osobine duha, rekao je: “Postoji jedan Otac, krajnje nepoznat (tj. transcendentan) koji je stvorio anđele, arhanđele, vrline i sile... Spasitelj... je nerođen, bestjelesan i bez oblika... Viđen je kao čovjek samo pojavom (vanjstinom).”⁵²

Jasniji je u tome bio Bazilid: “Prvo je rođen um (logos) od nerođenog Oca, zatim razum iz uma, iz razuma – pamet (razboritost), iz pameti – mudrost i snaga (moć, sila, vlast)... Nerođeni i Neimenovani Otac poslaše svog prvorođenog Uma – a to je onaj koga nazivaju Kristom – radi oslobođenja onih što vjeruju u Njega od onih što načiniše svijet... I pojavi se on tim narodima kao čovjek na zemlji... Zato nije patio on, već je izvjesni Simon, Kirenejac, bio određen da križ za njega nosi; i Simon je razapet u neznanju i zabludi, prethodno preobražen da ljudi pomisle da je on Isus... Zato, ako neko potvrđuje raspeće, on je još uvijek rob podvrgnut moći onih koji su napravili naša tijela; a onaj koji ga poriče oslobođen je od njih, i prepoznaje poredak Nerođenog Oca.”⁵³ Ustvari, gnosticizam se očajnički borio da spasi transcenciju od sigurnog uništavanja predanih snaga. Ko su i šta su bile ove antitrascendentske snage?

50 “Mi vjerujemo... u jednoga Gospoda Isusa Krista, jedinorođenoga Sina Božijeg, rođenog od Oca prije svih vremena, Svjetlost Svjetlosti, istinu Božiju od istinitog Boga, koji nije rođen, koji je jedno sa Ocem, putem Koga su nastale sve stvari...” (Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1943), str. 36–37.

51 Bettenson, *op. cit.*, str. 50.

52 Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, I, navedeno prema Bettensonu, *op. cit.*, str. 55.

53 Irenaeus, *Against Heresis*, I, XXIV, 1, 2, kako je navedeno u Bettensona, *op. cit.*, str. 50.

Po svojoj prirodi, gnosticizam je bio nazor koji se obraćao profinjenom umu. Zahtijevao je inteligenciju sposobnu da shvati njegovu apstraktnu doktrinu. Očigledno, on nije bio religija za mase. Njegova metafizika je bila suviše produhovljena i uzvišena za plebejski um. Potonji bi mogao razumjeti i uživati u konkretnom, materijalnom. Ako materijalno ima duhovni aspekt koji ga oplemenjuje i čini ga više cijenjenim, to bolje. Međutim, takav ideal ne može izgubiti vezu s materijalnim svijetom a da ne izgubi svoju privlačnost. Kršćanski gnosticizam je stoga bio hereziran i poražen od onih nesposobnih da se uzdignu do plemenitih sfera koje je predstavljao. Ovi su inzistirali na stvarnom, povijesnom, konkretnom ljudskom Isusu Kristu, koga su dokazivali skupa sa božanskim, vječnim i duhovnim logosom. Neznatno im je bilo što je stvoreni humani Isus zadao smrtni udarac transcendenciji Božanskog logosa.

3. Izvor religija misticizma

Treći izvor kršćanstva bile su drevne mističke religije. One su došle na krilima propadanja grčkih i mezopotamskih religija koje su u svojim posljednjim godinama bile podjednako pomiješane s primitivnom rimskom religijom, s manihejstvom i mitraizmom. Izvjestan utjecaj iz Egipta kroz kult Izide i Ozirisa također je bio dodan na pozornicu, uvodeći ogroman niz kultova i pogleda na svijet.

Zajednički elementi skoro svim ovim kultovima i pogledima bili su odraz općeg propadanja svjetskog poretka, imperijalnih država što su ga do tada kontrolisale. Opći moral i religijski skepticizam dominirali su atmosferom kako je javna pozornica bila prožeta korupcijom, egoizmom, sirovim materijalizmom i hedonizmom te političkom moći, dok su mase bile uronjene u siromaštvo, bolesti i mizeriju kao marionete generala i demagoga. Kultovi su podijelili mase, koje su skrбиле za osnovne ljudske potrebe u času umiranja civilizacija. Prije svih, to bijaše potreba za bogom koji bi preuzeo teret postojanja što ga pojedinac ne mogaše ni nositi niti zbaciti. Takav

bog bi, činilo im se, najbolje ispunio svoju funkciju prolazeći kroz pokajničku smrt. Jedino na ovaj način mogli bi se osloboditi nadmoćnog osjećaja krivnje koji im je izjedao duše. Druga je bila potreba za životom u izobilju izražena u obredima plodnosti koji su imali za cilj uvjeravanje čovjeka u obećanje djece, usjeva i životinja. Treće, postojala je potreba za općom obnovom društva vraćanjem na prethodno blagostanje izgubljeno u doba nazadovanja. Eshatološka projekcija ispunila je maštu žudnjom obespravljenih masa i napola zadovoljavala njihovu čežnju za pravdom, pažnjom i blagostanjem.

Kultovi Ozirisa, Adonisa i Mitre činili su se najprikladnijima da odgovore na sve ove potrebe odjednom. Svi su bili sakramentalni, nudeći poštovaocu ličnu katarzu kroz sudjelovanje u smrti boga, izvedenoj simbolički kroz žrtvovanje bika ili koze te ispijanjem njihove krvi ili kakve supstitucije (soka, hljeba, mlijeka, meda ili vina). Jednako je bilo i učešće u uskrsnuću boga koji je bodrio i umirivao poklonika dobrom žrtvom ujesen, obilnim životinjskim priraštajem i ponovnim oživljavanjem prirode u proljeće. Pristupanje vjeri vršilo se krštenjem u vodi, a izvodili su ga svećenici kulta nazivani "očevi". Svi ovi sakramenti prenijeti su u kršćanstvo s tako malim izmjenama da se u vrijeme kada se kršćanstvo otimalo s kultovima za duše ljudi Tertulijanu (oko 160–220.n.e.) činilo kao da je "sam vrag nadahnuo parodiju kršćanskih sakramenata".

Povrh svega, mistični kultovi drevnog svijeta dali su čovjeku boga na kojeg se mogao osloniti. Bog je bio dovoljno individualiziran da bude osoba, hijerofanijski rođen od pravog bika ili koze ili svinje, fizički zaklan i fizički konzumiran, ili simbolički, putem stvarnih zamjena, poistovijećen sa silama prirode, umiranjem sa zimom i uskrsnućem s proljećem. Sakramenti su sa svojim načelom *ex opere operato* pružili pokloniku zajamčeni rezultat. Katarza koju su izazvali bila je stvarna i osjetila se kad god je vjera bila iskrena, a sama potreba po sebi bila stvarna. Mit nije bio demitologiziran, to jest viđen kao mit, već se vjerovalo u njega doslovno, to jest viđen je kao stvarna i konkretna istina. Zbog složenih rituala (*dromena*)

što su često trajali nekoliko dana i uključivali kupanje, brijanje, jedenje, spavanje, naporne vježbe kao i orgije, korišteni jezik u rituelu mogao se shvatiti doslovno, ali i metaforički. Kada je mitraistički poklonik konačno doveden pred bogove, pred oltar, mogao je reći: “Ja sam vaš prijatelj lualica, vaš prijatelj zvijezda“, i orfejski: “Ja sam dijete Zemlje i zvjezdanog neba. I ja sam postao bog.“⁵⁴ Apulej⁵⁵ govori o svom sudjelovanju u obredima Izide pa kaže: “Približio sam se do samih vrata smrti i zakoračio jednom nogom na prag Prozerpine, no ipak mi je dopušteno da se vratim, zanesen svim elementima. U ponoć sam vidio kako sunce sija kao da je podne. Bijah u prisutnosti bogova podzemlja i bogova nadzemlja, stajah pored njih i klanjah im se.“ Nakon brijanja glave, posta i suzdržavanja deset dana, on je “primljen u noćne orgije velikog boga i postade njegov iluminat (principalis dei nocturnos orgiis in lustratus).” Lucije zatim izvještava da “sada si je (bog) dozvolio da mi se lično obrati, vlastitim božanskim ustima.”⁵⁶ U svakom smislu, iskustvo je bilo i empirijsko i duhovno.

Ovo je daleko od transcendentnog jedinstvenog Boga semitske religije, Čije je poštovanje i obožavanje jedna čista duhovna vježba, provedena bez sakramenta, bez operske *dromene*, i Čiji je jezik neposredan i izravan. Jezik semitskog bogoslužja može nositi metaforu ili poređenje, ali nikada ne ukazuje ni na kakvu empirijsku stvarnost ili stvar i ne dopušta više prostora za predodžbu nego što je potrebno za poticanje pjesničke mašte da poleti. Naravno, transcendentni aspekt ove religije morao se promijeniti kako bi se religija posvojila. Um naviknut na sakramentalnu religijsku praksu slabo je prilagođen vrsti apstrakcije koja zahtijeva poštovanje transcendentnog Boga. A upravo su ovu svijest pretpostavljale religije misticizma koje su se nastavljale na kršćanstvo kako je ono putovalo od semitskog

54 Irenaeus, *op.cit.*, I., XXIV, str. 3–5, prema Bettensonu, *op.cit.*, str.51–52.

55 Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (New York: Doubleday, 1951), str. 142–143.

56 *Metamorphoses*, XI., 19 ff, nprema M.J. Vermaseren, “Hellenistic Religions“, u: C. Jones Bleeker i George Widengren, *Historia Religionum* (Leiden: E.J. Brill, 1969), vol. I., str. 522–523.

istoka do helenističkog zapada.⁵⁷ Sakramenti, uz ljudske potrebe što su ih opskrbljivali, činili su temeljni supstrat: iznad svega, krštenje ili obred *praefatus deum veniam*⁵⁸, te euharistija, gdje poklonik sudjeluje u smrti i uskrsnuću boga. Želi se da bog umre i uskrsne, označavajući istinski *natalis sacrorum* ili religijski preporod za njega.

Imena i osobnosti bile su fasade što su se mijenjale bez utjecaja na suštinu sakramenata ili na njihovu temeljnu doktrinu. Razapeti Isus je zauzeo mjesto žrtvovanog boga, a doktrini su date dopune potrebne za novu vjersku ideologiju. Etika je bila ta, ne teološka doktrina, koja se drastično promijenila, od suviše dopustljivog hedonizma ka teškom asketizmu i samoodricanju. Upravo se na ovome mjestu dogodila revolucija. Život – a ovosvjetovna afirmacija je postala život – i ovosvjetovno poricanje. Ali ovdje, u području moralnog imperativa, pitanje Božije transcendencije bilo je irelevantno. Doista, ono što je kršćanstvo naslijedilo od judaizma bilo je okrenuto tako da odgovara helenističkoj svijesti: hebrejski biblijski opisi božanstva, napisani od strane semitskog uma i za njega, bili su lišeni svoje poezije i uzeti doslovno da se podrže doktrinarni elementi kršćanstva.

Ništa nije više odraz ove činjenice od upotrebe hebrejskog Svetog pisma koje su sačinili kršćanski teolozi kako bi opravdali pojam Trojstva i tako uspostavili božanstvo Isusa. Knjiga *De Trinitate* pruža dokaze kako je praktično svaki citat svetog Augustina uzet iz hebrejskog Svetog pisma, u prilog Trojstvu, pogrešno shvaćen od njegovog helenističkog uma. Kao kršćanski helen, Augustin nije bio sposoban shvatiti semitski način govora o Bogu.⁵⁹ Augustinov način zalaganja za Trojstvo uopće nije bio jedinstveni literalizam nepoetskog uma. To obilježava historiju kršćanske teologije sve do današnjeg dana.

Prije Augustina, Tertulijan je nastojao deducirati Trojstvo iz množine “nas” [*Postanak* 3: 22]⁶⁰; pa nam šesnaest stoljeća kasnije

57 *Ibid.*

58 Vidjeti zbog uvjerljivih detalja: Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages Upon the Christian Church* (London: Williams and Norgate, 1890).

59 “Nek ti umreš kad je i on umro, i nek ti živiš kad i on živi.”

60 *Postanak*, 1:26: “Načinit ćemo čovjeka na našu sliku i priliku“. Prema sv. Augustinu,

Karl Barth govori da je pluralni oblik tog istog odlomka dokaz da je Bog trojstvo, da se jedna osoba, Otac, savjetovao s ostale dvije, Sinom i Duhom Svetim, pa su zajednički odlučili da stvore čovjeka po Njihovoj/Njegovoj slici.⁶¹ Zamjenice u množini, korištene za Boga (*Postanak* 3: 22; 11: 7; *Isaija* 6: 8, itd.) kamen su spoticanja za Barthov zapadnjački um koji je toliki bukvalist da čak afirmiše muškost i ženskost u Bogu zbog navoda *Postanka* u istom odlomku “muško i

znači da ovdje Bog ima pluralitet i čovječnost. To stoga što, nastavlja dalje on, osim ako se ovo “našu” ne odnosi na trinitet, Bog je mogao uzeti singularni oblik i, osim ako ta sličnost sa čovjekom, tj. sa čovjekošću, nije bila u Njemu, On nije mogao stvoriti čovjeka na Svoju sliku (*De Trinitate*, u: *The Fathers of the Church*, Vašington: The Catholic University of America Press, 1963, vol. 45, str. 20). U *Mudrim izrekama* 8: 25 čitamo: “Rodih se prije nego su utemeljene gore, prije brežuljaka...”, a u istoj knjizi 8:22: “Jahve me stvori kao počelo svoga djela”. S takvim frazama gnostički semitski um opjevao je vječnu mudrost govoreći u prvom licu singulara. Naš autor te fraze uzima tako da se one odnose na Isusa koga on gnostički identificira sa Riječju, Mudročju ili logosom. Ali kako bi opravdao kršćansku predstavu Isusa i kao stvorene osobe i kao Boga, on se odlučuje za dvije izreke u nastojanju da na ozbiljan način razdvoji njihov smisao (*De Trinitate*, 36). Adamov odgovor Bogu uslijedio je nakon njegovog neposlušna o čemu se govori u *Postanku* 3:10, što također ovdje valja istaknuti: “Čuo sam tvoj korak po vrtu; pobojah se jer sam go, pa se sakrih”. Ovaj pasaż donosi dokaz da se “Bog, Otac...pojavio... kao promjenljivo i vidljivo stvorenje koje je podložno Njemu Samom”, pa prema tome, božanska supstancija može biti inkarnirana u čovjeka (*Ibid.*, str. 71). Konjunktivna forma Božije zapovijedi “I neka bude svjetlost” (*Postanak* 1: 3), prema Augustinu, indicira da je ovdje bila neka druga osoba kojoj se Bog morao obratiti. Evidentno, njegov um je nemoćan da shvati stvaralački Božiji čin kojim je prethodila Božija izjava, kojom se izražava Božanska volja. Prema tome, on je “utvrdio” da je ovaj sagovornik biće s dvije prirode, od kojih je jedna ljudska što ima “lik”, pri čemu se on poziva na *Postanak* 3:8 kako bi utvrdio da je “lik” Adama bio sakriven od onoga što je bio Isus Krist (*Ibid.*, str. 71–72). Gramatička promjena u *Postanku* 18 bila je arbitrarno tumačena od strane rabina, pošto oni to mjesto jednom referiraju na Boga, a jednom na tri anđela koja je On poslao: “Jedan je donio vijest o rođenju Isaka; drugi o uništenju Sodome; a treći o spasavanju Lota”. “Anđeo se nikada ne šalje osim za jedan zadatak u jedno vrijeme” – Midraš (*Pentateuch and Haftorah*, London: Soncino Press, 1958, str. 63, fusnota 2), Augustin uzima kao dokaz triniteta. “Pošto su bila viđena tri čovjeka, a nijedan od njih nije rekao da je veći od drugih po izgledu, ili po godinama, ili po moći, zašto ne bismo u to vjerovali?” pita se Augustin na retorički način, to jest da je jedno u Trojstvu ovdje bilo nagoviješteno uz pomoć vidljivog stvorenja, i da je to jedno i ista supstancija u tri osobe? Šta to znači kada on kaže njima: “Ne, moj Gospode”, i “Ne, moji Gospodini...?” (*Ibid.*, str. 75–77.). Konačno, Augustin izvodi neprijatni *tour de force* s *Izlaskom* 33: 23. U odgovoru na Mojsijev zahtjev da mu bude dozvoljeno da vidi Božije lice, Bog obećava da će se otkriti Mojsiju kada On prođe tako da on neće vidjeti Boga, a kasnije mu se otkriva nakon što prolazi “i onda ćeš ti vidjeti moje stražnje dijelove...”, a “stražnji dijelovi” ili *posteriora* su, kaže Augustin, “zajednički i bez razloga shvaćeni da istaknu osobu našega Gospoda Isusa Krista. Prema tome, stražnji dijelovi ovdje označavaju Njegovo tijelo, u kome je On rođen od Djevice pa onda uzrastao” (*Ibid.*, str. 84–85).

61 *Against Praxeas*, xii–xiii, *Ante-Nicene Fathers*, vol. III., str. 607 i dalje.

žensko“, “stvari ih“ zatim “i stvori Bog čovjeka po obličju Svojemu, po obličju Božijemu stvori ga“ (*Postanak* 1: 27).

Barthova misao se kreće od čovjeka ka Bogu i predstavlja flagrantni slučaj antropomorfizma. “Može li išta biti više očito”, kaže on u prilog svome mišljenju, “nego zaključiti iz ovog jasnog pokazatelja da slika i prilika bića stvorenog od Boga označava... jukstapoziciju/naporednost i konfrontaciju...muškog i ženskog, zatim nastaviti i upitati...u čemu se sastoji izvornost i prototip božanskog postojanja Stvoritelja?”⁶² Primitivno je, u najmanju ruku, poslije tvrdnje o trinitarnoj prirodi Boga sugerirati da se odnos između božanskih bića Trojstva sastoji od “začeca” i “rađanja djece”.⁶³

Slučaj se ne svodi na one ključne rečenice iz Starog zavjeta što su ih kršćani predočili kao dokaz za Trojstvo. Proteže se i do onih u Novom zavjetu pripisanih Isusu a koje bi trebale iskazati njegovu ideju *sebstva*. “Ja i Otac smo jedno”, “Ja sam put”, “Tko je vidio mene, vidio je i Oca”, “Ti tako kažeš” rekao je u odgovoru na pitanje: Jesi li Mesija?, itd. To su sve kršćani doslovno protumačili. Iste riječi, uzete u aramejskom izvorniku koje je Isus govorio, a time i u kategorijama semitske svijesti, ne bi dostavile dokaze koje kršćani traže. Sve one (na mene) ostavljaju utisak običnih izjava u svakodnevnom govoru koji se može i danas čuti u arapskom jeziku sto puta dnevno na bilo kojoj seoskoj tržnici. Niko ne bi uzeo da one znače ono što su kršćanski helenistički teolozi tvrdili. Ova promatranja se odnose na izjave u Novom zavjetu relevantne za prirodu Isusa, koje se pripisuju učenicima, kao npr. njihovo obraćanje njemu kao “Gospodinu”, traženje oprosta njihovih grijeha od njegove ruke, itd.

Savremeni teolozi, željni da govore savremenima ali i dalje stojeći u okvirima kršćanske misli, nastavljaju potvrđivati istu tezu, iako u različitim okolnostima. Predvođeni Paulom Tillichom (1886–1965) i općenito pod utjecajem Immanuela Kanta (1724–1804), oni žele zadržati obje, i transcendentnu i historijsku

62 *Church Dogmatics*, preveli G.W.Bromley i T.F.Torrence (London: T&T. Clark, 1960), III., I. dio, str. 191 i dalje.

63 Karl Barth, *Church Dogmatics*, *op. cit.*, str. 195.

(empirijsku, prirodnu, ljudsku) prirodu Isusa. Stoga su proizvoljno pretpostavili da je transcendentni Bog, kao “Brahman načelo”⁶⁴ ili “filozofski apsolut”⁶⁵, zauvijek nepoznat i nespoznatljiv, osim ako nije konkretiziran u neki prirodni i historijski objekt.⁶⁶ Tillich tvrdi da se takav “konkretni element u ideji Boga ne može uništiti”⁶⁷, i da iako politeizam – kao afirmacija božanske konkretizacije – uvijek teži ka transcenciji, apsolutni monoteizam ne može postojati.⁶⁸ Gdje je proglašen apsolutni monoteizam, Bog će kao apsolutni “monarh” nad vojskama svih moći anđela i slično “uvijek biti ugrožen revolucijom ili izvanjskim napadom” kao bilo koja druga “apsolutna monarhija” na Zemlji; ili, kao u slučaju “mističkog monoteizma”, gdje “krajnje nadilazi sve”, Bog ostaje apstraktan (Bog = X) i čovjekova žudnja za empirijskim božanstvom se nastavlja. “Ovo najradikalnije poricanje konkretnog elementa u ideji Boga”, piše on, “ne može suzbiti potragu za konkretnošću”.⁶⁹ A kako bi otvorio put za apoteozu Isusa, Tillich je počeo da si proturječi, tvrdeći da je logično da “mistički monoteizam ne isključuje božanske moći u kojima se ultimativno privremeno utjelovljuje.”⁷⁰ Očito, Tillich je ovdje odbacio filozofski stav, proturječivši svojim prethodnim definicijama apsolutnog monoteizma.

Kako bi se prilagodio diktatima kršćanske dogme, dopustio je sebi da konstruiše neodržive tvrdnje o Bogu kao i o čovjeku. Zato, nije istina da transcendenost nije sposobna suzbiti težnju za konkretnim, kao što nije istina da djevičanstvo i čednost nisu sposobne suzbiti želju za drugom ženom. Prisutnost želje za drugim ženama ne karakteriše preljub kao vrlinu, niti je ta želja uvijek nužno prisutna. Tillich je ovdje pratio hinduističke iluminate koji su tolerisali najokrutnije poganstvo i politeizam “za mase ljudi koji nisu bili

64 *Ibid.*

65 Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), vol I., str. 226.

66 *Ibid.*, str. 229.

67 *Ibid.*, str. 225–226.

68 *Ibid.*, str. 225.

69 *Ibid.*

70 *Ibid.*

sposobni dokučiti najbolje u svojoj čistoći i apstrakciju od svega konkretnog, kao što je historija u Indiji i Evropi pokazala.“

Međutim, odlučivši, kao i Tertulijan, Irenej (ca. 130 – ca. 200) i Augustin, da kršćanstvo mora imati oboje, i transcendentnog Boga, naslijeđenog od judaizma i helenizma, i konkretnog Boga, on je morao pribjeći akrobacijama kako bi objasnio kako to dvoje mogu biti zadržani u svijesti i izraženi mišljenjem.

Zbog toga je postalo neophodno novo značenje mitova i simbola, jer oni su jedino sredstvo s dovoljno živahnom prirodom za ovaj paradoks. Mitovi, simboli i parabole, kako je utvrđeno, jesu “adekvatni jezik religije... gdje je Bog u glavnoj ulozi i gdje je priča simbolično istinita, to jest gdje će izgledati kao da je istinita s tačke gledišta onih koji prate istu religiju“. Bog je, kao što je uvjeravano, imanentno prisutan u mitovima i simbolima kao njihov smisao na sekundarnom nivou.

Ali, to nije samo idejna referenca koju mitski izrazi označavaju; ona je ontološka referenca. “Isus“, “Riječ Božija“, nije samo atribut za transcendentnog Boga koji označava ljubav, milost i saosjećajnost, jer “kada Riječ postane meso, mit postaje historija.“

Evidentno, kršćanska misao još nije nadišla svoju sponu s misterioznom religijom. Ono što se probavlja od judaizma jeste povijesno uobličavanje, kontekst, kao što bi rekli historičari religije. Ono što se probavlja od helenizma jeste kozmetička superstruktura što joj daje pompu i formalnost. U biti, suština religijskog sadržaja ove misli jeste da ona ostaje vjerna misterioznim religijama s njihovim imanentnim bogom, izostavljajući njegovu snagu svetosti i spasenja kroz katarzu koju donose sakramenti. Ovdje je transcendentnost dekorativna predodžba, neizražena i neizreciva osim kada se pretpostavlja težnja ka konkretnom. Ovdje, kao što Miles (1907–1991) kaže, pravi religiozni izraz jeste “tišina kvalificirana parabolom i mitovima“. ⁷¹ Konačno, ovdje je mit lažna – doslovno govoreći; idealno

71 T.R. Miles, *Religion and the Scientific Outlook* (London: Allen & Unwin, 1959), 161–164; prema: Price, *op. cit.*, str. 74.

postavljena istina – figurativno govoreći; i empirijska istina – uzeta kao simbol imanentnog Boga koji je u njoj prisutan – a to je onda visok stepen paradoksa.

Pošto je ovo bilo stanje “Božije transcendencije“ u kršćanstvu, jezički izraz je također bio nepravilan. Iako kršćani nikada nisu prestali tvrditi da je Bog transcendentan, govorili su o Njemu kao o zbiljskom čovjeku koji je hodao Zemljom i radio sve stvari koje ljudi rade, uključujući tu i patnju i agoniju smrti.

Naravno, po njima, Isus je bio i čovjek i Bog. Nikada nisu zauzeli dosljedan stav o Isusovoj ljudskosti ili Božanstvenosti a da bi to prošlo bez optužbi o otpadništvu i krivovjerju. Zato je njihov jezik, u najboljem slučaju, uvijek zbunjujući. Na kraju, svaki kršćanin će morati priznati da je njihov Bog i transcendentan i imanentan, ali je njegova tvrdnja o transcendentnosti sama po sebi bez osnove. Da bi se zadržalo suprotno, jedno mora odustati od zakona logike. Kršćanstvo je bilo spremno ići na ovaj put naduge staze; ono je uspostavilo “paradoks“ iznad očigledne istine i odjenulo ga statusom epistemološkog principa. Pod takvim principom, sve je moglo biti konstatirano i diskusija postaje prazna. Na kraju, kršćanstvo možda ne tvrdi da je Trojstvo način rasprave o Bogu, jer ako Trojstvo prirodu Boga očituje bolje nego jedinstvo, veća pluralnost će to još bolje predočiti od trojstva. U svakom slučaju, reducirati “Presveto trojstvo“ na status *in percipi* hereitično je budući da to niječe *una substantia* kao metafizičku doktrinu.

Božija transcendentnost u islamu

Ljudska sposobnost razumijevanja

Prvo što je potrebno imati na umu jeste da islam ne toleriše nikakvu diskriminaciju među ljudima sve dok oni prihvataju transcendentnost Boga. Božija transcendencija tiče se svih; prema islamu, ta transcendencija je ultimativna osnova svih religija i svih antropologija.

Za razliku od hinduizma i Paula Tillicha, koji svojim rezerviranjem transcendencije za intelektualce otvara širok put politeizmu i paganskim praksama, islam sve ljude drži prirodno – stoga nužno – obdarenim *fitrom*, tj. urođenim zdravim razumom (*sensus communis*), kojim se razumije da Bog jeste, da je On jedan i da je transcendentan. “Prema tome, drži se čvrsto instinske vjere kao *hanif*, vjere koja je prirodni dar kojim su svi ljudi darovani. U ovom smislu, nema izmjene u Božijem stvaranju ljudi. To je vrijedna religija.” (Kur’an30:30).

Nema izgovora za negiranje transcendencije ili kompromisa s time. Dva puta su data od Boga za ljudski rod pomoću kojih se može prepoznati transcendencija Boga. Prvi, On je, u Svojoj milosti, objelodanio svakom čovjeku na Zemlji kako da nauči da transcendentni Bog jeste i da Mu duguje obožavanje te da Mu služi. “Nema naroda kome Mi nismo poslali opominjača...” (Kur’an 35:24 ; 25:51). “Mi nismo slali glasnike ni radi čega drugog osim da pojasne Našu poruku svome narodu na njihovom jeziku“ (14:1) i “Mi nismo poslali nijednoga glasnika a da Mu nismo zapovijedilida nema drugog Boga osim Allahai da se kloni zla“ (16:36).

Drugo, ako se pretpostavi da je Objava tu i tamo bila nesvjesno iskripljena, tu je onda univerzalni put zdravog razuma (*senses communis*), otvoren svim ljudima. Svaka primjena ove moći dovest će do spoznaje o transcendentnom Bogu, ako se obavi iskreno i integralno. Zato je, kao što kaže Kur’an, svakom čovjeku podarena sposobnost da spozna Allaha, dž.š. To je njegovo urođeno pravo.

Da bi se ovo pitanje detaljnije razjasnilo, islamski učenjaci smislili su priču o Hajju ibn Jakzanu –*Živom, sinu Budnoga*. Hajj je odrastao na napuštenom otoku na kojem nije bilo ljudi pa time ni tradicije; on je postepeno, čistim intelektualnim pregnućem, samog sebe vodio od neznanja preko naivnog realizma do naučne istine i, konačno, prirodnog shvatanjaa i otkrića transcendentnog Boga.⁷²

72 Najpoznatija i potpuna verzija je ona koju pripremio Ibn Tufejl (u. 1185) u Endelusu. Što se tiče prijevoda, vidjeti: M. Mahdi i M. Lerner, *Sourcebook of Medieval Political Philosophy*.

Zdrav razum (*sensus communis*) o kojem govori islam nije isto što i pojam svetog kod Rudolfa Otta (1869–1937) i historičara religija. Osjećaj po kojem ljudi raspoznaju sveto ili nadahnjujući osjećaj posebne, visoke stvarnosti jeste svakako neporeciv. Drugim riječima, islam se slaže s njihovom definicijom čovjeka kao *homo religiosus*, ali islam ovome dodaje i osjećaj za Božiju transcendentnost i drži da bez toga nadahnjujuća stvarnost prepoznata u religiji neće biti ultimativna. Jer, ona može biti pluralistička, kao u politeizmu, ili naturalistička, kao u egipatskim i misterioznim religijama, ali ne i ultimativna (osnovna, prvobitna i konačna). Ultimativnost zahtijeva *tevhid*, to jest jedinstvo i transcendentnost Boga, kao što se kaže u Kur'anu: "Da Bog ima partnere, oni bi već tražili Njegov tron. Hvaljen i Veličanstven neka je On, daleko iznad onoga što oni tvrde... Da ima više od jednog Boga na nebesima ili na Zemlji, kosmički red bi se urušio" (17: 42–3; 21:22). Tillichovo opažanje je istinito, ali samo tamo gdje su i druga bića deklarirana kao božanstva. Gdje je samo Bog božanstven, i gdje su sva druga bića, uključujući meleke, demone, duhove, ljude i ostalo, bića koja je stvorio Bog, tu ne može biti prijetnje za Njegovu poziciju i autoritet. Dakle, samo transcendentnost Boga može upotpuniti razumnu ideju o Bogu. Pitanje ultimativnosti ne može biti ostavljeno tamo gdje ima posrednika ili više bogova. Samo jedan Bog može biti ultimativni Bog. Ako On jeste, On mora biti transcendentan, odnosno iznad svega ostalog. Inače, Njegova ultimativnost ne može se održati.

Ovo je prvo načelo islamske vjere: "Nema drugog boga osim Allaha", koje muslimani shvataju kao negiranje postojanja svakog drugog boga. To je i negiranje bilo kakvih sličnih Bogu u Njegovom vladanju i kontroli cijelog univerzuma, kao i negiranje mogućnosti da bilo koje biće predstavlja, personalizira ili na bilo kakav način izražava svoje božanstvo. Kur'an kaže o Bogu: "On je stvoritelj nebesa i Zemlje Koji stvara tako što kaže: "Budi!" i ono bude... On je jedan jedini Bog, Ultimativni Bog... (2:117, 163); Nema Boga osim Njega, Vječnog, Svemogućeg (3:2); Neka je slavljeno On iznad

svakog opisa! (6:100)...;Nikakva čula ne mogu percipirati Njega (6:103);... Hvaljen neka je On, Uzvišeni, Koji veličanstveno nadilazi sve tvrdnje i izvještaje o Njemu“ (17:43).

Da bi udovoljili ovom pogledu, muslimani su uvijek bili opreznici, kako nikada, ni jednim svojim postupkom, bilo kakvom predstavom ili predmetom, nikakvom primišljom o nekom drugom Božanstvu, svojim govorom ili pisanjem ne bi koristili ništa osim kur'anskoga jezika, termina i izraza koji je, po njima, Bog koristio govoreći o Sebi u kur'anskoj Objavi.

Transcendenciju u jeziku muslimani su održavali i održavaju širom svijeta uprkos tome što govore različitim jezicima i dijalektima i što pripadaju raznim etničkim i kulturnim skupinama. Ovo je smisao kur'anskih riječi: “Mi smo Objavu Kur'ana dostavili na arapskome jeziku (12:2; 30:113)...; Mi smo Objavu spustili na prosudbu na arapskome jeziku (13:39)... Mi smo Kur'an objavili u arapskom izrazu (39:28; 41:3; 42:7; 43:3);... to smo Mi Koji smo spustili Kur'an; Mi smo Oni koji će ga čuvati; Mi ćemo ga sakupiti; Mi ćemo ga objasniti”(75:16-17).

Držeći se ovih naputaka, muslimani su uvijek kao originalan tretirali samo Kur'an na arapskom jeziku, a na prijevode Kur'ana gledali su samo kao na pomagala za bolje shvatanje, a ne kao Tekst. Upotreba Kur'ana u ibadetu može biti samo na arapskom jeziku. Salat (namaz, klanjanje), institucionalizirano bogoslužje, sačuvao je formu datu od Poslanika Božijom uputom. Štaviše, Kur'an je postepeno oblikovao svijest onih kojima arapski nije maternji jezik a koji su prihvatili islam i tu kategoriju muslimana opskrbio vjerskim sadržajima što su ih opravdano tražili kao i vjerskim osjećanjima koja su željeli izraziti.

Svaki Božiji govor za muslimane postaje ekskluzivno kur'anski govor; oni se striktno pridržavaju arapskih kategorija Kur'ana, njegovih arapskih termina, arapskih literarnih formi i izraza.

Kako je Kur'an izrazio transcendenciju? Dao je 99 ili više imena za Boga izražavajući Njegovu vladavinu nad svijetom i Njegovu promisao u njemu; ali i ističući da "ništa nije poput Njega" (42: 11).

Sve što pripada Njegovom carstvu ili je povezano s Njim – Njegove riječi, Njegovo vrijeme, Njegovo svjetlo, itd. – Kur'an opisuje kao nešto na što se empirijske kategorije ne mogu primijeniti. "Da se od svih stabala sačine pisaljke, a da se sva mora napune tintom kako bi se zapisale Božije riječi, ta bi se mora prije iscrpla nego bi nestalo tih riječi" (18: 109); "Jedan dan u Allaha je kao hiljadu ljudskih godina" (22:47); "Allah je svjetlost nebesa i Zemlje; ta svjetlost je slična lampi čije je staklo nebeska zvijezda, čije je ulje od blagoslovljenog maslinovog drveta koje niti je istočno niti zapadno, koje se užije bez vatre..." (24:35). Prema tome, ovdje je upotrijebljen empirijski jezik – figure i relacije sa Zemlje – ali s nepogrješivim poricanjem da ih oni mogu primijeniti na Boga *simpliciter*.

Ljudska sposobnost nerazumijevanja

Nakon što smo utvrdili da su svi ljudi obdareni sposobnošću da prepoznaju transcendenciju Boga, islam ne tvrdi da svi oni moraju dostići takvo raspoznavanje. U jednom *hadisu* Poslanika (mir i blagoslov njemu) stoji: "Svaki čovjek se rađa kao musliman (s urođenom sklonošću ili *Sollensnothwendigkeit* za spoznaju Allaha), ali njegovi roditelji (ili priroda, tradicija i kultura) su ti koji ga judaiziraju i kristijaniziraju". Odstupanje od ovog praiskonskog, urođenog monoteizma djelo je kulture i historije. Njegovi izvori su pasionirani nagon ili sklonost i kultura; što se tiče kulture – kada se zaodjenuti interes u svjetonazoru uzdiže do statusa dogme, o čemu, onda, nema rasprave; a što se tiče historije – kada sljedbenik ili istraživački nerv padne u *épôche*, gdje se neminovno traži istina ali ne u kategorijama njegove vlastite kulture. Prvi slučaj je evidentan u odgovoru Heraklija što ga je dao Poslanikovom izaslaniku koji ga je pozvao u

islam, a drugi u problemima rane islamske misli koja se zadovoljavala bavljenjem Božijim svojstvima.⁷³

Jevreji, kršćani i zoroastrovci ulazili su u islam u njegovoj ranoj fazi i sa sobom donosili mentalne kategorije njihovih naslijeđenih kultura. Većina njih nije znala arapski jezik. Prirodno, njihovi umovi, naviknuti da misle na temelju Božanske imanentnosti, partikularizma i konkretnosti, nisu bili spremni da apsorbuju radikalnu ideju o Božanskoj transcendenciji. Oni su shvatali Allaha samo na način na koji su bili naviknuti, tj. antropomorfički. Njih su nazivali *mušebbihi*.⁷⁴ Oni su kur'ansku deskripciju Boga uzimali doslovno, zbog čega su padali u ponor neoborivih pitanja o Božijoj naravi. Ako Kur'an kaže da je Bog je govorio poslanicima i melecima, onda On mora imati jezik i usta, i ako On vidi i čuje, On mora da ima oči i uši; i ako On sjedi na tronu, On mora sići s njega, onda On mora da ima noge i tijelo. Eš-Šahristani (u. 1153), slijedeći el-Eš'arija (u. 935), govori nam da su *mušebbihi* (antropomorfisti), kao što su Mudar, Kuhmus, Ahmed el-Hudžejmi, Hišam ibn el-Hakim, Muhammed ibn Isa, Davud el-Džavaribi i njihovi sljedbenici, smatrali da Bog može biti ispitivan i prigrljen; da On posjećuje ljude i da Njega ljudi posjećuju; da On ima organe slične i različite od onih ljudskih; da On ima kosu, itd. Oni su čak Poslaniku pripisavali neke iskaze kako bi "potvrđivali" te svoje tvrdnje.

Eš-Šahristani se pobrinuo da informiše svoje čitaoce da je većina ovih tvrdnji preuzeta iz jevrejskih učenja i izdvojio hadise koji se odnose na stvaranje Adema prema Božijoj slici, zatim na Božiju žalost zbog Potopa, na Njegovo otkrivanje očne bolesti zbog koje je tražio pomoć od meleka, itd.

Mu'tezile su bile prvi koji su upozorili na ovu prijetnju islamu što je dolazila od strane antropomorfista. U svome entuzijazmu, oni su ciljali na metu i iznad nje u isto vrijeme. Prema njihovom

73 Ibn Hišam u svome djelu *Sira Resulillah* (Životopis Božijeg Poslanika) navodi da je Heraklijev odgovor bio: "O, ja znam da je tvoj prvak vjerovjesnik koga je poslao Bog... Ali da se ne bojim za svoj život od Rimljana, ja bih njega slijedio..." Preveo A. Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1955), str. 656.

74 Eš-Šahristani, *El-Milel ve en-nihal* (Kairo: Matbe'a el-Ezher, 1370/1951), 171-179.

mišljenju, Božanski atributi su samo vrsta literarnih poređenja koja se moraju tumačiti na alegoričan način kao što se i njihovo apstraktno značenje mora derivirati.

To što Bog govori jeste alegoričan način da se kaže da je Objava prenesena čovjeku; to što On vidi i čuje znači da posjeduje znanje; to što On sjedi na tronu znači da ima moć, itd. Ovo je bilo sasvim dovoljno da se opovrgne antropomorfizam i da se on odstrani iz islamske tradicije jednom zauvijek, ali to je i kreiralo opasnost od *ta'tila*, neutraliziranja atributa ili "zaustavljanja njihove funkcionalnosti kao atributa".⁷⁵

Alegorijska intepretacija je bazirana na principu da riječi imaju dvostruko značenje: jedno je konvencionalno dogovoreno sa značenjem stvari, kvaliteta, događaja ili iskaza s kojim je publika tradicionalno i univerzalno upoznata; a drugo nije konvencionalno, poznato ili pronađeno u leksikonima jezika, već su ga autori tako označili. Na taj način, autor kreira literarno značenje i dovodi u pitanje nosioca riječi.

Ovaj dodatni značenski sadržaj može biti drugačiji od konvencionalnog, može biti čak suprotan od njega. Uvijek je kauzativan, neodvojiv od konteksta u kojem je napravljen, i razumljiv samo svome autoru ili onome ko je umiješan u taj proces. Govoriti, pisati ili interpretirati ono što je alegorično ekstremno je opasno jer, po definiciji, ovdje nema pravila. Kada se riječi jednom oslobode značenja koja im je leksikografija prispojila, ništa ne može spriječiti bilo koga da im prispaja nova značenja. Egzegeza, ili čitanje značenja u riječima koja im nisu leksikografski pridružena, ruiniira svaki tekst; egzegeza mijenja vrijednosti te riječi, transformiše njezine kategorije i preobražava njezina značenja. Grčka religija i civilizacija došle su do kraja kada su leksička značenja Homerovih (VIII st. p.n.e) riječi bila oborena u korist alegoričke interpretacije. Ideološki kaos se oteo kontroli, usljed čega je proces generalnog skepticizma bilo nemoguće izbjeći. Isto se dogodilo s istinom hebrejskog svetog

75 Prema tome, njihov naziv je *el-Mu'attila*, "neutralizatori". Eš-Šehristani, *op.cit.*, str. 61-63.

pisma kada je Filon Aleksandrijski (II st. p.n.e) nametnuo potpuno novi sloj značenja istom metodom tjerajući rabine da se drže pisma sa najstrožijim konzervativizmom kako bi spasio vjeru od totalnog uništenja, otvarajući vrata za Jevreje da uz pomoć svoje vjere izgrade vlastitu samosvijest. Filonova egzegetska tumačenja su bila upravo proces koji je potpomogao u presađivanju kršćanske ideologije na stablo judaizma i njegovog svetog pisma. Kur'an, a naročito islamska doktrina o Bogu, bili su dovedeni pred istu opasnost i morali su biti sačuvani. U drugoj dimenziji, alegorijska interpretacija kur'anskih atributa Boga kreirala je mogućnost apstraktnog procesa koji, kao što je to bilo u slučaju hinduizma i onoga što Tillich naziva "mističnim monoteizmom", ne bi mogli biti zaustavljeni dok ne bi dosegli ono = X, ili Apsolutnu Prazninu filozofa, i tek tada počivati u miru. Takvo =X nikada ne može zadovoljiti zahtjeve religijske svijesti za transcendentnim, aktivnim, živim, personalnim i svrhovitim Bogom.

Prema tome, mu'tezilijska doktrina je bila samo srednji stupanj u razvoju islamske misli, a el-Eš'ari je svoj zadatak zatvaranja toga interludija obavio savjesno i do kraja. On je počeo svoju karijeru kao član njihovog društva, ali vrlo brzo je shvatio opasnost te pozicije te napustio njihove redove i suprotstavio se njihovim tvrdnjama. Božiji atributi, kako on kaže, jesu istiniti – onako kako o njima govori Kur'an, jer su to riječi Boga o Njemu Samome. Na taj način on odbija *ta'til* zdravorazumskim smislovima kur'anskih termina i vjerovanjem da su ovo riječi od Boga. El-Eš'arijeva analiza pokazala je da je antropomorfizam izveden ne iz potvrde zdravorazumskih smislova kur'anskih termina, nego iz pokušaja da se daju empirijski odgovori na pitanja u potrazi da se "objasni na koji način atributi kvalificiraju Boga". Dakle, smatrao je da bi, ako se ovo pitanje odnosi na "kako" iskaza, ili ako je atribut izbjegnuto, antropomorfizam bio isključen. Prema tome, napredak se ovdje sastoji u tome da se kaže da je pitanje "kako" koje se odnosi na Božije attribute nekritično i nelegitimno. "Božiji atributi", kako on kaže, "nisu ni On niti

su nešto drugo“. “Ni On“ negira antropomorfizam, a “ni nešto drugo“ negira *ta'til*.

Tešbih (antropomorfizam) je lažan; a lažan je i *ta'til* (neutralizacija atributa putem njihove alegoričke interpretacije). Prvi od njih, *tešbih*, kontradiktoran je transcencijiji; drugi je kontradiktoran činjenici da Kur'an govori o Božijim atributima pa je njihova neutralizacija ravna poricanju same Objave. Rješenje za ovu dilemu, kaže el-Eš'ari, bilo je prije svega u prihvatanju objavljenog teksta onakvim kakav on jeste, odnosno takvim da su njegova značenja čvrsto postavljena u leksikografiji njihovih termina; i drugo, u odbijanju pitanja “Kako se zdravorazumski može pojmiti transcendentno biće“ kao nelegitimnog. Ovaj proces on naziva *bila kejfe* (bez pitanja kako).

El-Eš'arijeva publika je savršeno razumjela i odobrila da je sasvim izvjesno da je shvatanje atributa *bila kejfe* ne samo moguće, već i sigurno od dvostruke opasnosti: antropomorfizma i alegorijske interpretacije. Prvi je neizbježan ako se pitanje o kako u iskazu o atributu postavi s očekivanim odgovorom na isti način kao i analiza relacije predikata i subjekta u empirijskom svijetu. Pošto je subjekt transcendentan, pitanje nije validno. Osnova ovog principa bilo je shvatanje da rječničko značenje atributa može biti održavano samo uz pomoć sugestivnoga kapaciteta. Afirmacija Božijeg atributa bez “kako“ dostiže ovaj puni cilj.

Međutim, svrha rječničkog značenja jeste da postavi imaginaciju na određeni kurs razumijevanja, a ne da predodredi krajnje razumijevanje. Rječničko značenje daje nam pozitivne elemente unutar kursa ili smjera razumijevanja, ali donosi i zidove ili bankine za kanaliziranje ovog procesa kako ne bi došlo do miješanja sa značenjima koje drugi smjerovi riječi postavljaju. Obje njegove isključive i eskuzivne funkcije jesu neophodne i plodne. Međutim, kada je na svome predodređenom kursu, imaginacija se može nastaviti ili zaustaviti na svome krajnjem razumijevanju u prirodi, ili nastaviti *ad infinitum* pod komandom ideje razuma, u kantovskom smislu

riječi. Kurs ili snop značenja ne vodi u mračni bezdan niti u tišinu, već u nešto pozitivno, premda ne u prirodu. Inuicija transcendentne realnosti moguća je upravo tamo gdje je imaginacija “usmjerená na kurs, i ona ide tim smjerom koliko god može sve dok ne stigne do shvatanja da je put beskonačan i gdje se više ne može održati. Dakle, um opaža nemogućnost empirijske tvrdnje, dok je razumijevanje još usredotočeno na rječničko značenje termina, zato što je intuicija transcendentne realnosti intuicija beskonačnosti koja doseže sami momenat svijesti kada imaginacija priznaje vlastitu nemoguć da proizvede isto. Leksikografsko značenje termina služi kao vodilja, dok imaginacija lebdi u potrazi za primjenljivim modalitetom predmetnog značenja, modalitetom što ga je *ex hypothesi* nemoguće dostići. Uistinu, Kur’an uspoređuje Božiju riječ s “drvetom čiji je korijen duboko u zemlji, a grane mu beskonačno daleko i nedostižno visoko u nebesima “ (14:24).

Izraz Božije transcencije u vizualnim umjetnostima

Grčko-rimska antika znala je za princip obogotvorenja kroz idealizaciju. Zahvaljujući ovom procesu, konkretno (ljudska osoba ili predmet u prirodi) je odvojeno od svoje individualne instance ili konkretizacije radi intenziviranja njegovih kvaliteta. Kada su ovi kvaliteti dosegli svoj najviši stepen, objekt je predstavljen kao nešto što priroda treba ili želi proizvesti, ali što nije uspjela proizvesti kroz svoje traljave i bezbrojne pokušaje. U tim pokušajima je možda i moglo doći do nekog uspjeha, ali i to bi bilo samo djelomično. Umjetnost je vještija od prirode po tome umjetnik može proizvesti, ali nikad ne uspije u tome. Umjetnički rad, dakle, nije imitacija prirode kako je Platon (oko 428–348 p.n.e) tvrdio, niti je on empirijska generalizacija onoga što je dato u prirodi. To je *a priori*, pa ukoliko je to transcendentno i božansko, utoliko je to produkt idealizacijskog procesa koji se vrši do krajnjeg stepena.

Bogovi antičke Grčke nisu bili transcendentne realnosti, sasvim i ontološki izvan prirode. Oni su bili proizvod istog procesa idealizacije koji je vršio ljudski genij. Oni su bili ljudi, "previše" ljudi, koji su imali svoje želje, koji su drhtali, mrzili, voljeli i kovali zavjere jedni protiv drugih, predstavljajući svaku osobinu ljudske personalizacije, svaku prirodnu silu, koju su u krajnjem idealizirali. Kada ih je vajar predstavljao u mramoru ili pjesnik u dramskom samorazotkrivanju, svaka osoba koja je razumijevala nemušti jezik prirode uzviknula bi: "Da, to je upravo ono što priroda želi reći!" Ovo je naturalizam, a klasična antika je bila njegov najbolji predstavnik. Prema tome, nema se šta pričati o transcenciji u grčko-rimskoj antici; ovdje će prije biti riječi o imanentnosti. Immanentnost traži ono što je prirodno, konkretno i empirijsko, jer je to njegova dimenzija. To ne bježi od konkretnog, jer je konkretno idealizacija prirodnog i bez prirodnog ne može biti dostignuto. To je također razlog zašto je grčko-rimska umjetnost figurativna; iznošenje specifičnih figura u umjetnosti, ili portretiranje, ovdje je dostiglo svoj vrhunac.

U renesansnom razdoblju Evropa je otkrila umjetničku ostavštinu antike i ponovo je prisvojila nakon jednog milenijuma. U toku tih hiljadu godina, kršćanstvo je jedva izlazilo nakraj s kompozitnom, dvosmislenom estetikom u kojoj su se kombinovali elementi grčke ostavštine i neki semitski elementi. Rezultat je bio Bizant, čija umjetnost nikada nije otišla dalje od ilustracije. Uporišna tačka bizantijske umjetnosti, ikona, po svojoj formi bila je nenaturalistička (stoga semitska, prateći svoje judaističko naslijeđe) a naturalistička po sadržaju, i to na temelju diskurzivne ideje izražene u figurama ili direktno u ključnim riječima ili naslovima što se odnose na figure a koje su dali autori. Ovaj semitski element iznjedrili su renesansni umjetnici koji su proizveli slike Isusa, Marije i Oca te svetaca prenoseći pripisana im kršćanska značenja direktno kroz figure njih samih, u stilu antičke Grčke.

Iako su autoriteti kršćanstva prvobitno osuđivali ovaj naturalizam kao povratak u paganstvo, na kraju su se pomirili s tim na

temlju povezanosti božanstva i prirode implicirane u inkarnaciji. Od tada, kršćanska umjetnost je uglavnom figurativna i idealizacijska. Očigledno, ovo je bilo zadovoljavajuće jer transcencija u kršćanskoj mišljenju nikada nije tražila nešto što se ne bi moglo naći u figurativnoj umjetnosti.

Stvar je, međutim, potpuno drugačija s muslimanskim mišljenjem, gdje se iskazuje apsolutna transcencija Boga.

Ovo se ne može pomiriti s bilo kakvom popustljivom imanentnošću koja bi tolerisala izražavanje božanstva u figurama jer Bog nije bio ništa “drugo” nego prirodan, ali u svojoj ultimativnoj idealizaciji. Ultimativna realnost kojom je musliman preokupiran, koja ga opsjeda, koju on uvijek nastoji otkrivati, čijoj komandi se uvijek želi pokoriti i čije je spominjanje na njegovim usnama od ranog jutra do popodneva u skoro svakoj rečenici jeste transcendentna realnost čija je suština i definicija da ona nije ništa drugo osim vaskolika kreacija.

Stojeći s druge strane kreacije, to “potpuno drugo” ne može se predstaviti ničim u kreaciji. Radije nego da se prepuste upravo ovom razlogu vaskolikog estetskog pokušaja, kao što su to ranije učinili Jevreji kada su ustvrdili da transcencija ne ostavlja prostora za vizualne umjetnosti, muslimanski umjetnici prihvatili su vizualne umjetnosti i sebi stavili kao prvi zadatak da proklamiraju da priroda nije umjetnički medij.

I stilizacija i idealizacija su transformisale prirodno i konkretno. No, tamo gdje je idealizacija transformisala tako da jednu stvar čini više prirodnom, više reprezentativnom od svoga gena, stilizacija se transformisala tako da opovrgava konkretno jednako kao i svoj gen.

Stilizacija transformiše prirodu na takav način da negira njenu prirodnost. Stilizirane figure samo pokazuju od čega je figura. Figura je ispražnjena od svog sadržaja i ostaje školjka čija je svrha da izrazi negaciju. Isto je s ljudskom ili životinjskom figurom, figurom vinove loze, lista ili cvijeta kroz umjetnost islama. Njihova stilizacija

je način muslimanskih umjetnika da kažu Ne! prirodi, njenoj konkretizaciji, kao i njenoj idealnoj formi. Prema tome, ništa u prirodi nije prikladno sredstvo ili medij za umjetnički izražaj, što je evidentna svrha svih figurativnih islamskih umjetnosti, i to je jednako prvom dijelu svjedočanstva vjerovanja, da nema Boga osim Allaha. Baš kao što nam je islamska teologija rekla da ništa, apsolutno ništa u prirodi nije Bog, ili na bilo koji način Božanstveno – jer sve stvoreno jeste stvoreno pa, prema tome, profano, svjetovno – tako da muslimanski umjetnik u svojoj estetskoj profesiji govori da ništa u prirodi ne može biti izraz Božijega.

Što više muslimanski umjetnik popušta u stilizaciji, više mu se objelodanjuje da Božija transcendencija zahtijeva više od same stilizacije ako želi da bude uspješna u estetskom izrazu. On je otkrio da ukupnost prirode može bit negirana *en bloc* ako on odustane od stilizacije prirodnih stvari i vrati se geometrijskim figurama. Te figure su potpuno suprotstavljene prirodi u datom smislu. Uistinu, one opstoje na logičkom zaključku da proces stilizacije vinove loze, stabljike, lista i cvijeta doseže svoj vrhunac. Uspostaviti geometrijsku figuru kao jedini medij vizualne umjetnosti – to je čin koji se perfektno slaže sa *La ilahe illallah*. Ne postoji ništa u cijelom stvaranju kao što je Allah, ili sudrug Allahov, ili da se na bilo koji način odnosi na Allaha.

Kao transcendentno Biće, Allah nikada nije dat osjetilu, i samim tim On nikada ne može biti predmet osjetilne intuicije. Umjetniku čiji je posao predstaviti osjetilnu intuiciju subjekta Bog je apsolutno beznadježan slučaj. Muslimanska savjest drhti pri samoj pomisli o čulnoj predstavi Boga. U ovom beznadežnom stanju muslimanski umjetnik nalazi rješenje. Da li je transcendentnost Allaha, koja Ga udaljava izvan estetskog predstavljanja i izraza, ista istina o Njegovom nemogućem predstavljanju, o Njegovom estetskom nemogućem izrazu? Odgovor je negativan. Bog je uistinu neizraziv, ali Njegova neizrazivost nije neizraziva. Ova neizrazivost je postala predmet estetskog izražaja i nesvjestan objekt muslimanske

umjetnosti. Stilizacija i njezina krajnja, geometrijska figura konstituirala je medij: izraz Božije neizrazivosti odredio je cilj. Muslimanskom umjetničkom genijalcu preostaje da kreira dizajn koji, kada se primijeni na medij, postiže svoj cilj.

Ovo je bilo postignuto prije kraja prvog islamskog stoljeća, kada su zanatlije još većinom bile ili kršćani ili oni koji su prešli s kršćanstva na islam a koji su i dalje bili posvećeni bizantijskoj formi umjetnosti.

U emevijskim palačama Jordana, u Kupoli na stijeni u Jerusalemu, u Emevijskoj džamiji u Damasku koja potječe iz druge polovine prvog hidžretskog stoljeća, nalazi se mnogo dokaza što pokazuju da su zanatlije bile bizantijske u svome zanatu ali i islamske u nekim od svojih djela. Ili oni ili njihova *maitre de travail* morali su biti pokrenuti religijsko-estetskim obzirima koji su sve prije nego obziri što su pokrenuli Bizant.

Bizantijska i rimska provincijalna umjetnost poznavala je i stilizaciju i geometrijsku figuru, ali njihov dizajn je bio bez zamaha, statičan. Muslimanski umjetnici su kreirali dizajn u kojem je gledalac nekako prisiljen da ide od jednog do drugog cvijeta, stabljike ili figure, jer je drugi cvijet, stabljika ili figura u procesu formiranja (dok posmatrač gleda) upravo u času kada su segmenti prve figure došli do svijesti. Drugim riječima, dizajn je bio takav da je nemoguće držati se jedne figure u percepciji bez uključivanja dijela slijedeće figure, i držati se potpune druge figure bez uključivanja dijela treće, a tako i četvrte. Ovaj proces daje viziju *elana* ili impulsa da se kreće uvijek naprijed, uvijek dalje od tačke originalnog prizora. Repeticijska i simetrijska su tada otkrivene da bi pojačale ovaj impuls, dopuštajući mu da se grana u svim pravcima. Ova razlomljena figura, usljed nedostatka materijalnog prostora koje je tu radi podsticaja imaginacije, traži da rekreira izgubljene dijelove što su iznad materijalnog umjetničkog djela.

Kombinacija stilizacije, statičnosti, neorganičnosti i razlomljenosti namamila je imaginaciju da proizvede svoje komplemente,

simetriju i impuls, generirajući ponavljanje – svestrano pritisnuta imaginacija pažljivog gledaoca proizvodi sve više figura u istom ritmu *ad infinitum*, beskonačno. Nerazvijena i neorganička priroda figura diktira da proizvodnja ili kontinuitet dizajna u imaginaciji budu beskonačni jer nema poente ili tačke u kojoj se oni logički mogu okončati. *Objet d'art* postaje tako polje vizije proizvoljno odsječene svojim materijalnim granicama iz beskonačnog polja; poput vizije mikroskopskog polja, on daje percepciju beskonačnog prostora izvan sebe.

Prostor izvan i kontinuitet mustre u njemu – to je ideja koja imaginaciju pritišće da je privede svijesti. Svakako, pod impulsom datim u polju vizije i pokreta generiranog njime, imaginacija vješto potpunjava komande i počinje produkciju. Ako je jaka, ta će imaginacija održavati samu sebe znatan period u znatnom prostoru, ali, po prirodi stvari, ona ne može upotpuniti ono što se od nje očekuje, to jest beskonačni kontinuitet. Prije ili kasnije, može biti jasno da je taj zadatak nemoguć, da je njezin trud uzaludan – zato što beskonačnost nikada ne može postati predmet čulne intuicije, pa čak ni u mašti.

Na ovoj tački, rad mašte propada i svijest, putem kolapsa intuicije, doseže do uzroka toga kolapsa, do nemogućnosti upotpunjenja cilja cijelog truda. Takva intuicija je intuicija beskonačnosti, a beskonačnost je sastavni dio transcendencije.

Objet d'art u islamu je estetski, zasnovan na ljepoti, taj objekt nosi dizajn nazvan “arabeskom“. To je dizajn kao i načela estetike na kojima je taj dizajn izgrađen. Arabeska nije samo dekoracija na izglačanoj površini, već i princip utjelovljen u svakoj islamiziranoj površini: u fasadi islamske palače, u podnom planu, u dizajnu i bojama tepiha, u iluminiranoj stranici rukopisa, u ritmičkom i tonalnom aranžmanu dijela islamske muzike, u aranžmanu cvijetnih površina i biljaka u dvorištu, u uzlaznim i kaskadnim fontanama akvakulture... Orijentalisti historičari umjetnost arabeske nazvali su “dekoracijom“. Gledajući tako, oni su u njoj vidjeli hedonistički

bljesak boja, monotonu repetitivu, prazan dizajn što upotpunjuje površinu ili, na kraju, kompenzatorsku tehniku za savladavanje podsvjesnog straha od pustinjske praznine. Kada su se ovi “stručnjaci” podmazali teološki, počeli su tvrditi da se muslimanski genij potrošio uprazno arabeskom dekoracijom jer islam zabranjuje reprodukciju figura. Oni nisu imali ni vremena ni energije da ispituju zašto islam zabranjuje figurativno predstavljanje. Ustvari, arabska uopće nije dekoracija; ona nije slučajni *objet d’art*, nego njezina suština i srž. Uistinu, “pokriti” bilo koji predmet arabeskom znači transspustancionirati taj predmet. U onoj mjeri u kojoj je umjetnost arabeske takozvana dekoracija, u toj mjeri je ona i umjetnost transspustancioniranja. Pod utjecajem arabeske, *objet d’art* gubi svoju materijalnost, svoju konkretnost, svoju neprozirnost, individualnost, granice svog bića i stvarnog postojanja čak i ako je to najteža, najveća i najtvrdja zgrada. Ona tada postaje lahka kao zrak, transparentna, leteći prikaz dizajna i ritma koji služi kao odskočna daska ili uzletišta s kojeg imaginacija uzima svoje zalet – zalet koji završava u njezinoj propasti, ali i u najvećem i najdubljem osjećaju za transcendentno koje je moguće za čovjeka.

Izraz Transcendencije u kur’anskom jeziku

Sada se postavlja pitanje: Odakle i kada su muslimani došli do toga da naprave tako veliki pomak u izražavanju transcendentne stvarnosti? Da li je ovaj njihov napredak u vizualnoj umjetnosti plod slučajne genijalnosti? Kako se otkriće arabeske podudarilo s vrijednostima islama u drugim oblastima? Ako je arabeska postala dominantni princip u dizajniranju tekstila, metala, stakla, kože i drveta, arhitekture, vrtlarstva i akvakulture, ilustracija i iluminacija rukopisa, čak i muzike i pjevanja, onda je sasvim izvjesno da njezin korijen seže daleko dublje u tradiciju nego što sugerise njeno otkriće u vizualnoj umjetnosti. Gdje su ti korijeni i šta je njihov izvor?

Sva ova pitanja nalaze svoj konačni odgovor u fenomenu Kur'ana, Objavi koja je svu svoju tvrdnju o svome božanskom porijeklu postavila na apsolutnoj realizaciji literarne uzvišenosti. Sa sviješću o svome uzvišenom kvalitetu, Kur'an poziva svoje slušateljstvo da proizvede nešto što je ravno njemu (10: 38; 28:49); sa sviješću da je slušateljstvo nemoćno da to učini, Kur'an svoj izazov spušta na deset *sura* ili poglavlja (11:13), onda na jedno poglavlje (2: 23), pa na nekoliko ajeta (52:33). Uzdižući se ponosno visoko iznad njih, Kur'an i dalje ističe njihovu nemoć i govori da čak ni čitava ljudska vrsta i svi *džini*, čak i kad bi se udružili, ne bi mogli da mu pariraju u toj uzvišenosti(17:88). Neprijatelji islama bili su ujedinjeni da odgovore ovom izazovu. Međutim, prvi su osudili natjecatelje zbog neuspjeha, kada su im ovi prezentirali svoje rezultate davši im ih na prosudbu.

Mnogo prije Poslanika, Arapi su već bili usavršili književnu umjetnost i bili jedinstveni u njoj. Njihova sposobnost da proizvedu vrijedna književna djela već je bila dokazana, a poštovanje koje su iskazivali prema tako vrijednim djelima bilo je bez premca u bilo kojoj drugoj kulturi. Historija ne poznaje nijedan drugi narod čija bi riječ i njezina ljepota imale takvu važnost. Za Arape, riječ je bila stvar života i smrti, zaborava i vječnosti, rata i mira, vrline i poroka, digniteta i vulgarnosti.

I'džaz je naziv dat fenomenu kur'anskog izazova svim ljudima i u svim vremenima, a naročito arapskim savremenima Poslanika, da napišu djelo koje bi pariralo kur'anskoj ljepoti i izvrsnosti. Taj naziv sadrži dva elementa: prvi je urođeni karakter Kur'ana koji, kada ga percipira um koji ga može percipirati, proizvodi osjećaj fascinantnosti, prisnosti, osjećaj iskustva najviših i najsnažnijih vrijednosti; ukratko, takav um naići će na krajnju stvarnost sa svim iskustvima koje takav susret nosi. Drugi element *i'džaza* jeste shvatanje razlike koja odvaja čovjeka, onoga koji percipira, od Boga, Onoga Koji se percipira, i to je oznaka koja govori o ljudskoj nemogućnosti da proizvede išta slično Kur'anu. Prvi je svojstven Kur'anu,

drugi čovjeku. Arapi su se prema ovom drugom odnosili jednostavno kao prema *i'džazu*, nadnaravnom, čudesnom fenomenu ili događaju, a prema prvom kao *vudžuh el-i'džaz*, aspektima nadnaravnosti Kur'ana.

Taj *i'džaz* kao događaj imao je svoje mjesto među Arapima vjericima i nevjericima u vrijeme poslanika Muhammeda, te među muslimanima svih dobi kao nepobitna povijesna činjenica.

Kur'anski izazov za nevjernike i njihova nemoć da se suoče s tim izazovom zabilježeni su u Kur'anu s oduševljenjem (*takri*). *I'džaz*, međutim, nije samo povijesni događaj. Kur'anski izazov je bezvremen, a takav je i njegov uspjeh. Dokaz ovome jeste neprestana moć Kur'ana da ljude uvodi u islam, da ih istog časa uvjeri u svoje božansko porijeklo. Nijedan čovjek koji pročita ono što su muslimani napisali o svojim iskustvima s Kur'anom, ili kako su posmatrali kur'anske efekte na njihovu svijest, njihove živote i misli, ne može zaobići zaključak da Kur'an ima tako veliku snagu, moć i takav karakter.

Arapi su u samome Kur'anu vidjeli Božansku vrijednost. Oni su bili čvrsti u prosudbi – prihvaćenoj od znalaca, prijatelja ili neprijatelja – o kur'anskom kvalitetu, za koji su rekli da je mogao doći samo od transcendentnog Boga i da je izraz Njegove volje. Za razliku od ranijih poslanika, čija su poslanstva i objave dokazivani kršenjem zakona u prirodi, to jest nečim što prevazilazi spoznajnu moć ljudske svijesti – Kur'an je ciljano predstavio svoje "čudo" onima sposobnim da shvate i pozvao ih da uzmu u obzir i prime k znanju njegovu nadnaravnost, njegovu čudesnost, ili njegovo božansko porijeklo. On se obraća ljudskoj spoznajnoj moći, intelektu. Dok su druge Objave "vršile pritisak" na svijest svojim kršenjima prirodnog zakona, Kur'an uvjerava svojim udovoljavanjem najvišim očekivanjima intelekta. Zato je kur'anska čudesnost postala tema najdubljih i najopsežnijih studija i analiza. Fizičko čudo kakvo je bilo ono Musaovo/Mojsijevo ili Isaovo/Isusovo, jednostavno je

oduševilo posmatrače. Takvo čudo je bilo prirodno više nego shvatljivo, i iznad diskusije.

Očigledno, Kur'an je morao imati jedan ili više temeljnih kvaliteta što, ukoliko budu percipirani od strane onih koji su u stanju da percipiraju, postaju dokazi transcendencije. Muslimani su preda se postavili zadatak da identificiraju i analiziraju ovoga kvaliteta.

Prvi element jeste nerazvijajuća priroda kur'anske proze. Ovaj kvalitet zbuni svakog zapadnog čitaoca – zato što Kur'an nema ni početak ni kraj. Aranžman njegovih *sura* ili poglavlja niti je dat na hronološki niti na sistematičan način. Kada musliman poželi učiti Kur'an, on uči *ma tejessere*, onaj dio teksta "koji mu je naruku". Može početi bilo kojim ajetom po želji i može stati na bilo kojem drugom ajetu. Kakav god da je njegov izbor, učenje je uvijek perfektно. Bilo da je čitalac musliman, kršćanin, jevrej, hinduist ili budist, ateist ili agnostik, ako zna arapski, njegovo učenje je uvijek uzvišeno. Početak je uvijek sladak i perfektan kao i srednji ili posljednji dio. Ovaj nerazvijajući karakter od kur'anskoga teksta čini polje vizije koje Bog odvaja od Svoje beskonačne volje. To treba znati percipirati kao takvo, to jest kao sredstvo da bi se doseglo beskonačno carstvo koje ovaj tekst izražava. Samo zato što je taj tekst natprirodan ili božanski, on je pouzdan u svakom dijelu kao i u beskonačnoj cjelini.

Ovaj aspekt literarne uzvišenosti u islamu, ovo nerazvijanje, sveprisutan je i neophodan. Drama, nešto što je suprotno od nerazvijajućeg teksta, sasvim je isključena zato što je ona, u svojoj idealnoj formi, izraz politeističke težnje ka božanstvenosti prirode. Ne-razvijanje karakteriše arapsku poeziju i prozu od njenih početaka do sadašnjeg stoljeća. Najbolja arapska poezija jeste ona što se čita prelijepo, naprijed i nazad, jer svaki od njenih stihova je kompletan, autonoman i lijep u samom sebi.

Drugi aspekt kur'anske nadnaravnosti jeste momentum. On se može raščlaniti unutar literarnog kao i muzičkog faktora, koji rade zajedno i pojačavaju jedan drugoga. Što više neko čita, više

žudi za čitanjem. Svaki pročitani pasus u čitaocu i publici proizvodi pokret njihove mašte da nastavi čitati *ad infinitum*. Svaki pasus je lansirna platforma ili put od kojeg mašta leti u beskonačan prostor čija je percepcija izazvana dotičnim pasażem. Nijedna kreacija novih ajeta nije involvirana, nego je re-kreirana u mašti i potpomognuta memorijom već proučenih ajeta. Isti proces se javlja i kada se oni koji su za to kvalificirani skupe u *muša'are*, poetsko recitiranje ili sesiju na kojoj učesnik recituje poeziju istog metra i rime kao i njegov prethodnik. Nekada, recitirana poezija je klasična i poznata svima; ponekad je komponirana neposredno pred tu priliku. U svakom slučaju, recitacije su toliko lijepe i tako impresivne da bude zahvalnu publiku da se prepusti improviziranoj poetskoj kompoziciji posmatrajući isti metar, rimu i modalitet. Ono što je tako fenomenalno u ovakvim događajima jeste da su oni svakodnevni, opća mjesta kulture, ne samo među narodima koji govore arapski, već, isto tako, i među Perzijanicima, onim narodima koji govore urdu jezikom, Turcima i malajskim narodima čiju je poetsku i estetsku svijest oblikovao islam.

Treći aspekt je *belaga*, rječitost, samo vrh do koga dolazi *bedi'* ili literarna uzvišenost. Ovaj je aspekt u funkciji ljepote kompozicije, umijeća prezentiranja, precizne upotrebe termina, finesa u izrazu. Na jednoj starni, termini i fraze, figurativni izraz, rječiti opažaji i kompozicija svih ovih elemenata u konačnoj sekvenci, a na drugoj strani stvari, događaji ili situacije, te značenja– sve je to dato u bezbroj varijacija i odnosa. Ali, tu postoji jedan, i samo jedan prikaz svih njih, koji odgovara *mukteda el-bal* (traženoj stvarnosti). Taj ideal postiže se u svoj punini ili stepenu u kompoziciji, a za takvu kompoziciju se kaže da ima stvarni doseg *belage*. Kada je ova granica najviša, za takav pasaž će se reći da je *bedi'*. To je ideal koji Kur'an ostvaruje u svakom ajetu. Svaka njegova izmjena je izmjena prema gore. Neki usamljeni genijalci uspijevaju da dosegnu malu mjeru ovog izuzetnog kvaliteta, ali samo u opisu jedne vrste stvarnosti u kojoj je njihov genij specijaliziran. Arabljani

su priznali Imru'ul-Kajsu da vjerovatno pripada ovoj kategoriji, ali samo kada on jaše u vojnom pohodu; en-Nabigaez-Zubejni – samo kada izražava strah; Zuhejr ibn Ebi Selma – samo kada izražava žudnju. Kur'an je udovoljio ovim uzvišenim normama u svakoj temi o kojoj govori. Svaka riječ u njegovim ajetima jeste jedan dragulj; kao što je to i svaki ajet u njegovim surama. Kur'an nema neki određeni metal u koga bi ugravirao nekoliko dragulja pa da se od njih sačini jedan niz; ne, on je sav od dragulja; on je sâm dragulj.

Kompozicijski *bedi'* Kur'ana kombinovan je s *bedi'om* na idejnom nivou, s najvišim, najplemenitijim vjerskim, etičkim, društvenim i individualnim mišljenjem, tako da čini jednu nedjeljivu cjelinu. U Kur'anu je forma je uzvišena; sadržaj je uzvišen; i forma i sadržaj su srasli jedno s drugim, tako da je njihovo razdvajanje nemoguće bez destrukcije uzvišene prirode ovog jedinstva. Uzvišeni kvalitet nalazi se i u jednom i u drugom, tako da jedno ne može bez drugoga. Rezultat ove kombinacije u Kur'anu jeste neodoljiva očaranost i strahopoštovanje. Ne postoji književna kompozicija u ljudskoj povijesti koja je ikada tako duboko, tako raskošno, tako permanentno djelovala na tolike generacije ljudi i žena kao što je to učinila kur'anska kompozicija. Nikada niko nije razobličio i/ili uobličio toliko života! Čak je i prezbiterijanac H.A.R. Gibb rekao da osjeća zemljotres pod svojim nogama dok uči suru "Zemljotres". Ta uzvišenost u Kur'anu nije statična, već dinamična. Niko ne može odoljeti njegovoj fascinaciji, njegovom strahopoštovanju ili njegovoj intoksikaciji.

Cijeli *i'džaz* govori da bi Kur'an bio isprazan da njegova moć, koja nadilazi umove i srca ljudi, nije zanosna, da se ona ne širi i ne obuzima svijest tako da se ne može zaustaviti ograničavanjem njezine moći percepcije, njezine saznajne snage. Kur'an uzdiže svijest i jača je do krajnje opazajne, racionalne, intelektualne, empiričke i kritičke moći. On djeluje tako da tu svijest nosi do pune sunčane svjetlosti, tj. do zevala, sa nepremostivim realizmom.

Mi smo vidjeli da Božija svojstva nisu tumačena alegorijski, odnosno ona moraju biti afirmisana onakvima kakva jesu, *bila keife*, bez dopuštanja bilo kakve antropomorfizacije. Isto se može reći za Kur'an u cijelosti čija su svojstva samo jedan dio tih svojstava. Ukoliko se oživi intuicija transcendencije bez antropomorfizma, štaviše bez alegoričke interpretacije, to je onda djelovanje njegovog nadnaravnog svojstva. Kur'anski jezik je izbudljiv zahvaljujući pjesničkim figurama kao i jezik svake poezije. Ali, za razliku od ljudske poezije, Kur'an je poticajan zahvaljujući i svojoj formi i svome sadržaju koji zajednički aludiraju na transcendenciju. Forma to čini svojim estetskim kategorijama koje se ne razvijaju, svojim impulsom i *belagom*; sadržaj to čini prenoseći nešto što je samo o sebi transcendentno, pa prema tome i beskonačno, apsolutno *sui generis* i pokretačko. S tim sadržajem, čovjek gubi svoju ontološku staloženost i ravnotežu, zbog čega on, ukoliko ga razumije, uspostavlja kontakt s izvorom svega postojećeg, s izvorom svakog pokreta, s transcendentnim *tremendum et fascinosum*. Intuiranje transcendentnog putem jezičkog izraza nije samo kontemplativno, već i dinamično. Zbog ove transcendentne stvarnosti, ono što stil i izraz ističu jeste normativno, apelirajuće, pokretačko, zapovjedačko i prohibitivno. Pod ovim transcendentnim utjecajem na sveobuhvatan način je izražena semitska svijest koja sebe vidi kao nosioca Božanskog pozvanja, kao sami vrtlog ljudske povijesti i kao ispunjenje sudbine.

Čuvanje izraza objave od jezičkih i kulturnih promjena

Potpuna očuvanost arapskog jezika sa svim kategorijama razumijevanja utjelovljenim u njemu i njegov kontinuitet sve do današnjih dana ide na ruku milionima ljudi tako što je s tom očuvanošću eliminisana većina hermeneutičkih problema koji se postavljaju pred modernog čitaoca tokom 14 stoljeća trajanja Objave. Primjena kura'skih naloga na stalne životne izazove uvijek će biti nova, a takav će biti i prijevod njegovih općih principa u konkretne zakonske

propise koji se tiču savremenih zadataka i problema. Na taj način, islamska jurisprudencija je uvijek bila prepoznatljiva. Međutim, značenje termina Objave, kategorije unutar kojih su se ovi pojmovi razumijevali danas se, sasvim sigurno, mogu precizno ostvariti na isti način kao i u vrijeme Poslanika i njegovih savremenika prije 14 stoljeća. Ovo posljednje, a ne pređašnje, jeste problem izražavanja transcendencije. Razumijevanje značenja Kur'ana onako kako ih je razumijevao sâm Poslanik pretpostavka je primjenljivosti ili neprijemljivosti ovih značenja do savremenih problema.

Moć bilo kojeg istraživača da u sadašnjem vremenu razumije Objavu na tačan način, onako kako je ona razumijevana u vrijeme svoga spuštanja zaista je jedno "čudo" u historiji ideja. To ne može biti izraženo distinkcijom između "otkrivajuće" i "kreativne" funkcije jezika. Prva sugerise ezoterički nivo smisla koji se otkriva samo u začetku, što će reći – egzegezom, dok je druga ustvari izmišljena uloga čiji se proizvod ne trazi likuje od konstrukcija čiste fikcije. Štaviše, "kreativna" funkcija nije imuna na pozive relativizma i subjektivizma koji prouzrokuju da svaka tvrdnja u ime islama ili bilo koje druge religije kao takve postane nemoguća, jer se ovdje svaka tvrdnja tretira kao personalna i vremenski uvjetovana. Međureligijski dijalog nudi malu nagradu ukoliko se on na kraju svede na dijalog samo između pojedinaca, a ne religija.

To što se ovaj jezik mijenja na takav način da nikada nije isti nije od posebnog značaja. Arapski se jezik nije mijenjao, premda se repertoar korijenskih riječi unekoliko proširio kako bi izišao ususret novim trendovima. Suština jezika u gramatičkoj strukturi, u svojoj konjugaciji glagola i imenica, u svojim kategorijama koje se odnose na činjenice i ideje, u svojim umjetničkim literarnim formama – nimalo se nije promijenila. Heraklitovska tvrdnja da se sve mijenja i da nikada ne može biti isto ovdje je potpuno pogrešna, zato što ovdje mora biti nešto permanentno ukoliko bi promjena bila promjena u potpunosti a ne skeptički "potok raznolikosti". Još sigurniji i precizniji u definiranju jezika bili su muslimanski jezikoslovci, koji su u

jeziku prepoznali jednu jedinu funkciju, funkciju čistog opisivanja. Karakteristično, oni su rječitost definirali kao “preciznost u opisivanju”. Na taj je način teren leksikografije za njih postao nepovrediv – “Sâm Bog je podučio Adema imenima stvari” (Kur’an2:31); i oni su marljivo, zbog i radi arapskog jezika Kur’ana, izradili najkompletnije rječnike, koje nema nijedan drugi jezik. Kreativnost su pripisivali ljudskom duhu, kome ona zbilja pripada, kao moć da se otkriva i smješta unutar punog svjetla svijesti, prihvata stvarnost čije je izbjegavanje manje kreativno ili moćno, ali čiji je bitna značajka osvojena. Još precizniji jeste opis tako shvaćene stvarnosti, još rječitiji i ljepši, kao što je i poučniji i instruktivniji. Jezik – u ovom slučaju arapski – na taj način ostaje uređena i javna oblast, otvorena za promatranje, prikladna za besprijekorno prosuđivanje i neodoljiva za svakoga ko posjeduje neophodnu inteligenciju da se iskaže kao dobar autor ili kritičar. “Da, to je tako!” Bilo je prirodno da islamska Objava bude sva takva. Jer, bez toga, ako uzmemo u obzir transformacije Mojsijeve, Zaratuštrine, Budine ili Isusove Objave, koje su se udaljile od svog izvornoga jezika, jezika koji je zagubljen, zaboravljen, ili “izmijenjen”, transcendentni Bog bi bio samo neki siromašni student historije religija!

3

ULOGA ISLAMA U GLOBALNIM MEĐURELIGIJSKIM ODNOSIMA⁷⁶

Islam je najmlađa od svih svjetskih religija. On je jedinstven i po tome što ima razrađen odnos prema većini svjetskih religija; jedinstven je i po tome što je te odnose uspostavio već u svojoj ranoj, formativnoj fazi; s tim u vezi, njegova relacija spram drugih religija stoji u samoj suštini i u vidokrugu ove religije. Odnos islama prema drugim religijama je idejne prirode, tj. povezan s islamskim pogledom na svijet, na Boga (uzvišen i slavljen je On), na stvarnost, na čovjeka te na historiju drugih religija. Taj je odnos praktične prirode, to jest priskrbuje *modus vivendi* za muslimane i sljedbenike drugih religija kako bi živjeli i radili zajedno, ali svaka zajednica u skladu sa svojim vrijednostima i nalogima svoje vlastite vjere. U slučaju judaizma, kršćanstva i sabejstva, taj je odnos iskristaliziran najprije od Boga putem izravne Objave, a onda je sâm poslanik Muhammed (mir i blagoslov njemu) učinio jasnom taj odnos djelujući pod Božijim autoritetom što mu ga je priskrblijevala Objava. U slučaju zoroastrizma, taj su odnos proširili Poslanikovi drugovi (Allah bio zadovoljan njima) tri godine nakon njegovog preseljenja na Ahiret (13/635), kada je osvojena Perzija i kada je ušla u okrilje

76 Lewis, Barrytown (ur.), *Towards a Global Congress of the World's Religions* (New York: Unification Theological Seminary, 1980), str. 19–38.

islama. Što se tiče hinduizma i brahmanizma, desila se ista ekstenzija usljed osvojenja nižih dijelova Indijskog potkontinenta 711. godine. U svim ovim slučajevima, islam je održavao dugu historiju odnos saradnje s drugim religijama: četrnaest stoljeća s religijama Bliskog istoka i trinaest stoljeća s religijama Indije. Islam je imao svoju idejnu osnovu za ovu interakciju koja je uspostavila religijsko iskustvo islama pa je, prema tome, ta interakcija stara koliko i islam.

Muslimanima para uši kada čuju naučnike sa Zapada kako tvrde da je komparativno izučavanje religija zapadnjačka inovacija nastala u vrijeme evropskog prosvjetiteljstva ili u vrijeme evropske kolonijalne i industrijske ekspanzije u XIX stoljeću, odnosno u vrijeme dovođenja za zajednički sto svih religija prilikom osnivanja njihovoga kongresa u Čikagu 1893.godine. Joachim Wach (1898–1955) započeo je svoju knjigu pod naslovom *The Comparative Study of Religion* tezom da “ima vrlo malo sumnje oko toga da je moderno komparativno izučavanje religija počelo s Maxom Müllerom (1823–1900), otprilike prije jednog stoljeća”.⁷⁷ “Malo sumnje” posljedica je ignorancije i kompleksa superiornosti koji su zaslijepili zapadnjačkog istraživača u težnji da dostigne ne-zapadnjačke. Mi smo, naravno, skloni tome da na takve stavove odgovorimo sa smiješkom i pozivom našim kolegama sa Zapada da napišu svoju “domaću zadaću”. Doprinos islama akademskom izučavanju drugih religija u prošlosti bio je kolosalan u svim aspektima, a njegov potencijalni doprinos današnjem Svjetskom kongresu vrjedniji je sigurno od onog iz njegove slavne prošlosti. On može nadomjestiti principe i ideje za susret religija, forme i strukture za njihovu koegzistenciju i saradnju. *Modus vivendi* koji je islam donio za odnose sa svjetskim religijama u Medini, Damasku, Kordobi, Kairu, Delhiju i Istanbulu sigurno je vrijedan imitacije u čitavom svijetu. Zaista, mi koji smo pripremali Svjetski kongres mogli bismo biti jako sretni ukoliko bi ovaj projektirani kongres ostvario bar djelić onoga što je islam učinio prije mnogo stoljeća.

77 Ur. Joseph M. Kitagawa

I. Idejni odnos

Za jednog muslimana, odnos islama prema drugim religijama ustanovio je Sâm Bog u Svojoj Objavi, Kur'anu. Dakle, nijedan musliman to ne smije poreći pošto je Kur'an za njega ultimativni vjerski autoritet. Musliman na Kur'an gleda kao na autentičnu, doslovnu Božiju riječ – završnu i konačnu objavu Njegove volje za sve prostore i vremena, za čitav ljudski rod. Jedina vrsta argumentacije zamisliva za jednog muslimana jeste varijacije u tumačenju, a u ovoj oblasti, domet varijacije ograničen je na dva pravca. Prvo, kontinuitet muslimanske prakse tokom stoljeća uspostavio je nepobitno svjedočanstvo za značenja koja pripadaju kur'anskim ajetima. Drugo, metodologija muslimanskog pravovjerja u egzegzi ostavila je princip da arapska leksikografija, gramatika i sintaksa, koje su ostale trajno nepromjenljive a koje milioni ljudi koriste još od vremena njihove pojave i opisa na jeziku Kur'ana, nijednu raspravu ne ostavljaju bez rješenja.⁷⁸ Ove činjenice objašnjavaju kako i zašto su kur'anski principi shvaćeni i posmatrani na univerzalan način, uprkos najširoj raznovrsnosti etničkih kultura, jezika, rasa i običaja karakterističnih za muslimanski svijet od Maroka do Indonezije, od Rusije do Balkana pa sve do srca Afrike. Što se tiče nemuslimana, oni mogu osporavati principe islama. Međutim, moraju znati da islam svoje principe ne predstavlja dogmatski, ekskluzivno za one koji vjeruju i koji žele da vjeruju. To je tako racionalno, to je tako kritički postavljeno. Islam nas je snabdio logičkim i koherentnim argumentima koje možemo prihvatiti zato što imaju svoju racionalnu i, prema tome, neophodnu podlogu. Za nas nije legitimno da se ne slažemo s nečim na temelju ličnog ukusa ili subjektivnog iskustva.

Predlažemo da analiziramo idejni odnos islama na tri stepena: onom koji se odnosi na judaizam i kršćanstvo, zatim onom koji se odnosi na druge religije te, na koncu, onom koji se tiče religije kao

78 Nije naodmet ovdje upozoriti

takve, budući da svaki čovjek slijedi neku od religija ili ne slijedi nijednu od njih.

A. Judaizam i kršćanstvo

Ovim dvjema religijama islam priznaje poseban status. Prvo, i jedna i druga su Božije vjere. Njihovi zemaljski utemeljitelji: Abraham, Mojsije, David i Isus Božiji su vjerovjesnici. Ono što su oni prenijeli, Tora, Psalmi i Evanđelja, objave su od Boga. Vjerovati u njihove vjerovjesnike i u objave koje su prenijeli integralni je dio same islamske vjere, a ne vjerovati u njih – štaviše, praviti diskriminaciju među njima – znači otpadništvo od vjere. “Naš Bog i vaš Bog jeste – jedan” (Kur’an 29: 46; 42: 15). Allah poslanika Muhammeda i njegove sljedbenike opisuje kao one što “vjeruju u sve što je objavljeno od Boga”, koji “vjeruju u Boga, Njegove meleke/anđele, u Njegove objave i vjerovjesnike” i koji “ne prave razliku između Božijih vjerovjesnika” (Kur’an 2: 285).

Raspravljajući sa jevrejima i kršćanima koji se protive ovoj samoidentifikaciji i koji žele da zadrže ekskluzivni monopol na ranije vjerovjesnike, Kur’an kaže: “Kako govorite: ‘I Ibrahim, i Ismail, i Ishak, i Jakub, i unuci su bili Jevreji, odnosno kršćani?’ Reci: ‘Znate li bolje vi ili Bog?’” (2: 140) “Reci, (Muhammede): Mi vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama i u ono što je objavljeno Ibrahimu, i Ismailu, i Ishaku, i Jakubu, i unucima, i u ono što je dato Musau i Isau i vjerovjesnicima – od Gospodara njihova.” (3: 84) “Mi objavljujemo tebi kao što smo objavljivali Nuhu i vjerovjesnicima poslije njega, a objavljivali smo i Ibrahimu, i Ismailu, i Ishaku, i Jakbu i unucima, i Isau, i Ejjubu, i Junusu, i Harunu, i Sulejmanu, a Davudu smo dali Zebur /Psalmes” (4: 163); “Allah je – nema Boga osim Njega – Živi i Vječni! / On tebi objavljuje Knjigu, pravu istinu, koja prethodne potvrđuje, a Tevrat i Indžil objavio je još prije, kao putokaz čovječanstvu” (3: 2–4); “Oni koji su vjerovali, pa i oni koji su bili Jevreji, i sabijci, i kršćani – oni koji su u Boga i u onaj

svijet vjerovali i dobra djela činili, - ničega se oni neće bojati i ni za čim oni neće tugovati“ (5: 69).

Poštovanje s kojim islam gleda na judaizam i kršćanstvo, njihove utemeljitelje i svete spise, nije nikakva kurtoazija, nego priznavanje vjerske istine. Islam njih u svijetu ne vidi kao “druge svjetonazore” koje treba tolerirati, nego kao one koji imaju svoju reputaciju *de jure*, kao istinski objavljene religije od Boga. Štaviše, njihov legitimni status nije ni društveno-politički ni kulturni ni civilizacijski, već vjerski. Islam je u ovome jedinstven – zato što nema religije u svijetu u kojoj postoji vjerovanje u istinu drugih religija, a uz to je ovo vjerovanje neophodan uvjet njezinog vlastitog vjerovanja i svjedočanstva.

Islam stalno traži ovo priznavanje religijske istine u judaizmu i kršćanstvu radi svoga logičkog zaključka, odnosno samoidentifikacije sa njima. Identitet Boga, izvora Objave u sve tri religije, neminovno vodi do identiteta objava i religija. Islam za sebe ne kaže da dolazi na religijsku scenu *ex nihilo*, nego kao reaffirmacija iste istine koju su prezentirali prethodni vjerovjesnici judaizma i kršćanstva. Islam na sve njih gleda kao na muslimane, a za njihove objave kaže da su ista objava kao i njegova. (Kur'an 3: 67; 21: 71–94) Zajedno s *hanifizmom*, monoteističkom i etičkom religijom predislamske Arabije, judaizam, kršćanstvo i islam konstituiraju kristalizaciju iste religijske svijesti čija je suština i srčika jedna i ista. Jedinstvo ove religijske svijesti historičar civilizacije lahko može sagledati ukoliko se usredotoči na drevni Bliski istok. U književnosti ovih drevnih naroda postoje tragovi o toj svijesti,⁷⁹ a podupire je jedinstvo njihove geografije, njihovih jezika (zbog čega se oni nazivaju “semitskim” jezicima), kao i jedinstvo umjetničkog izraza. Ovo jedinstvo religijske svijesti Bliskog istoka čini pet dominantnih principa koje ocrta va poznata književnost naroda Bliskog istoka. Ti principci su sljedeći: 1. razdvajanje ontičke stvarnosti Boga, Stvoritelja, od Njegovih

79 Analiza drevne bliskoistočne svijesti može se pronaći u djelu ovog autora *Historical Atlas of the Religions of the World* (New York: The Macmillan Co, 1974), str. 3–34.

stvorenja, za razliku od gledišta drevnih Egipćana, Indijaca ili Ki-neza, u skladu s Bogom ili Apsolutom Koji je imanentan Njegovim vlastitim stvorenjima; 2. svrha čovjekovog stvaranja nije ni Božija samokontemplacija ni čovjekov užitak, nego neuvjetovano služenje Bogu na Zemlji, Njegovom vlastitom “imanju”; 3. Božija volja je sadržaj Objave i ona je izražena u zakonima i moralnim zapovijestima; 4. čovjek, rob, gospodar je zemlje u ime Boga, osposobljen da je transformiše svojim efikasnim djelovanjem onako kako bi Bog želio; 5. čovjekova poslušnost Bogu i ispunjavanje Njegovih zapovijesti vodi ka sreći i radosti, i obrnuto – neposluh Bogu vodi u patnju i prokletstvo; takav odnos čovjeka prema Bogu spaja ovosvjetsku i kosmičku pravdu. Jedinstvo “semitske” religijske i kulturne svijesti nije bilo narušeno upadom Egipćana tokom njihove imperije (1465–1165. p.n.e),⁸⁰ niti upadom Filistejaca s Caphora (Krete?), niti upadom Hettita, Kassita ili “Planinskog naroda” (arijevskih plemena?), koji su bili semitizirani i asimilirani uprkos njihovim vojnim osvajanjima.⁸¹ Islam je to sve uzeo zdravo za gotovo. Ta centralna religijska tradicija semitskih naroda nazvana je *hanifizmom*, s kojim se islam identificirao. Nažalost, rani muslimanski učenjaci, pošto su se najprije okoristili uvidom u ovu tradiciju, kasnije su taj uvid otežali pa jezik, historija i književnost o kojima govore arheologija i druge discipline izučavanja drevnog Bliskog istoka nisu bili dostupni. Oni su se kasnije otimali za najmanje djeliće usmene tradicije koju su sistematizirali pod naslovom “historija vjerovjesnikâ”. Čitajući ove njihove materijale, mi se, međutim, moramo prisjetiti da je precizno znanje o Ibrahimu (c. 2000–1650. p.n.e), Juliju

80 Dokazni materijal Tall al-ʿAmarnaha (Akhetatena) vrlo je kontradiktoran. Egipatski kolonijalni guverner u Palestini i Jordanu s faraonom nije komunicirao na jeziku Egip-ta, već na akadskom.

81 U vezi s posljednjima, Sabatino Moscati je zapisao: “Tokom njihovog uspostavljanja, novi narodi su apsorbarali veliku kulturnu tradiciju koja je već postojala. U ovom procesu apsorpcije izgleda da je prednjačila Mezopotamija... Poput Rima u srednjem vijeku, uprkos njegovoj političkoj dekadenci, Mezopotamija... slavi trijumf svoje kulture (nad neprijateljima).” *The Face of the Ancient Orient* (New York: Doubleday Anchor Books, 1962), str. 164.

Cezaru (100. ili 102–144. p.n.e.), Amru ibn el-Asu⁸² i Napoleonu (1769–1821), o sfingama ili egipatskim piramidama, ravno – nuli.

Islamski koncept *hanifa* ne može se uspoređivati s “anonimnim kršćanima” Karla Rahnera. *Hanif* je ku’anska kategorija; to nije izum modernih teologa zaslijepljenih svojim ekskluzivističkim tvrdnjama da su oni Bogom dati. Ovim konceptom se operiralo unutar islamskog idejnog sistema četrnaest stoljeća. Oni na koje se ovaj koncept odnosi bili su paradigma vjere i veličine, najpoštovaniji, a ne prezreni predstavnici vjerskog života, premda su tolerisali pretpostavljeni religijski ideal. Islamsko poštivanje prethodnih vjerovjesnika i njihovih sljedbenika bilo je održavano iako su Jevreji i kršćani obustavili ili umanjili svoju lojalnost njima. “Ibrahimu su od ljudi najbliži oni koji su ga slijedili, zatim ovaj vjerovjesnik i vjernici.” (Kur’an 3: 68) U Kur’anu se kršćani veličaju zbog njihovog asketizma i skromnosti i za njih se kaže da su od svih vjernika oni najbliži muslimanima:“(Muhammede,) ti ćeš svakako naći da su vjernicima najbliži prijatelji oni koji govore:“Mi smo kršćani“, zato što među njima ima svećenika i monaha i što se oni ne ohole.”(5: 82) Pa i pored svih ovih pohvala njima, njihovim vjerovjesnicima, njihovim svetim spisima, i pored toga što jevreji i kršćani ustrajavaju u poricanju poslanika Muhammeda i suprotstavljanju njemu i njegovim sljedbenicima, Allah svim muslimanima naređuje da na sljedeći način pozovu Jevreje i kršćane:“O, sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko Jedne Riječi i nama i vama zajedničke: da se nikome osim Bogu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Boga, bogovima ne držimo!“ Pa ako oni nastave sa svojim suprotstavljanjem, onda ih opomeni da ćemo Mi nastaviti sa svojim podržavanjem [Budite svjedoci da smo mi muslimani, tj. oni koji su odani Bogu].” (3: 64)

Iz ovoga je sasvim jasno da je islam ponudio maksimalno koliko se moglo dati drugim religijama. Ovim se priznaje istina i drugih religija, istinitim se smatraju njihovi vjerovjesnici i utemeljitelji,

82 Ashab poslanika Muhammeda koji je osvojio Egipat 19/641. godine.

njihovi sveti tekstovi i učenja. Islam je svoga Boga i Boga drugih religija označio kao jednog istog Boga; islam je muslimanima poručio da imaju pomagače i prijatelje u sljedbenicima drugih religija koji vjeruju u Boga. No ako i nakon svega sljedbenici drugih religija nastave sa svojim odbijanjem ove ponude, islam ne traži nikakve loše posljedice za njih jer – te razlike nisu suštinske; te razlike mogu biti prevladavane i rješavane putem većeg upoznavanja, dobrom voljom i mudročću. Islam te razlike tretira kao domaće dispute u okviru jedne te iste vjerske familije. Sve dok svi mi, i jedna i druga ili treća strana, prihvatamo da je Bog stvoritelj i gospodar svakog od nas i svih nas, nema razlika i nesporazuma među nama, mi na tome temelju gdje se ne razlikujemo možemo doći do rješenja. Naše religijske, kulturne, društvene, ekonomske i političke razlike mogu biti ukomponovane pod jednim načelom: da samo Bog – ne bilo ko od nas, a ne naša bilo koja strast, naš ego ili naša predrasuda – jeste Bog.

B. Ostale religije

Islam naučava da je fenomen vjerovjesništva – univerzalan, to jest da je vjerovjesništvo postojalo na svim prostorima i u svim epohama. “I svakom čovjeku ćemo,” kaže Kur’an, “ono što uradi o vrat privezati, a na Sudnjem danu ćemo mu knjigu otvorenu pokazati: “Čitaj knjigu svoju, dosta ti je danas to što ćeš račun polagati!” Onaj ko ide Pravim Putem – od toga će samo on koristiti imati, a onaj ko luta – na svoju štetu luta, i nijedan grješnik tuđe grijehe neće nositi. A Mi nijedan narod nismo kaznili dok poslanika nismo poslali! (tj. svako ljudsko biće je odgovorno za svako svoje djelo, a na Sudnjem danu ćemo javno otvoriti registar svih djela svakog ljudskog bića pa će svako polagati račun samo za svoja djela na temelju ovog registra).” (Kur’an 17: 13–15) To je rezultat Božije aposlutne pravde; On nikoga ne bi smatrao odgovornim za njegova djela da čovječanstvu nije dostavio Svoje zakone, koji su objavljeni i poznati.

Takvo prenošenje ili objavljivanje, odnosno dostavljanje bilo je jasno, precizno, i to je jedan od fenomena vjerovjesništva. Isto načelo bilo je operativno na drevnom Bliskom istoku, gdje su države urezivale svoje zakone u kamenu stela koje su podizane na raznim mjestima kako bi te zakone ljudi mogli čitati. Ignorisanje Božijih zakona uistinu jeste argument da su oni zapostavljeni, ostavljeni, i to jeste uvijek neki shvatljivi, gotovo opravdavajući faktor. Pošto je On apsolutno pravedan, apsolutno milostiv i mnogo prašta, Bog, kaže islam, nijedan narod nije ostavio bez vjerovjesnika koji ga je podučavao Božijim zakonima. “Ne postoji narod,” veli Kur’an, kome nije poslat opominjač/vjerovjesnik.”(35: 24) Neki od tih vjerovjesnika su dobro poznati, neki nisu. Ukoliko ni Jevreji ni kršćani ni muslimani ne znaju za njih, to ne znači da nisu postojali. “I prije tebe, (Muhammede), slali smo poslanike, o nekima od njih smo ti kazivali, a o nekima ti nismo kazivali.”(40: 78; 4: 163) Prema tome, cijeli ljudski rod je odgovoran, kako onaj u prošlosti tako i ovaj današnji, ali i u stanju da realizira vjerske vrijednosti i sreću, no i da zasluži prokletstvo – zato što je vjerovjesništvo univerzalno.

Onako kako islam gleda na nj, Božiji sistem je savršeno pravedan. Univerzalizam i apsolutna jednakost su konstitutivni dijelovi toga sistema. Prema tome, nije samo fenomen vjerovjesništva morao biti predstavljen na univerzalan način, već i njegov sadržaj, koji je apsolutno jedan i isti. Da su su Božije zakone vjerovjesnici prenosili svojim narodima svaki put na drukčiji način, univezalizam ovog fenomena imao bi mali efekat. Stoga islam naučava da su vjerovjesnici svih epoha i prostora podučavali istim lekcijama te da Bog nije pravio razliku među Svojim glasonošama. “Mi smo svakom narodu,” kaže Kur’an, “poslanika poslali: “Bogu se klanjajte, a kumira se klonite!”(tj. da je samo Bog dostojan da Mu se klanja), da zlo mora biti ostavljeno, a da se dobro mora činiti...”(16: 36), “Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio.”(14: 4) Nakon ove činjenice, nijedan čovjek ne može reći da nije znao za Boga, ili da nije znao za Njegove zakone.

“[Mi smo svakom narodu poslali] poslanike koji su radosne vijesti i opomene donosili, da ljudi poslije poslanika ne bi nikakva opravdanja pred Bogom imali (tj. poslije Božije presude svakome za njegova djela).” (4: 164) Na taj način islam stavlja podlogu za odnos sa svim narodima, ne samo s Jevrejima i kršćanima čije vjerovjesnike Kur’an potvrđuje i afirmiše. Pošto su dobitnici Objave, i to Objave identične islamskoj, muslimani na cijeli ljudski rod gledaju s istim poštovanjem, na temelju Objave kao i na temelju jednake odgovornosti, te na temelju priznavanja da je Bog jedan, Koji jedini zaslužuje da Ga se obožava i da se služi Njegovim vječitim zakonima.

Ako su svi vjerovjesnici, kaže islam, prenosili istu Poruku, otkuda onda toliko raznih povijesnih religija u ljudskom rodu? Na ovo pitanje islam daje ne samo teoretske, nego i praktične odgovore.

(1) Islam smatra da su Poruke svih Božijih vjerovjesnika bile iste po svojoj suštini, u svojoj srčiki, te da su bile sastavljene od dva elementa. Prvi od njih je *tevhid* ili priznavanje da je Bog jedini Bog i da svako obožavanje, služenje i predanost pripadaju samo Njemu. Drugi element tih Poruka jeste moral, koji Kur’an označava kao služenje Bogu, kao činjenje dobra inapuštanje zla. Svaka Objava je dočuvana da uobličiti kodeks ponašanja posebno za narod kome se spušta, relevantan za njegovu povijesnu situaciju i okolnosti u kojima su njezini dobitnici živjeli. Ova partikularizacija ne pogađa suštinu niti srčiku date Objave. Da to čini, onda Božija pravda ne bi bila apsolutna i onda bi tvrdnja da je ona univerzalna i jednaka za sve pala u vodu. Partikularizacija Božijih zakona, prema tome, pogađa ono “kako” obožavati Boga, a ne svrhu Poruke, odnosno ono “šta”, jer ta svrha je uvijek dobročinstvo, pravda i odanost Bogu. Da je ta partikularizacija ikada pogađala ono “šta”, onda bi to ona morala činiti samo u oblastima koje nisu konstitutivne i koje su, prema tome, beznačajne i akcidentalne. Ovo načelo ima posebnu zaslugu što je dovodilo u red humanitet, potencijalno ili zbiljski, tako što je uzimalo u obzir zajedničke principe religije i morala i što je iz tih

načela odstranjivalo kontradiktornost, relativizam i subjektivnost.⁸³ Međutim, postoji legitimna podloga za religijsku raznovrsnost u povijesti. U Svojoj milosti, Bog uzima u obzir posebne okolnosti svakog naroda. On im je objavio sve poruke, iste u svojoj suštini; On ih je podučio svakom od Svojih zakona u preskriptivnoj formi relevantnoj za njihove posebne okolnosti, za njihov stepen razvoja na skali ljudskog razvoja, tako da možemo zaključiti da takve razlike *de jure* ne pogađaju suštinu tih zakona.

(2) Drugi uzrok religijske raznolikosti nije tako benevolentan kao prvi. Kao što smo maloprije vidjeli, prvi uzrok je došao od Boga, a ovaj drugi je od čovjeka. Naime, nisu svi ljudi uvijek izražavali prihvatanje i vršenje Božije volje prenošene putem Njegove Objave. Bilo je tu onih čiji je veliki interes bio da odbiju ovaj Božiji poklon, i takvi su iznosili niz razloga zbog čega se ne slažu sa Objavom.

Prvo, Božija Objava je praktično uvijek i svugdje zagovarala samilost i altruizam pozivajući bogate da izdvajaju za materijalne potrebe siromašnih. Bogataši nisu uvijek bili saglasni s ovom moralnom zapoviješću, prije će biti da su inklinirali tome da se toj zapovijesti suprotstave. Drugo, Božija Objava je gotovo uvijek radila u korist društveno uređenog života. Ona je savjetovala da se ljudi pokoravaju Božijim zakonima i da se samodiscipliniraju, ali uvijek se to činilo pod pretpostavkom da su ti zakoni pravedni, što nije uvijek bilo po volji vladarima i kraljevima koji su tražili da se poštuju isključivo njihovi zakoni. Njihova politička moć okretala ih je protiv društvene etike koju traži Objava. Treće, Božija Objava je uvijek podsjećala ljude da moraju sebi postaviti granice poštujući Boga i Njegove zakone, a ne povlađujući samima sebi. Ali čovjek je tašt; on se divi samome sebi i stalno je u iskušenjima. Četvrto, Objava je

83 Ovdje treba dodati da islam svoju Objavu smatra onom koja se većinom bavi onim "šta" te da ona može postati i Objava koja se bavi onim "kako" kada se prilagođava povijesnoj situaciji. Na taj način, u islamu se preskriptivna forma zakona može mijenjati, i ona se mijenja, ali ono što se ne može promijeniti jeste njezin duh, njezina svrha ili ono "šta" te Objave. Islamski pravници su izumili i institucionalizirali poseban sistem kako bi (o)vladali procesom evolucije prava.

ljudima nametala da savladavaju svoje instinkte i da svoja osjećanja drže pod kontrolom. Međutim, ljudi su skloni tome da zadovoljavaju svoje prohtjeve bez ograničenja. Orgije samozadovoljavanja i povlađivanja instinktima i emocionalnim uzbuđenjima obilježavaju ljudske živote. Ovakva sklonost često radi protiv Objave. Peto, tamo gdje sadržaj Objave nije promišljen i javno promoviran, gdje njemu nije podučena većina stanovništva, onda polahko pada u zaborav. Kada se taj sadržaj prenosi s generacije na generaciju, kada se on oliči u društvenom životu i kada su svi njemu podučeni, Božije zapovijesti mogu pretrpjeti svoje “razblaživanje”, mogu ostati bez svoje unutarnje snage ili, čak, biti izmijenjene. Konačno, kada Božija Objava prijeđe jezičke, etničke i kulturne granice – zaista, čak i u generacijama istog naroda, čak i daleko od svojih izvornih recipijenata u svoje vrijeme, onda se može izmijeniti kroz tumačenja. Bilo koja ili sve od ovih okolnosti mogu dovesti do iskvarenosti izvorne Objave.

To su bili razlozi zašto je Uzvišeni Bog iznova slao vjerovjesnike – da ponovo prenose Božiju Poruku i da je zasađuju u umovima i srcima ljudi. Ovo Božije davanje i unošenje Svoga poklona u povijest čin je Njegove čiste milosti. Ono se dešavalo kontinuirano, *ad hoc*, na nepredvidiv način. Onima što pitaju koji je razlog slanja Muhammeda u njegovo vrijeme i na taj prostor, Kur’an nudi sljedeći odgovor: “Allah najbolje zna gdje i kada će slati vjerovjesnike, koji prenose Njegovu Poruku.” (6: 124)

C. Islamska Objava za sve ljude općenito

Islam se podjednako odnosi prema svim drugim religijama svjedno da li su one priznate, povijesne ili neke druge religije. Islam se također na konstruktivan način odnosi i prema religioznim i prema nereligioznim ljudima, bez obzira na rasu, s ciljem da ih posmatra zdravo kao integralne članove društva.

Ovaj odnos određuje islamski humanizam. Korijen toga humanizma leži u razlogu stvaranja, čovjekovom razlogu postojanja (*raison d'être*). Čim su saznali za Božiji plan da će stvoriti čovjeka, melec su ušli u konverzaciju s uzvišenim Stvoriteljem. "Ja ću na Zemlji stvoriti Svoga zastupnika." Melec su upitali: "Zar će ti zastupnik biti onaj koji će na Zemlji nered činiti i krv proljevati?! A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako dolikuje Tebi, poštujemo Te." On reče: "Ja znam ono što vi ne znate (tj. Ja znam za drugu svrhu stvaranja toga bića za koju vi ne znate)." (Kur'an 2: 30) Melec su, očigledno, bića koja je Uzvišeni stvorio da djeluju kao Njegovi izaslanici i/ili instrumenti. Po prirodi stvari, oni su nemoćni da djeluju drukčije od Božije instrukcije u kojoj im se kaže kako će djelovati pa. Prema tome, oni nemaju moći da budu moralni. Njihova vrsta uvijek izvršava Božiju volju i razlikuje se od ljudske vrste koju je Bog uspostavio na Zemlji. U drugom, dramatski postavljenom pasažu, Kur'an izvještava: "Mi (tj. Bog) ponudili smo emanet nebesima, Zemlji i planinama i oni su, od straha, odbili da ga ponesu, a ponio ga je čovjek." (33: 72) Na nebesima, Zemlji i na planinama Božija volja se ispunjava putem utvrđenih zakona što ih je Bog postavio u prirodi. Međutim, sve što je stvoreno, izuzme li se čovjek, nije u stanju izvršiti onaj viši dio Božije volje, tj. moralni zakon. Samo čovjek ima moć da to učini – jer se izvršavanje moralnih zahtjeva mora činiti slobodno; suprotno ili alternativa tome jeste amoral, koji ista osoba može vršiti u isto vrijeme i s istim respektom. U prirodi je moralnog djela da se ono vrši samo samo ukoliko postoji i druga mogućnost. Bez ove opcije ili mogućnosti, moralni čin ne može biti moralan. Ukoliko se neko djelo učini nesvjesno ili pod pritiskom, ono može imati upotrebljivu vrijednost, ali ne može biti moralno.

Zastupnik Boga na Zemlji označava čovjeka koji transformiše svijet – a prije svega sebe – kako to želi Uzvišeni Bog. To znači poslušno izvršavanje Njegovih zapovijesti, što uključuje sve vrijednosti, sve etičke imperATIVE, a ti najviši imperativi – to je moral. Pošto je samo čovjek osposobljen za moralni čin, samo on može nositi

“Allahov emanet“, od čega “nebesa, Zemlja i planine“ zaziru. Međutim, čovjek ima kosmičku vrijednost. On je jedino stvoreno biće pomoću kojeg Božija volja može biti realizirana u prostoru i vremenu. Objašnjavajući razlog postojanja čovjeka, Kur’an retorički postavlja pitanje ljudskom rodu: “Zar biste vi mogli pomisliti da smo vas Mi uzalud stvorili?” (23: 115) Zatim: “O, Bože, Ti nisi sve ovo uzalud stvorio! (3: 191) Onima koji poriču takvu svrhu stvaranja Kur’an se obraća samopouzdanim, čak ofanzivnim tonom: “Mi nismo uzalud stvorili nebesa i Zemlju i ono što je između njih; to je predrasuda nevjernika, pa teško nevjernicima kad budu u Vatri!” (28: 27) Evo šta Kur’an kaže o svrsi radi koje je čovjek stvoren:”Ja nisam stvorio ljude i džine ni radi čega drugog osim da Meni ibadet čine.“ (51: 56) Glagol *abede* označava obožavanje, ali i služenje. U svim semitskim jezicima on se upotrebljava u dva smisla. U Kur’anu, specifičnim odgovorima što se daju na pitanja kakva su: Zašto je svijet stvoren? Zašto je čovjek stvoren? i slično, daje se jedno šire obrazloženje: “On je u šest vremenskih razdoblja nebesa i Zemlju stvorio – a Njegov prijesto je iznad vode bio – da bi vas iskušao koji će od vas bolje postupati...⁸⁴” On čini da jedni druge na zemlji smjenjujete... da bi vas iskušao u onome što vam daje...” (6: 165)

Kako bi čovjek mogao ispuniti svoj razlog postojanja, Bog ga je učinio sposobnim i “stvorio ga u najboljem obliku.“ (95: 4) Bog mu je dao sve što mu je potrebno kako bi mogao izvršavati Božije zapovijesti. Iznad svega, “Bog, Koji je sve stvorio na savršen način... postavio je čovjeka na Zemlji... usavršio ga i u njega udahnuo od Svoga ruha.“ On ga je obdario “sluhom, vidom i srcem (kognitivnim moćima).“ (32: 7, 9) Povrh toga, Bog je čovjeku dao dušu i razum kako bi mogao shvatati, kako bi mogao otkrivati svijet i uživati u njemu. Bog je stvorio Zemlju i sve što je na njoj – sva stvorenja, uključujući i samog čovjeka – pokornim čovjeku, to jest sposobnim za promjenu i transformaciju čovjekovim činom, sposobnim za inženjering

84 11:7 – “Sve što je na Zemlji Mi smo kao ukras njoj stvorili da iskušamo ljude ko će se od njih ljepše vladati.“ (18:7).

dizajniran za ispunjenje svrhe čovjeka na Zemlji. Rečeno vjerskim jezikom, Bog je prirodu "potčinio" čovjeku. On je ljudskom rodu darovao "gospodarenje" prirodom. Ovo je, isto tako, smisao čovjekova *hilafeta* ili Božijeg zastupništva na Zemlji. Kur'an se potpuno nedvosmisleno osvrće na ovo kada kaže: "Bog vam je potčinio lađe (i vjetar koji ih pokreće)..., i rijeke, i Sunce i Mjesec, dan i noć." (14: 32–33) "On vam je potčinio mora, ... deve i goveda..., sve što je na nebesima i Zemlji." (16: 14) Bog je isplanirao da postavi čovjeka na Zemlji kako bi je on rekonstruirao i uživao na njoj (Kur'an 11: 61) i, radi toga, učinio ga gospodarom njezinim. (67: 15) Da bi čovjek mogao vršiti ovaj inženjering prirode, da bi mogao da uživa u njoj, Bog je u nju postavio Svoje zakonitosti – *sunen* (Kur'an 30: 30), tzv. "prirodne zakone" za koje znamo da su stalni i nepromjenljivi jedino svojim vjerovanjem da On nije nikakav varalica, da nije zloban, već da je On dobrohotni Bog.⁸⁵ Čitajući Božije zakonitosti u prirodi ili svijetu, kao i one u društvu (Kur'an 51: 20–21), čovjekovom pogledu i spoznaji otkrivaju se bliski svjetovi, ali i daleka Božija svrha ili volja.

I pored svega ovoga, Bog je Svoju volju objavio izravno preko vjerovjesnika i nesporedno, zapovijedivši im da proklamiraju tu Njegovu volju svojim narodima na njihovome jeziku. On je poslao poslanika Muhammeda s konačnom verzijom, a on ju je prenio na savršen način tako da je ta konačna verzija sačuvana od svakog vida iskvarenosti. (Kur'an 15: 9) Ona je postala polazište arapskih gramatičara i sintaksičara, leksikografa, etimologa i filologa – čitavog lingvističkog aparata, s namjerom da ostane tačno onakva kakva je objavljena. Ovo je, bez sumnje, bio dobrohotan gest, čin čiste

85 O filozofskoj nesigurnosti u pogledu prirodnih zakona vidjeti: C.I. Lewis, *Analysis of Knowledge and Valuation* (Lasalle, Ill: Open Publishing Co, 1946); George Santayana, *Scepticism and Animal Faith* (New York: Charles Scribner's Sons, 1923). Njihova pozicija, kako o tome svjedoči savremena nauka, jeste *epistemološki* identična s onom koju je naznačio Gazali (u. 1111) u svome suprotstavljanju filozofima (vidjeti njegovo djelo *Tebafut el-felasife* ili *Pobijanje filozofa*, prev. Sabih Kamali (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963).

milosti od Dobročinitelja Allaha. Njezina svrha jeste da čovjek sazna, nauči i izvrši Božiju volju na što lakši i pristupačniji način.

Islam kaže da je svako ljudsko biće postavljeno na Zemlji kako bi primilo ove Božije blagodati. Put do sreće je slobodan i otvoren za svakoga ko se potruđi da na njemu ostvari svoj akord. Svaki čovjek je u svojoj prirodi obdaren svim ovim pravima i privilegijama. Bog ih je sve podario ljudima bez ikakve diskriminacije. Priroda, nebesa, Zemlja – svi pripadaju svakom ljudskom biću i čovječanstvu u cjelini. Zaista, sve je to tako učinio uzvišeni Bog, i dao još više! On je usadio Svoju vlastitu religiju u svako ljudsko biće, koje s tom religijom dolazi od rođenja. Istinska religija je urođena, ona je *religio naturalis*, i nju je na svijet donijelo svako ljudsko biće. (Kur'an 30: 30) Svako od nas posjeduje *Ur-Religion*, jednu i jedinu istinsku religiju. (Kur'an 3: 19) Svako od nas posjeduje tu religiju bez obzira na našu akulturaciju i indoktrinaciju, skretanje, iskvarenost ili odbijanje te religije, čemu nas poduče drugi.⁸⁶ Dakle, svi ljudi imaju moć, "šesto čulo", *sensus communis*, kojim opažaju Boga kao Boga. Rudolph Otto je tu moć nazvao "osjećaj numinoznog",⁸⁷ a fenomenolozi religije prepoznali su je kao moć kojom se opaža religijsko kao "religijsko", kao "sveto",⁸⁸ autonomno, i *sui generis* bez ikakvog ograničavanja.

Konačno, islam uopće ne drži do ideje o padu čovjeka, niti do koncepta o iskonskom grijehu. Islam kaže da čovjek ne može postojati s nekom urođenom, neminovnom predrasudom iz koje se ne bi mogao izbaviti. Čovjek je, prema islamu, nevin; on je rođen sa svojom nevinošću. Zbilja, on se rađa s hiljadom savršenosti, s moću razumijevanja, s urođenim čulom da spozna Boga. U svemu ovome ljudi su jednaki, a jednakost proizlazi iz same egzistencije, iz njihove stvaranja. I ovo je temelj islamskog univerzalizma.

86 Ovo je suštinski smisao hadisa u kome se kaže: "Svako se rađa kao musliman, pa ga njegovi roditelji učine jevrejom ili kršćaninom."

87 U djelu *The Idea of the Holy*.

88 Mircea Eliade, *Patterns of Comparative Religion* (London: Sheed & Ward Ltd, n.d.); *The Sacred and Profane* (New York: Harper & Row, 1961).

Imajući u vidu moralnost i pobožnost, čovjekovu karijeru na Zemlji, islam ne toleriše diskriminaciju među ljudima, podjele na rase ili nacije, kaste ili klase. Svi su ljudi, prema islamu, “proizašli od jednog para“, a njihove podjele na narode i plemena postoje radi međusobnog upoznavanja. “Bolji među vama su oni“, kaže Kur’an, “koji su pobožniji. (Kur’an 49: 13) A Poslanik je, tokom svoga Oproštajnog hadždža, dodao: “Nema razlike između Arapa i nearapa, bijelca i nebijelca ni po čemu osim po Bogobojaznosti.”⁸⁹

II. Praktični odnos

Pod ovim pravilima, koja su bila eksplicitno objavljena u doslovnom izrazu Božijih riječi ili su u njima bila implicirana, poslanik Muhammed je razradio i proklamirao ustav prve islamske države. Tek što je bio stigao u Medinu (u julu 622), on je okupio sve stanovnike Medine i njezina okruženja i obznanio im šta je to islamska država i njezin ustav. Ovaj događaj je bio presudno važan za odnos islama i drugih vjera, kao i nemuslimana i muslimana u svim vremenima i na svakome mjestu. Samo četiri godine nakon Poslanikove smrti (10/632), Omer ibn el-Hattab (c. 581–644), drugi halifa, izdao je naredbu da se dan obznanivanja ovog ustava, koji je bio od krucijalne važnosti za islam kao svjetski pokret, označi kao početak islamske historije.

Ustav je bio ugovor čiji je jemac bio Allah, između Poslanika, muslimana i Jevreja. On je dokinuo plemenski sistem u Arabiji u čijem je okviru Arabljanin definirao samog sebe i koji je vladao njegovim društvom. Od sada će Arabljanina određivati islam; njegov lični i društveni život uređivat će islamsko zakonodavstvo, *šerijat*. Stara plemenska vjernost zamijenjena je novom društvenom vezom koja svakog muslimana povezuje sa svim ostalim muslimanima, vezom koja, putem plemena, sada formira *ummet*. Ummet je jedno

89 Ishaq ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah (The Life of Muhammad)*, prev. Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1946).

organsko tijelo čiji se konstituenti međusobno potpomažu i štite jedni druge. Njihove lične, recipročne i kolektivne odgovornosti u potpunosti su definirane zakonom. Poslanik je bio njegov vrhovni politički i pravni autoritet i on je obnašao ovu funkciju dok je bio živ. Nakon njegove smrti, njegove *halife* (doslovno "nasljednici") bili su politički autoriteti, dok je pravni autoritet bio ekskluzivno prenesen na ulemu (pravnike), koji su do tada već bili razvili metodologiju tumačenja, obnove i proširenja šerijata.

A. *Jevrejski ummet*

Pored ovog, muslimanskog ummeta, uspostavljen je i drugi, jevrejski ummet. Njihova stara vjernost arapskim plemenima Avsu i Hazredžu sada je zamijenjena vezom judaizma. Umjesto građanstva koje je bilo u funkciji njihove veze za ovo ili ono arapsko pleme, sada je ono bilo u funkciji njihovog jevrejstva. Njihov život je bio strukturiran oko jevrejskih institucija i njime je vladala Tora, njihovo objavljeno zakonodavstvo. Političku vlast je dobio glavni rabin koji je bio poznat i kao *Resh Galut*, dok se pravnička vlast temeljila na sistemu rabinskih sudova.

Ova dva ummeta prerastala su u treću organizaciju koja se također nazvala *el-umme*, ili *ed-dawleel-islāmijje* (islamska država) čiji su, dakle, konstituenti bili dva ummeta i čiji je razlog postojanja bio zaštita države, vođenje njezinih vanjskih poslova i ispunjavanje univerzalnog pozvanja islama. Država je mogla regrutirati muslimanski ummet za svoje službe kako u miru tako i u ratu, ali ne i jevrejski ummet. Međutim, Jevreji su mogli dragovoljno biti u ovim službama ukoliko su željeli. Ni muslimanski ni jevrejski ummet nije bio slobodan da održava bilo kakav odnos s inozemstvom, a nekmoli da samovoljno objavljuje rat ili zaključuje mir s bilo kojom drugom državom ili organizacijom. Takvi poslovi bili su isključivo u nadležnosti islamske države. Jevreji koji su slobodno pristupili ovom ugovoru s Poslanikom i čiji je status novi ustav podigao od štitićenika arapskih

plemena do *de jure* građana ove države, kasnije su izdali ovaj savez. Negativna posljedica bila je najprije globljenje jedne njihove grupe, zatim je uslijedilo isključenje druge koja je skrivila jedan veći prekršaj i, na koncu, pogubljenje treće grupe koja se zajedno s neprijateljem urotila u namjeri da sruši islamsku državu i razori islamski pokret. Iako je ove presude donio Poslanik lično, ili pak arbitar koji ih je podržao nad strankama koje su počinile ovu izdaju, muslimani nisu shvatili da su ove presude uperene protiv Jevreja kao takvih, nego samo protiv onih pojedinaca koji su ih skrivali. Islam ne priznaje kolektivnu krivicu. Prema tome, kada se islamska država kasnije proširila na sjevernu Arabiju, Palestinu, Jordan i Siriju, Perziju i Egipat, gdje je živjelo mnogo Jevreja, oni su po automatizmu tretirani kao nedužni konstituenti jevrejskog ummeta u okviru islamske države. Ovo objašnjava harmoniju i saradnju koje karakteriziraju muslimansko-jevrejske odnose tokom narednih stoljeća.

Prvi put u povijesti od babilonske invazije 586. godine p.n.e, dobivši status građanina islamske države, Jevrej je mogao oblikovati svoj život u skladu s Torom na legitiman način, u čemu je podržan javnim zakonodavstvom države u kojoj obitava. Prvi put u povijesti ne-jevrejska država upotrebljava svoju izvršnu vlast kao servis za rabinske sudove. Prvi put u povijesti državna institucija preuzima odgovornost za održavanje jevrejstva i obznanjuje svoju spremnost da upotrijebi moć kako bi jevrejstvo Jevreja štitila od njihovih neprijatelja, bili ti neprijatelji Jevreji ili nejevreji. Nakon stoljeća grčkog, rimskog i vizantijskog (kršćanskog) ugnjetavanja i progona, Jevreji Bliskog istoka, Sjeverne Afrike, Španije i Perzije islamsku državu su dočekali kao oslobodioca. Mnogi od njih bili su spremni da pomognu njezinu vojsku u osvajačkim pohodima te da sa oduševljenjem saraduju s islamskom državom. Ovu saradnju pratila je akulturacija u arapsku i islamsku kulturu, procvat jevrejskih umjetnosti, pisma, nauke i medicine. Ona je Jevrejima donijela blagostanje i privilegiran status; neki od njih su postali veziri i savjetnici halifa. Zaista, judaizam i njegov hebrejski jezik pokrenuli su jevrejsko zlatno doba

u okrilju islama. Dobili su svoju prvu hebrejsku gramatiku, svoju jurisprudenciju utemeljenu na Tori, svoj hebrejski alfabet i liriku ispisanu na njemu, zatim hebrejsku filozofiju koju im je osnovao prvi aristotelijanac Musa ibn Mejmun (Maimonides) (c.1135–1204), čijih je trinaest načela, formulisanih najprije na arapskom jeziku, definisalo jevrejsko vjerovanje i identitet. Judaizam je dao i svog prvog mističkog mislioca, Ibn Gabirola (c. 1021–58), čije je “sufijsko” mišljenje donijelo unutarnji mir Jevrejima diljem Evrope. Pod vlašću Abdurrahmana III. (891–961) u Kordobi, jevrejski premijer, Hasdai ben Šaprut, efikasno je došao do pomirenja između kršćanskih monarha koju im čak ni Katolička crkva nije uspijevala donijeti. Sve je ovo bilo moguće zahvaljujući jednom islamskom okviru u kojem su svi živjeli, to jest priznavanju Tore kao objave i judaizma kao Božije religije, priznavanju proklamiranom i ovjerenom u Kur'anu.

*B. Kršćanski ummet*⁹⁰

Čim su muslimanske snage osvojile Mekku 8/630. godine, kršćani iz jemenskog Nedžrana poslali su delegaciju svojih poglavara Poslaniku u Medini. Svrha njihove posjete sastojala se u tome da pojasne svoju poziciju prema islamskoj državi i poziciju te države u odnosu na njih. Osvojenje Mekke je od islamske države načinilo silu s kojom se počelo računati u regionu. Izaslanici su bili Poslanikovi gosti; on ih je primao u svojoj kući i davao im da se osvježe u njegovoj džamiji. On im je objasnio učenja islama i pozvao ih da

90 Ni kršćanska Rimska imperija ni kršćanska Vizantija nisu bile zainteresirane za evangelizaciju Arabljana i širenje kršćanstva među njima. Arabljeni su kršćanskoj imperiji bili interesantni kao mornari i trgovci zato što su imali monopol na morski saobraćaj u Crvenom moru, Arapskom moru, Perzijskom zaljevu i Indijskom okeanu, kao i na kopneni saobraćaj između Arabije i Vizantije te između Perzije i Egipta, koji je također pripadao Arabljanima. Kada je Perzija upala u južnu Arabiju tražeći da se pita u Crvenom moru za protok robe jugom i sjeverom, Abesinci su se poslije njih instalirali u Jemenu kako bi mogli osvojiti Mekku u Godini slona (kada su Mekkelije prvi put vidjele ove životinje) i bili poraženi. To se zbilo 571. godine, kada se rodio Muhammed, o čemu je ostalo sjećanje na taj zloslutni događaj i mekkansku pobjedu (Kur'an105: 1–5). Nekoliko desetljeća kasnije Abesinci su se povukli. U međuvremenu su, međutim, sagradili katedralu u San'i, a neki Arabljeni su konvertirali u kršćanstvo. Oni izaslanici koji su bili poslani da se susretnu sa Poslanikom bili su druga generacija ovih kršćana.

uđu u ovu vjeru i ovaj pokret. Neki od njih su to učinili i odmah postali članovi muslimanskog ummeta. Drugi to nisu učinili. Oni su izabrali da se islamskoj državi pridruže kao kršćani. Poslanik je od njih načinio kršćanski ummet, zajedno s jevrejskim i muslimanskim ummetom, u okviru islamske države. Zajedno s jednim od svojih drugova, Muazom ibn Džebelom, on ih je poslao da predstavljaju islamsku državu u njihovom zavičaju. Oni će primiti islam u vrijeme drugog halife (2-14 / 634-646), ali je kršćanski ummet u islamskoj državi nastavio da se razvija i raste sve do njezinih granica na sjeveru i zapadu. I zaista, tokom kasnijih stoljeća, većina građana islamske države bili su kršćani, koji su u toj državi uživali poštovanje, slobodu i novo dostojanstvo koje nikada nisu uživali pod vlašću kršćanske Rimske ili Vizantijske imperije. Obje ove sile bile su imperijalističke i rasističke; obje su tiranizirale svoje podanike na teritoriji Bliskog istoka nakon što su je kolonizirale. Ovo je jedan objektivni izvještaj o konverziji kršćana Bliskog istoka u islam⁹¹ koji bi trebalo svi da pročitaju, posebno oni koji i danas operiraju predrasudom iz doba najstarijih križarskih ratova, prema kojoj se islam među kršćanima širio mačem. Kršćani su stoljećima živjeli u miru i prosperitetu pod islamskom vlašću; stoljećima je islamska država manifestirala svoju pravednost prema njima, čak i u vrijeme kada bi njome upravljali sultani i halife tirani. Takav postupak prema kršćanima bio je daleko od islamskog sentimenta, premda su muslimani imali toliku moć da su mogli tako da postupe bez ikakvih posljedica po sebe. Ali, islam je je s poštovanjem priznao Isusa/Isaa kao Božijeg poslanika, a njegovo Evandjelje/Indžil kao Objavu koja je štitila kršćansko prisustvo. Isto važi za Abesiniju, susjednu kršćansku zemlju koja je dala utočište prvim muslimanskim muhadžirima izbjeglim u strahu od mekkanskog politeizma i koja je s islamskom državom, dok je Poslanik bio živ, sklopila ugovor o miru i prijateljstvu.

91 Thomas Arnold, *The Preaching of Islam* (London, 1906., 2. izdanje: 1913); vidjeti i izdanje u Lahoreu: M. Ashraf Publications, 1961.

U svome širenju, islamska država nikada nije uključivala Abesiniju prvenstveno zbog ovog ugovora.

C. Ummeti drugih religija

Upad Perzije u Arabiju iza sebe je ostavio nešto Perzijanaca pod čijim je utjecajem manji broj Arabljana primio zoroastrovsku religiju. Veći broj njih živio je u blagoj pustinjskoj zoni između Perzije i Vizantije te u Šatt el-Arabu, nižem području na ušću rijeka Tigrisa i Eufrata, gdje se preklapaju Arabija i Perzija. Među perzijskim zoroastrovcima u Arabiji najpoznatiji je bio Selman el-Farisi, koji je primio islam prije Hidžre i postao jedan od najistaknutijih Poslanikovitih drugova. Prema nekim predajama, u Godini izaslanstava (8–9/630–631), kada su plemena i regije Arabije poslali izaslanstva u Medinu da iskažu lojalnost islamskoj državi, Poslanik je lično priznao zoroastrovce kao poseban ummet u okviru islamske države. Malo poslije, islamska država je osvojila Perziju i u sebe uključila milione stanovnika ove zemlje. Oni koji su primili islam pridružili su se muslimanskom ummetu; milioni drugih koji su izabrali da ostanu u zoroastrizmu imali su iste privilegije i obaveze koje su, prema ustavu, imali Jevreji. Poslanik je već bio prihvatio volju kršćanima osam godina nakon donošenja Ustava islamske države. Godine 14/636, to se počelo odnositi i na zoroastrovce, u vrijeme kada su Poslanikovi drugovi osvojili Perziju, ako ne i malo prije, u vrijeme dok je Poslanik bio živ.

Kada je kasnije Muhammed ibn Kasim osvojio Indiju 91/711. godine, muslimani su se susreli s dotad njima nepoznatim novim religijama, a to su budizam i hinduizam. Te dvije religije koegzistirale su u Sindu i Pendžabu; sada su potpale pod muslimansku vlast i priključene su islamskoj državi. Muhammed ibn Kasim je zatražio instrukcije od halife u Damasku o tome kako da se odnosi prema ovim dvjema religijama. Budisti i hindusi su se klanjali idolima; njihova vjerovanja su bila jako daleko od islama. Muslimani nisu

poznavali temelje ovih religija. Halifa je sazvaio vijeće vjerskih učenjaka i zatražio od njih da donesu sud o njima na temelju namjesnikovog izvještaja. Odluka ovih učenjaka bila je da, sve dok se hindusi i budisti ne bore protiv islamske države, dok god plaćaju *džizju* ili pristojbu, oni moraju biti slobodni da “obožavaju svoja božanstva” dokle god žele, da održavaju svoje hramove i da svoje življenje urede prema propisima njihove religije. Na taj način, oni su stekli isti status kao i Jevreji i kršćani.⁹²

Tako je islamska država uspostavila islamski princip vladanja prema sljedbenicima drugih religija, a to je bilo implementirano pošto je islamska država ušla u proces uspostavljanja odnosa sa ovim svojim podanicima, proces pokrenut za vrijeme Poslanikovog života ili neposredno nakon njegove smrti. Šerijat je u preskriptivnoj formi dobio zaokružen status, a prava i obaveze muslimana i nemuslimana bili su uključeni u njega. Tokom četrnaest stoljeća u mnogim mjestima u koja će islam doći kasnije ili u kojima je nametnuto zapadnjačko zakonodavstvo od strane kolonijalnih administracija, šerijat je uspješno vladao muslimanko-nemuslimanskim odnosima. On je kreirao *modus vivendi* u kojem je nemuslimanima omogućeno da se afirmišu – odatle njihovo kontinuirano prisustvo u muslimanskom svijetu – i da postižu svoju sreću onako kako im je određuju njihove religije. Atmosfera islamske države bila je puna respekta prema religiji, pobožnosti i vrlini, za razliku od tolerancije na savremenom Zapadu u kojoj se rađa skepticizam spram vjerskih istina, cinizam i nezainteresiranost za vjerske vrijednosti. Islamski šerijat je, nasuprot toga, uspostavio sistem *milleta* (u smislu vjerskih zajednica), ili sistem *zimmija* (u smislu ugovora o miru čiji *zimme* ili jamac jeste Bog). Istina, šerijat nije mogao spriječiti da se ponekad jave zli vladari i u muslimanskom svijetu – kao i u drugim državama i imperijama. Tamo gdje se jave takvi vladari, muslimani trpe kao i

92 Vidjeti el-Kufijevu *Šahnamu*, koju je preveo H.M.Elliott i objavio u svojoj knjizi *The History of India as Told by its Own Historians* (London: Trübner and Co, 1867), vol. I, str. 184–187.

nemuslimani. Međutim, nigdje u islamskoj povijesti nemuslimani nisu bili izdvojeni za istragu ili progon.

Ustav koji ih je štitió muslimani su sačinili inspirisani Božijom objavom, s vjerovanjem da ih Bog štiti. Poslanik je već ranije otposlao sljedeće upozorenje u vezi sa njima ovim riječima: "Ko god učini nasilje nad *zimmijom* (nemuslimanom koji je prihvatio mirovni ugovor s islamskom državom), ja ću mu biti tužilac na Sudnjem danu!" Nijedna druga religija niti društveni sistem nikada na vjerske manjine nisu gledali u boljem svjetlu; nikada ih niko nije tako intresio u većinski sistem s neznatnom obespravljenošću jedne ili druge strane, nikada ih niko nije tako tretirao bez nanošenja nepravde kao što je to učinio islam. Zaista, niko to nije ni mogao učiniti kao islam. Islam je bio uspješan u oblasti u kojoj su sve druge religije pale na ispitu zato što islam ima jedinstvenu teologiju koja priznaje istinitu, jednu i jedinu vjeru od Boga koju svako ljudsko biće nosi urođenu u sebi, taj primordijalni temelj svih religija i, konačno, identičnu u sabejskoj religiji, judaizmu i kršćanstvu.

Evidentno daleko od koncepta nacionalne države, islamska država predstavlja svjetski poredak u kojem brojne vjerske zajednice, nacionalne ili transnacionalne, koegzistiraju u miru. To je univerzalna *Pax Islamica* koja priznaje legitimnost svake vjerske zajednice i daje joj pravo da svoj život uredi u skladu s vlastitim religijskim genijem. Taj je poredak bolji od Lige naroda i Ujedinjenih nacija zato što umjesto nacionalnog suvereniteta kao principa učlanjenja, uzima princip vjerskoga identiteta. Ustav tog poretka jeste Božije zakonodavstvo, validno za sve, u kojem nijedan muslimanski sud ne može diskriminirati nikoga, bio on obični muslimanski ili nemuslimanski pojedinac ili poglavar najveće vjerske zajednice.

III. Zaključak: Doprinos islama globalnoj religijskoj međuzavisnosti

Veoma značajan i znakovit može biti potencijalni doprinos islama svjetskom poretku, međureligijskom dijalogu, razumijevanju i življenju kao i globalnoj religijskoj međuzavisnosti.

Najprije, islam ima 1400 godina iskustva međureligijske povezanosti među najširim varijacijama etničkih i religijskih entiteta.

Drugo, s judaizmom i kršćanstvom, dvjema drugim preživjelim semitskim religijama, islam je izgradio odnos zajedničkog porijekla, jednog i istog Boga, jedne i iste tradicije vjerovjesnika i Objave, što je ravno samoidentifikaciji s njima.

Treće, ovaj identitarni odnos s judaizmom i kršćanstvom što ga je islam uspostavio na temelju autoriteta Objave, muslimani su proširili na sve ostale religije na temelju njihovog zajedničkog porijekla u vjerovanju u Boga te u neminovnoj *religio naturalis* urođenoj u svakom ljudskom biću.

Četvrto, spojivši teoriju s praksom, islam je osmislio sistem *milleta* kao islamom rukovođenu federaciju vjerskih zajednica sa zagarantiranim slobodama, zajedno s pravima i obavezama jasno naznačenim u islamskom zakonodavstvu i u kojem su svaki pojedinac, bio on musliman ili nemusliman, i svaka zajednica, muslimanska i nemuslimanska, izjednačeni pred sudom.

Peto, više nego skepticizam, sumnja, sekularizam ili materijalizam, koji tek mogu da tolerišu svjetske religije ne prezirući ih ali i ne mareći za njih, islam je utemeljio sebe i svoju interakciju s drugim religijama na poštovanju prema njima i pažnji prema njihovim sljedbenicima.

Šesto, ne zapadajući u dogmatizam, islam je svoj stav postavio racionalno i kritički uvjeravajući i druge da se može postići sloboda i odgovornost. On nije razvodnio svoj stav, niti se odrekao ekskluzivizma vjerske istine; on je zauvijek zadržao svoje poštovanje prema stavovima drugih religija.

Sedmo, i konačno, islam je kreirao atmosferu međusobne zavisnosti i ljubavi među pripadnicima različitih religija i osigurao njihovu saradnju u građenju univerzalne islamske civilizacije, u kojoj su dominantni humanizam, svjetska afirmacija i pobožnost.

Diskusija

Osborne Scott: Šta znači termin “nevjernik“ i kakva je funkcija ovog pojma u islamskom mišljenju, posebno u vezi s vašom teorijom i praksom?

Ismail al-Faruqi: Termin “nevjernik“ odnosi se na osobu koja ne priznaje Boga, a ne na sljedbenika neke druge religije koja vjeruje u Boga. Pa i pored toga, nevjernik uživa sve prinadležnosti o kojima sam govorio. I njega je Bog stvorio kao Svoga namjesnika. On mu je dao blagodat Objave u nekom prošlom dobu. Međutim, moj odnos prema njemu zahtijeva još više strpljenja, energije i rječitosti s moje strane kako bih ga uvjerio da i on treba da nam se pridruži, i to je to.

Osborne Scott: To, dakle, nije ponižavajući termin?

Ismail al-Faruqi: Da, to jeste ponižavajući termin. Zašto ne bi bio?

Osborne Scott: On se ne odnosi na kršćane, Jevreje ili sljedbenike neke druge religije?

Ismail al-Faruqi: Ni Jevrej ni kršćanin ne mogu se nazvati nevjernikom *a priori*. Međutim, ukoliko neko poriče Boga, Božiju jedinstvenost ili Njegovu transcendenciju, on se može i treba nazvati tim terminom.

Arifin Bey: U mojim predavanjima o islamu i islamskoj kulturi u Japanu ja sam pojavu islama nazivao prvom reformacijom. Jesam li bio upravo?

Ismail al-Faruqi: Da, islam je zaista bio prva “reformacija“ judaizma i kršćanstva, prvi “protestantizam“. Isto tako, islam je prvi porodio biblijski kriticizam. Kur’an je bio prvo djelo tekstualnoga kriticizma.

James Deotis Roberts: Želio bih da saznam nešto o prirodi vjerskog autoriteta. Koje su osnove vjerskoga autoriteta u islamu?

Ismail al-Faruqi: Islam nema crkvu. Niko ne može *ex cathedra* govoriti šta islam jeste a šta nije. Pavlovo načelo “svećenstva svih vjernika” i luteransko načelo *sola scriptura* nikada nisu bila priznata kao islamska načela. Za muslimane, samo Kur’an ima autoritet. Ovaj autoritet, srećom, ne donosi onu vrstu hermeneutičkih problema i poteškoća koje imamo prilikom tumačenja Starog i Novog zavjeta, zato što nije sačuvan samo jezik Kur’ana, nego i kategorije pomoću kojih se jezik razumijeva. Svako ko zna jezik može biti siguran da Kur’an razumijeva identično onako kako su ga razumijevali njegovi prvi slušaoci. Prema tome, autoritet u islamu pripada Objavi, Kur’anu kao doslovnoj Božijoj Riječi.

Marcus Braybrooke: Vi, doktore al-Faruqi, kažete da je islam istina, a da su judaizam i kršćanstvo iskrivljeni oblici te istine. Ja mislim da bi, naspram toga, i kršćanski tradicionalni svjetonazor isto mogao reći za sebe. Mislim da bi neki kršćani danas mogli reći da je punina Objave sadržana u Isusu, a da je shvatanje te Objave sporedno; ovo bi, čini se, dalo dinamiku međureligijskom dijalogu. Ja sada nisam u potpunosti siguran, ali bih radije pomislio da muslimani ne bi trebali praviti istu razliku između Božije objave u Kur’anu i njihovog razumijevanja te Objave, što bi također moglo biti sporedno. Ovo je moje stvarno pitanje. Meni se čini da doktor al-Faruqi aludira na dinamičnost u susretanju različitih zajednica. Postoji li ikakva razlika između objave u Kur’anu i muslimanskog razumijevanja te Objave?

Ismail al-Faruqi: Islam na judaizam i kršćanstvo gleda kao na Božije religije, islam njih razlikuje od njihovih povijesnih formi koje se nalaze u vjerovanjima kršćana ili jevreja. U ovom pitanju musliman je vrlo obazriv. On ne pripisuje nikakvu laž ili nedostatak ni judaizmu ni kršćanstvu kao takvima, nego njihovim manifestacijama i primjenama. Legitimno je kritički se odnositi prema aktualnom stanju: današnji Jevrej ne živi u skladu sa Objavom spuštenom Musau/

Mojsiju, niti današnji kršćanin živi u skladu s Isaovom /Isusovom objavom. Ista vrsta distinkcije primjenjuje se na tekstove Objave. Iako je jedna od tačaka islamskog vjerovanja to da musliman vjeruje u Toru, Evanđelja i Psalme, musliman nikada neće reći za njihove današnje tekstove da su vjerodostojna kopija izvornih objava. U ovome muslimani mogu da se ne slažu sa fundamentalnim sljedbenikom tih svetih tekstova, ali tu postoji gotovo identična prosudba o ovom kritičkom pitanju između prosvijećenog vjernika kakav je velečasni Braybrooke i biblijske kritike. Prilikom svakodnevnih susretanja, musliman se obično okoristi od zapitanosti u pogledu toga u kojoj mjeri Jevreji i kršćani ispravno ili pogrešno razumijevaju svoju objavu. Pošto musliman upreže sve svoje snage da Kur'an shvati što iscrpnije i potpunije, onda se mora reći da, iako musliman zaista razumijeva kur'anski tekst u onoj mjeri koliko razumije njegov arapski jezik, i pored toga, njegovo razumijevanje Kur'ana nikada nije dokraja kompletirano. Nijedan čovjek ne može reći da je ono što Bog želi stavio, što se kaže, "u svoj džep". Božija zamisao je beskonačna, poput Samoga Boga; Kur'an je ono što je Bog nama dao od Svoje zamisli. U tome smislu, Kur'an je Bog *in percipi* (percipirani Bog – prim. prev); to jest, sve što mi možemo znati o Bogu. Prema tome, naše razumijevanje Kur'ana nikada nije apsolutno potpuno, premda ono može biti adekvatno. Inače, Bog ne bi bio benevolentan, svrhovit i milostivi Stvoritelj kako Ga mi poznajemo. Ako su Njegove objave čin milosti, njihov sadržaj mora biti shvatljiv čovjeku. To je razlog zašto je Bog u Kur'anu naglasio da je svaki vjervjesnik dobio objavu "na svome jeziku kako bi obznanio [Božiju namisao] svome narodu". U slučaju Kur'ana, ponavljam, arapski, jezik kojim ja danas govorim, jeste jezik kojim je govorio Poslanik; kategorije razumijevanja, gramatike, leksikografije, sintakse, književne kritike itd. još su identične onima što su bile poznate Poslaniku i njegovim savremenicima. Prema tome, musliman koji se služi arapskim jezikom može pouzdano razumjeti Kur'an, i on to čini.

Paolo Soleri: Nauka pretpostavlja da se u solarnom sistemu život razvio prije 4,5 milijarde godina. Mi ne znamo šta bi moglo biti izvan solarnog sistema. Da li biste nam, onda, mogli nešto reći o tome kakav bi mogao biti muslimanski pogled na konekciju između ovog beskonačnog i vrlo okrutnog – na mnoge načine tragičnog – ali u isto vrijeme i veoma lijepog razvoja, u kontrastu s historijskim religijama kako ste ih Vi prezentirali.

Ismail al-Faruqi: Islam kaže da je ovaj kosmički proces Božija kreacija, tj. da je njime ravnao Bog, da je Božija zamisao ili Njegove zakonitosti... da su oni ugrađeni u ovaj kosmos tako da, što god se događalo, događalo se u skladu sa tim zakonitostima. Islam naučava da je kosmos stvoren radi čovjeka, da je čovjek dobio priliku da se dokazuje u dobrim djelima i da ostvari svrhu koju je pred njega postavio Bog. Kur'an kaže da je Bog stvorio zvijezde da ukrase nebeski svod; njihovu ljepotu niko ne može poreći; da je Bog stvorio regularno kretanje Sunca i Mjeseca tako da ljudi mogu računati vrijeme na temelju tog njihovoga kretanja i orijentirati se, što ljudi čine na precizan način. Prema islamu, ovaj naš svijet je središte kreacije, a čovjek je središte ovoga svijeta. Otuda proističe važnost čovjekovog vjerovanja i ponašanja.

Paul Bairoch: Kao anglikanskom svećeniku, teško mi je da povežem teoriju i praksu. Pritom mislim na ubistvo biskupa moje crkve i konfiskaciju njegove imovine koji su se dogodili ovog mjeseca u Iranu. Kako se može govoriti o slobodi vjerskih manjina kada se dešavaju ovakve stvari? Možda ćete Vi reći da je ovo izniman slučaj. Dobro, moje suštinsko pitanje odnosi se na situaciju u Saudijskoj Arabiji. Ja nisam siguran kako Vi možete reći da islam garantuje slobodu uvjerenja i prihvatanja nekog uvjerenja ako stanovnik Mekke ne može legalno da se odrekne islama, ili ako pripadnik neke druge religije ne može legalno postati stanovnik Mekke ili njezine okoline.

Islamilal-Faruqi: Prije svega, da razmotrimo slučaj biskupa koji je ustrijeljen u Iranu. Iran prolazi kroz period nakon veoma, veoma teške revolucije. Ova revolucija je rezultat užasne politike koju

su provodili saveznici nakon Prvog svjetskog rata, zapravo čak i prije Prvog svjetskog rata. Sjetite se samo Duhanske revolucije 80-tih i 90-tih godina XIX stoljeća, itd. Iranci su veoma kivni na šaha, tiranina koji ih je mučio, kao i na sve njegove marionete, agente i kolaboracioniste. Ovaj biskup je osumnjičen da je u prošlosti kolaborirao sa šahom, što je za očekivati. Ono što je razumljivo, ne i oprostivo, jeste da je revolucija generirala jedan entuzijizam, u kojem neki elementi nastoje da zakon uzmu u svoje ruke. Nije legitimno da bilo ko sa strane upravlja ovim procesom. Islam ljude podučava dvama principima: da je onaj ko prvi počini agresiju nepravedniji od onoga ko uzvratiti na agresiju čak i u slučaju da obojica počine ista djela. Evidentno je da su šah, njegov režim i njegovi kolaboracionisti, bili prvi agresori nad masama; drugo, islamska pravda ne propisuje da, ako tebe neko udari po obrazu, ti njemu okreneš i drugi obraz, nego da na nepravdu odgovoriš istom mjerom. Princip oko za oko, zub za zub je islamski kao i biblijski i mezopotamijski. Islam mu je dodao imperativ milosti i oprosta, ne kao supstitut za pravdu, nego kao dodatak njoj.

Da se sada vratimo slobodi muslimana da se odrekne islama. Musliman u Mekki (ili bilo gdje drugdje) jeste slobodan da se odrekne svoje vjere, ali on nije slobodan da se odrekne lojalnosti islamskoj državi i ostane građanin Mekke. Zbunjenost dolazi iz činjenice da biti musliman znači u isto vrijeme pripadati islamu i biti građanin islamske države. Međutim, ako se on odrekne jednog od toga, mora da se odrekne i drugoga i da napusti Mekku. Što se njega tiče, odreći se vjere i ostati građanin znači, ustvari, izraziti nelojalnost državi. Ono što je ovdje nezakonito jeste njegova promjena političkog opredjeljenja, ne njegovog vjerovanja.

U islamu je situacija potpuno drugačija od one u kršćanstvu, gdje su religija i država razdvojene i, prema tome, irelevantne jedna drugoj. I pored svega toga, nelegitimno je bilo u vrijeme Cromwella biti Jevrej u Engleskoj; nelegitimno je bilo biti protestant u Francuskoj ili Jevrej u Španiji; sve do unazad nekoliko godina, tokom

Drugog svjetskog rata, prema biskupu iz Osla, bilo je nelegitimno biti Jevrej u Norveškoj. Za razliku od kršćanskih zemalja, nikada nije bilo nelegitimno biti Jevrej, kršćanin, zoroastrovac, hindus ili budist u islamskoj državi.

Paul Bairoch: Može li rimokatolik živjeti u gradu Mekki?

Ismail al-Faruqi: Ne, ne bi mogao. Razlog ove zabrane leži u tome što su Mekka i njezina okolina smatraju svetima, što svaka osoba koja u njih ulazi mora, deset ili više milja prije nego što dopije do njih, uzeti abdest, skinuti svu svoju odjeću i nakit i obući se u dva komada bijelog, nešivenog pamučnog platna, obaviti umru u Haremu (svetilištu). Ako ni muslimanu nije dozvoljeno da uđe u Mekku ne obavivši ovaj ritual respekta prema ovom svetilištu, očito je da i nemusliman ne može da se nastani ili uđe u njega.

Ako je legitimno za crkvu da unutar zone oltara ne smije ući niko osim propovjednika, zašto ne bi bilo legitimno da i muslimani zonu Mekke drže zatvorenom za nemuslimane, budući da je tu zonu u cijelosti islam proglasio svojim svetilištem?

Kasim Gulek: Ja sam iz Turske. Ovo nije vjerski problem; ovo je politički problem. Za vrijeme Drugog svjetskog rata Japancima je bilo zabranjeno da žive u Kaliforniji.

Benjamin Uffenheimer: Ja sam iz Izraela, iz Jerusalema. Prije svega, čestitao bih profesoru Faruqiju na njegovoj poruci mira. Međutim, ja sam tako žalostan što ova poruka dolazi s Univerziteta Temple, a ne iz Saudijske Arabije. U svakom slučaju, želim Vam čestitati. Moje glavno pitanje ne tiče se samo prakse koja nam je kao generaciji poznata. To se pitanje odnosi na Vašu oštromnu analizu fundamentalnih učenja islama koju ste ovdje razvili. No, najprije bih se nadovezao na pitanje ovoga gospodina. Kao što smo vidjeli ovih dana, u Iranu su se dešavali strašni događaji, i Vi ste ih opisali kao političke događaje, ali kako objašnjavate vjerski personalitet, to jest svetost ajatullaha Homeinija?

Ismail Faruqi: Ako dozvolite, gospodine, ja bih Vas malo ispravio? Molim Vas da ne upotrebljavate riječ “svetost“ kada govorite o bilo kojem čovjeku. Samo je Bog svet. Svetost pripada samo Allahu.

Benjamin Uffenheimer: Hvala Vam, izvinite! Ajatullah prijete ubijanjem, ili on dopušta ubijanje talaca. Riječ je o vjerskom personalitetu koji iznosi svoj vjerski stav. Kako biste objasnili vjerski personalitet hadži Amina al-Husaynija koji je tokom Drugog svjetskog rata saradivao sa Hitlerom dok je on, Hitler, terorizirao Jevreje? Da li je to političko pitanje? Drugo, ja imam i teoretsko pitanje. Vi ste nam ovdje objasnili koncepciju *Pax Islamice*. Koliko sam razumio, Vi ste nama taj koncept objasnili i kao kosmološki koncept. Međutim, koliko ja znam, *Pax Islamica* je i historijski koncept. Kakav je, onda, odnos islama prema svim ljudima, prema svim nacijama koje žive izvan *Pax Islamice*? Možete li ovom auditoriju objasniti koji su to glavni zahtjevi islama prema onima koji žive izvan *Dar el-islama*? U ovoj koncepciji, ja bih Vam bio jako zahvalan ukoliko biste nam objasnili koncept *džihada* i njegovu vezu s današnjom arapskom politikom.

Ismail al-Faruqi: Hvala Vam na ovim pitanjima. Morat ću se izviniti publici zato što ću, prije nego što odgovorim na ta pitanja, dati nekoliko kraćih objašnjenja. Da počnem od teoretskog pitanja. Uostalom, to pitanje je značajnije. Gospodin je upravo kada kaže da je *Pax Islamica* i historijski fakat. U svjetonazoru jednog muslimana, svijet je podijeljen na *Dar el-islam* (doslovno “Kuća Islama“) ili *Dar es-selam* (doslovno “Kuća mira“), te *Dar el-harb* (“Kuća rata“). Vi pitate šta je islamska osnova za ovu podjelu. Kada je Poslanik utemeljio islamsku državu u Medini, *Dar es-selam* je bio limitiran na Medinu. Jevreji su bili uključeni u ovu državu kao ummet zajedno s muslimanskim ummetom. Isto tako, kada su neka plemena sa Arabijskog poluotoka prihvatila sporazum o miru s Poslanikom ne prelazeći na islam, i ta su plemena bila uključena u ovaj domen. I Abesinija je potpala pod *Dar es-selam* zato što je ona ušla u mirne odnose sa islamskom državom. *Dar es-selam*, dakle, nije monolitna

struktura koju osnivaju samo muslimani, nego i druge zajednice od kojih su neke muslimanske, a neke nemuslimanske. Ovo postaje očiglednije ukoliko u tome vidimo političke i vojne granice islamske države koje su se protezale od Francuske do Indije. Ko god se pridružio, taj je prethodno odlučio da uđe u mirne odnose s islamskom državom. Kada jedna država ili zajednica odbije da uđe u takve odnose, onda se za nju očigledno mora reći da je ona u stanju rata. Trebamo se samo sjetiti da, ukoliko se ove zemlje svrstaju u *Dar el-harb* ili Kuću rata, to nije zbog njihove nemuslimanske populacije, nego zato što su odbile da uđu u prostor mira, u mirne odnose s islamskom državom. Morate znati da su nemuslimanska zakonodavstva legitimna u okviru islamske države, da su i muslimani njezini građani. Sve što islamska država i muslimani mogu legitimno zahtijevati od nemuslimanske države jeste da se pridruži uređenju mira. Ovo nije ništa drugo do islamski poziv ka Bogu koji se nastavlja svejedno kakvi bili ti odnosi. Ali, poziv da se uđe u islam, u vjerovanje, da se priđe Bogu – to ne nosi nikakvu prisudu, nikakvo primoravanje. Odluka da se prijeđe na islam može biti samo u slobodi savjesti, samo u punoljetstvu, kao moralni, samosvjesni čin. To nije isto što i dispencija modernog, aktualnog međunarodnog prava. Dok Narodna Republika Kina nije bila u stanju mira, ona nije bila sklopila mirovni ugovor sa SAD, kao ni SAD s Kinom, jer su i jedna i druga smatrale da su u stanju rata. Pravne posljedice takvoga gledanja mogle su biti primijenjene npr. na neke Amerikance koji su pali u ruke Kineza i obrnuto. I jedna i druga država mogle su tretirati građane one druge države kao ratne zarobljenike. Robe koje su padale u ruke jedne ili druge strane bile su konfiskovane i tretirale su se kao neprijateljska imovina. Zašto? Zato što je druga strana odbijala da uđe u mirovne odnose. Ovo je konceptualna, ili teoretska, ili pravna osnova *Dar el-islama*, Kuće mira, osnova na kojoj počiva kosmos. Prema tome, moj opis je kosmički, ne “kosmološki“, kao što Vi kažete. Muslimani se nadaju da će islamska država jednoga dana obuhvatiti čitav svijet. *Pax Islamica*

koju islamska država nudi vitalnija je od Ujedinjenih nacija, kojima dominiraju moć, proizišla izvan dogovora, koja ne nudi pribježište nikome do suverenim državama. Nasuprot toga, *Pax Islamicom* dominira zakon proizišao iz prirode i nužde, zakon otvoren za svaku žalbu i pritužbu i iza koga stoji moć svjetske armije.

Doktrina džihada ili svetog rata je validna u islamu. Sveti rat može se voditi samo zbog dva razloga. Prvi je odbrana. Kada su islamska država, njezine teritorije i ljudi napadnuti, dužnost je da se oni brane. Drugi razlog je ukidanje nepravde, gdje god se ona pojavi. Poput muslimana kao pojedinca u okviru *Dar el-islama*, islamska država gleda u sebi, i to sasvim ispravno, Božijeg predstavnika ili namjesnika na Zemlji i u vremenu, i u tome pozvanju ona vidi svoju veliku odgovornost. Islamska država s entuzijazmom i ponosom prihvata svoju odgovornost da ukloni nepravdu gdje god je čovjek proizvede – čak i ako bi se ona pojavila na drugoj strani Mjeseca. Za muslimana je vjerska dužnost da ustane protiv nepravde i da je ukloni. Rat koji se povede s tom svrhom uspostavlja ravnotežu pravde, i on je stoga sveti rat.

Ako sada ove teorije primijenimo na slučaj Irana i arapskog otpora protiv cionizma, vidjet ćemo da je, s muslimanske tačke gledišta, Zapad bio agresor na Iran; da je on štitio šaha davši mu utočište, a koji je počinio mnogobrojna kriminalna djela protiv svoga naroda; da je prisvojio ukradenu imovinu, za šta je islam propisao kaznu odsijecanja ruke. Milijarde koje je šah opljačkao od naroda, iz državnog budžeta, jesu djela nepravde koje iranski narod traži da mu se nadoknade. Očigledno, takva nadoknada podrazumijeva stroge mjere koje se ne smiju posmatrati izolirano od nepravde koja se namjerava ukinuti. Mi možemo biti ponosni na američku tradiciju davanja azila za žrtve nepravde. Ja sam lično takva žrtva i ja sam zahvalan Americi koja mi je dala utočište. Ali, prema tome, zaštita počinioca nepravde ne potpada u ovu kategoriju.

Što se tiče cionizma, muslimansko je gledište da su cionisti agresori u Palestini; da je Palestina žrtva vojne pljačke počinjene

najprije engleskim bajonetama (tokom njihova mandata), a onda i čehoslovačkim bajonetama 1948. godine. Čehoslovačka je bila rukovođena ruskim instrukcijama da prva snabdije cioniste naoružanjem i omogućí im da se izbore za to da u Palestini dobiju oblast sto puta veću nego što su je imali i koju su prigrabili legalnim i ilegalnim sredstvima. Poslije toga je došlo do nove oružane pljačke francuskim bajonetama (za one koji su to zaboravili, to je bilo 1956. godine), a onda i američkim bajonetama. Princip islama je da ono što su oni, kao muslimani, obavezni učiniti u skladu s njihovom vjeron jeste da ustanu protiv pljačkanja kako bi se ponovo uspostavila pravednaravnoteža.

Paolo Soleri: Prije odgovora na pitanja u vezi s Iranom i Palestinom, ja sam pomislio da je ono što sam slušao vrlo jasna definicija islamske tolerancije, ali ovo je intolerancija.

John Meagher: Kao rimokatolički laik koji nastoji da ostane vjeron, vi ćete me razumjeti kada ja kažem da znam s koliko mnogo gluposti se ja bavim i kako je važno da svoje vjerovanje očuvam živim. Ali ja želim da znam ko odlučuje o tome ko je tolerantan i kako se ta odluka implementira?

Ismail al-Faruqi: Vi pitate ko odlučuje o tome ko je tolerantan. Ja sam u svome izlaganju već rekao da nam je Bog podario svima sva prava s obzirom na to da smo mi svi rođeni kao ljudska bića. Ja nisam rekao da bilo koji musliman odlučuje o toj stvari.

John Meagher: On je odlučio u korist onih koji imaju religiju Knjige. Ja smatram da je to dobra odluka, ali, isto tako, mislim da nas ona dovodi u neprilike. Da li je donio takvu odluku u korist i ostalih?

Ismail al-Faruqi: On je takvu odluku donio u korist svih ljudskih bića.

John Meagher: Zašto se onda, pod Njegovom jurisdikcijom, druga ljudska bića ubijaju?

Ismail al-Faruqi: Zato što su ljudska bića ponekad glupa, kao što ste malo prije rekli; zato što su to bića strasti, bića koja su

ponekad tvrdoglava i ohola, i onda ne vide istinu pošto nemaju uši koje bi tu istinu čule.

John Meagher: Nisam govorio o ušima koje slušaju, nego o ubicama!

Ismail al-Faruqi: Nažalost, to je stvarnost tragičnog svijeta u kojem živimo.

Myrtle Langley: Ja ispovijedam kršćansku religiju, ali pripadam posebnoj denominaciji kršćanske vjere, možda i posebnoj grupi unutar te denominacije, ako ću biti iskren. Ne bih želio govoriti o svim kršćanima u kršćanstvu. Želio bih upitati možete li nam pomoći da ovdje shvatimo neke razlike unutar islama kada govorimo o Iranu. Razumio sam stav Dr. al-Faruqija u pogledu zajedničkog imenioca u islamu, ali ja mislim da bi umnogome pomoglo našoj diskusiji ako bismo ovdje napravili razliku između šiitskog i sunnijskog islama u vezi s Iranom zato što to, osim ako sam u krivu, ima mnogo veze s tamošnjom situacijom i našim razumijevanjem te situacije.

Ismail al-Faruqi: Gospođo, mass mediji na Zapadu pokušavaju da naprave vezu s onim što se dešavalo u Iranu tokom posljednje dvije ili tri godine i historijog sektaštva u Islamu. Ja sam siguran da ove dvije stvari nisu povezane. Bio bih sretan ako bih mogao s Vama sačiniti pregled cjelokupne historije sektaštva u islamu kako bih dokazao ovu maloprije izrečenu tezu, ali moje poznavanje islama koje sam sticao ovih 59 godina koliko ga studiram ne bi ništa vrijedilo, molim Vas nemojte pokušavati otkriti vezu između šiitskog islama, kako ga Vi nazivate, i onoga što se danas događa u Iranu. Ono što se danas događa u Iranu moglo je da se dogodi i u Alžiru, ili Maroku, ili Pakistanu, ili Indoneziji, ili Somaliji, ili Turskoj, svugdje gdje bi se pojavile iste okolnosti što su se pojavile u Iranu.

Kasim Gulek: Moj učeni prijatelj al-Faruqi uradio je odličan posao tumačeći islam. Sama činjenica da se ovdje vodi ovakva diskusija, po mome mišljenju, to je nešto što donosi nadu. Da, loše je to što neko napada nekog drugog ili što neko želi da ponizi nekog

drugog. Sve ove ideje i sentimente u nama treba izraziti i na njih davati odgovor. To je veoma dobra stvar i ja sam veoma sretan što se to dogodilo. Ja se nadam da će se događati i ubuduće.

Ovdje treba da stavimo akcent na jednu veoma važnu stvar, a ta je da religija i politika moraju biti odvojene. Nemojte miješati islam i Iran! Nemojte u jednom dahu govoriti o islamu i onome što se događa u Saudijskoj Arabiji. Politički aspekt se razlikuje od religijsko-ga aspekta. Religija, tumačenje religije i nečijih uvjerenja – sve to treba da se izloži ali i razvrsta i pojednostavi, ali kad je riječ o politici, onda tu imamo posla s drugom vrstom razmatranja. Na Zapadu postoji strašno pogrešno razumijevanje islama. Ovdje su bili periodi određenih konflikata između islama i kršćanstva, posebno između ta dva svijeta. Zemlja iz koje ja potičem bila je instrument u tom konfliktu stoljećima. Turci su ulazili u Evropu, bili je osvojili sve do Beča noseći bajrak islama. U tim periodima nacionalnost nije igrala neku važnu ulogu; Turci su došli kao muslimani i to u područja gdje su druge nacije bile kršćanske. Dakle, postojao je konflikt između islama i kršćanstva; nacionalnost je došla kasnije. Zbog ovog historijskog konflikta koji je trajao stoljećima, mi smo jedni u drugima gledali trajne neprijatelje i koliko god smo mogli činili smo zlo jedni drugima. To ne bismo smjeli nastaviti pod utjecajem ovih sekularnih animoziteta. Pokušajmo biti racionalni. Objasnimo islam kao religiju, ali ne dotičući se negativnog političkog aspekta; objasnimo kršćanstvo bez osvrta na njegovu lošu političku historiju. Prije nekoliko minuta, ja sam dobio kratki odgovor na pitanje zašto niko ko nije musliman ne može biti stanovnik Mekke, pa sam napravio paralelu s Japancima koji nisu mogli biti u Kaliforniji tokom Drugog svjetskog rata. To se nije ticalo samo Japanaca koji su se smatrali neprijateljima; oni koji su bili isključeni bili su Amerikanci čije su familije ovdje bile generacijama. Oni su ovoj zemlji bili lojalni i vjerno su joj služili, ali uskoro je nastupila kriza, pa rat, pa politika. Takve stvari se mogu dogoditi tokom rata i mirnog perioda, za kratko vrijeme ili na duži period. Mi se ne trebamo zadržavati na ovim

stvarima; one nisu važne. Islam je bio tolerantan tokom cjelokupne svoje povijesti. Evo jednog primjera iz Osmanske države, sastavljene od mnogih etničkih skupina. U njoj su živjeli kršćani, Jevreji, Arapi...Ponekad je u njoj bilo progona, ponekad nije, ali progon nije vezan samo za islam i muslimane; i kršćani su progonili druge ljude. Nema koristi od toga ukoliko mi u diskusiji budemo insistirali na negativnim stvarima koje su se dešavale tokom povijesti. Pokušajmo baciti više svjetla na ono što je bilo dobro i na ono šta od dobra možemo učiniti danas. Nemojmo insistirati na onome što je bilo loše. U osmanskoj državi, sve manjine i različite nacionalnosti, egzaktno, imali su ista prava kao i Turci i muslimani. Bio je jedan Armenac koji je, kao ministar vanjskih poslova, predvodio tursku delegaciju na Kongresu u Beču, kongresu koji je zapečatio sudbinu Osmanskog carstva. Taj ministar je bio lojalan svojoj zemlji i on je doživljavao kao lojalan član ove države. To je bilo prirodno. Tu je bio i jedan arapski premijer, veliki vezir koji se zvao Ishak; a drugi premijer je bio Albanac. Ovaj aspekt ove velike države bio je dobar; bavimo se njime prije nego progonima. Diskusija koja se ovdje odvijala bila je nešto vrlo korisno. Govorimo o ovim stvarima i dajmo da one budu rastumačene; potražimo odgovore, ali ne uzimajmo ih ostrašćeno, inače nećemo doći do istine. Ja sam posebno zahvalan dr. al-Faruqiju. On je bio izvrstan u svome izlaganju i u svojim odgovorima. Hvala vam.

Warren Lewis: Mi kršćani smo ubili više Jevreja nego muslimani. Ja sam u to siguran. Ukoliko bih ja želio, iz moga anabaptističkog ugla, ja bih nas mogao razbjesniti protiv okrvavljenih katolika i luteranaca koji su nas "kristili" umakajući nas u evropske ribnjake i šaljući nas pravo u Raj zato što nismo otišli u evropski pakao. Upotrijebio sam namjerno ovu poetsku ironiju, zašto da ne, da uzmem baptiste i učinim mučenike od njih njihovim vlastitim sakramentom, da ih tako temeljito pokrstim da ne bi mogli ponovo izroniti... Ja ne želim da otupim svoju oštricu o ovoj temi, već, iskreno, imam komadić nesvarene crkvene historije koji se krčka u mome stomaku.

Ukoliko mi imamo globalni kongres, to meni izgleda da postoji određeni nivo emocionalne zrelosti koji od svijetu nas traži da saradujemo. Svi imamo svoju povijesnu bol, svi smo mi bili maltretirani. Mi smo ubijali i mi smo bili ubijani. Mi smo progonili i mi smo bili proganjani. To je ono što prožima bezgrješnu urođenu religiju kao takvu koju mi moramo okajati ukoliko nastupimo zajedno. Ja se kajem. To je moj pogled ukoliko sam sljedbenik Isusov. Ja kažem: Gospodine, daj nam milosti svima i pomoz nam da oprostimo jedni drugima – da bi nam bilo oprošteno. U ime Globalnoga kongresa, nastojmo da emocionalna zrelost koju nam daje ova vrsta konverzacije zauzme svoje mjesto koje je zauzela danas. Hvala Vam, dr. al-Faruqi, i hvala svima vama koji ste ovdje govorili i koji ste slušali.

USPOREDBA IZMEĐU ISLAMSKOG I KRŠĆANSKOG PRISTUPA HEBREJSKOJ BIBLIJI⁹³

U ovom članku se pokušava usporediti islamski i kršćanski pristup hebrejskom Svetom pismu, tj. žele se opisati procesi mišljenja unesenog u transformaciju hebrejske Biblije u Stari zavjet i usporediti ih s onima koji su uneseni u transformaciju nekih priča hebrejske Biblije u one koje se nalaze u Kur'anu. U ovom članku neće se analizirati problem literarne ili tekstualne transmisije, kako i kada je hebrejska Biblija postala Stari zavjet, ili odakle je poslanik Muhammed (neka su mir i blagoslovi s njim) primio Ibrahimova, Jakubova i Musaova predskazanja, bez kojih bi kur'anske objave što mu ih je prenio melek bile nerazumljive. Uzevši ova pitanja zdravo za gotovo, ovaj članak pokušava uspostaviti važnost kristijanizacije i islamizacije hebrejske Biblije.

93 Ovaj članak je objavljen u: *The Journal of Bible and Religion*, vol. XXXI, br. 4 (oktobar 1963), str. 283–293.

I

Ako u hebrejskoj Bibliji ne gledamo ni Stari zavjet ni Kur'an, nego samo hebrejsku Bibliju, i ako taj sveti tekst ne čitamo na viktorijanskom engleskom ili američkom iz XX stoljeća, nego na izvornom hebrejskom jeziku, ako dopustimo da hebrejska Biblija sama govori o sebi, da nas prebaci iz svoga drevnog svijeta u Ibrahimov 'Ur, Jakubov Padan Aram, Musaov Egipat i Sinaj, u Palestinu, Perziju i Asiriju, ako dozvolimo da nas hebrejska Biblija smjesti u, takoreći, *Sitz-im-Leben* (mjesto u životu – op. prev) u kome su njezine poeme, proročanstva i priče bili primljeni kao izraz hebrejskog urođenog mišljenja i osjećanja, strahova i težnji – ako zaista učinimo sve ovo i ako preda se uzmemo sva dostignuća biblijske arheologije i drevne povijesti, u kakvom će se svjetlu pred nama ukazati hebrejska Biblija?

Ako se čita bez ikakvih prethodno usvojenih gledišta, hebrejska Biblija se pred nama javlja kao priča o hebrejskom životu. Svaka teološka i moralna ideja, historijska ili geografska datost podređene su nadsvođujućoj temi uspona i pada naroda i ona izvodi značaj iz njezine važnosti za povijest toga naroda. Hebrejska Biblija je zabilješka o hebrejskoj nacionalnoj historiji, zapisana i sačuvana radi Hebreja kako bi odražavala ili ulijevala njihovo vjerovanje u same sebe kao narod ili kako bi ih podučavala tome vjerovanju. Često se smatra da je ova nacionalna historija najkarakterističnija osobina njihove religije, a da je centralni koncept njihove religije njihov bog. Ali činjenica je da ova religija nije karakteristična samo za Hebreje, nego i za njihove kasnije nasljednike, Jevreje. Kako danas možemo vidjeti, za Hebreje je religija bila nezamisliva. Njihova "religija" je bio njihov nacionalizam; to je bio nacionalizam predaka koji je postao – zajedno s njihovom literaturom, zakonodavstvom i običajima – religija u kasnijem dobu, u vrijeme Egzila i postegzila Jevreja koji traje sve do naših dana. Drevni Hebrej obožavao je samog sebe; on je opjevao vlastiti ponos. Njegov bog, Jahve, bio je odraz njegove vlastite

ličnosti, genuini *deus ex machina* dizajniran da odigra ulogu drugosti u hebrejskoj poznatoj intelektualnoj igri, naime, ulogu biografskog slikanja ili samoportretiranja u riječima.

Bog Hebreja nije ono što kršćani i muslimani shvataju pod pojmom Boga (neka je uzvišen i slavjen On), ili ono što savremeni Jevrej podrazumijeva pod tim terminom nakon stoljeća izloženosti kršćanskom i islamskom utjecaju. Prije će biti da je “Bog“ Hebreja božanstvo koje je pripadalo samo njima. Oni su to božanstvo obožavali kao svoga “Boga“ i uvijek ga zvali njegovim vlastitim imenima, kojih je bilo više. Kako bi bili sigurni da se to božanstvo neće pomiješati s bilo kojim drugim bogom – čija mogućnost i egzistencija nikada nisu bili poricani, iako se o njima ružno govorilo – Hebreji su imali običaj da svoga boga nazivaju nepogrješivo relacionim imenima “Bogom Abrahama, Jakova, Isaka, Izraela, Siona...“, itd.⁹⁴ Ovo božanstvo nikada nije bilo shvaćeno kao da može biti obožavano izvan granica njihovoga geografskog prostora.⁹⁵ Njihov duh je bio toliko opsjednut “Bogom Hebreja“ da je bilo nemoguće razviti koncept “Boga“ kao konotativnu kategoriju mišljenja prije nego klasni naziv sa samo denotativnim značenjem. Da budemo sasvim jasni, oni nisu bili u monoteizmu nego u monolatriji (doslovno: obožavanje jednog Boga bez poricanja egzistencije drugih bogova – op. prev), pošto nije postojao jedan period kada bi se takav konotativni koncept Boga pojavio u hebrejskoj Bibliji. Gdje god se spomene “Bog“, tu je uvijek riječ o zasebnom bogu /božanstvu.⁹⁶ Istina, u kasnijoj fazi svoje historije i samo u toj fazi, oni su svoga boga smatrali gospodarom kosmosa, ali su stalno pokušavali proširiti njegovu jurisdikciju kako bi se mogli osvetiti svojim nacionalnim neprijateljima. Njihov bog nikada nije bio bog *goyim* –u onom smislu po kojem je trebao biti bog Hebreja; raniji je uvijek padao pod njegovu

94 W.F.Albright je zabilježio da su Hebreji u svojim božanstvima gledali svoje rođake, npr. braću, stričeve, bratiće i rođene sinove, s tim da takva veza nije bila moguća ni s kim ko nije pripadao njihovoj lozi (*From the Stone Age to Christianity*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1940., str. 185 i dalje).

95 *Prva knjiga o Samuelu*, 26: 19; *Druga knjiga o kraljevima*, 5: 17.

96 Vidjeti poučnu diskusiju u: *Encyclopaedia Biblica*, s.v. Imena, Božija imena.

vlast pod prisilom, kao žrtva njegove moći, posebno njegove osve-
te svome narodu, a nikada nije bio ravnopravan kao subjekt njego-
ve vlastite kreacije ili pažnje.⁹⁷ Interesantno je da se takvo proširenje
njegove jurisdikcije nije odvijalo nigdje osim u snoviđenju Izaije,
plemenskog rodonačelnika, pobjednika nad narodima koji ih uvodi
u odnos sa pokorno pokorenim Hebrejima.⁹⁸

II

Hebrejska Biblija je bila kristijanizirana. Njezina kristijanizaci-
ja se javlja kako bi bila predodređena s četiri predstave koje su im-
plikacija kršćanskog vjerovanja da je Isus Bog. Ovo se onda tiče pri-
rode Objave, prirode Božijeg djelovanja, prirode čovjeka i prirode
Boga.

Prvo, kršćanin vjeruje da je Isus “Riječ Božija“. Ova činjenica
za njega određuje prirodu Objave. Pošto je Isus bio čovjek, pa sto-
ga i događaj u povijesti, Božija objava mora biti greška, ne ono što
Bog kaže, već nešto što On čini. Isus je objavljena riječ utoliko što
je on djelo Boga, povijesni događaj, čiji je svaki dio ili čin Božanski
zato što je Isus sâm u cijelosti Bog. Iz ovoga slijedi da Objava nije
idejna već personalna i povijesna.⁹⁹ Isus – savršena osoba, savršeni

97 Suprotno ovom stavu, često se tvrdi da Stari zavjet ne sadrži dokaz o univerzalnom Boži-
jem providenju u *Jona*, *Amos 9*, *Izaija 15* i *19*. Međutim, pažljivo iščitavanje *Knjige o Joni*
otkriva da smisao ove priče ne leži u onome što je Bog učinio Ninivi, nego u jevrejskom
stanovištu da Niniva ne predstavlja samo obične ljude već ništa manje i “proroka” Jonu
lično. U *Amosu 9: 7* kaže se da je to Bog učinio koliko *zbog* Izraela, toliko i *zbog* Filistejaca
i Sirijanaca – što je pogrešno i perverzno mišljenje. Ono je pogrešno utoliko prije što se
ovdje naglašava ono što je Bog učinio nejevrejima, što se u potpunosti vidi u 7. stihu kao
i u prvoj polovini 9. poglavlja, gdje se vidi da je Jahve moćan čak da uništi Izrael. Kao
dokaz ove Božije moći, Stari zavjet navodi ono što je Jahve učinio nejevrejima. Konačno,
Izaijine riječi: “Neka blagoslovljen bude Egipat, Moj narod i Asirija, djelo Mojih ruku“
ne mogu biti uzete na ozbiljan način. Egipat i Asirija koji su ovdje blagoslovljeni bili su
u potpunosti uništeni (*Izaija, 19: 1*), izgubili su svoj duh i svrhu (*Ibid, 19: 3, 10*), svoj
duh su zamijenili onim “perverznim“ (*Ibid, 19: 14*) i postali mjesto rušenja na kojem će
“zemlja Judina biti na užas Egiptu“ (*Ibid, 19: 17*). Nadalje, ovu će zemlju ponovo naseliti
Israiličani (*Ibid, 19: 4-10*), promijenit će svoj jezik za onaj kanaanški, i sada će skupa
sarađivati služeci osvajačkom Izraelu (*Ibid, 19: 23-24*).

98 *Izaija, 49: 22-23*. – Za Jevreje, hebrejska Biblija je nikad dovršeni zapis o hebrejskoj
povijesti.

99 “Bog...može Sebe objaviti samo na savršen način u savršenom personalitetu...(i) ...Božija

događaj, savršena povijest: u skladu sa ovim vjerovanjem je i Božija savršena objava.

Prema ovoj tački kršćanskog vjerovanja, hebrejska Biblija nije konceptualna Božija riječ, već riječ jahviste, elohiste, deuteronomiste i svećeničkih urednika. Njezin božanski status ne odnosi se na ideje i zakone. Oni čine ljudska sredstva koja urednici koriste kako bi zabilježili Objavu. Božija riječ u hebrejskoj Bibliji jeste događaj, djelo i život hebrejskih biblijskih ličnosti. Ovi događaji *jesu* Objava. Pokazujući dramu hebrejske Biblije, kršćanin uzvikuje: *Voilà* (Evo) Božijih djela u povijesti! – Svim djelima koja je isplanirao i predodredio do kraja, On objavljuje Sebe i dosiže Svoju svrhu. Božiji metod postaje Objava kroz personalitet, Bog bira narod, Hebreje, i vodi ih za ruku, tj. na dugo putovanje. Na kraju ovoga putovanja, kada se ispunilo vrijeme, On je poslao Svoju Riječ, Isusa, i kroz njegov personalitet, tj. njegov život i smrt, Bog postiže čovjekovo iskupljenje. Hebrejska povijest je *Heilsgeschichte* ili povijest spasenja.

Ovo gledište ima neke svoje prednosti utoliko što priskrbljuje ono što je za kršćanina najveći događaj povijesti, odnosno dolazak Isusa, s neophodnim predviđanjem nekolicine povijesnih događaja, prethodno povezanih u determiniranoj sponi povijesnih događaja. To daje teološki smisao hebrejskom nacionalnom životu, jevrejskoj usredsređenosti na sebe i separatizam; u ovom opsegu, njihova sebičnost nije rasistički nacionalizam već nešto što služi Božanskoj svrsi. Konačno, riječi i, zaista, čak i pojedinačna djela biblijskih ličnosti mogu biti čas banalni, čas uzvišeni kakvi već jesu. Božanski element ovdje involviran jeste povijesni pokret što na široka vrata ulazi na scenu, čiji su konstituenti znakoviti događaji izbora, seobe, egzodusa, invazije i osvajanja, političkog rasta i pada, poraza i egzila kao i vjerskog odgovora i povjerenja, zavještanja zakona, pojave iščekivanja Mesije, itd.

riječ je posrednik do nas putem njihovoga (tj. redaktora hebrejske Biblije) personaliteta.“
H.H.Rowley, *The Relevance of the Bible* (London: J. Clarke & Co, 1941), str. 25.

Međutim, kršćansko gledanje ima nekoliko poteškoća. Ono se kreće ka tekstualnoj evidenciji onoga što se podrazumijeva pod rečenicom “To govori Jahve“. Vjerovjesnici su bili iskreni zarobljenici savjesti kada tvrde da je riječ koju izgovaraju njima diktirao Bog. Prema kršćanskom gledištu, “To govori Jahve“ mora biti psihološki objašnjeno prije zbog Božijih djela nego onoga što On govori. Ako je, s druge strane, Bog Sebe jednom objavio činom, a drugi put govorom, postavlja se pitanje čemu dati prednost u ovoj formi komunikacije. Kršćanin, ukoliko govori kao kršćanin, mora podržavati preimućstvo događaja nad svim. Zaista, on mora svaku govornu objavu tretirati kao podređenu i determiniranu objavom – događajem. Prema tome, *Koh amar Yahweh* vjerovjesnici mogu iskreno izgovoriti, ali to ne mora biti stvarna istina. Oni su bili u iluziji. Istina je da je Bog samo bio uzročnik da oni to vide na takav način, ali to nije bilo stvarno, apsolutno tako.

Drugo, predstavu o determiniranoj povijesti – iako determinacija koja je ovdje u pitanju nije djelotvorna, materijalna ili formalna – u konačnici nije lahko pomiriti s etičkim činjenicama, fenomenom slobode, odgovornošću i savješću. Ima tu jedan mali dokaz koji podupire tezu da je Jakobova migracija u Egipat bila Božiji čin, a ne slobodni odgovorni čin Jakobov; to jest, uspješni bijeg Hebreja iz Egipta i njihova pobjeda nad Kanaancima nije bio njihov vlastiti podvig. Historijski determinizam, čak i kad je determinator Bog, samo je neutemeljena spekulativna konstrukcija. U najboljem slučaju, to je teorija; teorija koja je u suprotnosti s moralnim fenomenom, *činjenicama* etičkog življenja i djelovanja. To je primjer logičke greške poznate pod imenom *simplex sigillum veri*, a u ovom slučaju, to je prihvatanje konačnog objašnjenja nekog događaja zato što je to objašnjenje najjednostavnije, zato što takvo objašnjenje zadovoljava čežnju izazvanu preimućstvom koje ima takav pogled na čovjeka, na koncu, zato što čovjek želi objasniti sve što je u njegovom vlastitom pogledu, kao da je to sve njegovo. Međutim, to je pogreška neutemeljene ekstrapolacije – zato što historijski

determinizam umeće konačno objašnjenje počevši iz oblasti ljudske biografije, gdje vjerovatno pripada, do kosmičke povijesti, gdje je ljudska svrha propisana po definiciji. Ostaje činjenica, međutim – i mi smo spremni da je priznamo – da se priroda i kosmos pojavljuju *kao da* svrha jeste istina njihovog odvijanja u povijesti. Ali ova osobina nikada nije konstitutivna i nikada neće biti kritički etablirana. Ona ostaje samo *als ob* (njemački: "kao da" – op. prev).

U islamu, Objava je idejna i samo idejna. "To govori Bog" samo je forma koju Objava može uzeti. Islam podržava vjerovjesničku predodžbu neposredne i direktne Objave kakva je data u hebrejskoj Bibliji. "To govori Bog" označava precizno šta Objava kaže. Dakle, u islamu, Bog nije objavio Sebe. Pošto je On transcendentan, On nikada ne može postati predmet znanja, ali On može i On objavljuje Svoju volju; i ovo je cjelovit etički imperativ, zapovijed, zakon. Prema tome, On, na jedini mogući način objavljivanja, objavljuje zakon, to jest diskurzivnu riječ. Moralni zakon je konceptualno-komunikativna, idejna shema vrjednosnog sadržaja darovanog potresnim apelom. Zacijelo, to nije događaj. Događaj može ali i ne mora realizirati moralni zakon, jer on sam o sebi nije zakon.

Ovaj islamski pogled na Objavu, koji vrijedi i za hebrejsku Bibliju, nije u sukobu s fenomenom odgovornosti, slobode i savjesti – zato što ideja ne prisiljava; ona "pokreće", a čovjek može i ne mora biti "pokrenut" idejom. Obrnuto, događaj je nužnost uzrokovana nužnim uzrokom i rezultiran nužnim efektima. Islam je, međutim, zaštićen od toga da se ikada oslanja na determinističku teoriju povijesti kako bi je ovjerio kao takvu. On kaže da Bog djeluje u povijesti, ali takvo Božije djelovanje uvijek se tumači kao nagrada za vrlinu ili kao kazna za poročnost, i on objašnjava takvu Božiju intervenciju u povijesti kao nužnu stvarnu vezu ili uzročnu vezu, koja se odnosi na realno-postojeću *matériaux* moralne vrijednosti ili nevrijednosti, s kojom se gradi sreća ili pati. Na takozvana "spasiteljska Božija djela" u hebrejskoj Bibliji islam gleda kao na prirodne posljedice vrline i dobrih djela.

Predodžba da se Objava izražava događajem, koja proizlazi iz predodžbi da je Isus, “Bogo-čovjek u povijesti“, istovremeno i “Riječ Božija“ i sam o sebi Objava od Boga, nadalje je determinirala kršćansko shvatanje hebrejskog izbora i saveza. Za kršćanina, izbor Abrahama je Božiji poziv u vjerovanje, a njegov odgovor je predodređeni odgovor vjere. Prastari kompleks izabranog naroda kršćanin shvata kao činjenicu da su Hebreji mučili sami sebe kako bi bili instrument Božijih djela. Njihovo insistiranje na tome da su oni rasa koju je apsolutno izabrao Bog, tj. zbog nje same i za sva vremena – rasa izabrana da bude favorit ne zbog nagrade za neku vrlinu ili vrijednost nego zbog nje same kao takve – kršćanin shvata kao Božiju vjernost u čuvanju Njegovog roka saveza i vjernost izbora time da se bude recipijent Božije izabranosti; kao njegovo insistiranje “na održavanju njegovog dijela Saveza“, kao što je rekao jedan od najistaknutijih biblijskih učenjaka, “čak i kada je Izrael prekršio ovaj savez“.¹⁰⁰ Ukoliko ti, Hošea, ne možeš ukloniti svoju ženu, iako je nevjerna i kriva, kako mogu Ja, Jahve, ukloniti svoj narod premda su oni nepravedni i tvrdoglavi?¹⁰¹ Zaista, oni jesu i oni će ostati moj izabrani favorit svejedno šta čine. Ova hebrejska okorjelost na

100 S.B. Frost, *The Beginnig of the Promise* (London: SPCK, 1960), str. 46.; Norman Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (London: The EpWorth Press, 1944., osmo izdanje 1960), str. 140.

101 *Hošea*, I: 10; II: 8-9; 13: 14. – *Ponovljeni zakon* 14: 1 Jevreji tumače da, čak i kada je dječije ponašanje nesinovsko, sinovski odnos ostaje (i) “griješni potomci su i dalje (Božija) djeca“ (*Universal Jewish Encyclopaedia*, New York: Ktav Publishing House, 1941., vol. III, str. 167, citat R. Meira, c. 1220–1293). Isto tako, R. Johanan tumači da je Hošea nemoćan da se razvede od svoje žene prostitutke i pored njezine nevjernosti: “Ako ti (Bog mora da se s argumentom obrati Hošei) ne možeš da se razvedeš od svoje žene čija je vjernost upitna..., kako da Ja odbijem Izraeličane koji su Moja djeca?...“ (*Ibid*, str. 168). U ovom besprimjernom argumentu intelektualne hrabrosti, Th.C. Vriezen razdvaja “empirijski/iskustveni Izrael“ od onoga što je on vjerovatno shvatao kao apsolutni ili transcendentalni Izrael. “Čak i ako Bog odbija empirijski Izrael u njegovoj cjelovitosti za neko vrijeme“, piše ovaj autor, “to ne znači da je Izrael odbijen u cijelosti...Izrael nikada nije odbijen na apsolutan način... A to onda prije znači da je Bog stalno vršio pošten izbor nego da je On definitivno odbio nešto što je već jednom izabrao... Dakle, u slučaju Izraela, odbijanje postoji samo kao djelimična i privremena kazna.“ *Die Erwählung Israels*, str. i dalje (*An Outline of Old Testament Theology*, Oxford: B. Blackwell, 1958., str. 142). Walter Eichrodt je isto tako uvjeren da je apsolutna izraelska izabranost, koju je on pronašao u Hošeinu pasažu, dokaz da u Starom zavjetu Bog nije kapriciozni despot “koji udara u slijepom bijesu“ budući da je On odbacio Izrael nakon što je Izrael izdao savez, što bi moglo biti ravno “djelovanju u srdžbi“ (*Theology of the Old Testament*, vol. I, London: SCM Press, 1960., str. 265.).

moralnu istinu koja je jedina časnija, može se reći i vrjednija, jeste atak na moralni smisao. Prema tome, kršćanin pokušava da ju učini "etičnom" otkad smatra da će biti izabran za tegobni teret nošenja Božijeg poslanstva. Ali ova racionalizacija pada onda kada shvatimo doktrinu iskupljenja – isto kao u Bibliji – gdje se tvrdi da bi Hebreji ostavili izbor čak i kada bi prestalo "nošenje poslanstva", kada bi oni prestali biti Božiji izaslanici za čovječanstvo. No, pošto mi ne možemo prihvatiti da je ta izabranost stvar zasluge onda kada je predmet postao bezvrijedan, mi ne možemo ni tvrditi da je izabranost stvar izaslanstva/predstavljanja kada subjekt više ne čini djela u tome kapacitetu.¹⁰²

Zavjet je na savršen način etička predodžba ukoliko on u cijelosti podrazumijeva izricanje istine da, ako je čovjek poslušan Bogu i čini dobra djela, treba biti blagoslovljen. Kao takav, zavjet je semitski način izražavanja da je vrlina isto što i sreća. Čovjek je pritisnut obavezom, u ovom slučaju obavezom pokornosti Bogu, dobročinstvom, vršenjem onoga što Bog očekuje od čovjeka ukoliko je u stanju da to učini, tako da je svako ko je pokoran Bogu i ko čini dobra djela blagoslovljen i sretan. Iako se toliko govori o "Zavjetu", zavjet iz hebrejske Biblije nema u sebi ničega od te vrste. Prije bi se moglo reći da je on ovdje jedno obećanje, jedna "jednosmjerna" Božija ponuda "Njegovom narodu". Ova transformacija zavjeta u "Obećanje" je, na drugoj strani, rasizacija izabranosti, rasistička izabranost.

Kur'an potvrđuje da je Bog Svoju riječ poslao Hebrejima, i da su u nju povjerovali mnogi vjerovjesnici i ljudi, koji su činili dobro pa su, zbog toga, bili "blagoslovljeni" i "uzdignuti iznad drugih"(2: 47; 7: 168), dok su ostali, koji su poricali Božiju riječ, postali predmet Njegove žestoke kazne (7: 100–102). Budući da je zavjet čisto etički sporazum, onda on neminovno mora biti veza između čovjeka i Boga (Kur'an 2: 40). To se ne može poreći (2: 63; 3: 187; 5: 70; 7: 172 itd). Allah je davno učinio zavjet sa sinovima Israilovim

102 Za daljnju diskusiju o ovom pitanju vidjeti autorov prikaz S.B.Frostovog djela, *op.cit.*, u: *Christian Outlook* (Montreal), No. 1960.

i rekao: “Pazite, Ja sam s vama: ukoliko vi budete Meni poslušni, ukoliko budete čestito živjeli, vjerovali Mojim poslanicima i činili ono što oni budu od vas tražili – ukoliko (ukratko) budete vjerni Bogu i budete živjeli u skladu sa Njegovim zapovijestima – Ja ću vam oprostiti grijeha sigurno i sigurno ću vas uvesti u Bašče kroz koje teku rijeke“ (5: 12). Dakle, Kur’an, kao nagradu, daje status izabranosti muslimanima (3: 104, 110), ali na osnovu toga da su Hebreji odbili vjerovjesnike, Božije izaslanike, među kojima je i Isa/Isus, i s obzirom na to da je Božija riječ zapovijest koja se mora izvršiti. Ako i muslimani bilo kada propuste da izvrše tu zapovijest, Allah će isto tako povući Svoju milost i oni bi mogli biti uništeni a njihova imovina biti predata u naslijeđe drugim narodima koji su spremniji i voljniji da te zapovijesti vrše (Kur’an 47: 48; 9: 39).

Proširivši izabranost od Izraelićana do Novog Izraela, kršćani su odustali od hebrejskog rasizma i transformirali tu izabranost u izabranost po vjeri; ova transformacija temelji se na osnovnoj kršćanskoj doktrini da vjera opravdava. U islamu, izabranost i opravdavanje ne dolaze u potpunosti vjerom, već djelima. Vjerovanje je u islamu samo uvjet, vrijedan i često neophodan, ali ne i nužan. Kur’an kaže da neće biti spašeni samo *hanifi*– predislamski monoteisti i dobročinitelji, nego i postislamski kršćani i jevreji, a donosi i razlog zašto će biti spašeni: zato što su se klanjali Bogu, bili ponizni i milosrdni i zato što su činili dobra djela.¹⁰³ Moglo bi se reći da islam iznova zauzima čistu semitsku viziju, koju je bio zamračio hebrejski rasizam kao i novi “kristijanizam“, viziju moralnog reda univerzuma u kojem svako ljudsko biće, svejedno koje rase ili boje kože bilo, svejedno koje religije u institucionalnom smislu bilo, dobiva tačno ono što zaslužuje samo na temelju svoga ponašanja i svojih djela te zarađuje za sebe na apsolutno moralnoj skali pravde. Samo Bog može, iz Svoje saosjećajnosti, ljubavi i milosti, nagraditi svakoga koga On želi nagraditi, ali nije čovjek

103 “Ima i sljedbenika Knjige koji vjeruju u Allaha i u ono što se objavljuje vama i u ono što je objavljeno njima, ponizni su prema Allahu, ne zamjenjuju Allahove riječi za nešto što malo vrijedi; oni će nagradu od Gospodara njihova dobiti -Allah će zaista brzo račun svidjeti“ (*Al Imran*, 3:199; v. i : *al-Baqarah*, 2:162).

taj koga bilo koja njegova ovosjetska titula uvodi u Raj, odnosno on taj raj ne nosi u svome džepu. Očajnički pokušaj kršćanske doktrine da spasi etiku od sigurne smrti time što opravdava vjerom, što vodi ka tome da se od čovjeka traži da živi zahvalnim životom budući da ga Bog neopozivo spašava, izlaže moralnost fanatizmu monističke aksiologije, gdje je vrlina zahvalnosti jedina vrlina, ili gdje ona podrazumijeva prazninu duha, prazninu u kojoj zahvalnost može značiti sve, zahvalnost bilo kojeg člana ili nijednog od njih, u cjelokupnom opsegu vrlina, pošto svaki pojedinac donosi odluku o sebi u “protagorejskom“, relativističkom obliku, ili zajednica konvencijom odlučuje u ime njega. S druge strane, odbijanje da je Božije spasenje neopozivo otvara mogućnost da kršćansko vjerovanje bude optuženo za tvrdnju da spasenje nije potpuno povijesni događaj nego konceptualna zapovijest – iznesena diskurzivnom riječju ili egzemplarnim djelom – koja je podarena ili odbijena pošto svaki pojedinac ispunjava ili ne ispunjava moralni imperativ.

Islam, međutim, pristupa hebrejskoj Bibliji s aposlutnim moralnim zakonom kao jedinom pretpostavkom; on počinje upravo od početka hebrejske i kršćanske priče o izabranosti i obećanju. Suprotno arbitrarnom, neprouzrokovanom i nepravednom “Idi iz“ *Knjige postanja 12*, koje označava početak hebrejske rasističke izabranosti, odvajanje Ibrahima od njegovog naroda i zemlje islam objašnjava kao žalobnu posljedicu njegova disputa o njihovoj idolatriji. Pa i pored toga, ovo odvajanje je bilo jednovremeno; Ibrahim je predstavljen kao vjernik koji se moli za svoga oca i svoj narod, on moli Boga da ih uputi na pravi put. Ove tzv. “legende o Ibrahimu“ – kako on razbija idole, kako su ga posjetili melec, kako je izbavljen iz Nimrudovog ognja – sve se ovo nalazi samo u Kur’anu, a izvan islama najranija pojava ovih legendi nalazi se u Sylvesterovom kodeksu *Ma’ase Abraham* što ga je neki ruski kaluđer pokupio u XIII stoljeću na nekom bazaru u Konstantinopolju, i u još recentnijem *Midrash-u Hagadol-u* napisanom u XVII, a otkrivenom u Jemenu u XIX stoljeću¹⁰⁴

104 Već u XI stoljeću hebrejska literatura je pribavila ogromnu građu iz arabljanskih izvora.

III

Ukoliko postoji iskupljenje, očigledno mora postojati i nešto od čega čovjek može biti iskupljen; i drugo, ono mora biti takvo da se čovjek ne može iskupiti od njega svojim vlastitim posredovanjem. To mora biti nešto univerzalno i nužno; ovo je tačno ono što kršćanin smatra "griehom". Ako pogledamo hebrejsku Bibliju, to univerzalno i nužno kršćanin raspoznaje u Adamovom grijehu.

Kršćanin uzima Adamov neposluh kao stvarni i aktualni grijeh ljudskog roda. Adamovo kušanje drveta spoznanja dobra i zla označeno je kao nužna ljudska volja da istakne samog sebe, da ima svoj vlastiti put, svoju ljudsku spoznaju, da ima svoju čast i povjerenje u vlastite moći. Međutim, Hebreji nisu priču o Adamu shvatili na ovaj način. Kršćani su, pak, našli za nužno da preobrazu Adamov neposluh u "grieh". Obaveza da se čini i ispašta grijeh jeste hedonističko shvatanje ljudske sudbine i stalnog umiranja. Adamov prekršaj je univerzaliziran kao prekršaj cijelog ljudskog roda.

Kršćansko poštovanje personaliteta, s njegovom impliciranom personalnom teorijom istine, može se protumačiti kao da je Adamov grijeh samo njegov grijeh. S druge strane, ukoliko je Adam samo simbolički lik, to nije ništa drugo do gola tvrdnja prema kojoj je grijeh nužan i univerzalan fenomen, i da je on početna tačka ljudske karijere na Zemlji. Vrlina, u tom slučaju, nije ništa manji univerzalni fenomen; i ako to priskrbljuje početno gledište, ono se u potpunosti razlikuje od onoga što kršćanin slijedi.

Pa i pored toga, ovo kršćansko naglašavanje grijeha nije bez neke težine. Nesumnjivo, grijeh je češće pravilo nego vrlina. U slučaju čovjekove karijere na Zemlji, to je karijera bića koje se uvijek nadilazi u imitaciji božanskog, a čiji je nedostatak daleko relevantniji od njegova preimućstva. U bici neprijatelj želi okupirati posebnu

Nissim Kajrevanski, autor poznatog djela *Sefer Ma'asoth*, objedinio je priče iz Hagade, Bidpai basne koje je u potpunosti preuzeo iz arapske *Kelile i Dimne* s kur'anskim kazivanjima, pričama iz *Hiljadu i jedne noći* itd. Pa ipak, *Sefer Ma'asoth* nikada nije imao *Ma'ase Abraham*, koji je morao kasnije biti pridodat.

kategoriju u svijesti generala i vojnika. Kršćanska opsesija grijehom nije samo nezdrava nego ima vrijednost po tome što fokusira pažnju na ono što treba da bude prevladano. Međutim, ovo preimućstvo odmah postaje neugodno ukoliko se briga o grijehu bude prevladala, kao što je slučaj s kršćanskom doktrinom, gdje ta briga postaje prvi princip kreacije kao i čovjekova moralnog bića. Međutim, kršćanin prihvata grijeh kako bi ga porekao – zato što događaj s Isusom čovjeka ne može spasiti od grijeha kao univerzalnog i primordijalnog fenomena, kao ljudske suštine. No, poricati grijeh tvrdnjom da je univerzalno spasenje *fait accompli* – to kršćanina samo po sebi lišava njegova moralnog entuzijazma i postavlja široko otvorena vrata moralnom samozadovoljstvu. Zahvalnost ili priznanje da ga je Bog stvarno spasio ne daje čovjeku ništa drugo osim obavezu da bude zahvalan i da proklamira vijest o spasenju. Ovo je tačno ono kako mnogi kršćani (npr. Karl Barth, 1886–1968) shvataju moralni imperativ. Suočeni s takvim poteškoćama, kršćani interpretiraju Adamov čin na različite načine: neki insistiraju na njegovoj spoznaji dobra i zla, drugi da je to njegova želja da bude sličan Bogu, treći da je to samodopadljivost i samopokazivanje, a četvrti mu daju više filozofijski ali ništa manje budistički osjećaj i egzistencijalnu dosadu života, to jest njegovu suštu aktualnost i postojanje.¹⁰⁵ Svi ovi pogledi evidentno podrazumijevaju i da je čovjek biće koje je počinilo prekršaj ili ono što je bilo nepoželjno. Oni su transformirali čovjekovu najplemenitiju zadužbinu, njegovu spoznanje i njegovu želju da spozna, njegovu kosmičku jedinstvenost, njegovu želju da bude i

105 Posljednji primjer jeste slučaj Paula Tillicha (1886–1965.) koji je pad kao “tranziciju iz esencije do egzistencije” shvatao samo kao podržavanje kršćanske predrasude da je takva tranzicija bezvrijedna i za svaku osudu kako bi se pronašao prostor za spasenje (*Systematic Theology*, vol II, Chicago: University of Chicago Press, 1957., str. 29–31). Pošto je konačno spasenje došlo preko Isusa, to nije transformiralo čovjeka povratkom u esenciju, nego ga je podučilo da na egzistenciju ne gleda kao na nešto što je za osudu. Istina, egzistencija kao “otuđenje” ima svoje oznake (grijeh, oholost, pohota) koje, kako pokazuje Isus, mogu biti premošćene (*Ibid.*, 125–126.). Pa ipak, spašeni čovjek ne stoji izvan egzistencije, nego u egzistenciji premošćuje svoje antinomije i bezvrijednosti (*Ibid.*, 6 i dalje). No, u ovom slučaju definicija pada kao tranzicije iz esencije do egzistencije nije od koristi.

da opstane, njegovu volju da postane sličan Bogu, da bude instrument sudbine.

U islamu, Adem je daleko od toga da bude otac grijeha; on je otac vjerovjesnika. On je primio uputu direktno od Boga, i po tome je superiorniji od meleka koje je on podučio "imenima" (tj. suštinama, definicijama) stvorenja.¹⁰⁶Bog mu je zapovijedio da čini dobro (Kur'an 20: 116–119) i da se kloni zla, a ovo posljednje je bilo priroda drveta čiji su mu plodovi bili zabranjeni za jesti. Određenje drveta kao "drveta života i spoznaj" nije ni Božije ni Ademovo, nego, ukoliko muslimani ovdje odluče da nagađaju na bazi kršćanskih učenjaka Starog zavjeta, to je djelo urednika "J" koji je spoznaju dobra i zla žigosao kao zlo u ljudskoj težnjizi moći i monopolu potrage za Bogom. Kur'an za ovo određenje kaže da je laž koju je iznio šejtan kako bi namamio Adema u zamku, koji je pao na sedždu nakon što je spoznao dobro i počeo težiti ka njemu nakon što je prekršio Allahovu zapovijest i počinio zlo. "Šejtan je", kaže Kur'an, "primamio Adema rekavši mu: Ademe, da ti pokažem drvo života i

106 Kur'an2: 30–33. – Kur'an u hebrejskoj povijesti ne vidi nikakav povijesni determinizam. Takozvana Božija spasiteljska djela i, iznad svega, Egzodus sa svim svojim misterijama – svi su tamo, ali oni su Božija djela samo ukoliko su prirodne posljedice vrline i dobroćinstva. Sve su ovo, metaforički rečeno, nagrade za one koji su ostali čvrsti u svome bogoštovlju i služenju Bogu, koji su bili mučeni od strane tiranina Faraona. Blagosiljanje Ibrahima djecom i zemljom, Egzodus i, posljedično tome, vođenje i blagoslov Hebreja na Sinaju te njihov ulazak u Palestinu i zaposjedanje ove zemlje, prema Kur'anu, nije dio nikakve navođene povijesti, već dio zavjeta s Bogom, blagoslova i sreće kao neminovne posljedice vrline. Isto opravdanje se može potvrditi Kur'anom kada je riječ o Davudovoj pobjedi nad Džalutom, kao i slavi Sulejmanove vladavine. Ne postoji slučaj da Kur'an pravi ustupak slobodi ili odgovornosti ovih ličnosti implicirajući Božije uplitanje u povijesnu vezu (Kur'an73: 15; 28: 3 i dalje; 20: 77–83, itd). Ono što se ovdje zaboravlja jeste da, dok jedna ideja može biti prouzrokovana da se pojavi, kao što to dokazuje predstava *Kob amar Jahweh*, u njenoj prirodi je da ne determinira adresata, onoga kome je upućena, čija djela ostaju njegov vlastiti izbor i odgovornost. "Tako govori Bog" nikada ne može podrazumijevati povijesni determinizam na onaj način kako to tvrdi hebrejska historija. Još jednom, razlika između kršćanstva i islama sasvim jasno se očituje u tome što je u prvom Objava u događaju, a u drugom u ideji. Kršćanstvo u hebrejskoj historiji gleda ozbiljne objave – događaje koji nisu mogli da se ne dese (Bog je tvorac događaja prema definiciji po kojoj nešto nužno uzrokuje nužnu posljedicu i nužno je uzrokovano nužnim uzrokom), a islam u toj povijesti gleda seriju objava – ideja koje su bile slobodno prihvatane od strane jednih i slobodno odbijane od strane drugih. "Obećanje" Hebrejske Biblije, ili nezasluzeni blagoslov nekih ljudi ili naroda, Kur'an sasvim odbija kao nešto što se ne može usaglasiti sa Božijom prirodom i Njegovom pravdom; muslimani nisu ništa više prikladni za takvu pristranost nego drugi narodi.

vječne vlasti? – Adem je pojeo plod sa tog drveta i počinio prekršaj i zlo djelo, ali Bog ga je ispravio, on se pokajao i uputio Pravim Putem“ (20: 120–122). Adem je, dakle, počinio grešku, pogrešno je procijenio, odnosno pomislio je da je zlo dobro. On je bio autor prve ljudske pogreške u etičkoj percepciji, on je tu grešku učinio s dobrom namjerom, u želji da učini dobro.¹⁰⁷To nije bio “pad“, nego otkriće da je moguće pomiješati dobro sa zlom, što je nagon koji nije ni unilateralan ni jednostavan.

Činjenica da je Isus iskupio čovjeka ne implicira teoriju o čovjeku – o kojoj smo upravo raspravljali – nego isto tako i teoriju o Bogu. Za kršćane, Isus je Bog, iskupljenje ne uključuje samo jednu vrstu čovjeka, nego i jednu vrstu Boga, Boga koji je obziran prema čovjeku s obzirom na to da ga On želi iskupiti onim što je Isus učinio ili onim što je On učinio *u* Isusu.

Prema tome, u onoj izjavi iz *Knjige postanja* “Učini nam čovjeka na našu sliku“ kršćanin vidi potvrdu da čovjek želi biti blizak Bogu. Čovjek, na sliku Božiju, stvoren je da bude Božiji ortak u Raju, ali čovjek je pogriješio. Bog nije želio da prešutno prijeđe preko ovog prekršaja, preko ovog samozaborava u kojem je čovjek sebi učinio našao. Zbog toga je Bog najprije kaznio čovjeka, a zatim ga je istjerao iz Raja i dao mu da iskusi sve vrste nevolja. Međutim, čovjek je nastavio da griješi. Bog je onda odlučio da svi ljudi griješe, osim jednog čovjeka, Nojea, i njegove porodice, a u Potopu je uništio sva ljudska bića. Kasnije, dirnut ovim “slatkim okusom“ Nojeova žrtvovanja, Bog se zavjetovao da nikada više neće uništavati život onako kako je to upravo učinio. Ali, ljudi su nastavili da griješe. Nakon toga, kada se Bog odlučio za drukčiji pravac djelovanja, izabranost Hebreja i njihova povijest koju Bog vodi ka njenom kraju tako što na Sebe preuzima čovjekov grijeh i otkupljuje ga, učinjena je kroz Bogo-čovjeka Isusa. Sve ovo poentira činjenicu da je Bog

107 Prema tome, to je Božiji savjet Adamu: “Vi ćete (šejtan i Adem) napustiti Džennet, bit ćete neprijatelji jedan drugome, sve dok vam ne dođe uputa (tj. zaštita protiv jasnih moralnih prekršaja) od Mene“ (Kur’an 20: 123–124).

čovjekov partner i bliski prijatelj, kao što je i čovjek partner i bliski prijatelj Bogu, a jedan i drugi neophodni su jedan drugome.

Na taj je način izražena bliskost čovjeka i Boga u kršćanstvu, premda je ona, onako kako je zamišljena, nepomirljiva s Božijim sveznanjem i svemoću. Pa ipak, ona sadrži veliki udio istine u sebi. Uprkos kontekstu u kojem tu bliskost razumijevaju kršćani, čovjekovo “blisko prijateljstvo” s Bogom jeste jedan izraz izvještaja koji egzistira između Božije zapovijesti, etičkog imperativa, ili vrijednosti, i čovjeka. Ovaj izvještaj se sastoji od onoga što bi trebalo/moralo da bude, modaliteta idealno postojeće vrijednosti koja posjeduje istinsku pokretačku moć i postojanje, koja se smiješi čovjeku. Ona je, isto tako, sadržana u samoj moći ovog posljednjeg samo u kreaciji da shvati to što mora zračiti i pasti pod njegovu predodređenost. Ljudska moć da sazna i da čini dobro, ili Božija volja, jeste njegova božanstvenost. Međutim, ovdje se ne smije zaboraviti da ovaj “ljudska božanstvenost” i “božanska ljudskost” nisu stvarne činjenice, nego samo modaliteti stvarnih činjenica. Treba-da-bude je neophodan modalitet vrijednosti; on ne može biti nazvan “potrebom” koja nema vrijednosti, ili božanstvenošću; taj modalitet je beznadno antropomorfistički, to je, grubo rečeno, “blisko prijateljstvo” ili opis pretpostavljene čovjekove “krivice”, njegove spremnosti na žrtvovanje, što Krist čini.

U islamu, Bog je stvorio čovjeka radi posebne svrhe: da nosi svoj emanet u svijetu, emanet koji je toliko velik da ga melec, kojima je on najprije ponuđen, nisu prihvatili (Kur'an 33: 72). Ovaj emanet je usavršavanje nesavršenog svijeta namjerno stvorenog nesavršenim tako da je stalno u procesu ljudskog usavršavanja, inače etičke vrijednosti ne bi mogle biti realizirane (tj. u nužno savršenom ili savršeno stvorenom svijetu); u tom slučaju, one bi bile samo hipotetičke. Bog, međutim, nije čovjekov bliski prijatelj, nego njegov transcendentni Stvoritelj i Prvi Pokretač Čija pokrenutost stoji *en rapport* s čovjekovom moći da bude pokrenut. Bliskost Prvog Pokretača, vrijednosti kao istinske entelehije – to je neupitno, ali to nije bliskost “prijatelja” koji ima želju da vrši supremnu dužnost svoga partnera, kakav je

slučaj u kršćanstvu. Prije će biti da je to bliskost modaliteta našeg spoznavanja da se bude božanstvo, bliskost etičkog imperativa.

IV

U zaključku, možemo slobodno reći da je kršćanski pristup hebrejskoj Bibliji dogmatski, to jest vođen željom da potvrdi članke kršćanskog vjerovanja; dok je islamski pristup ovoj Knjizi etički, vođen apsolutnim i nepromjenljivim etičkim zakonima koji nemaju nikakve veze s dogmom. Pošto je njegov pristup hebrejskoj Bibliji dogmatski, kršćanin je primoran da pribjegne determinističkom pogledu na čovjeka i povijest te alegorijskoj interpretaciji nedvosmislenih tekstova, da prikriva izvještaje i narative o ljudskom ponašanju koje je neprihvatljivo sa moralnog aspekta. Naspram toga, pošto je njegov pristup ovom pitanju etički, musliman je primoran da napravi razliku između onoga što je etički validno i onoga što je perverzno u hebrejskoj Bibliji, a samo zbog ovog prvog, on tu Bibliju može nazvati Božijom riječju. No, hebrejska Biblija nije na gubitku time što ima nekih dijelova koji su je nedostojni, takoreći, od statusa Objave do ljudskog editiranja. Za razliku od Objave, ljudsko pisanje može biti i dobro i loše. Obrnuto, prije nego što gubi, hebrejska Biblija dobija takvim pristupom. Disciplina poznata kao starozavjetna kritika spasila je hebrejsku Bibliju od sporog ali sigurnog procesa odricanja od nje koga su učinili mnogi kršćani tokom posljednja dva stoljeća, ispravljanjem njezinih stavova, mirenjem njezinih kontradiktornosti i rekonstrukcijom njezine historije na jačim osnovima. Prvi princip ove discipline bio je kur'anski princip da sav Stari zavjet nije Božija riječ, nego samo neki njegovi dijelovi, te da je veći dio njega – kršćanski teolozi idu u krajnost pa tvrde da je on sav – djelo urednika i redaktora svih vrsta specijalnosti.

Nadalje, usljed ovakvog svoga pristupa, kršćanin se sučeljava sa nepremostivim problemom *Vergegenwärtigunga* (predstavljanja ili činjenja savremenom i relevantnom) hebrejske Biblije, odnosno

Starog zavjeta. Zbog toga što je to Objava u događajima, značaj prošlih događaja za sadašnjost uvijek može postati upitan. Islamski pristup, koji u hebrejskoj Bibliji vidi često kršenje nepromjenljivih etičkih principa, kao što u hebrejskoj historiji vidi i kršenja i ostvarivanje ovih principa, nema potrebu za takvim *Vergegenwärtigungom*. Etički principi su uvijek savremeni. Ali, za kršćanina je problem tim veći što mu niko ne nudi neki zadovoljavajući odgovor, dok se kršćanske mase sve više otuđuju od hebrejske Biblije. Zaista, *Vergegenwärtigung* je jedan nerješiv problem da ljudi kalibra jednog G. von Rada¹⁰⁸, Karla Bartha¹⁰⁹ i Martina Notha¹¹⁰ govore o rješenju uz pomoć proklamacije. Mi možemo “*vergegenwärtigan*”-govati Stari zavjet“, poručuju nam oni, proklamiranjem njegovih izvještaja, njegovih događaja, “baš kao što bismo mogli čitati pregršt novinskih izvještaja i proći kroz njih onakve kakvi oni jesu”.¹¹¹ “Recite o Starom zavjetu šta god želite“, prijateljski će vam se na to reći,“kršćanske mase će nastaviti da vam uzvraćaju slijedećim odgovorom: Pa šta?“

108 G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Stuttgart: B.W.A.N.T, 1938), str. 18 i dalje.

109 Karl Barth, “Das Christliche Verständnis der Offenbarung“, u: *Theologische Existenz Heute*, 12 (1948), 9, str. 13 i dalje; navedeno prema Martinu Nothu, dolje, str.27.

110 Martin Noth, “Interpretation of the Old Testament I, The Representation of the Old Testament in Proclamation“, *Interpretation* (januar 1961), str. 50–60. U ovom članku Noth razmatra historiju problema i diskutira sa pogledima Karla Bartha kao i G. von Rada.

111 Ovo su riječi Karla Bartha koje citira Noth, *op.cit.*



DRUGI DIO

5

ISLAM I DRUGE VJERE

I. Svijetu je potreban humani univerzalizam¹¹²

Ovo stoljeće, četrnaesto po Hidžri i dvadeseto po Gregorijanskom kalendaru, svjedočilo je buđenju nove čovjekove svijesti, naime, da čovječanstvo mora živjeti zajedno, tako da svaka grupa ovisi o svim drugim. Stari klišeji međuljudskih odnosa koji su dominirali u posljednjih petsto godina – gospodar-podanik, vjernik-nevjernik, kolonizator-domorodac, domaći-inostrani, mi domaći—oni stranci – bivaju rušeni i izguravani od strane novih klišea. Jedinstvo čovječanstva se osjeti sa sverastućim intenzitetom širom zemaljske kugle. Skoro univerzalna samoidentifikacija svijeta s Alžircima i Vijetnamicima u njihovoj nekadašnjoj i s Palestincima u njihovoj stalno prisutnoj borbi za ljudski dignitet pozitivan je dokaz ove nove osviještenosti. Kršenje ljudskih prava Alžiraca, Vijetnamaca i Palestinaca je sâmo probudilo i utvrdilo ta prava u svijesti čovječanstva.

Ta nova osviještenost je praktična, usmjerena ka slučajevima kršenja i ispunjavanja; ali ona nema jasan idejni temelj, nema sistem osnovnih principa koje svako može smatrati svojim. Taj manjak prisutan je u svijesti današnjeg čovjeka. Nekada davno, Zapad je

112 Ovaj članak je objavljen u A. Gauhar (ur.), *The Challenge of Islam* (London: Islamic Council of Europe, 1978), str. 82–111.

prepoznao takav temelj u prosvjetiteljstvu. Romantizam XIX stoljeća i nemogućnost Zapada da odbrani univerzalni ideal racionalizma od napada doveli su do propasti tih postignuća. Do privremenog preporoda došlo je usljed globalne borbe protiv fašizma u Drugom svjetskom ratu. Taj preporod nam je podario Atlantsku povelju, Povelju Ujedinjenih nacija i Povelju o ljudskim pravima, koje za većinu nacija svijeta predstavljaju samo puke recitacije. Kombinacija posljednjih borbi kolonijalizma, neokolonijalizma, hladnog rata i epidemije nacionalističkog partikularizma poništila je dotadašnja postignuća; a glasovi koji su pozivali na humani svjetski poredak ušutkani su snažnim valom skepticizma i cinizma još od posljednjih dana Atene i Rima. Srećom, sve ove sile, uključujući i onu najmoćniju – moderni skepticizam – nisu odvratile modernog čovjeka od toga da uvidi ljudskost u svim ljudima i da brani prava ljudskosti u ime svih njih; i to uprkos činjenici da je skepticizam porekao sve principe na kojima je utemeljen taj humani univerzalizam ne donoseći, pritom, nikakvu novu ideju. Analitičko filozofiranje i pozitivizam bili su pripravnici da unište svaki sistem ideja koji bi mogao podržati bilo kakav humani univerzalizam. I dok se egzistencijalizam klatio između nihilizma i još jednog vala njemačkog idealizma, kršćanski teolozi su nastavili trošiti svoju energiju na prilagođavanje kršćanske dogme intelektualnim mijenama ili trendovima raznih škola toga vremena.

Posljedica toga je praznina u svijetu koji traga za najvišom intelektualnom vizijom. Praktična svijest čovječanstva mora se arktikulirati i trajno smjestiti u čovjekov sistem evidentnih istina. Ako želimo prisvojiti tu novu istinu, moramo je predavati u školama i zaštititi našu djecu od prihvatanja te vizije putem tragičnog iskustva kakvo je doživjela naša generacija, a ako želimo uvjeriti milijarde ljudi u njenu ispravnost i pravovremenost, moramo se tome kreativno posvetiti. Srećom, islam nam nudi jedan izvrstan temelj, racionalan i kritičan, testiran kroz četrnaest proteklih stoljeća. Kad god su muslimani pratili i primijenili njegove principe, njihov uspjeh

je bio spektakularan. U religijskoj historiji čovječanstva ne postoji nešto slično tome. Naša potreba da imamo siguran i obećavajući temelj na kojem ćemo graditi svjetski poredak ljudskih odnosa, ujedno human i univerzalan, traži od nas da slušamo, razmatramo i učimo iz islama.

II. Poruka islama

A. Suština islama

Islamski stav prema drugim vjerama potječe iz suštine njegovog religijskog iskustva. Ta suština je znatno prepoznatljiva. Ona nije predmet “paradoksa” niti “kontinuirane objave”, niti je predmet konstrukcije ili rekonstrukcije od strane muslimana. Razumljiva je u istoj mjeri i današnjem čovjeku kao i onome u Arabiji u vrijeme Poslanika (570–632) jer se kategorije gramatike, leksikografije, sintakse i organizacije kur’anskoga teksta, kao i kategorije arabljan-ske svijesti koje su u srži arapskoga jezika, nisu promijenile kroz sva ta stoljeća. Ovaj fenomen je uistinu jedinstven – jer je arapski jedini jezik koji je ostao nepromijenjen skoro dva milenija, a posljednjih četrnaest stoljeća je takav zbog Kur’ana¹¹³. Niko ne poriče da islam ima prepoznatljivu suštinu koja se može naći u Kur’anu¹¹⁴. Za muslimane, ova suština je stalno na njihovom jeziku i umu, svakog trenutka svakoga dana.

Suština islama je *tevhid* ili *la ilaha illallah*, svjedočenje da nema drugog Boga osim Boga (Slavljenog i Uzvišenog). Ovako koncizno,

113 Postoje polemike, sasvim opravdano, u interpretaciji kur’anskog teksta. Ono što se ovdje tvrdi jeste činjenica da kur’anski tekst nije skrnavljen hermeneutičkim problemom. Razlike u interpretaciji su apodiktično rješive na osnovi istih kategorija razumijevanja koje su bile primjenjivane u vrijeme objave teksta (611–632) i koje su ostale nepromijenjene zbog zaleđavanja i dnevne interakcije miliona ljudi s tim jezikom i sa tekstom Kur’ana.

114 Osim Wilfreda C. Smitha (*The Meaning and Eng of Religion*, New York: The Macmillan Co, 1962), koji je to uradio na osnovi Heraklitove metafizike promjene. Njegovu je teoriju ovaj autor u analizirao: “The Essence of Religious Experience in Islam”, *Nu-men*, vol. XX., sv. 3, str. 186–201. [v. Prvo poglavlje ove knjige.]

svjedočenje se prožima kroz četiri principa koji čine cijelu suštinu i temelj ove religije.

Prvo, to da nema drugog Boga osim Boga (Allaha, dž.š.) znači da je realnost dualna, da se sastoji od prirodne oblasti, oblasti stvorenoga, i transcendentalne oblasti, oblasti Stvoritelja. Ovaj princip razlikuje islam od starog Egipta i Grčke, gdje se smatralo da je realnost monofizitska, sačinjena od jedne oblasti, prirode ili stvorenoga, čiji su neki ili svi dijelovi bili apoteozirani. Grčki i egipatski bogovi bili su projekcije raznih elemenata prirode, idealiziranih izvan granica njihove stvorene empirijske prirodnosti bića. *Tevhid* razlikuje islam od indijskih religija u kojima je realnost također monofizitska, ali se prirodna oblast smatra i transcendentalnom oblašću samo u obliku prolazne objektivizacije ili individuacije. Na kraju, *tevhid* razlikuje islam od kršćanskog trojstva, u kojem dualizam Stvoritelja i stvorenoga ostaje nepromijenjen ali se kombinira sa Božanskim imanentizmom u ljudskoj prirodi s ciljem racionaliziranja inkarnacije. Jer, *tevhid* zabranjuje obožavanje prirode kao i objektivizaciju transcendentalnog Boga, time ontološki razdvajajući te dvije realnosti.

Drugo, to da postoji jedan jedini Bog Bog znači da je On povezan s onim što On nije, tj. kao njegov Stvoritelj ili konačni uzrok, njegov vladar ili konačni kraj. Stvoritelj i stvorenje su stoga, prema *tevhidu*, međusobno povezani bez obzira na njihovu ontološku različitost, koja se ne mijenja njihovim odnosom. Stvoritelj Koji je, kao uzrok i konačni cilj prirodnog stvorenja, vrhovni je Vladar Čija je volja religijski i moralni imperativ. Božija volja je zapovijed i zakon, obaveza svega postojećeg, umno dokučiva putem Objave ili indirektnim putevima racionalne i/ili empirijske analize svega što postoji. Bez jasnog sadržaja, Božija volja ne bi bila norma niti imperativ, i stoga ne bi bila konačni cilj za stvorenje; jer ako transcendentalni Stvoritelj nije konačni cilj Njegovog vlastitog stvorenja, stvaranje ne bi moralo biti hotimično djelovanje usaglašeno sa Božijom

prirodom, već besmisleno djelovanje zarad Njega, prijatnija za Njegovu vlastitu konačnost i transcendentnost.

Treće, *tevhid*, odnosno, kao što smo vidjeli, činjenica da je Bog konačni cilj bića, znači da je čovjek sposoban da djeluje, da je stvaranje promjenljivo, odnosno podložno čovjekovom djelovanju, a da je ljudsko djelovanje na promjenljivu prirodu, koje rezultira transformacijom stvorenoga, moralni cilj religije. Suprotno tvrdnjama drugih religija, priroda nije grješna, zla, neka vrsta *Unterganga* apsolutnoga; niti je apsolutno njena apoteoza. Oboje je realno i oboje je dobro – jer je ovdje Stvoritelj *summum bonum* ili vrhovno dobro, a stvorenje je suštinski dobro i ima potencijal da postane bolje transformacijom, putem svojih postupaka, u uzorak koji je Stvoritelj odredio za njega. Već smo vidjeli da čovjek može spoznati Božiju volju; i putem Objave i nauke takvo znanje je stvarno. Stoga, preduvjeti za transformaciju bića u nešto slično Božijem uzorku su, osim čovjekove odluke i izvršenja, ispunjeni i potpuni.

Četvrto, *tevhid* znači da je čovjeku, jedinom od svih bića, data sposobnost djelovanja i sloboda da djeluje ili da ne djeluje. Ovom slobodom on dobija posebnu odliku – odgovornost. Njegovim djelima sloboda daje moralni karakter; jer je moralno samo ono djelo koje je slobodno počinjeno, tj. počinjeno od strane onoga koji je u mogućnosti da bira da li će to uraditi ili ne. Ova vrsta djela, moralnoga djela, veći je dio Božije volje. Sama činjenica da on to može uraditi govori da je čovjek više biće, obdareno kosmičkom važnošću i sposobnošću, jedinim putem kojim se Božija volja može ostvariti u prostoru i vremenu. Čovjekov život na Zemlji je stoga posebno važan i kosmički značajan. Allah, dž.š, kaže u Kur'anu da je čovjek Božiji *halifa*, predstavnik ili namjesnik na Zemlji (Kur'an 2: 30; 6: 165; 10: 14, 73; 35: 39; 7: 68, 73; 27: 62). Zbog prirode moralnog djelovanja, ispunjenje nije isto što i neispunjenje, niti je svako čovjekovo korištenje njegove slobode u provođenju Božijih naređenja isto. Stoga je neophodan još jedan princip kako bi uspješno moralno djelovanje rezultiralo stanjem radosti i, suprotnome tome,

stanjem tuge. U suprotnom, sve bi se svelo na to da li čovjek djeluje ili ne djeluje moralno. Zaista, taj rezultat je ono što rasuđivanje čini neophodnim, u kojem se ocjenjuje cjelokupni utjecaj čovjekovog životnog djelovanja, u kojem se potvrđuje njegov doprinos sveukupnoj vrijednosti kosmosa, ispravlja se neuravnoteženost života pojedinca te se njegovi uspjesi izdvajaju od neuspjeha drugih. To je ono što u religijskom jeziku označavaju termini “Sudnji dan“ te “Raj i Pakao“.

B. *Implikacije za druge vjere*

Tevhid, suština religijskog iskustva u islamu, u sebi nosi niz implikacija za teoriju o Bogu, teoriju o Objavi, teoriju o čovjeku te teoriju o društvu. Svaka od njih zatim nosi implikacije za položaj koje druge vjere imaju u islamskom svjetonazoru.

1. *Teorija o Bogu* – Insistiranje islama na apsolutnoj jedinstvu i transcendenciji Boga jeste afirmacija Božijeg gospodarenja nad svim ljudima. Smatrati Boga Stvoriteljem znači da su svi ljudi Njegova stvorenja. Mjera Njegove apsolutnosti kao Stvoritelja je uvijek mjera u kojoj stvorenja imaju svojstva stvorenja. U pogledu tog svojstva, sva stvorenja su jednaka bez obzira na to što se ona međusobno mogu razlikovati. U odnosu na Boga, sva stvorenja su jednaka i čine jednu cjelinu.

Stoga, kao ljudska bića, svi ljudi su Božiji namjesnici na Zemlji. Svi ljudi su apsolutno jednaki u svojoj obavezi da ispune Božiju volju i svima je suđeno na skali pravednosti koja je apsolutna za sve i svakoga. Božija transcendentnost ne dopušta diskriminaciju nad bićima kao takvim. Zato Bog nije dao nikakav poseban status pojedincu osobi ili grupi ljudi. Njegova ljubav, opskrba, briga i presuda svim ljudima mora biti jedna ukoliko se Njegova transcendentnost ne želi dovesti u pitanje. Sigurno je da ljudi dobivaju različitu presudu zbog njihovih vlastitih vrlina ili nedostataka, koje su, opet, različite

jer su njihova pregnuća, kapaciteti i postignuća različiti. No, Bog neće nijednom ljudskom biću dati pravo na odnos na kakav i svi ostali nemaju pravo. Stoga islam ne priznaje teoriju o ekskluzivitetu, čak ni muslimana, kakvu judaizam propagira za Jevreje, prema kojoj je Jevrej Božiji izabranik čak i ako skrene s Pravoga Puta, pa čak i ako se odmetne od vjere (*Deuteronomij* 6: 6-8; 9: 5-6; *Hošea* 1 i 2). U islamu, svi ljudi, muslimani i nemuslimani, jednaki su u odnosu na Boga, tj. imaju ista naređenja i sudi im se nediskriminatorno po istom zakonu (Kur'an 2: 285; 99: 6-8; 101: 6-11; 103: 1-3). Božiji savez je isti za sve ljude. On nije "Obećanje" već dvosmjerni ugovor u kojem se čovjek pokorava pa Bog nagrađuje, odnosno čovjek se ne pokorava zbog čega Bog kažnjava. Zbog toga što je Allah Jedan i Transcendentan, nemusliman nije ni u kojem smislu "nevjernik", "goy", "otuđen" ili "niži" od drugih, već je on, u istoj mjeri kao i musliman, predmet Božijeg razmatranja te je *mukellef*, to jest predmet moralne odgovornosti, kao i svaki musliman.

2. *Teorija o Objavi* – U islamu, Božija volja, svrha ili sadržaj religijskog i moralnog imperativa može se spoznati direktno, putem Objave, ili indirektno, putem nauke. Objava nije privilegija data samo muslimanima, već blagodat data cijelom čovječanstvu, što ne znači da je sadržina poslanstva namijenjena čovječanstvu, pogotovo u slučaju Muhammeda (mir i blagoslovi njemu), već da je fenomen poslanstva zajednički i prisutan među svim narodima i nacijama. Allah je rekao: "A nije bilo naroda kome nije došao onaj koji ga je opominjao" (Kur'an 35: 24; 16: 84, 89) i "Mi smo svakom narodu poslanika poslali: "Allahu se klanjajte, a kumira se klonite!" (16: 36) Stoga, Objava je zajednički prerogativ čovječanstvu; kao i njen sadržaj, Božija volja, svrha religijskog i moralnog imperativa; međutim, ovo ne isključuje Allahovu objavu poruka koje su se odnosile samo na neke narode, na njihovom jeziku i samo za njihovo dobro.¹¹⁵

115 "Svaki narod je imao onoga ko ga je na Pravi Put upućivao" (Kur'an, 13: 7). "Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga..." (14: 4).

Nemusliman tako nije neprivilegiran u poređenju s muslimanom u ovom slučaju. On je i objekat i predmet Objave kao i musliman, iako je on, možda, za razliku od muslimana, zanemario, izgubio, izmijenio ili pobrkao ono što mu je objavljeno. Univerzalnost poslanstva potječe iz Božije transcendentnosti.¹¹⁶ S obzirom na to da je Objava čin milosti, neophodna za određeno znanje o Božijoj volji, ne bi bilo u skladu s Božijom transcencijom ako bi nekima bila data a nekima uskraćena. Umjesto da je odbačen i da se okorištava nečim što je dato drugima, nemusliman je ponosni partner koji ima jednake blagodati od ovog Božijeg dara kao i musliman.

Što se tiče nauke, posrednog načina spoznaje Božije volje, njeni preduvjeti su čula, intelektualna radoznalost i volja za istraživanjem i otkrivanjem, raspoloživost informacija i komunikabilnost iskustva, memorija i očuvanje znanja, um i razumijevanje, odnosno kapacitet umnog dokučivanja, povezivanja i razvijanja znanja. Svi ovi preduvjeti su podjednako dati cijelom čovječanstvu. Ne postoji narod ili grupa koja ima ekskluzivno pravo na njih. Veliki u Božijim očima su oni koji traže, promoviraju, čuvaju i dijele znanje o Istini.¹¹⁷ Obrazovanje je jedna od najvećih islamskih dužnosti, a znanje o Istini je jedna od najvećih vrlina. Svaki musliman dužan je razviti svoje i sposobnosti čovječanstva da prikupi svekoliko postojeće znanje bez obzira na izvore, i da to znanje proširi cijelim čovječanstvom. Svaki dio znanja koji se dostigne i dokaže postaje svojina cijelog čovječanstva; niko nema ekskluzivno pravo na njega.

Sadržaj nauke je obrazac koji je Bog implantirao u sve što je stvoreno. To je Njegova volja u mjeri u kojoj je relevantna za ta stvorenja. Božija volja u prirodi je prirodni zakon. Upravo se taj obrazac, jedinstven za svako biće, nužno realizira i time konstituira prirodni zakon.¹¹⁸ Ljudska duša, ljudska svijest i ličnost, skupina ljudi

116 "A mi nijedan narod nismo kaznili dok poslanika nismo poslali!" (17: 15).

117 "Reci: 'Zar su isti oni koji znaju i oni koji ne znaju?'" (39: 9). "Nisu nikako isti slijepac i onaj koji vidi" (35: 19). "Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, Koji poučava peru, Koji čovjeka poučava onome što ne zna" (96: 3-5).

118 "Mi sve s mjerom stvaramo" (54: 49); "A stvorio je svaku stvar te joj odmjerio mjeru" (25: 2); "Zaista je načinio Allah svakoj stvari mjeru" (65: 3).

i obrazac njenih političkih, ekonomskih, društvenih i kulturalnih ponašanja na isti način su predmet ove obimne "nauke". Tako je i moralno znanje također jasno i dokučivo putem "naučne" (tj. racionalne) analize moralnih fenomena. Takvo znanje je mudrost. Njegovo sticanje je posebno pohvalno; njegovo širenje kao besplatno savjetovanje i sugeriranje u ime Boga djelo je kojim se stiče mjesto u Džennetu.

Ovdje, kao i u nauci o prirodi, nemusliman je potpuno jednak muslimanu. Svaki od njih je po prirodi jednako osposobljen da stiče to znanje, jednako dužan da ga poštuje i jednako ga zaslužuje ukoliko ga dijeli s ostalima. Jedine dozvoljene razlike jesu one koje se tiču ličnih sposobnosti koje mogu varirati od osobe do osobe, kako među muslimanima tako i među nemuslimanima. Pored njih, opravdane razlike jesu one u vezi s vlastitim žarom i primjenom onoga koji traga za znanjem, čistoća motiva i intencije koji stoje iza sticanja i širenja tog znanja; ali i ovdje je musliman, ponovo po prirodi stvari, jednako sposoban kao i nemusliman. Same po sebi, ove razlike nemaju nikakve veze s vjerskim opredjeljenjem za islam, iako bi takvo opredjeljenje moglo osnažiti mudrost i donijeti određenu prednost onome ko traga za njom. Univerzalni egalitarizam u čovjekovoj sposobnosti da otkriva i spoznaje Božiju volju u stvaranju rezultat je same Božije volje. Jer Božija volja, nedokučiva čovjekovom umu i razumijevanju, bila bi ili ignorisana ili prihvaćena samo od strane ljudskih marioneta. U svakom slučaju, preduvjeti za moralnost ne bi se mogli ispuniti i, posljedično, Božija volja se ne bi adekvatno ostvarila. Ustvari, njen najvažniji dio – moral – ostao bi neostvaren. Frustriran Bog ne bi bio Bog.¹¹⁹

Neki ateist se možda zapita: Zar se dobro – bilo kao moralna norma ili prirodni zakon – ne može otkriti, sljedovati i ispunjavati zarad njega samoga, a ne zbog i radi Božije volje? Sigurno je tako, možemo odgovoriti, jer se čovjekov unutarnji kapacitet za naukom

119 "U Njega su ključevi nebesa i Zemlje" (Kur'an 42: 12); "Uistinu, Gospodar tvoj je Onaj koji čini šta želi" (11: 107); "Onaj koji čini šta želi" (85: 16); "A naredba Allahova je izvršna" (4: 47; 33: 37; 8: 42).

i znanjem može razviti i uspješno primijeniti bez shvatanja da su istina i dobro Božija volja. Zbog toga je Bog unutar svakog čovjeka stvorio jednu sposobnost, onu koja je posebno kreirana da bi prepoznala Boga kao transcendentnog Stvoritelja svega što postoji. To je *sensus numinis*– sposobnost čovjeka da shvati osobinu, odnosno dimenziju svetosti u realnosti. Njegovi uvidi su sirov materijal, podaci *sui generis*, na osnovu kojih um može izgraditi sistem ideja poznatih pod imenom vjersko znanje. To je urođena sposobnost, prirodni dar putem kojeg čovjek zna, odnosno spoznaje Boga. Kur'an tvrdi da nema bića koje na sebi jedinstven način ne prepoznaje i ne pokorava se svome Stvoritelju.¹²⁰

Spoznavanje Boga i svijest o Njegovom postojanju, o Njegovom transcendentalnom stvaranju je stoga prerogativ za sve ljude. To je univerzalno pravo stečeno rođenjem koje svima osigurava svjesnost o Boga. I ovdje musliman nema nikakvu prednost nad nemuslimanom. Obojica su jednako obdarena i jednako sposobna jer je sama religija ukorijenjena u njihovom urođenom kapacitetu da osjete ono što je sveto.

C. Teorija o čovjeku

(a) Čovjekova unutarnja "savršenstva"- *Tevhid* ili suština religijskog iskustva u islamu znači da je čovjek biće koje ima dužnost da obožava Boga i da Njemu robuje, to jest da aktualizira Božiju volju. Ovo je čovjekov razlog postojanja.¹²¹ On nije stvoren ni za koju drugu svrhu no da robuje Bogu. Iz ovoga slijedi da bi Bog stvorio sposobnog roba kako se On ne bi frustrirao, odnosno radio uzalud. Zbog toga je Bog implantirao u čovjeku *sensus numinis*– moralnu

120 "Allaha slavi sve što je na nebesima i Zemlji, a On je Moćni, Mudri" (57: 1); "Slavi Ga sedam nebesa i Zemalja i ono što je između njih; i nema nijedne stvari a da Ga ne veliča i hvali" (17: 44). Vidjeti i 24: 41; 59: 24; 62: 1; 64: 1).

121 "A stvorio sam ljude i džine jedino da Me obožavaju" (Kur'an 51: 56). "O, ljudi! Obožavajte Gospodara vašeg" (2: 21); "I nismo prije tebe poslali nijednog poslanika, a da mu nismo objavili: 'Nema Boga osim Mene', zato Mene obožavajte!" (21: 25). Vidjeti i: 6: 102; 10: 3;3: 79;23: 32).

sposobnost, i ugradio u njemu pozornicu – kosmos – koji može prihvatiti Njegovo djelovanje, koji se može preoblikovati u skladu sa Njegovim planom.

Iz ovoga slijedi da čovjek nije griješan već nevin; da ga Bog nije stvorio kao beznadežno nesposobnog da ispuni Njegovu volju i stoga traži spasenje, već ga je stvorio u najboljem obliku i obdario ga svim pogodnim prerogativima koji su prethodno spomenuti.¹²² Čovjek nije predodređen ni za šta drugo osim robovanje Bogu; a ono od njega zahtijeva pozitivna, afirmativna djela kreirana da preoblikuju njega samoga i ono što je stvoreno. Daleko od toga da ovaj život počinje u minusu; čovjek započinje svoj život na Zemlji s jasnim i značajnim plusem. Islam ne prihvata nikakav ideal griješnosti, priskonskog grijeha ili predodređenosti iz koje se čovjek ne može ispetljati vlastitim naporom.¹²³ Allah u Kur'anu kaže: "Pa kad ga oblikujem i udahnem u njega od Ruha Svoga..." (Kur'an 15: 29; 38: 72; 21: 91; 66: 12) Musliman, stoga, ne gleda na nemuslimana kao na *massa peccata* – griješno, beznadežno biće, već savršenog čovjeka sposobnog da sam postigne najviše stepene pravednosti. On u njemu, kao nemuslimanu, ne prepoznaje nepotpuno, već savršeno biće koje posjeduje visok nivo digniteta koji mu pripada kao čovjeku.

(b) *Ur-Religion ili religio naturalis* – Zajedno s tim dignitetom postoji još jedna, veća važnost koju ima nemusliman, naime ono što islam naziva *fitrom* – prirodnom vjerom.¹²⁴ Ona se sastoji od

122 "Slavi ime Gospodara svog Svevišnjeg, Koji stvara, pa usklađuje" (87: 1–2); "Zar ne vjeruješ u Onoga Koji te je stvorio od prašine, zatim kaplje (sjemena), zatim te upotpunio u čovjeka?" (18: 37); "O, čovječe, zašto da te obmanjuje to što je Gospodar tvoj plemenit, Koji te je stvorio, pa te skladno oblikovao, pa učinio da si uspravan, i kakav je htio lik ti dao?!" (82: 6–8).

123 Za razliku od Biblije, Kur'an nam govori da je Adem zaista počinio grijeh uzevši plod sa stabla koje je Bog zabranio, ali isto nam tako govori da se Adem pokajao i da je njegovo pokajanje prihvaćeno (2: 35–7; 20: 115–22). Nadalje, islam se apsolutno drži principa vlastite odgovornosti i odbija svaku vrstu naslijeđene krivice ili nagrade. "I neće se opterećeni teretiti teretom drugog; a ako pretovareni pozove teretu svom, neće se ponijeti od njega nimalo, makar bio rod" (35: 18). "Ko uradi dobro, pa za dušu je njegovu, a ko uradi zlo, pa protiv nje je" (45: 15).

124 "Zato okreni lice svoje prema vjeri pravoj, fitretu Allahovom, onom po kojem je stvorio ljude - nema promjene stvaranja Allahovog. To je vjera prava, ali većina ljudi ne zna" (Kur'an 30: 30).

nepogrješivih otkrića *sensus numinis* putem kojih čovjek spoznaje Boga kao Transcendentnog i Svetog, a samim time vrijednog obožavanja. To nije isto što i čovjekov prirodni kapacitet da spoznaje kroz nauku. Radi se o novom znanju, znanju o svetome, o numinoznom, o Bogu. Ova prirodna vizija Boga, *fitra*, može biti obogaćena čovjekovim drugim prirodnim znanjem, to jest otkrićima njegove teoretske i aksiološke svijesti. Čovjekov razum i osjećaj za vrijednost tu su da prosvijetle njegovo robovanje Bogu. Obje vrste znanja, numinozno i teoretsko-aksiološko, dio su čovjekove ljudskosti. Tako stari, akumulirani rezultati nauke i morala postaju njegove kratice do sigurne spoznaje onoga što čini Božiji imperativ.¹²⁵ Islam ga, međutim, podsjeća da se *fitra*, odnosno *religio naturalis*, koji i muslimani i nemuslimani stiču rođenjem, uvijek treba posmatrati odvojeno od historijskih religijskih tradicija. Ta razlika mu omogućava da svoju ili bilo koju drugu religijsku tradiciju analizira kritički, ali i vjerski, i da je koristi kao neprekidni izvor reforme i kreativne dinamike za tu historijsku religiju. Ono što je Bog čovjeku usadio u njegovu prirodu – spoznaja Njegove transcendentnosti, jedinstvi, svetosti i krajnje Božanstvenosti dolazi prije bilo kakve tradicije. Stoga, *fitra* je, precizno govoreći, *Ur-Religion*, odnosno izvorna vjera. Njeno postojanje u svakom čovjeku, bez obzira na religijsku tradiciju ili kulturu unutar koje je rođen ili odrastao, definira njegovu ljudskost i daje mu jedan poseban vid digniteta; ona ga obdaruje punim članstvom u religijskoj zajednici ljudi, tom univerzalnom bratstvu pod Bogom.¹²⁶

Ova *fitra*, odnosno *Ur-Religion*, u islamu se naziva “islam“. Ona se u potpunosti poistovjećuje s islamom, u cijelosti se podređuje

125 “Propisao vam je od vjere ono što je naložio Nuhu, i šta smo objavili tebi, i šta smo naložili Ibrahimu i Musau i Isau: “Ispovijedajte vjeru i ne podvajajte se u njoj!”. “Teško je mušricima to čemu ih pozivaš. Allah odabire Sebi koga hoće i Sebi upućuje onoga ko se obraća” (Kur’an, 42: 13). “A oni koji vjeruju u Allaha i poslanike Njegove i ne prave razliku između njih, tim i takvima će On dati nagrade njihove” (4: 152). “I nismo prije tebe poslali nijednog poslanika, a da mu nismo objavili: ‘Nema drugog Boga osim Mene’, zato Mene obožavajte” (43: 6; 21: 25). “Objavljuje tebi Knjigu s Istinom, potvrdu za ono ispred nje, a objavio je Tevrat i Indžil” (3: 3).

126 “Uistinu, jedina vjera kod Allaha je islam” (Kur’an 3: 19).

njegovim principima i naredbama. S islamskog stajališta, historijske religije su izrasle iz *fitre*, sadržavajući unutar sebe različite količine, odnosno stepene te, izvorne vjere.¹²⁷ Islam objašnjava njihove razlike od *fitre* kao akumulacije, utjelovljenja, interpretacije ili transformacije historije, to jest prostora, vremena, kulture, liderstva i drugih partikularnih okolnosti.¹²⁸ Islam se stoga slaže s idejom da su sve religije – Božije religije, koje potječu i temelje se na *fitri* i predstavljaju različite stepene akulturacije, odnosno harmonizacije s historijom.¹²⁹ U trenutku prosvjetljenja, Poslanik je rekao: “Svi ljudi su rođeni kao muslimani (u smislu u kojem se islam izjednačava sa *fitrom*): njihovi roditelji su ti koji od njih prave kršćane ili Jevreje.”¹³⁰ Isto tako, Kur’an sljedbenike *fitre* naziva *hanifama*, a sve Božije poslanike naziva terminom *hunefa’* (mn. od *hanif*), to jest primaocima Božije Objave, potvrđujući njihovu prirodnu vjeru, odnosno *fitru* (Kur’an2: 135; 3: 67, 95; 4: 123; 6: 79, 161; 10: 105; 16: 120, 123; 22: 31).

Pored digniteta dodijeljenog mu putem razuma, morala i *sensus numinisa*, svega onoga što je dato i muslimanu, nemusliman uživa poštovanje od muslimana jer je i on nosilac *fitre*, Božije vjere, kao i nosilac svoje vlastite religijske tradicije koja je utemeljena na *fitri*. Njegovo kršćanstvo ili judaizam ili hinduizam ili budizam je, stoga, za muslimana, *de jure*, to jest legitimna religija bez obzira na njezne razlike od tradicionalnog islama. Musliman zaista smatra nemuslimana kao svoga brata po vjeri, po *fitri*, što je suštinsko i važnije. Musliman kao i nemusliman su stoga članovi jedne porodice, a njihove religijske razlike su nacionalne, to jest pripisive i promjenljive u okviru zajedničkog porijekla – *fitre*.

127 “Uistinu, jedina vjera kod Allaha je islam. A razišli su se oni kojima je data Knjiga tek nakon što im je došlo znanje, zavišću međusobnom” (3: 19).

128 “Bili su ljudi zajednica jedna, pa je slao Allah vjerovjesnike, donosioce radosnih vijesti i opominjače, i objavljivao uz njih Knjigu s Istinom, da sudi ljudima o onome u čemu su se razilazili. A nisu se razilazili o njoj, izuzev oni kojima je ona data, nakon što su im došli jasni dokazi, zavišću međusobnom” (2: 213). Vidjeti i: 5: 14.

129 “Razdijelili su se oni kojima je data Knjiga tek pošto im je došao jasan dokaz. A naredeno im je da obožavaju jedino Allaha, odani Njegovoj vjeri, hanife da budu i obavljaju namaz i daju zekjat, a to je vjera prava” (98: 4–5).

130 Poznati hadis prenesen od strane svih tradicionalista.

(c) *Unutarnji svjetski ekumenizam* –Islamsko otkriće *fitre* i poimanje ovog koncepta kao temelja svih historijskih religija preokret je od ogromne važnosti u interreligijskim odnosima. Po prvi put je moguće da pripadnik jedne religije kaže pripadniku druge religije: “Mi smo obojica jednaki članovi univerzalne vjerske zajednice. Obje naše tradicionalne religije su *de jure*, jer su obje potekle i utemeljene na zajedničkom izvoru, *fitri*, Božijoj vjeri koju je On jednako udahnuo u obojicu. Umjesto da pokušavamo pronaći razlike između naših religija, hajde da vidimo koliko se obje religije slažu s *fitrom*, izvornom i prvom religijom. Umjesto da pretpostavljamo da je svaka od naših religija, u svom sadašnjem stanju, božanska, hajdemo zajedno i gdje god je moguće pokušati ući u trag historijskom razvoju naših religija i precizno odrediti kako i kada i gdje je svaka od njih pratila i ispunila, ili nadmašila i odstupila od *fitre*. Pogledajmo u našu svetu Knjigu i druge religijske tekstove i pokušajmo otkriti koja im se promjena desila ili u se njima odrazila u prošlosti.“ Islamski preokret je stoga prvi poziv na učenost u religiji, na kritičko analiziranje religijskih tekstova i njihovog statusa kao Objavā. To je prvi apel za uspostavljanje “historije religije“ jer je islam prvi pretpostavio da religija uopće ima historiju, da je svaka religija imala razvoj koji čini tu historiju.

Islam stavlja najmanje važnosti na “svjedočenje o vjerovanju“ ili samoidentifikaciju s jednom religijskom tradicijom. Za razliku od anglosaksonskog i luteranskog kršćanstva koje spasenje smatraju funkcijom vjere i daju malo ili nimalo važnosti trudu i radu, islam svjedočenju o vjerovanju pripisuje vrijednost okolnosti, i samo okolnosti. Za razliku od vjerovanja u kršćanstvu, koje je lično i tajno¹³¹, djela su javna. Islam ne samo da priznaje dobra djela, bilo gdje i od bilo koga učinjena, već ih smatra jedinim načinom iskupljenja pred Bogom, i upozorava da se ni zrno dobroga niti lošega neće previdjeti na Sudnjem danu. Nemuslimanu se stoga zapisuju

131 “Uistinu! Oni koji vjeruju i koji su jevreji i kršćani i sabijci - ko vjeruje u Boga i Dan posljednji i čini dobro - pa imat će oni nagradu svoju kod Gospodara njihovog, i bez straha nad sobom će biti i neće oni žaliti” (Kur’an 2: 62).

dobra djela koja je počinio i kroz čiju prizma ga gleda jedan musliman; djela koja ga čine pobožnim i produhovljenim čovjekom. Jer, u islamu, Bog vrednuje djela bez obzira na vjersku pripadnost njihovih izvršilaca.¹³² Štaviše, spasenje je upravo u vrijednosti tih dobrih djela. Sam čin vjerovanja je djelo koje se ubraja i čije postojanje utječe na cjelinu. Ali, *hanif*, koji nikada nije čuo za Objavu koju je primio Muhammed, a koji je prihvatio *fitru* i činio dobro, jednako je spašen i polaže pravo na svoje mjesto u Raju kao i onaj koji je čuo za Objavu, vjerovao i postigao jednak broj “dobrih djela”. Na kraju, bitno je naglasiti da priroda hvalevrijednih djela u islamu nema nikakve veze sa sakramentima jer ih islam nema, ili s tajnim pobožnim djelima jer su sva islamska nastojanja javna i zajednička.¹³³ Prema islamskoj etici, koja potpuno afirmira ovaj svijet, koja je pozitivna, svjetovna i uređena javnim pravom, nemusliman ima jednaku priliku da čini dobro kao i musliman. Nijedna religija ne dozvoljava svojim sljedbenicima da pripadnike drugih religija smatraju boljim vjernicima od samih sebe i da to rade na vjerskoj osnovi osim islama i možda filozofskog budizma, koji, opet, ima mali broj sljedbenika i nema religijsku zajednicu.

4. *Teorija o društvu* - Islam je definirao Božiju volju, norme ljudskog ponašanja i ciljeve ljudskih potreba u odnosu na društvene vrijednosti. Ummet, odnosno islamsko društvo, stoga je *conditio sine qua non*- nužan i neophodan uvjet za muslimana koji želi ispuniti Božiji imperativ.¹³⁴ Ova nužnost postojanja društva dijelom potječe iz afirmacije ovog svijeta u islamu, a dijelom iz njegovog instituiranja na tome da je etika pitanje djelovanja, a ne namjere.

132 “Nije čestitost da okrećete lica svoja prema istoku i zapadu, nego je čestitost ko vjeruje u Allaha i Dan posljednji i meleke i Knjigu i vjerovjesnike; i daje imetak za ljubav Njegovu rodbini i siročadi i siromasima i sinu puta i prosjacima i za robove; i obavlja namaz i daje zekat; i koji budu ispunjavali obećanje svoje kad obećaju, i strpljivi u bijedi i nevolji i vremenu sukoba. Takvi su oni koji su iskreni, a ti takvi su Bogobojazni” (2, 177).

133 Wing-tsit Chan, et al., *The Great Asian Religions* (New York: The Macmillan Co, 1969), str. 348–58. Za pojedinačne društvene vrijednosti islamskih rituala vidjeti: Kur’an, 29: 45 za namaz, 22: 28) za hodočašće.

134 “I neka bude od vas umma (koja će pozivati dobru i naređivati pravo, a zabranjivati što je krivo; a ti takvi su oni koji će uspjeti” (Kur’an 3: 104).

Obje premise zahtijevaju od muslimana da se involvira u samo tkivo društva i odbija – negira, osuđuje – individualizam i izolacionizam.¹³⁵ Islam osuđuje asketizam kao nesretan izum kršćana koji nije naređen od strane Boga.¹³⁶ Islam zahtijeva da se islamski život odvija u žizi dešavanja u selu, gradu, državi i zajednici. Ummet nije mištično, već konkretno, stvarno i političko tijelo, čije se članstvo stiče samo javno i pod budnim okom javnih zakona i institucija. S obzirom na ovo, neko bi mogao pomisliti da je nemusliman “heretik“, odnosno “*goy*“ koji nema ni najmanjih izgleda za učlanjenje i kojem je saradnja s ummetom nemoguća.

Situacija je, ustvari, sasvim obrnuta. Već smo vidjeli da Božija transcendentnost podrazumijeva da su svi ljudi jednaka stvorenja i da ih stoga razlikuje jedino njihovo vlastito postignuće – sve dok se njihovim trudom svaki centimetar stvorenog tla ne pretvori u potpunu aktualizaciju Božijeg obrasca. Musliman je, dakle, svjetski misionar, svjetski izviđač, svjetski čuvar i radnik. On ne poziva samo ljude ka Bogu, nego ih nosi tamo ako su letargični, jer je njegova svrha postojanja dovesti ih do tog cilja. Jedino strategija određuje prioritete ovog poduhvata, gdje su oni bliži uvijek prvi na kojima on primjenjuje svoj trud; ali oni najdalji dobivaju isto toliko energije koliko i prvi. Omer ibn el-Hattab (581–644) jednom prilikom se zabrinuo da neće imati opravdanje pred Bogom na Sudnjem danu zbog jedne nepopravljene rupe na putu u nekom udaljenom selu zbog koje je možda neka natovarena životinja pala i povrijedila se. Poznajući ljudsku prirodu, islam naglašava važnost rodbine, komšija i sugrađana, i naređuje muslimanu da ih ne napušta i da im pruži potpunu i najnježniju ljubav i pažnju (Kur’an 2: 82, 177; 8: 41; 16: 90; 17: 26; 24: 22; 30: 38; 42: 23). Štaviše, islam je ozakonio tu

135 “Kada budu uzimali duše onima koji su se prema sebi ogriježili, melec će upitati: ‘Šta je bilo s vama?’ – ‘Bili smo potlačeni na Zemlji’ – odgovorit će. ‘Zar Allahova Zemlja nije prostrana i zar se niste mogli nekud iseliti?’ – reći će melec, i zato će njihovo prebivalište biti Džehennem, a užasno je on boravište.” (Kur’an, 4: 97–98).

136 “Zatim smo, poslije njih, jednog za drugim Naše poslanike slali, dok nismo Isaa, sina Merjeminog, poslali, kojem smo Indžil dali, a u srca sljedbenika njegovih smo blagost i samilost ulili, a monaštvo – izmislili su ga, nismo im ga Mi propisali” (Kur’an 57: 27).

brigu uređujući nasljedno i alimentaciono pravo koje ima svaki legitimni član porodice tog muslimana bez obzira na njegovu prostornu ili biološku distancu, sve dok on u svojoj blizini nema izdržavatelja koji mu je bliži od tog muslimana. Realnost postojanja sila nepotizma, tribalizma, etnocentrizma i nacionalizma u ljudskim poslovima je prepoznata i stoga regulirana generalnom šemom. Time su te prakse dovedene pod kontrolu zakona i njihova dominacija je onemogućena. Njihova vrijednost je smanjenje opće vrijednosti svih ljudi i muslimanske sheme djelovanja. Uistinu je Allah osudio na vječnu patnju onoga ko prestane brinuti i raditi za dobro svojih komšija, rodbine, pripadnika svoje zajednice ili sunarodnjaka. Božija transcendentnost implicira da svi ljudi trebaju biti predmet ljubavi, brige i dobročinstva od strane muslimana (Kur'an 34: 29; 3: 110; 2: 143; 22: 78; 4: 135).

Iako je moralno da svi ljudi budu predmet preoblikovanja i transformacije od strane muslimana, moralno je nedovoljno da svi ljudi budu predmet te brige. Sigurno je da bi veliki dio ljudske populacije imao koristi da bez bilo kakvog vlastitog uključivanja u kosmičke procese bude predmet te brižne energije muslimana kao kosmičkog radnika. Međutim, čovjekov osjećaj za moral i Božija volja se nikada ne bi ispunili takvim djelovanjem. Čovjek je moralni subjekt. Kao takvome, šta god da mu se desi nema moralnu vrijednost, bez obzira na njegovu utalitaranu vrijednost, ukoliko se isto ne desi njegovom vlastitom voljom i odlukom. *Dar el-islam* (Kuća islama) će stoga pokušati da obuhvati svijet i od njega i ljudi napravi savršenu aktualizaciju Božijeg obrasca ili volje. No, to je moralno bezvrijedno ukoliko se cijelo čovječanstvo u to ne involvira i ne uvjeri u date moralne i upotrijebne vrijednosti; ukoliko čovječanstvo slobodno ne odluči da se to uradi i da u tome učestvuje svaki pojedinac do krajnjih granica svojih kapaciteta. Ovaj uvjet podrazumijeva nemuslimana kao aktivnog sudionika u kosmičkom radu muslimana. Prvi uvjet koji islam postavlja za takvo sudjelovanje jeste da to ne bude urađeno pod prinudom ili prisilom. Da bi bilo ono što treba

da bude, to mora biti zasnovano na slobodi izbora. “Nema prisiljavanja u vjeru! Doista se jasno razlikuje Pravi Put od zablude! Pa ko zaniječe taguta (šejtana, nasilnika –op.prev.), a povjeruje u Allaha, tada se doista uhvatio za najčvršće uže, koje se ne može prekinuti...” (Kur’an 2: 256) Odgovorna i slobodna odluka svakog nemuslimana da sudjeluje u kosmičkom radu i saradnji sa muslimanima je nezaobilazan preduvjet. Kršenje ovog principa je veliki grijeh, pored toga što je islamski bezvrijedno i što svome počiniocu donosi vječnu kaznu (Kur’an 10: 99). Nijedan, dakle, musliman nema pravo silom širiti svoju vjeru ili prisiljavati nemuslimane da se pridruže njegovoj misiji.

Poznajući lukavstvo u međuljudskim odnosima i široki dijapazon metoda ispiranja mozga, utjecanja na odnose i stavljanja pritiska na ljude, Kur’an jasno precizira načine uvjeravanja dozvoljene muslimanima. “Pozivaj putu Gospodara svog mudročću i savjetom dobrim, i s njima raspravljaj onako kako je najbolje“ (16: 125) Ukoliko ne budu uvjereni na ovaj način, Allah naređuje muslimanu da ostavi nemuslimana na miru (Kur’an 3: 176-177; 47: 32). Naravno, musliman treba i dalje pokušavati i nikada ne odustati od ideje da Allah tog nemuslimana ili nemuslimanku može uputiti ka istini. A ako uopće promijeni svoju taktiku, onda u ime mudrosti, u ime istinoljubivosti bolji i konačni argument treba biti primjer njegovog vlastitog života, njegovo utjelovljenje istina i vrijednosti koje propovijeda. Ako ni to ne uvjeri nemuslimana, musliman treba težiti da bude bolji predstavnik islamske istine i vrijednosti u svom vlastitom životu, a ostatak treba prepustiti Bogu.

Prema Božijem uređenju i pod Njegovim odobravajućim autoritetom, na muslimanu je da uspostavi svjetski poredak putem slobodne, odgovorne i dobronamjerne razmjene ideja. Svijet treba postati globalni seminar, a najbolja ideja, najlogičniji argument i najmoralniji primjer treba osvojiti ljudska srca i umove. Ovaj novi svjetski poredak ne treba biti monolitna jedinica, čak i ako islam, kao najbolja ideja, pridobije većinu. Većina, ma koliko bila velika

i dominirajuća, nema pravo prisiliti u vjeru nijednog zastranjivača. Ako taj nemusliman odlučno odbija prihvatiti stav većine, ona je, prema islamskom zakonu, obavezna poštovati njegov sud i omogućiti mu da vjeruje i praktikuje svoju vjeru, u slobodi i s dignitetom.

Koliko god muslimani željeli da čovječanstvo prihvati islam, oni znaju da će mnogi nemuslimani i dalje pružati otpor. Sve dok je taj otpor ideološke prirode, muslimani su dužni poštovati ga. U momentu kada otpor postane prepreka pozivanju, to jest kada muslimana ometu ili zaustave, onda islam nalaže da se prepreka ukloni silom. Ukoliko taj vjerski otpor posegne za mačem, onda islam nalaže odbranu istim takvim oružjem.

Naoružani otpor, naglašavam, nije samo otpor vjerskoj propoziciji na koji se treba odgovoriti pukom protupropozicijom ili, ukoliko je moguće, boljim argumentom. Ovdje naoružani otpor predstavlja silovito protivljenje ideji da se vjerske razlike trebaju rješavati razgovorom, kroz argumentaciju i diskusiju. Takav otpor je povlačenje mača kao odgovor na prijedlog “neka najbolji argument pobijedi”. On sigurno zaslužuje da se isto tako mačem zaustavi i slomi. Međutim, svrha takvog poteza ne smije biti nasilno gušenje otpora islamu (Kur’an 47: 4; 8: 62; 10: 99; 2: 256). Cilj mora biti ništa drugo do zaustavljanje nasilja od strane nemuslimana. Takva akcija se mora zaustaviti čim njihovo nasilje prestane. Pribjegavanje nasilju je opravdano samo ukoliko je cilj okončavanje nasilne opstrukcije, a ni u kojem slučaju prisiljavanje nemuslimana da uđe u islam. Nijedna sila ga ne smije prevesti na islam osim njega samoga (Kur’an 13: 12; 8: 54).

Islam nalaže najtolerantniji *modus operandi* za muslimane i nemuslimane koji žive pod njegovim okriljem. Tamo gdje su muslimani dominantna većina ili gdje je država islamska, nemuslimani koji pristaju živjeti u miru s muslimanima čine jedan ummet, skupa s njima. Riječ “ummet” koju je koristio poslanik Muhammed u međinskom sporazumu s jevrejskom manjinom toga grada označava društvo uređeno vlastitim zakonom, sa svojim političkim,

ekonomskim, obrazovnim, pravnim, kulturnim i vjerskim institucijama.¹³⁷ Allah, Poslanik, islamska država i cijeli svijet, ummet islama, njihovi su jemci i zaštitnici.¹³⁸ Njihova odbrana od vanjskih napada, kao i bilo kakvih unutrašnjih zadiranja od strane muslimana, nemuslimana ili članova njihove zajednice, muslimanima je od Boga naređena dužnost. Oni trebaju plaćati *džizju*, porez koji je mnogo manji ekonomski i finansijski teret od zekjata obaveznog za muslimane, i trebaju živjeti skoro nezavisno od muslimana osim kada su u pitanju sigurnost i prosperitet cijelog *Dar el-islama*. Najvažnja je, međutim, spoznaja da ne samo da nije dozvoljeno prisilno prevoditi nemuslimane u islam, nego im se mora dati pravo da oni nastave biti nemuslimani i da prenose tu pripadnost na svoje potomke. Iz gledišta bilo koje religije ili -izma koje u sebi nema skepticizma, ovo je zaista najbolji i najoptimalniji zahtjev koji stranac može zahtijevati. A islam to predivno ispunjava.

D) Historija

Prethodno navedena lekcija koju smo naučili iz suštine islama nije neka izmaštana projekcija jednog sanjara, čovjeka koji sanja o sretnim međureligijskim odnosima. Dapače, ona je vizija jednog stvarnog pokreta u historiji. To je vizija prevedena u upute za svakodnevni život i djelovanje, permanentno isktralizirana u zakonodavstvo (šerijat), što milioni ljudi zaista žive po njemu već četrnaest stoljeća u područjima koji čine jedan široki i dugi pojas na zemaljskoj površini.

U Mekki je prije osnivanja islamske države, prije nego su muslimani uopće postali jedan organski ummet, islam potvrdio sve prijašnje Objave i poistovijetio se s judaizmom i kršćanstvom (Kur'an 2: 87; 3: 23; 5: 48; 6: 92). Međutim, primjećujući zbunjujući niz

137 Medinski sporazum je bio ustav prve islamske države izdiktiran i donesen od Poslanika u prvoj sedmici nakon njegovog preseljenja iz Mekke u Medinu. Cijeli tekst vidjeti u: Ibn Hisham, *Sire Rasullillah*, prev. Alfred Guillame pod naslovom *The Life of Muhammad* (London: Oxford University Press, 1955), str 231-4.

138 *Ibid.*

doktrina, vjerovanja i praksi Jevreja i kršćana, islam razdvaja te historijske fenomene od prvobitnog judaizma i kršćanstva što ih je Bog dao Svojim poslanicima. Svojom kritikom na nedosljednosti i kontradiktornosti, islam je započeo objektivno izučavanje historije dviju religija kritičkom studijom njihovih svetih pisama, Tore i Novog zavjeta. On je prepoznao Božanski temelj u tim objema religijama i taj historijski razvoj pripisao ljudskom djelovanju, bilo ono dobro namjerno ili zlonamjerno. On se poistovjećuje s vjerom Ibrahima, Musaa i Isaa, i prije njih, vjerom Adema i Nuha. On je vjerski rehabilitirao cijelo čovječanstvo priznavanjem *religio naturalis*, religijom svojstvenom svim ljudima, i povezo se sa svima njima bez izuzetka, deklarirajući se kao sama potvrda sadržaja prvog, izvornog *Ur-Religion*, odnosno dara kojeg je Bog podario svakom ljudskom biću.

Kada je mekanski progon postao nepodnošljiv za njegove sljedbenike, Poslanik im je naredio da utočište traže u Etiopiji, kršćanskom kraljevstvu, uvjeren da su sljedbenici Isusa Krista moralni, velikodušni i dobronamjerni propovjednici obožavanja jednoga Boga.¹³⁹ Njegovo visoko mišljenje o njima bilo je opravdano jer je njihov kršćanski vladar odbio zahtjev Mekke da protjera muslimanske izbjeglice i javno proglasio da Kur'an prihvata Isusovo poslanstvo, bezgrješnost njegove majke i jedinstvo Boga.¹⁴⁰

Nakon dolaska u Medinu, gdje je Poslanik osnovao prvu islamsku državu, Jevreji su smatrani autonomnim ummetom unutar islamske države.¹⁴¹ Tako su jevrejski zakon, religija i institucije postali sveti amanet čija je zaštita, čuvanje i ovjekovječenje postala odgovornost muslimana nametnuta samim islamom. Samo pitanja vanjskog rata i mira nisu spadala pod jurisdikciju suverenog jevrejskog ummeta i, čak i na ovom nivou, islamska država nije smjela djelovati bez *šure* (dogovora) svih njenih činilaca, uključujući i nemuslimane. Na isti način, kršćanski Arabljani iz Nadžrana su došli u Medinu nakon što je Poslanik uspostavio islamsku državu kako bi

139 A. Guillaume, *op. cit.*, str. 146–54.

140 *Ibid.*, str. 150–151. Događaj je potvrđen objavom sure *el-Maide* (Kur'an 5: 83–5).

141 A. Guillaume, *op. cit.*, str. 146.

pregovarali o svojoj poziciji u novonastajućem društvu. Sam Poslanik ih je pozvao u islam, opširno i svom svojom rječitosti argumentirajući svoj poziv. Neki od njih su ušli u islam, ali većina nije. Bez obzira na to, poslanik Muhammed im je dao isti autonomni status kakav su imali Jevreji, obasuo ih darovima i poslao kući pod zaštitom tjelohranitelja, muslimana, kao i muslimanskog državnika Muaza ibn Džebela, kako bi im on organizirao njihove poslove, riješio probleme i pomogao gdje im je pomoć bila potrebna.¹⁴²

Kako su se muslimani raspršili iz Arabije u Bizantiju, Perziju i Indiju, veliki broj Jevreja, kršćana, zoroastrovaca, hindusa i budista pali su pod njihovu dominaciju. Isto priznanje koje je dato Jevrejima i kršćanima od strane Poslanika dato je i svakoj nemuslimanskoj vjerskoj zajednici pod uvjetom da održavaju mir.¹⁴³ Slučaj Jerusalema *typos* je muslimanske tolerancije i dobre volje na vjerskom kao i na društvenom i kulturnom nivou. Kratka ali slavna povelja glasi:

U ime Allaha Svemilosnog Samilosnoga

Ovu povelju donosi Omer, Allahov rob i vladar vjernika, narodu Elije. On im obećava zaštitu njihovih života, njihove imovine, njihovih crkava i njihovih križeva, malih i velikih, i svih pripadnika kršćanske religije. Niti će im crkve biti oduzete niti će biti uništene, niti će njihove građevine ili prostori, niti njihovi križevi ili bilo šta od njihovih posjeda biti na bilo koji način umanjeni. Neće biti prisiljeni ni na što u vezi s njihovom vjerom i nikakva im šteta neće biti nanesena. Niti će bilo kojem jevreju biti dozvoljeno da živi s njima u Eliji.

Narod Elije je dužan plaćati džizju, kao što to radi i narod Medaina (Perzije), kao i da iz svojih krugova ukloni vizantijsku vojsku i lopove. Bilo kome od njih ko odluči napustiti Eliju bit će zaštićen njegov život i imovina sve dok ne stigne do svoje destinacije. Ko god odluči

142 *Ibid*, str. 270–277. Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, prev. I.R. al-Faruqi (Indianapolis: The North American Islamic Trust, 1976), str. 477.

143 Muhammad 'Ali ibn Hamid ibn Abi Bakr al-Kufi, *Shah Namah: Tarikh-i-Hind wa Sind*, prev. A.M. Elliott, u *The History of India as Told by Its Own Historians* (Allahabad: Kitab Mahal Private Ltd, b.d.), Vol. I, str. 184–187.

ostati u Eliji također će biti zaštićen i imat će zajednička prava i obavezu plaćanja džizje kao i narod Elije. Isto vrijedi za narod Elije kao i za bilo koga drugog. Svako može ići sa Vizantijcima, ostati u Eliji ili se vratiti u svoju domovinu, a o tome može odlučiti do sezone žetve. Allah je svjedok onome što piše u ovom sporazumu, kao i Njegov Poslanik, njegovi nasljednici i vjernici.

U potpisu: *Omer ibn el-Hattab*

Svjedoci: Halid ibn Velid, Amr ibn el-As, Abdurrahman ibn Avf i Mu'avija ibn Ebi Sufjan.

Provedeno 15. godine po Hidžri.¹⁴⁴

Ništa nije dalje od istine i štetnije za odnose između muslimana i nemuslimana od tvrdnje da se islam širio mačem. I tada, kao i sada, ništa se nije više osuđivalo od prisiljavanja nemuslimana da uđu u islam. Kao što je ranije spomenuto, muslimani su prvi osudili takvo što kao smrtni grijeh. Na ovu temu, Thomas Arnold, engleski misionar iz Indijske državne službe u vrijeme kolonijalizma, čovjek koji i nije bio prijatelj islama, napisao je:

“. . . nema govora o bilo kakvom organiziranom pokušaju da prisile nemuslimansku populaciju da prihvate islam ili o bilo kakvom sistematskom čišćenju s ciljem istrjebljenja kršćanstva. Da su se halife odlučile za jedan od tih poteza, mogli su smaknuti kršćanstvo s istom lakoćom kojom su Ferdinand i Izabela protjerali islam iz Španije, s kojom je Luj XIV zabranio protestantizam u Francuskoj, s kojom su Englezi Jevrejima 350 godina branili ulazak u Englesku. Istočne crkve u Aziji bile su, kao heretičke zajednice, odsječene od ostatka kršćanske zajednice u kojoj se nije našao niko da stane na njihovu stranu, tako da opstanak tih crkava do dana

¹⁴⁴ Citirano u Alistar Duncan, *The Noble Sanctuary* (London: Longman Group Limited, 1972), str. 22; Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: Sh. M. Ashraf, 1961, first pub. 1896), str. 56-57.

današnjeg predstavlja snažan dokaz opće tolerancije muhammedanskih vlasti prema njima.¹⁴⁵

U poređenju s historijama drugih religija, povijest islama je kategorički čista u pogledu tolerancije spram drugih religija. Srećom, imamo mnoge svjedoke iz perioda muslimanskog osvajanja kojima moramo biti iznimno zahvalni jer su jednom za svagda raščistili ovo pitanje. Michael Stariji, jakobitski patrijarh u Antiohiji, napisao je u drugoj polovini XII stoljeća sljedeće:

“Zbog ovoga je Bog osvete... posmatrajući zlodjela Rimljana koji su svojom dominacijom svirepo otimali naše crkve i naše manastire i nemilosrdno nas osudili – poslao s juga sinove Ismailove da nas oslobode od Rimljana.”¹⁴⁶

Barhebraeus (1226–1286.) je autor jednako snažnog svjedočanstva u korist islama.¹⁴⁷ Ricoldus de Monte Crusis, dominikanski svećenik iz Firence koji je posjetio muslimanski Istok oko 1300. godine, jednako je rječito svjedočio o toleranciji – dapače, prijateljstvu – prema kršćanima.¹⁴⁸ A opet, ako su muslimani bili toliko tolerantni, kršćani uporno pitaju zašto su milioni kršćana primili islam? Među njima je najmanje bilo Arapa. Ostali su bili Heleni, Perzijanci, Egipćani, Kirenaikanci, Berberi, Kiprani i Kavkazi. Canon Taylor je to jednom prilikom, na Crkvenom kongresu u Wolverhamptonu, predivno objasnio rekavši:

145 Thomas Arnold, *op. cit.*, str.80.

146 Michael the Elder, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche* (1166–1199), ur. J.B. Chabot (Paris, 1899–1901), Vol. II

147 Gregorii Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, ur. J.B. Abbeloos i T.J. Lamy (Louvain, 1872–77), str. 474.

148 *Et ego inveni per antiquas historias et autenticas apud Saracenos, quod ipsi Nestorini amici fuerunt Mochomet et confederate cum eo, et quod ipsi Machometus mandavit suis posteris, quod Nestorinos maxime conservarent. Quod unigue hodie diligenter observant ipsi Saraceni* (Laurent, J.C.M., *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor*, Lipsiae, 1864, 128).

“Nije teško shvatiti zašto se ovaj reformisani judaizam (sic!) tako glatko proširio Afrikom i Azijom. Afrički i sirijski doktori (sic!) zamijenili su nejasne metafizičke dogme s Kristovom religijom: pokušali su se boriti protiv raskalašenosti toga doba veličanjem nebeske vrijednosti celibata i anđeoske vrline djevičanstva – izdvajanje od svijeta bio je put do svetosti, a prašnjavost je bila odlika monaške pobožnosti – ljudi su praktično bili politeisti obožavajući razne mučenike, svece i anđele; višu klasu su činili korumpirani mekušci, srednja klasa je bila ugnjetavana porezima, a robovi lišeni nade za sadašnjost i budućnost. Približavanjem Bogu, islam je pomeo tu masovnu korupciju i praznovjerje. To je bio revolt protiv ispraznih teoloških polemika; snažan protest protiv predstavljanja celibata kao krune pobožnosti. Donio je fundamentalne dogme religije – jedinstvo i veličinu Boga, da je On milostiv i pravedan, da traži pokoravanje Njegovoj volji, prepuštanje Njemu i vjerovanje. Obznanio je čovjekovu odgovornost za budući život, postojanje Sudnjeg dana i surove kazne za grijешnike; naredio je namaz, davanje milostinje, post i dobročinstvo. Odbacio je lažne vrijednosti, vjerske obmane i zavrzlake, izopačene moralne i verbalne lukavštine teoloških rasprava. Monaštvo je zamijenio odvažnošću i snagom. Dao je nadu robovima, bratstvo čovječanstvu, i čovjekovoj prirodi priznanje njenih fundamentalnih činjenica.”¹⁴⁹

III. Osnova za međureligijsku saradnju: islamski humanizam

Ova brilijantna teorija o drugim vjerama koju donosi islam nema presedana. Dok je Drugi vatikanski koncil snishodljivo i paternalistički donio dekret, dvadeset stoljeća nakon Isusa, da je judaizam religijski prihvatljiv kao *preparatio* za kršćanstvo, a četrnaest stoljeća nakon Muhammeda, da je islam prihvatljiva aproksimacija kršćanstvu, na njemu se izjavilo da je izvan Rimske katoličke crkve

149 Cit. Arnold, *op. cit.*, str. 71–72.

spasenje nemoguće, time poričući prethodno rečeno. To što se niko osim pripadnika Rimske katoličke crkve neće spasiti znači da su na propast osuđeni ne samo muslimani i Jevreji, nego i protestantski kršćani. Što se tiče protestantizma, još nismo čuli ništa o pitanju islama osim glasina od strane pojedinaca. Svjetski crkveni koncil dosad nije govorio o ovom problemu. Štaviše, odbili su poziv Libije da prisustvuju Islamsko-kršćanskom dijalogu u Tripoliju 1976. godine. Izgleda da prisustvuju samo onim dijalozima koji su pod njihovim pokroviteljstvom. Ranije, Svjetski crkveni koncil jeste održao svoje dijaloške sesije s islamom (Bhamdun, Brummana, Hong Kong itd), ali pod svojim uvjetima i s islamskim predstavnicima koje su oni lično izabrali.

Judaizam i hinduizam su po prirodi etnocentrične religije. U modernom dobu, postale su etnocentričnije nego ikada ranije. Njihov religijski ekskluzivizam je nepogodan za dijalog s drugim svjetskim religijama. Međutim, njihove tradicije nisu lišene ideja naklonjenih ekumenizmu i dijalogu. Etički monoteistički judaizam, rođen u srednjem vijeku pod okriljem islamske filozofije, kulture i misticizma, osnažen je u vrijeme jevrejske Emancipacije, pod utjecajem prosvjetiteljskog i zapadnjačkog humanizma. Međutim, posljednjih godina je pretrpio velike štete zbog cionizma koji predstavlja arhetip etnocentričnog ekskluzivizma. Na isti način, hindusi imaju izvor u utvrđenoj tradiciji filozofskog hinduizma koji pruža dovoljno prostora za međureligijski dijalog i univerzalističku zajednicu ljudi. Obje tendencije u judaizmu i hinduizmu se trebaju podstreknuti.

Islamska teorija o drugim vjerama, poduprta četrnaest stoljeća dugim iskustvom, i dalje milijardama muslimana širom svijeta nalaže lojalnost i podršku. Ona nam pruža najbolji temelj za religijski svijet-ekumenu u kojoj religije međusobno poštuju svoje tvrdnje bez poricanja vlastitih. Ona nam također pruža jedinu legitimnu osnovu za težnju ka religijskom jedinstvu. Ako želimo da međureligijski dijalog prevaziđe samu razmjenu informacije i učtivosti, on

mora imati religijsku normu na osnovu koje će sročiti razlike između tih religija. Ova religijska norma mora biti zajednička za sve sudionike dijaloga. Islam tu normu nalazi u *fitri*. Pored toga, neophodno je da dijaloški sudionici osjećaju dozu slobode po pitanju njihovih historijskih religijskih tradicija. Nijedna ideja nije pogodnija za takvu slobodu od islamske koncepcije da je religijska tradicija ljudski izdanak iz primarne *fitre*. Upravo je ova islamska ideja u historiji započela akademsko izučavanje religije koje uključuje kritičko ocjenjivanje historijske autentičnosti religijskih tradicija i praksi. Nauka o religiji, to jest kritička analiza tekstova i historije, započeta je na Zapadu u vrijeme prosvjetiteljstva. Islamska nauka o religiji starija je za cijeli jedan milenij i ima prednost nad najnaprednijim akademskim studijama današnjice jer ne polazi iz tačke skepticizma. Skeptik može postavljati pitanja o religiji, ali on na njih ne smije davati odgovore.

Islamska teorija je posebno snažna o pitanju judaizma i kršćanstva koje tretira ne kao "druge religije" nego kao jednake sebi. Njeno prihvatanje da je Bog u judaizmu i Bog u kršćanstvu isti Bog u islamu, da su njihovi poslanici – poslanici islama, i njena predanost Božijem pozivu narodima Knjige da sarađuju i žive zajedno pod Božijim pogledom čini prvi i jedini pravi korak ka religijskom jedinstvu dviju svjetskih religija koji je ikada napravljen. Ibrahimovsko jedinstvo judaizma, kršćanstva i islama zasnovano na Ibrahimovoj *hanif* vjeri – *fitri* – jeste ostvarivo. Ono je uistinu postojalo u muslimanskom svijetu dok ga zapanjački imperijalizam, kolonijalizam te cionizam nisu porušili. Međutim, njihov trud je bio uzaludan. Muslimani će i dalje vjerovati i raditi za jedinstvo, sigurni da njihov Bog, Koji je jedan, kao što je i Istina jedna i moralni zakon jedan, želi jednu religiju u koju će svi slobodno i svjesno ulaziti, jer ona je ispravna samo ako je rezultat ličnog uvjerenja – ne slijepe Pascalove opklade, već uvjerenja do kojeg se došlo kritičkim vaganjem svih opcija, svih dokaza. Budući da teži ovom idealu, muslimanu ništa nije važnije od subvencioniranja i promoviranja, kako

u muslimanskom tako i u nemuslimanskom svijetu studija komparativne religije.

Islamski stav prema drugim vjerama stoga objedinjuje tri kružne distinkcije: prvenstveno, on nije tolerantan, već smatra da su njihove svetosti svete, da su njihovi poslanici Božiji poslanici te da su njihove Objave došle od Boga. Tolerancija podrazumijeva dualizam i osnovnu razliku između svoga subjekta i objekta. Islam rješava pitanje osnovne razlike time što eliminira sam dualizam. On se poistovjećuje s judaizmom i kršćanstvom, a svoje sljedbenike obavezuje na isto, ako ne i veće poštovanje i privrženost kršćanskim i jevrejskim poslanicima i Objavama. Nijedna religija nije na vlastitom tlu očuvala bogomolje druge religije i omogućila drugoj religiji da tu napreduje osim islama! I nijedna tolerancija nije dosegla nivo provođenja zakona druge religije osim islama! Štaviše, nijedna religija nije nikada pristala, niti će ikada pristati, da uči svoje sljedbenike i obavezuje ih da provode ideju koja je dio njihove religije, a time i njihova religijska dužnost, da poštuju zakone drugih religija sve dok njihovi sljedbenici i sljedbenice žive među njima. I samo u muslimanskom svijetu i pod islamskom vladom je moguće da ni Jevreju niti kršćaninu nije dozvoljeno da se preobraća iz svoje religije u pobuni ili otporu vlastitom religijskom autoritetu.

Drugo, islamski stav prema drugim vjerama, objedinjujući ih sve pod zajedničkim okriljem *fitre*, ispunjava jedini uvjet za konstruktivan dijalog i međudnos. Pod ovim stavom, sve razlike između religija jesu domaće porodične prepirke. Kritika, argument i protuargument međusobno utječu na sve pripadnike na račun ove prirodne veze kojom ih je islam međusobno povezo. Takvu kritiku religija iznose sastavni članovi koji brinu o cjelokupnom sistemu koji ih okuplja, uključuje i ujedinjuje. Ako ove religije ne postanu svjesne i istaknu ovu zajedničku sponu, one se možda nikada neće sastaviti i prevazići svoje trenutne razlike. Pored ove prednosti, islamski stav obogaćuje religije temeljem neophodnim za efikasno pročišćavanje i kreativno osmišljenu reformu vlastitih tradicija.

Uzimajući u obzir *fitru*, odnosno prvu pretpostavku čovjekove religioznosti, svaka religijska tradicija bi se trebala bez straha suočavati s najoštrijom kritikom, zato su najvažnija pitanja kojima se bave, to jest Bog, svrha postojanja, stvarna mogućnost spasenja i konačno balansiranje sreće – zaštićena. Skepticizam u epistemologiji i metafiziци ili cinizam u etici, teoriji vrijednosti ili religiji, ne mogu se ušutkati religijskim autoritetom jedne *ex cathedra* odluke ili dogmatском tvrdnjom. Jedino razum i iskustvo to mogu uraditi. A upravo nam to nudi islamsko stajalište. Islamski racionalizam dosegnuo je ono što prosvjetiteljstvo i njegovi sljedbenici nisu uspjeli, apsorbirati kritiku skeptika – empirista i romantičara devetnaestog stoljeća – i time kreativno i kritički iznjedrili racionalnu provjeru religijskih tradicija, racionalno potvrđivanje različitih tvrdnji. Takav naučni poduhvat nije samo puka želja. To je iskrena nada koja izvire iz religijskog uvjerenja koje na stvaranje gleda očima krajnje pedantne i kritičke nauke i uzvikuje: “Gospodaru naš! Ti ovo nisi uzalud stvorio!” (Kur’an 3: 191; 23: 115)

Treće i konačno, islamski stav prema drugim vjerama čini jedan novi humanizam jer je zasnovan na novoj vjeri u čovjeka. Čovjekova priroda je užasavajuće zlostavljana u današnjem svijetu. Izgubivši u nastojanju da čovjeka potretira kao masu grijeha, *massa peccata*, kršćanstvo je praktično odustalo od takmičenja u oblasti čovjekove prirode. Skepticizam, etnocentrični partikularizam i materijalizam sada dijele oblast teorije o čovjeku. Dok materijalizam definira čovjeka kao nešto malo više od zuba, ruku i stomaka, nacionalističko ludilo ga naziva Jevrejem ili Nijemcem, isključujući pritom sve druge ljude. U međuvremenu, skepticizam stoji sa strane i ismijava čovjeka i njegove mučitelje. Nije ni čudo što su svi ozbiljni zapadnjaci skeptici, jer je skepticizam najracionalniji od svih navedenih stajališta koja prevladavaju na Zapadu.

Islamska *fitra* jeste jedina ideja koja može izbaviti zapadnjakog čovjeka iz njegove patnje i poslati ga na dinamičan i kreativan put samoostvarenja. Kao što je uspjela uraditi sa mezopotamijskim

čovjekom, *fitra* to može uraditi i s današnjim čovjekom: dati mu svijet koji može iznova izvajati i preoblikovati u ime Boga. Jer služiti Bogu znači stvoriti kulturu i civilizaciju. A to nije ništa drugo doli postizanje najvišeg mogućeg samoostvarenja.

6

HISTORIJA RELIGIJA: NJEZINA PRIRODA I VAŽNOST ZA KRŠĆANSKO OBRAZOVANJE I MUSLIMANSKO- KRŠĆANSKI DIJALOG¹⁵⁰

I. Priroda historije religija

Historija religija je nauka sačinjena od tri discipline: *izvještaj*, odnosno sakupljanje podataka, *konstrukcija značenjskih cjelina*, to jest sistematizacija podataka, i *sud*, ili evaluacija značenjskih cjelina.¹⁵¹

150 Predavanje održano na Teološkom fakultetu Univerziteta u Čikagu 30. aprila 1964. godine, kada je autor bio gostujući istraživač na tom univerzitetu. Bernard E. Meland, profesor konstruktivne teologije, i Charles H. Long, profesor historije religija, napisali su kritičke osvrtne. Osvrt prvog profesora nalazi se na kraju ovog članka, a osvrt potonjeg, koji se sastoji uglavnom od bilježaka, nalazi se u fusnotama dodanim na članak u kojem se spominje.

151 Bilješka prof. Longa: Al-Faruqijev prikaz historijata discipline historije religija pretpostavlja da se historija ove discipline držala poprilično racionalnih okvira. To nije bio slučaj. Historija religija je dijete prosvjetiteljstva. Ovo govorim jer je historija religija započeta u periodu u kojem je Zapad tragao za nekim racionalnim (nasuprot religijskom) razumijevanjem historije čovjekovog religijskog života. Historija religija u periodu prosvjetiteljstva je većim dijelom bila racionalistički i moralistički usmjerena. Prije ovog perioda, razumijevanje religije s religijskog stajališta iznjedrilo je čak i manje na nivou naučnog razumijevanja, jer iako su srednjovjekovni teolozi vidjeli npr. islam kao religiju, a ne kao sakaćenje razuma, on je ipak srozan na nivo paganizma s obzirom na to da nije dosegao standard jedine istinske Objave. Racionalistička interpretacija historije uspostavila je kriterij pored objave kao osnove religije. To je značilo da su se podaci

1. Izvještaj ili sakupljanje podataka

Historija religija poznaje dva utjecaja koja su pokušala reducirati njenu ovlast limitirajući podatke što čine njen predmet: prvi je pokušaj redefiniranja religijskog podatka na jedan ograničen i sužen način, a drugi je bila politika izoliranja provedena u vezi s judaizmom, kršćanstvom i islamom.

A. Pokušaj da se ograniči ovlast historije religija kroz suženo definiranje religijskog podatka razvio je teorije koje su pokušale izolirati taj religijski element i identificirati ga u okviru “religijskog”, “svetog”, “nepovredivog”. Problem s kojim su se ove teorije suočile bio je prvenstveno redukcionistička analiza religijskog fenomena u nešto što je pogodnije njenoj vrsti istraživanja. Na historiju religija je ovaj dobronamjerni pokret imao limitirajući efekat za područje njenog istraživanja. Ako je religijsko jedinstven, nepodložan reduciranju i prepoznatljiv element ljudskog života, onda ova nauka treba biti prvi i posljednji fokus religijske discipline. Ostali elementi koji navodno čine ljudski život mogu biti predmet istraživanja drugih disciplina i oni se mogu studirati u okviru historije religija samo kao *relata* koja utječe i na koju utječe jedinstveno religijski element. Među historičarima religija na Zapadu, gdje se smatra da se čin vjerovanja sastoji od suočavanja pojedinca s Bogom u privatnom trenutku kada sve ili skoro sve što mu je strano prestaje biti dio svijesti, otkriće “religijskog” kao jedinstvenog elementa našlo je plodno tlo i prihvaćeno kao prirodan slijed događaja.¹⁵² Danas,

iz nekršćanskih religija u većoj mjeri uzimali zaozbiljno. Ovo je, pored prosvjetiteljskog univerzalizma i izvještaja kolonizatora i misionara, uspostavilo širu, iako neadekvatnu bazu za razumijevanje drugih religija i kultura, premda su u nekoliko navrata posljednje Božije manifestacije u Isusu Kristu pretvorene u posljednju apoteozu razuma u prosvjetiteljskoj civilizaciji zapadnog svijeta.

152 Bilješka prof. Longa: Definicija religije kao “svetog” ili posvećenog bio je pokušaj da se religijski život čovječanstva spasi od redukcije na dimenzije života koje nisu bile adekvatne kao interpreacijska shema otkrivenih podataka. Razvoj metodologija u ovom smjeru bio je usmjeren ne samo protiv shvatanja nezapadnjačke religije nego u jednakoj mjeri i na racionalističko i moralističko razumijevanje zapadnjačke religije. Nije stoga čudno što se među vodećim historičarima religija nalazi jedan luteranski nadbiskup i jedan njemački teolog. Učešće u samom religijskom životu daje mogućnost toj osobi da pristupi religijskoj realnosti svih ljudi u svim vremenima i prostorima.

srećom, važnost Boga (neka je slavljen i uzvišen) u svakom aspektu i elementu prostora i vremena iznova se otkriva od strane zapadnoga kršćanstva te se vrše pripreme za odbacivanje tog izoliranog, religijskog svetog ili nepovredivog. Umjesto toga, otkriva se religioznost svega, religioznost koja predstavlja više od jedne veze. Već jedno stoljeće kršćanski teolozi govore o tome cijelom činu jednog pojedinca kao o društvenom, a ne njegovom ličnom činu, kao sastavnom dijelu religijskoga, te u posljednje vrijeme, o kršćanskom “stilu života” u pokušaju da se sakralizira cijeli život. Islam već stoljećima uči o religioznosti svega u prostoru i vremenu, svekolikoga živoga. Ne samo lični čin vjerovanja niti društveni čin, niti cijela prostorno-vremenska dimenzija i život kao *relata*, već sve živo u prostoru i vremenu kao takvo predstavlja podatke za historiju religija. Historija religija proučava svaki ljudski čin jer je svaki čin integralni dio religijskoga kompleksa. Sama religija, međutim, nije čin (čin vjerovanja ili susretanja s Bogom ili učestvovanja), već dimenzija svakog čina. To nije stvar već perspektiva kojom je sve zaodjenuto. To je najviša i najvažnija dimenzija; jer samo ona prepoznaje taj čin kao lični, kao onaj koji stoji unutar religijsko-kulturnoga konteksta

Rudolph Otto [1869–1937] je onima koju su religijsko iskustvo smatrali nemogućim savjetovao da svoje knjige ostave postrani, a Nathan Sönderblom [1866–1936] izjavio je da je on znao da postoji živući Bog ne zbog toga što je bio kršćanin, već zbog toga što sve religije svjedoče tu činjenicu. Da bi bili sigurni, kako al-Faruqi implicira, rad Otta i Sönderbloma ograničio je značenje i važnost religije kako bi je sačuvalo te su oni uvijek bili svjesni veze između svetoga i cjelokupnosti čovjekovog života; vidjeti npr. Ottovu shematizaciju čiji je cilj bio prikazati kako sve važne dimenzije ljudskog života potiču i crpe svoju važnost iz svetih dužnosti unutar religijskog iskustva. Ova specifičnost svetoga uspoređena je sa specifičnošću historijskog – religijskog predmeta – prepoznavanjem pojedinačnog, neopisivog i jedinstvenog u historiji. Ova deracionalizacija ili, u nekim slučajevima, iracionalizacija historije potekla je iz njihovih metodoloških pristupa i oformila kritiku racionalizirajuće tendencije nekih od dominantnih filozofija u historiji – filozofija koje vuku korijene od Kanta [1724–1804] i Hegela [1770–1831]. Transformiranjem podataka o religiji, historijski definirano, u racionalne ideje, te ideje su prevladale kao kriterij vrhovne vrijednosti; religijska osnova evaluacije, to jest Objava, bila je samo prijelazni korak ka racionalnom gledištu. Tvrdim da ono što dr. al-Faruqi naziva kristijanizacijom i pogrešnim shvatanjem judaizma i islama potiče od ove težnje, a ne od poznatih eksperata historije religija. Bitno je napomenuti i to da su iste racionalizirajuće tendencije djelovale i među prvobitnim hindusima i budistima. Ideje o nemogućnosti iskazivanja, racionaliziranja i reduciranja religijskog kreirane su da naprave prostora, ili da otvore vrata za kriterij punovažnosti koji izvire iz samih historijsko-religijskih podataka. Vezivanje ili ponovno uvođenje punovažnosti religije u sve što je živo postao je trajni problem ove discipline.

u kojem se dešava, kao i unutar cjelokupnoga konteksta vremena i prostora.¹⁵³ Jer, čin uključuje sve unutarnje odluke pojedinca kao i sve njegove efekte u vremenu i prostoru. I upravo je ta veza između cijelog čina i cijele prostorno-vremenske dimenzije ono što čini religijsku dimenziju. Onda je sve predmet izučavanja historije religija. Ono kulturno i dogmatsko je već predugo nesmetano držalo monopol nad definicijom religijskog; a dodatak biblijskog, teorije o porijeklu i sudbini čovjeka i kosmosa, dodatak morala i estetike te naposljetku dodatak “posvećenog“ ili “svetog“ – to sigurno nije dovoljno. Svaki ljudski čin jeste religiozan utoliko što uključuje čovjekov duh, čovjeka kao člana društva i cijeli kosmos, i sve je to – bilo ono “sveto“ ili “svjetovno“ – religijsko. Ograničiti religijsko na jedan jedini ljudski čin, na jedan jedini aspekt njegovog života ili na sveto nasuprot svjetovnog, značilo bi osiromašiti njegov doseg. Prva dva gledišta nisu kompatibilna za našu savremenu oblast teorije o značenju, vrijednosti ili uzročnosti, gdje partikularno nije jedan jedini element, nego tačka u vremenu i prostoru u kojem ona konvergira i iz koje se razilazi beskonačan broj elemenata u svim pravcima.¹⁵⁴ Treće poriče više od pola različitih realnosti religijskog iskustva čovječanstva.

Ova obnova univerzalnog djelovanja i relevantnosti religijskog širi vidike historije religija. Stoga, ona treba da obuhvata svaki gram ljudskog znanja i aktivnosti. Za njenu svrhu, čovječanstvo se i dalje može dijeliti na kršćane, budiste, hinduse, muslimane i druge, ali cijela historija i civilizacija tih kršćana, budista, hindusa, muslimana itd. treba biti predmet njenog izučavanja.

B. Historija religija je ograničila svoj predmet u još jednom pravcu. Dok je, teoretski, trebala da bude historija svih religija, u realnosti je postala historija “azijatskih“ i “primitivnih“ religija, s

153 Način na koji to radi bit će jasni ako budemo diskutirali o sistematizaciji i sudu o funkcijama historije religija u nastavku teksta.

154 Andrew Paul Ushenko, *The Field Theory of Meaning* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958), str. 111 i dalje.

jedne strane, i drevnih izumrlih religija, s druge strane. Daleko najveći dio knjiga u biblioteci historije religija posvećen je upravo njima. Judaizam, kršćanstvo i islam su nekako uvijek uspijevali da se izmaknu. Ovime se ne pokušava reći da je jedna grupa materijala bolja, bogatija ili važnija od druge. Primitivne i drevne religije nam itekako mogu održati par značajnih lekcija.¹⁵⁵ Međutim, njih je mnogo teže dokučiti zbog prepreka u jeziku, vremenske distance te velike razlike između njihovih i naših kategorija. Istina koja se ovdje ne može poreći jeste da je, do sada, komparativist nepristupačnost tih drevnih religija smatrao daleko više ohrabrujućim od eksplozivnog karaktera živućih svjetskih religija. Stoga je on mnogo hrabrije pristupao sakupljanju podataka o drevnim religijama, sistematizaciji, generalizaciji te donošenju suda o njima, nego o potonjim. Čini se da se sakrio, ilu divljenju ili u panici, od zadiranja u podatke o živim religijama.

Slučaj islama

Islam je već drugo vremena u uzavreloj kolonizatorskom ratu sa Zapadom. Islamske države su izdržale najveće udarce dobrog dijela evropske ekspanzije u XVIII i XIX stoljeću. Islam je bio više “krupan zalogaj” da bi se njime manevrisalo hladne glave pa je stoga postao predmet misionarskog izučavanja u izviđačkim poduhvatima

155 Razmotriti, u ovom slučaju, prof. Mircea Eliade čiji radovi (*Images et Symboles* (Paris: Gallimard, 1952); *Mythes, rêves et mystères* (Paris: Gallimard, 1957); *Patterns in Comparative Religion* (London: Sheed & Ward, 1958); *Birth and Rebirth* (New York: Harper & Row, 1958); *The Sacred and the Profane* (New York: Harper & Row, 1959); *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* (New York: Harper & Row, 1959); itd.) sadrže najvrjednije pokušaje discipline da *vergegenwärtigen* drevne religije. “Mi smatramo”, piše prof. Eliade u predgovoru njegovog interpretativnog djela *Cosmos and History*, “da bi filozofska antropologija imala šta da nauči – u skladu s univerzumom. Štaviše, kardinalni problemi metafizike mogli bi se preispitati kroz znanje o drevnoj ontologiji.” Bez obzira na to da li knjiga ima temelja ili ne, sama tvrdnja ima kritičnu važnost ne samo za discipline historije religija u čije ime je iznesena, već za “filozofa i... oplemenjenog čovjeka... za naše znanje o čovjeku i za samu čovjekovu historiju”. Još jedan takav primjer je vješti argument Charlesa H. Longa u korist tvrdnje da je “kao religijska norma, on [monoteizam] uvijek bio tu – jedna izdržljiva struktura samog religijskog iskustva” (“The West African High God”, *History of Religions*, Vol. III, No. 2 (Winter 1964), str. 342).

na nevjerničkoj teritoriji. Razvojem posebne discipline, islamistike, dobar dio tog izučavanja pao je u sekularističke ruke. A oni su bili više zainteresirani da pomognu kolonijalnom uredu u domovini nego da otkriju i utvrde istinu. Padom kolonijalizma oživljena je nezavisna islamska disciplina i, koristeći vodeća djela prethodnih generacija islamističkih naučnika i razumijevanje islamskih jezika, znanje o islamu se veoma brzo povećalo. Sva ta proučavanja obeshrabrila su ozbiljnog istraživača komparativne religije da izučava islam. Dok je u početnim fazama komparativist sa Zapada bio misionar te kao takav nekvalificiran da izučava islamsku religiju i kulturu, on je u kasnijoj fazi (tj. fazi sekularne islamistike) potpuno pao u sjenu Goldzihera (1850–1921), Schachta (1877–1970), Gibba (1895–1971), Arberrya (1905–69) i drugih utjecajnih autora. Toliko malo taj zapadnjački historičar religija danas zna o islamistici da se čini da ga ta disciplina, kojoj skoro nikako nije doprinio, uopće ne treba. Čak i danas, nijedan historičar religija nema ništa za reći što bi privuklo pažnju znalaca u polju islamistike. U korijenu ovih nedostataka leži činjenica da se islam nikada nije smatrao integralnim dijelom predmeta historije religija.

Slučaj judaizma

Dok je neprestana borba judaizma protiv Krista probudila žustru mržnju i antisemitizam, matična veza ove religije s kršćanstvom dovela je ne samo do srčanog divljenja nego i do samoidentifikacije kršćanstva sa drevnim Jevrejima. Kao rezultat toga, kršćanski um je uvijek bio zbunjen cijelim tim fenomenom judaizma. To se pokušalo razjasniti podjelom tog fenomena na dvije polovine: onu “prije Krista” i onu “poslije Krista”. Intelektualno, a time i doktrinarno, druga polovina bila je stalni izvor sramote i najlakše rješenje bilo je izbrisati njen trag, ako ne iz svijeta, onda barem iz svog vlastitog uma. Prva polovina bila je predmet kritike Starog zavjeta, ali to se nikada nije smatralo granom komparativne religije, tj. nikada

se nije tretiralo nezavisno od kategorija kršćanstva. Čak i tamo gdje je, kao u knjizi Sugmunda Mowinckela *The Psalms in Israel's Worship* (p. R.A.P. Thomas, Oxford, Blackwell, 1962), cijela svrha istraživanja, umjesto *Gattungsgeschichte*, otkriće *Sitz-im-Leben*-a u kojem su se psalmi – *fons et origo* kršćanske himnodije¹⁵⁶ – razvili i iskristalizirali kao jedini put do shvatanja njihove važnosti za Jevreje u *sod-hu* hrama, slušajući ili recitirajući ih, studija je prožeta kršćanskim značenjima i kategorijama koje su očito uvedene kako bi pokazale zrelost jevreske svijesti da prime Inkarnaciju, njeno sigurno, premda nejasno predviđanje kršćanske dispencije, *Njega koji dolazi*, što je naslov još jednog djela tog autora.¹⁵⁷ Osim tamo gdje je bilo dijelom semitske discipline, izučavanje Starog zavjeta nikada nije bilo nezavisna nauka, već je do dan-danas ostala pomoćna disciplina kršćanske teologije. Tamo gdje su se studije Starog zavjeta razvile u semitske discipline, one su stekle takvu vrstu nezavisnosti; međutim, tako su se i maknule iz teologije, historije religija te, svakako, iz teoloških fakulteta. Tamo gdje je studij opstao na teološkom fakultetu, njegov najviši cilj, njegov razlog postojanja, nikada nije išao dalje od potvrđivanja kršćanske dogme. Kršćanska¹⁵⁸ misaona strategija

156 Mowinckel, *op. cit.*, predgovor, xxii.

157 Ne bismo smjeli zabunom zamijeniti zagovornike *Religionsgeschichteschule* za historičare religija. Oni koji nisu bili sekularisti bili su teolozi Starog zavjeta koji su, vjerujući u dogmu, interpretirali zaključke bliskistočnjačke historije i prilagodili ih onome što su nazvali *Heilsgeschichte*. Herman Gunkel, vjerovatno najpoznatije ime u toj školi, predani je teolog Starog zavjeta koji eksplicitno tvrdi, u kritici poznatih predavanja *Babel and Bible* (p. C.H.W. Johns, New York: G.P. Putnam's Sons, 1903) Frantza Delitzscha (1813–90) da "u dubini ovog odvijanja [historije Izraela], oko vjere vidi Boga, Koji se obraća duši i Koji se otkriva onome koji Ga traži cijelim svojim srcem". Bilo bi potpuno pogrešno nazvati ga historičarem religija ili poistovijetiti njegovu metodologiju s "historijom religija". Uistinu, Gunkel je u toj mjeri predan svojim teološkim idejama da, u istoj toj "kritici", (koja zvuči više kao propovijed) – on uzvikuje: "Kakva je to religija (religija Izraela)? *Istinsko Božje čudo među religijama drevnog Orijenta!* ... On koji vjeruje u ovu religiju će nam priznati: Ovim ljudima se Bog otkrio! Ovdje su Boga spoznali bliže i jasnije nego igdje drugo . . . sve do vremena Isusa Krista, našega Gospodina! Ovo je religija o kojoj ovisimo, iz koje učimo, na čijim temeljima smo izgradili našu cijelu civilizaciju; mi smo Izraelčani u religiji jednako kao što smo Grci u umjetnosti . . . itd., itd." (*Israel and Babylon: A Reply to Delitzsch*, Philadelphia: John Jos. McVey, 1904, str. 48). Očito je da moramo biti veoma pažljivi kada nekoga nazivamo "historičarem religija" kada bi "historičar Starog zavjeta" ili "historičar kršćanstva" bili mnogo prikladniji nazivi.

158 "Kršćanizam" je pokret koji je, iako stariji od Sabora u Nikeji (325. n.e.), nakon tog sabora postao pravoslavlje, držeći se specifične dogme – Nikejski kredo – kao isključivo

ne bi smjela staviti Stari zavjet pod svjetlo komparativne discipline. Jevrejsko sveto pismo je, u ovom pogledu, jednako kršćansko; jevrejska historija je kršćanska historija, jevrejska teologija je kršćanska teologija. Stoga je kritika Starog zavjeta bila ograničena na dokazivanje da je jevrejsko sveto pismo sveto pismo koje je, kako to poslovice kaže, pisano “od vjere do vjere” – to jest pisano od strane ljudi koji su vjerovali u Božiju shemu, kako je “kršćanizam” razumijeva, za ljude koji jednako vjeruju u nju. Ustvari, druga knjiga, tj. cijeli kompleks kršćaniziranih ideja, prilijepljen je na jevrejsko sveto pismo i kritika Starog zavjeta bila je dužna očuvati vlažnost i ljepljivost tog lijepka. Koliko je poznato ovome autoru, nijedan kršćanski teolog se dosad nije usudio nazvati kritiku Starog zavjeta njenim pravim imenom, naime dijelom historije religija; i nijedan historičar religija još nije pokušao obnoviti podatke iz kritike Starog zavjeta kao integralne za rekonstrukciju historije jevrejske i židovske religije, radije nego *Heilsgeschichte*, ili historije Očeve manipulacije nad historijom kao uvod u Inkarnaciju.

Slučaj kršćanstva

Na kraju, kršćanstvo je uspjelo pobjeći od historije religija jer ga je većina historičara ili komparativista izdizalo nad ostalim religijama; zaista kao nosioca standardâ i suca svima njima. Ograničenje religijskog na jedan jedini i lični čin vjerovanja potvrdio je ovaj karakter nosioca standarda jer jedino kršćanstvo realizira to značenje.

Historija religija je sigurno sretna što na raspolaganju ima ogromnu količinu informacija s velikim trudom i strpljenjem sakupljenih tokom cijelog jednog stoljeća. Veliki sakupljači i istraživači primitivnih religija ostavili su iza sebe impresivno naslijeđe. Orijentalisti, islamolozi i studenti azijskih religija, kritičari Starog zavjeta, semitolozi koji su iz kritike Starog zavjeta razvili nezavisne semitske i discipline drevnog Bliskog istoka, te historičari kršćanske crkve,

mjerodavne vjere u Isusa.

kršćanske doktrine i kršćanske civilizacije – svi su oni doprinijeli predmetu današnje historije religija. Bez sumnje, ovaj predmet je najveća masa ljudskog znanja ikada sakupljena. Čini se kao da je posao historije religija koji smo nazvali sakupljanjem završen i kompletiran, ali u stvarnosti se još mnogo toga mora uraditi. Sigurno je da je dovoljno znanja nagomilano da bi se započela sistematizacija u historiji religija. No, buduća sistematizacija ovog znanja zahtijeva kontinuiran rad sakupljanja podataka; što precizniji i skrupulozniji, to tačniji postaje rad sistematizacije. Jedna sistematizacija ne može pobiti i zamijeniti drugu sve dok ne prikupi nove podatke kojima može podržati ili otkriti nove veze u starim podacima koje je prva sistematizacija previdjela. Ovo uvijek zahtijeva vladanje datim jezikom ili jezicima i potpuno poznavanje cijelog spektra materijala. Posao koji nazivamo sakupljanje podataka je zaista beskonačan.

2. Konstrukcija značenjskih cjelina ili sistematizacija podataka

Ova velika masa podataka mora biti sistematizirana; tj. poredana u tri različite operacije:

- A. Prvo, treba biti klasificirana na način koji odgovara potrebama organizacije modernog ispitivanja. Pod svakim naslovom relevantni podaci se trebaju analizirati i međusobno povezati tako da otkrivaju spone ideja koje utjelovljuju. Organizacija materijala mora omogućiti modernom istraživaču da shvati, brzo i sa sigurnošću, cijelo polje ideja i sve partikularne stavke koje, u bilo kojoj religiji ili aspektu religije, čine jednu mrežu ili sistem značenja. Treba biti tematska kao i historijska i treba nastojati da izloži, zarad boljeg razumijevanja, detaljnu sliku svih činjenica značajnih za sve teme, periode ili grupe unutar religija i kultura koje se istražuju. Potom, ovi kompleksi podataka

se trebaju analizirati i međusobno povezati tako da otkrivaju srž religije i kulture kao cjeline.

- B. Drugo, veze svakog podatka s cjelinom kompleksa historije kojoj pripada trebaju se pokazati i ponuditi za promišljanje. Mora se otkriti njihovo porijeklo, rast i razvoj, njihova kristalizacija i, gdje je neophodno, raspad, te pronaći tačan trag nesuglasica i konačnog odbacivanja. Razvoj ideja, institucija, evaluacija i otkrića, ljudskih ponašanja i djela treba se prikazati u usporedbi sa historijskim činjenicama. Jer se oni nisu razvijali u apstraktnoj već u datoj sredini, i potreba za tačno tim razvojem se morala osjetiti. Taj podatak morao je ili služiti tom razvoju ili se boriti protiv njega. Jednako tako, svaki od tih razvoja je morao imati cijeli spektar efekata koji se moraju uzeti u obzir da bi se sistematizirali ukoliko se dati podaci, dati pokret ili dati sistem ideja želi u potpunosti razumjeti.¹⁵⁹
- C. Treće, religijski podaci tako klasificirani i sistematizirani moraju se destilirati kako bi se došlo do njihovih značenja, a potom se ta značenja trebaju objasniti i sistematizirati, to jest trebaju se povezati kao značenja, a ne kao činjenice kao što se to radi u prva dva koraka sistematizacije, sa historijskim kompleksom, tako da civilizacija kao takva postane tako struktuirana cjelina značenja kao i cjelina sa značenjem. Svaki religijski podatak, bio on iskaz jedne ideje, stava ili osjećanja-stanja, ličnog ili društvenog cilja, bio on objekt ili subjekt, društvo ili kosmos, bio on konceptualni, diskurzivni iskaz religijske ideje ili čina, ili je on sama religijska ideja ili čin, odnosi se na nešto što čini iskazani

159 Na ovo je dobro ukazao Joseph M. Kitagawa u svom uvodnom eseu "The History of Religions in America" u knjizi *The History of Religions: Essays in Methodology*, ur. J.M. Kitagawa i M. Eliade (Chicago: University of Chicago Press, 1959), gdje on kaže: "... Historijski razvoj religije mora se izučavati unutar sebe i u interakciji sa kulturom i društvom. Mora se pokušati razumjeti emocionalni aspekt religijske zajednice i njena reakcija ili veza sa vanjskim svijetom..., tu se mora dodati i religijsko-društvena analiza, u našem smislu te riječi, čiji su ciljevi analiza društvenog backgrounda, opisivanje strukture i konstatiranje sociološko relevantnih implikacija religijskog pokreta i instucija." (26).

sadržaj, značenje koje je naslućeno ili osjećano, svrha koja je realizirana ili narušena, ili predmet neaktivnosti ukoliko se nijedna aktivnost pored te neaktivnosti nije desila. To nešto je vrijednost. To je smisao prema kojem je religijski podatak ljudski saznanji odgovor koji se tiče njegova stava ili njegove prakse. Kako ljudski odgovor ne može biti razumljiv bez poveznice sa kompleksima historije, on ne može imati značenje bez poveznice sa vrijednošću. Ovo prvo je planarna poveznica; potonje je dublja poveznica. Ukoliko se oblast historijskih poveznica ne vidi u kontekstu i ako nije povezan sa vrijednostima u dubljoj poveznici, religijski podatak se možda nikada u potpunosti ne shvati.¹⁶⁰

U razabiranjju, analizi i uspostavljanju tih dubinskih veza – veza između “kategorijalnog postojećeg“ i “aksiološke biti“ ili vrijednosti – historija religija se suočava s ozbiljnim rizicima i teškim preprekama. Istina je također da veliki broj komparativnih izvještaja o religijama nije uspio ispuniti ovaj zahtjev konstruiranja značenjskih cjelina iz datih religijskih podataka. Međutim, ovaj neuspjeh je neuspjeh truda samih istraživača. To nije argument protiv historije religija ili njene metodologije već protiv istraživača i njegovog istraživanja. Nasuprot preprekâ egzegeze, ubrajanja u religijske podatke nečega što nije tu ili nepronalaženja u tome nikakve vrijednosti ili vrijednosti koja nije ona koju sam sljedbenik uviđa, nalazi se, u većini slučajeva, religijska mudrost samih sljedbenika. Ako rekonstrukcija ispuni uvjete istraživanja dok je u isto vrijeme sljedbenici

160 Uzet ćemo primjer iz predstojećeg istraživanja ovog autora o kršćanstvu; “Pad“ ili “praskonski grijeh“ je podatak kršćanske religije. Moramo prvo shvatiti njegovo diskurzivno značenje čitajući definiciju i analize jevrejskih mislilaca o prethodnicima Starog zavjeta i kršćanskih mislilaca od Novog zavjeta do P. Tillicha. Shvativši doktrinarni razvoj ideje, mi ga potom povezujemo sa historijskim razvojem kršćanstva pokazujući kako se, u svakoj fazi, taj “pad“ razvijao kao odgovor na određene društvene i doktrinarnе развоје. Tako sistematiziran u rastući tok kompleksâ ideja, od kojih je svaki član mreža koju čini određeni broj usko povezanih činjenica, ovaj složeni religijski podatak se onda dubinski povezuje sa vrijednostima koje je taj podatak, u svakoj fazi razvoja, trebao i, ustvari, jeste realizirao. Ova posljednja poveznica je obično evidentnija u generalnoj literaturi te civilizacije nego u striktno doktrinarnim iskazima.

te religije smatraju značajnom i prihvataju je kao nešto što im govori o njihovoj vlastitoj vjeri, onda je sigurno postigla sve što je razumno za očekivati od jednog komparativista. To je u suštini viđenje W. C. Smitha¹⁶¹. Sigurno, primjena tog principa donosi niz ozbiljnih praktičnih poteškoća: saglasnost po kojoj se sljedbenici te vjere mogu smatrati dokazom i način na koji bi se takva saglasnost mogla iskazati? Štaviše, mora biti barem teoretski moguće da su sljedbenici jedne religije otišli toliko daleko u interpretaciji svoje religije da su previdjeli njenu prvobitnu suštinu, da je više ne smatraju značajnom. To je, naravno, jednako njihovom prihvatanju nove religije, bez obzira na činjenicu da se ta nova možda zove isto kao i stara; i Smithov kriterij stoga se ne može uzeti kao test validnosti u striktnom smislu. Ipak, ako ga uzmemo kao pedagoški princip i upitamo historičara religija da provjeri svoj rad, dok je još u progresu, u kontekstu mišljenja sljedbenika religije koja se izučava, mogli bismo imati tehniku provjere i balansiranja kako bismo rad sačuvali od aberacije.

Striktniji kriterij validnosti od akademske primjene Smithovog pedagoškog principa nije razumno zahtijevati. Naivni argument sljedbenika te religije, "Ili ćeš izučavati *moju* religiju i stoga uzeti u obzir šta *ja* mislim, *ja* spoznajem, *ja* naslućujem i *ja* osjećam, ili ćeš izučavati neku drugu religiju" ne može se pobiti. I sve dok je taj izvještaj izvještaj o *njemu* i konstrukcija značenjskih cjelina sistematizacija značenja koje *on* shvata i povezuje, na *njegov* vlastiti posebni način, nema izlaza iz prihvatanja da je razmotreni i akademski sud tog sljedbenika konačan. Ako historičar religija ustraje u svom nezadovoljstvu, jedina alternativa za njega jeste da započne novo istraživanje, novi izvještaj i novu sistematizaciju koju, onda, treba razlikovati od prvog ispitivanja kao što bi uradio sa dvije različite religijske kulture.

161 "Nijedna tvrdnja o religiji nije validna ukoliko je ne prihvataju sljedbenici te religije". W.C. Smith, "Comparative Religion: Whither – and Why?", *The History of Religions: Essays in Methodology*, *op. cit.*, str.42.

Princip koji upravlja radom sistematizacije jeste da kategorije po kojima sistematizacija treba da se vrši moraju biti prirodene datoj religijskoj kulturi, a ne nametnute izvana. Podjele koje čine različite religijske kulture ne smiju se međusobno mijenjati, podaci svake se moraju klasificirati, analizirati i sistematizirati ne prema kategorijama koje su strane toj religijskoj kulturi, već prema kategorijama koje potiču iz nje.

Kršćanska istraživanja nekršćanskih religija koja sistematiziraju njihove materijale prema takvim kategorijama kakva je čovjekova vrsta, prema ritualima, zakonima ili žrtvi kao pokajanju ili spasenju itd, i govoriti o čistoći kao moralnosti, kontrastu sudbine i historije, iskupljenju kao cilju i svrsi religije - odaju jasnu vladavinu kršćanskih principa koji ih remete. Sumnja da je takvo istraživanje provedeno s ciljem da pokaže nedostatke nekršćanskih religija u istim poljima u kojima se tvrdi da je kršćanstvo superiorno ne može se ukloniti.¹⁶² Upravo ovdje historija religija pokazuje svoj čisto naučni karakter. Unutar jedne religije, zadatak organiziranja podataka u sistematičnu cjelinu, povezivanja doktrinarnih, kulturnih, institucionalnih, moralnih i umjetničkih činjenica sa historijom date civilizacije kao cjeline jeste čisto naučni poduhvat, bez obzira na činjenicu da materijali s kojima historičari religija rade nisu kao oni kojima se koriste naučnici prirodnih i društvenih nauka. Naučni karakter jednog ispitivanja nije funkcija materijala nego onoga šta se radi s njima.¹⁶³ Materijali mogu biti hemijske činjenice ili religijska značenja.

162 Vidjeti osvrt Fazlur Rahmana i ovog autora objavljen u *Kairoso* na knjigu Kennetha Cragga *Call of the Minaret i Sandals at the Mosque*, 3-4 (1961), str. 225-33.

163 Bilješka prof. Longa: "Ne mogu poreći da se disciplina sastoji od izvještaja i sakupljanja podataka, konstrukcije značenjskih cjelina i suda i evaluacije, ali sva ova polja te discipline se ne mogu tako jasno razdvojiti; svako podrazumijeva neko drugo. Upravo na toj osnovi se ne slažem s tvrdnjom dr. al-Faruqija da naučni karakter jednog ispitivanja nije funkcija materijala već onoga što se radi s njima. Radije bih naglasio činjenicu da skala određuje fenomen. Upravo je metod taj koji nam daje podatke, i taj metod predstavlja kompleksnu vezu između objektivnosti i povezanosti podataka sa tumačem. To je ono što stoji iza *Methodenstreita* u Njemačkoj u posljednjem stoljeću. Postoje li stvarne razlike između strukture podataka društvenih i prirodnih nauka? Da li skala zaista determinira podatke? Iako nisam zadovoljan bifurkacijom koja je predstavljala rješenje problema, ja cijenim taj problem. Ja bih radije parafrazirao problem na drukčiji način. "Da li je moguće da shvatimo ljudski način svijesti koji nam realnost predstavlja kao

S obzirom da je ispitivanje i jednoga i drugoga naučno ukoliko počinje od onoga što je historijski dato i traga za otkrićem veza koje vladaju postojanjem i istinitošću ovih činjenica. Nije važno da li su u jednom slučaju činjenice laboratorijski materijali u epruvetama, a u drugom slučaju ideje i činjenice zapisane u knjigama u biblioteci ili realizirane u životima ljudskih zajednica.¹⁶⁴ Sigurno je da su pitanja u ova dva slučaja različita, ali su pretpostavke metodologije jednake. Kao što ekonomist, sociolog, psiholog i antropolog koriste termin “društvena nauka” za njihovu naučnu obradu podataka koji nisu oni koji se mogu ubaciti u epruvetu, na nama je da izmislimo termin “humanistička nauka” kako bi se u historiji religija opisala obrada materijala koji nisu podaci prirodnih i društvenih nauka. Istina je da su religijska kao i moralna i estetska značenja uvijek postavljena u nekom javnom, društvenom ili ličnom ponašanju i da su, osim putem apstrakcije, istinski neodvojiva od njihovih primjera.

3. *Sud ili evaluacija značenjskih cjelina*

A. *Nužnost suda*

Ma koliko naučne i pouzdane ove dvije operacije bile, historija religija, koja je nagomilala onoliko naučnih i pouzdanih artikulacija

totalitet? Neki oblici procesne filozofije ovo pitanje uzimaju dosta ozbiljno, ali unutar historije religija analize primitivnih i tradicionalnih religija uglavnom opisuju ljudsku svijest u ovom smislu. Ponovo, sveto ili posvećeno postaje prikladan način da se riješi ovaj problem.“

164 Upravo je ovo saznanje navelo prof. Kitagawu da pripiše historiji religija poziciju posrednika između deskriptivnog i normativnog (*op. cit.*, str.19). On je očigledno vidio deskriptivnu prirodu discipline kada ona izučava historiju jedne religije ili kada koristi analize psihologije, antropologije, sociologije, filologije itd., analizu svetih tekstova, doktrina, kultura i društvenih grupacija. Ali kada je pokušao diferencirati historiju religija od normativnih disciplina, on je napisao: “Dok *Religionswissenschaft* mora ostati dosljedna deskriptivnim principima, njeno ispitivanje ipak mora biti usmjereno ka značenju (sic!) ili religijskom fenomenu“ (*Ibid*, str. 21). Ovo pitanje značenja je, prema njegovom mišljenju, dovoljno da izmjesti historiju religija iz ranga deskriptivne nauke. Očigledno, on isključuje mogućnost deskriptivnog tretiranja normativnog sadržaja kao što je filozofija vrijednosnog realizma predlagala u jednoj generaciji (cf. tradicija Maxa Schelera [1874–1928], Nikolai Hartmanna [1882–1950] itd.).

i sistematizacija koliko je i religijâ, samo je vreća puna stvari u kojoj su religio-kulturne cjeline samo poredane jedna pored druge u beskonačnoj i hladnoj jukstapoziciji. Prva dva koraka historije religija, stoga, opravdavaju specijalizirane discipline islamskih, kršćanskih, hinduističkih i budističkih studija, ali ne i historiju religija kao nezavisnu disciplinu. Zbog toga je nužna treća grana studija, to jest sud ili evaluacija. Iz značenjskih cjelina koje su konstruirane u prve dvije grane historije religija potrebno je doći do jedne značenjske cjeline koja bi pripadala čovjeku. Kao druga, i treća operacija je sistematizacija ne toliko partikularnih podataka koliko značenjskih cjelina. Njen zadatak je povezivanje datih značenjskih cjelina sa univerzalnim, ljudskim i Božijim. Zbog toga je metareligija, ili principi koji pripadaju takvom općem redosljedu koji bi služili kao osnova za poređenje i evaluaciju značenjskih cjelina, neophodna. Takvo povezivanje uključuje sud o pojedinačnim značenjskim cjelinama, evaluaciju njihovih velikih tvrdnji. Da je ovo samo velika tvrdnja, to se ne poriče. Štaviše, zvuči isuviše arogantno željeti suditi religijskim kulturama čovječanstva. Međutim, smisao je da će značaj cijele discipline historije religija opstati ili pasti uspostavljanjem ili odbacivanjem ove treće grane.

- i. Vidjeli smo da nam prve dvije grane mogu iznijeti nizove koherentnih cjelina značenja, čiji su pojedinačni činioци povezani međusobno kao i sa svojim odgovarajućim kategoričkim egzistentima koji se manifestiraju u historiji, životu i kulturi tih religija, kao i s njihovim aksiološkim temeljima. Ako su prve dvije operacije uspješne i ukoliko date religije nisu *Advaita* škola Sankareili, *Deuta* škola Ramanuja hinduizma, gdje sva mišljenja, perspektive i sudovi imaju jednaku vrijednost istinitosti, svaka značenjska cjelina će u sebi sadržavati tvrdnju ne samo da je istinita, nego da je prava istina. Ova tvrdnja je na neki način esencijalna u religiji. Jer, religijska tvrdnja nije samo jedna od

mnogobrojnih propozicija, nego je nužno jedina i ekskluzivna. U njenoj je prirodi da bude imperativ pored toga što je prijedlog, i nijedna naredba se iz nje ne može izvući ukoliko joj cilj nije da tvrdi da je njen sadržaj bolji i istinitiji od alternativnog sadržaja neke druge tvrdnje, ako ne i jedini istiniti i pravi sadržaj *überhaupt*. Imperativ se uvijek preferira u odnosu na nešto drugo, i to uvijek implicira da je ono što je naređeno u bilo kojem primjeru najbolje što se može narediti u tom slučaju. Tamo gdje alternativne naredbe imaju identičnu vrijednost, ni za jednu od njih ne može se reći da se može narediti. Kada je zaključena ne na nivou slučajnosti nego na nivou koji je esencijalan za jednu religiju, vjerska isključivost može se izostaviti samo na račun aksiološkog relativizma. Sasvim je uredu da ja razumijevam kršćanstvo, naprimjer, prema njegovim vlastitim standardima, a kršćansku misao kao nezavisan iskaz kršćanskog iskustva. Međutim, ako iz tog razumijevanja ikada ispustim trdnju da je kršćanstvo validna religija za sve ljude, da kršćanska vjera nije samo istinit iskaz onoga što je Bog možda uradio za neke ljude, nego i onoga što je On uradio ili će uraditi za spasenje svih ljudi, čovjeka kao takvog, siguran sam da bih propustio njegovu suštinu i srž. Isto, naravno, vrijedi za svaku religiju ukoliko religija sama nije sakralizacija relativizma, u kom slučaju možda ne zadovoljava našu tvrdnju isključivosti a dane proturiječi samoj sebi. Ono što onda imamo u toj vreći stvari nekog historičara religija nije samo niz značenjskih cjelina, *simpliciter*, već jukstapozicija nekoliko značejskih cjelina od kojih svaka tvrdi da je jedini nezavisni iskaz istine. Ove cjeline ne variraju samo u detaljima niti samo u važnim pitanjima. One su dijametralno suprotne jedna drugoj u većini principa koji čine okvir i strukture njihovih idejnih kompleksa. Kako onda taj historičar religija, koji je iznad

svega jedan akademski istraživač, može stati nakon izlaganja ovih cjelina? Kao akademskog istraživača, historičara religija prvenstveno zanima istina. Međutim, iznijeti značenjske cjeline jedne religije i prešutno prihvatiti njihov pluralizam nije ništa drugo doli cinizam. Nema alternative za ovaj cinizam osim u donošenju suda i evaluaciji datih značenjskih cjelina. Historičar religija stoga mora uraditi mnogo više od prva dva koraka.¹⁶⁵

- ii. “Znanje“ u historiji religija ne sastoji se samo od razumijevanja podataka.

U nauci, podatak je gnoseološki vrijedan sam o sebi onoliko koliko je prirodna činjenica u svijesti sama o sebi cilj naučnog istraživanja. U historiji religija, jedan podatak ima malo značaja ukoliko nije povezan s osjećanjem, sklonošću, aspiracijom ili shvatanjem značenja koje označava, afirmacijom ili negacijom, zadovoljstvom ili poricanjem, potvrdom ili osudom, veličanjem ili omalovažavanjem itd, ali osjećanja, sklonosti i aspiracije su ljudske, a ne samo kršćanske ili muslimanske, i shvatanje vrijednosti jeste shvatanje stvarne vrijednosti u iskustvu. Nije stoga dovoljno znati da je to i to činjenica za neku religiju. Prelazak iz kršćanskog ili muslimanskog kvaliteta jednog podatka ka njegovoj ljudskoj ili univerzalnoj

165 Bilješka prof. Longa: “Ova tvrdnja dr. al-Faruqija ima smisla. Radi se o međuodnosu značenjskih cjelina. Iz studija o religijama sada se pitamo šta je to religija. Također se slažem s njegovom kritikom kriterija za validnu interpretaciju prof. W.C. Smitha. Moram, međutim, osporiti pretpostavku koja leži u samom sastavu značenjskih cjelina. Za historičara religija, takve značenjske cjeline postoje, ali ne samo kao geografski i kulturno određene jedinke. Historičar religija ne treba početi svoje istraživanje ostavljajući postrani određeni broj religija i uzimajući ih redom da bi ih izučavao jednu za drugom. On radije treba početi sa oblicima religijskog života, i jedno iscrpno istraživanje tih oblika ga već vodi iz prosto geografskih i kulturalno definisanih jedinki. Sama činjenica da on pretpostavlja da može razumjeti ono što je drukčije vodi ga do širokog spektra religijskih podataka. Značenjske cjeline su za njega već međusobno povezane i stoga je problem njihovih veza druge prirode. Ja sam jedan od tih historičara religija koji ne vole čuti pitanje postavljeno kao veza između kršćanstva i nekršćanskih religija. Za mene je pitanje mnogo preciznije kada propitujemo značenje religijskih formi kao validnog razumijevanja čovjekove prirode i sudbine. Bilo kakva diskusija o ovom problemu vodi nas do empirijskih podataka, ali isto tako nas upleće u diskusiju koja nam omogućava ne samo da govorimo o resursima naših pojedinačnih tradicija nego i o resursima zajedničke čovječnosti – zajedničke čovječnosti koju svi živi religičari mogu potvrditi.”

realnosti jeste nužnost. Isto tako, nijedna značenjska cjelina nije potpuna ukoliko njeni uvidi, tvrdnje, *desiderata* i *damnata* nisu povezane s njihovim ljudskim, a time i stvarnim korijenima, a odatle sa stvarnim i negativnim vrijednostima za kojima tragaju da bi ih ostvarili ili eliminirali. Sâmo znanje zahtijeva to povezivanje čovjeka kao takvoga s egzistencijalnom i aksiološkom realnošću. Ali povezati podatke i značenjske cjeline na ovaj način sigurno znači suditi o njima. Kao međusobno kontradiktornim, kakve jesu, povezati podatke o religijama ili njihove značenjske cjeline sa istom realnošću, bila ona ljudska ili vrijednosna, ustvari znači predstaviti nepotpunu sliku s kojom ljudsko shvatanje ne može ništa učiniti. Zaista, takvo povezivanje ne može opstati u svijesti bez prisile, ali podaci koji se ne mogu obraditi osim silom, to jest ne mogu se povezati sa univerzalnim i stvarnim a da ne izbace ili ne budu izbačeni od strane drugih podataka, ne mogu biti istiniti. Ili, oni podaci koji izbacuju ili oni izbačeni jesu pogrešni ili im nije dodijeljeno pravo mjesto u značenjskoj cjelini. Posljedica je stoga da je konstrukcija značenjskih cjelina bila pogrešna ili je značenjska cjelina kao cjelina tvrdila ono što nije istina.

B. Poželjnost suda

S obzirom na to da su podaci koje historičar religija sakuplja univerzalno povezani sa značenjima ili vrijednostima, oni su, za razliku od mrtvih činjenica prirodnih nauka, životne činjenice. Da bismo ih percipirali kao životne činjenice, neophodna je jedna *époque* u kojoj bi, kako to tvrde fenomenolozi, istraživač stavio sve svoje pretpostavke, religiju i gledišta u zgrade dok posmatra date religijske podatke. Ovo je nužno, ali nedovoljno. To da je životna činjenica obdarena energizirajućom i poticajnom snagom, za epistemologiju podrazumijeva shvatiti njenu pokretnu snagu u iskustvu kako bi je u potpunosti obuhvatila. Stoga, spoznaja životne činjenice jeste određivanje životne činjenice, a uvidjeti religijsko značenje

znači biti određen tim značenjem. Historičar religija zato mora biti osposobljen da se slobodno kreće iz jednog konteksta u drugi, dozvoljavajući pritom svom etosu da bude određen samo podacima koje promatra. Samo tada on može konstruirati historijski date podatke u dosljedene značenjske cjeline, što je njegov cilj kao historičara religija. Ali, šta proputovanje znači za njega kao ljudsko biće, tragača mudrosti? I posljedično tome, šta njemu znači predstaviti drugim ljudskim bićima ove međusobno odbojne, ponekad privlačne i određujuće značenjske cjeline?

Moglo bi se tvrditi da historičar religija ne bi trebao raditi ništa više osim predstavljanja tih značenjskih cjelina s najvećom mogućom objektivnošću. Ta bjelokosna kula objektivnosti nije samo impresivna nego i nužna kada predmet istraživanja i prikazivanja pripada oblasti prirode koju zovemo "mrtvim činjenicama". Primitiviti to u oblasti životnih činjenica, gdje biti spoznato znači biti određeno u diskurzivnoj misli, kao i u osjećaju i djelovanju, znači izložiti ljude njihovoj energizirajućoj moći i poticajnoj privlačnosti. Sada, ako historičar religija ne učini ništa više od prva dva koraka, on izlaže ljude galaksijama značenjskih cjelina koje ga trgaju u različitim pravcima. Nema sumnje u to da svako ljudsko biće mora donijeti svoju vlastitu odluku o tome šta ima konačno značenje, da je historičar religija akademski istraživač koji mora ostati apsolutno na distanci od svih pokušaja da utječe na čovjekovo donošenje odluka. Ali da li mu je onpredstavio cijelu istinu, pokazujući čovjeku samo značenjske cjeline u hladnoj jukstapoziciji, odnosno ne povezujući ih sa nužno univerzalnim, nužno realnim, ljudskim? U našem dobu, kada je svjetska zajednica postala svjesna univerzalnog, ljudskog identiteta i kada neprestano zahtijeva disciplinu koja će duboko razmotriti duhovne probleme ljudske svjetske zajednice, da li historičar religija u bjelokosnoj kuli, kojeg je obuka osposobila da radi najbolje što je moguće, ima pravo da se povuče? Da li njegovo povlačenje sadi sjeme sumnje u njegov cjelokupni poduhvat? Spretna da očuva religije čovjeka nepromjenljivima kakve već jesu, ova

bjelokosna kula istraživanja distancira se od svijeta čovjeka i života koji se konstantno i iznova gradi i degradira se u površnost.

Ova tri razmatranja – prva dva teoretska koja se tiču znanja o religijama, a treća praktična što propituje mudrost izostavljanja suda – navode nas da razmisljamo da je sud i nužan i poželjan. Stoga nema bijega za historiju religija od razvijanja sistema principâ metareligije unutar kojeg bi se donosio sud i evaluacija značenjskih cjelina. Iako je nastalo mnogo kršćanskih teorija historije religija, i dalje, nažalost, nema kritičke metareligije. Ovaj nedostatak ukazuje i na nespremnost modernog kršćanstva da se suoči sa svjetskom zajednicom koja brzo stasava.

Svrha ovoga rada nije elaboriranje sistema metareligije. Međutim, bilo bi zaista nepotpuno ako bismo, u težnji da utvrdimo njenu nužnost i poželjnost, propustili diskusiju o njenoj izvedivosti.

C. Izvodivost suda

Možda je najčešći žanr metareligije onaj koji razmatra razlike između religija kao dijelove površine i njihove zajedničke saglasnosti kao dijelove suštine. Ovo stajalište ne zauzima uvijek tu površnu formu koju inače zauzima u međureligijskim konvencijama, gdje se saglasnost “najmanjeg zajedničkog nazivnika” ističe na račun svih razlika. Ono može biti sofisticirano, kao onda kada tvrdi da u temelju svih razlika postoji realni supstrat, zajednički za sve, koji se lahko može otkriti dubljom analizom. Međutim, i dalje je netačno, jer pronalazi supstrat na nivou figuracija i konceptualizacija različitih religija, gdje se takva ujedinjenost može naći samo selekcijom materijala pod istragom ili prinudnom interpretacijom tih materijala. Temeljite razlike što razdvajaju religije na nivou učenja ovdje nestaju kako bi se raščistio put za generalizaciju. Ondje gdje je prepreke nemoguće prevazići, one su predmet interpretacije koja može prenijeti traženo značenje. Takav je slučaj s analizom Friedricha Heilera (1892–1967), koji nadugo piše dokazujući da sve religije uče o

istom Bogu i istoj etici, i čiji zaključci nisu istiniti čak ni u teoriji empirijske generalizacije, da ne govorimo o metareligiji čiji principi moraju biti apodiktično sigurni. Za njega, Jahve, Ahura Mazda, Allah, Buda, Kali i – po svoj prilici, iako ga njegovo nabranje ne uvrštava! – Isus, jesu “lik” u kojem se jedna ista “realnost konstantno personificira”.¹⁶⁶ Nadalje, “ova realnost Boga” poistovjećuje se s “krajnjom ljubavlju koja se otkriva ljudima i u ljudima”¹⁶⁷; a “čovjekov put do Boga jeste univerzalno put žrtve”.¹⁶⁸ Očito je cilj ovoga da se nekršćanske religije gledaju beznadežno kršćanskim očima, kako bi se ono što je historijski dato uskladilo sa predodređenim kršćanskim poretkom.

Unatoč činjenici da ova vrsta “izučavanja” može unijeti u te reдове malo simpatije za “druge” koji su, dosad, smatrani “nevjernicima”, “domorocima” itd, ono je i dalje suštinski jedna poklonjena snishodljivost. Kao metodologija historije religija, ona je sasvim bezvrijedna.¹⁶⁹

Daleko temeljitija i više filozofska teorija historije religija ukratko je iznesena u članku profesora B.E. Melanda.¹⁷⁰ On također spominje religije kao fundamentalno jednake ne na nivou učenja ili figuracije, nego na nivou dubljeg supstrata – što je istina – i teži da dosegne, izmiri ili donese sud o deklaracijama različitih religija na nivou figuracije referirajući se na tu dublju realnost koja je svima zajednička. Upravo u ovom potonjem aspektu ta teorija tone. Dok nefilozofske teorije padaju u vodu jer ne traže humanost na

166 “The History of Religions as a Preparation for the Co-Operation of Religions”, *The History of Religions: Essays in Methodology*, op. cit, str. 142.

167 *Ibid*, str. 143.

168 *Ibid*, str. 143–144.

169 Drugi primjeri koji odaju iste nedostatke su Albert Schweitzerovo djelo *Christianity and the Religions of the World* (London: Allen & Unwin, 1923); Hendrik Kraemer, *Why Christianity of all Religions?* (Philadelphia: Westminster Press, 1962); Stephen Neill, *Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with Other Religions* (Oxford University Press, 1961); A. C. Bouquet, *The Christian Faith and Non-Christian Religions* (London: James Nisbet & Co, 1958); Jacques-Albert Cottat, *La Rencontre des Religions* (Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1957); R. C. Zaehner, *The Convergent Spirit: Towards a Dialectics of Religion* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), itd.

170 “Theology and the Historian of Religion”, *The Journal of Religion*, Vol. XLI, br. 4 (oktobar 1961), str. 263–76.

dubljom nivou gdje ona, ustvari, jeste nego na nivou figuracije gdje zasigurno nije, filozofska teorija profesora Melanda ne pije vode jer traži realnost na nivou koji joj propisno pripada, ali je identificira na takav način da svako znanje o njoj – i stoga svaku metodološku korist – smatra nedostižnim. Sada ćemo vidjeti zašto je to tako.

Prof. Meland analizira prirodu čovjeka kao da se ona sastoji od tri elementa. Prvi je “praiskonski temelj pojedinca kao aktualizirana pojava“, to jest praiskonski supstrat realnosti u kojem on ima svoje biće, svoj kvalitet stvorenoga. Ovaj duboko položeni supstrat je ontološki i stoga prevazilazi svaki partikularizam, ali “u svojoj suštini... je konkretan“. To je “čovjekov život u Bogu“. On je “univerzalan“; stoga “je sva konkretnost u konačnici prouzrokovana“ njime. Sva stajališta, sudovi, formulacije o i unutar religije “imaju udio u ovoj konkretnosti“ i stoga su “povezane s njom“ u “presudnom“ smislu “da je u našem vremenu i mjestu realnost dala posljednju riječ“. Ona “definira osnovu naše humanosti“ i daje čovjeku kapacitet da razumije humanost drugoga.¹⁷¹ Drugi element jeste “individualizirano jastvo svake osobe“, a treći “kulturalna historija u kojoj se odvija drama kolektivnog egzistiranja“.¹⁷²

Nasuprot prvom elementu koji je univerzalan, drugi i treći su specifični i partikularni, i pripadaju nivou historije i kulture. Istina je da se ni univerzalno niti partikularno ne može naći bez drugog, ali gdje god je partikularno pristupačno i direktno se može spoznati, univerzalno se ne može dostići na drugi način osim kroz to partikularno. Stoga je partikularno, koje je konkretizacija univerzalnog, povezano s njim u ontičkom smislu jer univerzalnome duguje samo svoje postojanje. Ovo se može desiti. Što se tiče mogućnosti spoznaje univerzalnog, prof. Meland isključuje svaku nadu da bi historičar religija to ikada mogao postići izvan njegove vlastite kulture i konkretizacije¹⁷³ na temeljima da je “struktura vjere [tj. partikularno] tako duboko urođeno u individuaciji čovjeka u bilo kojoj kulturi...

171 *Ibid.*, str.274–275.

172 *Ibid.*, str.265–266.

173 *Ibid.*, str. 272.

[ili toliko] toga je ispod nivoa svijesti...¹⁷⁴ [da čovjekovi] procesi razmišljanja ne mogu pobjeći ili nadmašiti njeno uvjetovanje, ma koliko bili disciplinirani“.¹⁷⁵

Ova redukcija cjelokupnog ljudskog znanja na relativitet, na partikularnu kulturnu strukturu predmeta (koju prof. Meland naziva “pouzdanim okvirom“, posuđujući termin Michaela Polaynija (1891–1976)), potiče iz pogrešne zamjene povezanosti s relativitetom. Prethodno navedena ontička veza između praiskonske realnosti i njene konkretne aktualizacije u prostoru i vremenu, što je jednosmjerna zavisnost partikularnog od univerzalnog, ovdje je interpretirana kao epistemološka i izmijenjena je tako da postaje apsolutna zavisnost univerzalnog od partikularnog. Za ovaj preokret, međutim, nije dato nikakvo objašnjenje, i njen čisti smisao jeste rješenje da se samo partikularno smatra datim, time zatvarajući vrata bilo kakvom pouzdanom znanju o univerzalnog. Ali spoznaja univerzalnog, praiskonske realnosti, mora biti moguća ukoliko se ne želi da partikularna kultura ili religija, “pouzdan okvir“, bude konačna. Prolaz od partikularnog do univerzalnog, tj. potraga za metareligijom s kojom se partikularno može propisno shvatiti kao i evaluirati, jeste moguće jer, da parodiramo riječi Immanuela Kanta (1724–1804), iako sva historija religija počinje s historijski poznatim podacima o religijama, konkretnim religijskim iskustvom ljudi u historiji, onim što je poznato iz partikularnih religija, nije nužno da sve potiče odatle. Prof. Meland je također sklon tome da spasi ovu mogućnost, iako se protivi bilo kakvoj površnoj dogmatizaciji univerzalnog. S ovim na umu, on predlaže metod pregovaranja značenja u ličnom međureligijskom susretu tvrdeći da neprobojna magla značenja koju strana religija predstavlja za tog istraživača može biti rastjerana susretom između njega i sljedbenika te religije, pod pretpostavkom da su obojica svjesni njihovih pouzdanih okvira, kao

174 *Ibid.*, str. 261.

175 *Ibid.*, str. 275. Ovdje se prof. Meland slaže sa Michaelom Polaynijem (*Personal Knowledge*, University of Chicago Press, 1958, str. 266), koji poistovjećuje partikularno za spoznaju sa “pouzdanim okvirom“ izvan kojeg “nijedna inteligencija, ma kako kritična ili originalna, ne može djelovati“ (Meland, *op. cit.*, str. 271).

i činjenica da su oni, kao žive konkretizacije praiskonske realnosti, usidreni u tu jednu jedinu realnost. U takvom susretu, smatra prof. Meland, partikularistička dogma ne bi bila nosilac traženog značenja nego ono što ljudi zapravo govore.¹⁷⁶

Neko bi se mogao, međutim, zapitati šta potvrda ili poricanje onoga što potvrđuje ili poriče taj sljedbenik znači pored onoga što je potvrđeno ili pobijeno unutar pouzdanog okvira? To da izjava “Pete Smith, američki kršćanin, tvrdi da su svi ljudi grješni” znači više od afirmacije “svi ljudi su grješni”, pa to je očito. Ali ono što nije očito jeste značenje ili važnost dodatka. Ponovo, da dodatak ima novo značenje i relevantnost za sociologa, socijalnog psihologa, demografa, historičara raznih nauka (politike, ekonomije, kršćanstva, civilizacije itd) koji studira američko društvo – i to je očito. Ali u svim ovim slučajevima ne postoji implikacija da će se pouzdani okvir nadmašiti, da ne kažemo da će se praiskonska realnost ili univerzalno dostići. Da bi susret imao svrhu koju mu prof. Meland pripisuje, novi dodatak treba imati značenje i relevantnost za historiju religija, to jest za interese koji nadilaze partikularne religije sljedbenika, pod kojim se potonje može razjasniti, shvatiti, evaluirati i rasuđivati. Ali šta je to značenje i relevantnost koja mora biti nešto pored onoga za što su psiholog, ekonomist, historičar i drugi društveni naučnici zainteresovani? Prof. Meland nam ne daje nikakve naznake za to. Kako, onda, željeno “pregovarano značenje” može biti ostvarivo? Kako se nešto čemu je religijska figuracija (predstavljanje, slikovito prikazivanje) ili pouzdani okvir figuracija može kritički ustanoviti za spoznaju? Prof. Meland je već čvrsto izjavio da se praiskonska realnost ne može spoznati. U ovom slučaju, koliko je pouzdano vjerovati tvrdnji bilo kojeg pojedinca koji u svom afirmiranju ili odbacivanju nečega izražava “praiskonsku realnost”? Kako protivnik može razlikovati čovjeka koji komunicira partikulariziranu “praiskonsku realnost” od onoga koji komunicira partikulariziranu halucinaciju? Da li ijedan pouzdani okvir izražava, posvećuje

176 *Ibid.*, str.274–275.

pažnju i konkretizira “praiskonsku“ ili bilo koju drugu realnost? Da li su ljudi apsolutno slobodni da razviju bilo koji pouzdani okvir koji žele? Zar nije ljudska mudrost dostigla ništa konačno o pitanju te praiskonske realnosti pored njenog *Daseina* (postojanja)? Ako ova pitanja daju samo negativne odgovore, onda pregovarano značenje nije izvodivo i susret je uzaludan. Ako su, s druge strane, odgovori pozitivni, onda je metareligija sigurno moguća te historičar religija treba preuzeti na sebe zadatak da je elaborira. Radeći to, historičar religija možda neće zauzeti stav skeptika. Jer, potvrđivati Boga i ne dopustiti Mu da se razlikuje od halucinacije jeste nešto besmisleno – kao što je za muslimana besmisleno potvrđivati jedinstvo Boga a ne jedinstvo istine, ili za bilo koje ljudsko biće potvrđivati realnost, a onda je proglašavati sasvim nedoznatljivom. Tvrditi zajedno s prof. Polanyijem i Melandom da sve što ikada možemo imati jeste islamizirana ili kršćanizirana, germanizirana ili rusifikovana verzija istine jeste skepticizam – poricanje same istine, uključujući i ono poricanje iz skepticove teze *a la Epimenides*.

Fundamentalni aksiom ovog relativizma u religijskom znanju jeste princip da su “korijeni čovjeka u lokalitetu ili, preciznije, u toj matrici konkretnog iskustva, bez obzira na to koliko on uspije napustiti te fizičke barijere raznim pokušajima zajedničkog iskustva“. ¹⁷⁷ Prvo, ovo nije očigledno. Može se shvatiti suprotno, to jest da je korijen čovjeka u ljudskoj univerzalnoj racionalnosti u kojoj djeluje po prirodi. Niti se može, kao drugo, uskladiti s biblijskom mudrošću “koja izražava čovjekovo univerzalno bratstvo po njihovom zajedničkom porijeklu od Adama i pripisati njihove kulturalne karakteristike okruženju“. ¹⁷⁸ Treće, on potječe iz nesretne fiksacije u zapadnjačkom umu da sve što postoji, jeste prvo ili Francuz ili Nijemac ili Englez ili kršćanin ili Jevrej, a da je humano, univerzalno, stvarno tek poslije toga. Ta fiksacija je toliko hronična da zapadnjački um ne samo da ne može vidjeti realnost osim kao geografski,

177 *Ibid*, str.264

178 *Genesis*, II: 1–9.

nacionalno, kulturalno ili sektaški određenu, nego ide dalje od toga pretpostavljajući da je Bog tako odredio. "Svaka [konkretna pojava realnosti] u svom vlastitom okruženju utjelovljuje svoju svojstvenu otkrivenost kao događaj stvarnosti, shvatajući Božiji čin stvaranja svojim stepenom relevantnosti".¹⁷⁹ Očigledno je ovo kraj puta. Gdje relativizam sebi pripisuje Božiju vlast, to je relativizam koji samom sebi pripisuje i Božiju sankciju.

Ipak, ako teoriju prof. Melanda izvučemo iz ovog relativističkog okvira, onda nam preostaje izvorni uvid u problem i put do njegovog rješenja. Sigurno, ono što ujedinjuje ljude različitih pouzdanih okvira jeste, kako prof. Meland kaže, njihova pozicija kao aktualizacija praiskonske realnosti, njihova stvorenost od jednog jedinog Stvoritelja. U kontekstu religije, Stvoritelj nije samo u čovjeka ugradio Svoju vlastitu sliku, to jest kapacitet da prevaziđe svoju stvorenost i prepozna Stvoritelja koji je njegov izvor, nego je i poduzeo nekoliko mjera da čovjeku približi znanje o Njemu. Čovjek stoga spoznaje Boga, praiskonsku realnost, ako ne prirodno, onda putem Objave. S druge strane, odnosno u kontekstu metafizike, nivo bića na kojem se čovjek nalazi razlikuje se od nižih nivoa stvari, biljaka i životinja ne samo zbog instrumenta volje da živi, koji se naziva znanjem, nego duhom koji osposobljava čovjeka da poima i vrednuje svoj položaj u višeslojnoj strukturi Bića. To nije ništa drugo do sama spoznaja svijesti Bića. U čovjeku, Biće sudi samome sebi, to jest činjenica da se često pogrešno prosudilo je dokaz da *može* i da, ustvari, zna samoga sebe. Jer, jednako je nepojmljivo da bi Biće omogućilo pojavu stvorenja koje je sudac Biću a da ga ne obdari sposobnošću da poznaje predmet suđenja, što je samo ono, kao i da bi se moglo pronaći biće na bilo kojem nivou koje u sebi nema razvoj takvih kognitivnih sposobnosti kakve osposobljavaju višu konkretizaciju Bića da ispuni ono što ga razlikuje od onih nižih i stoga čini svoj razlog postojanja. To je ono što ja zaključujem iz dubokomnog uvida prof. Melanda, a to je uistinu neprocjenljiv zaključak.

179 Meland, *op. cit.*, str. 265.

II. Važnost historije religija za kršćansko obrazovanje

Izučavana kroz svoje tri grane, historija religija jeste suverena kraljica humanističkih nauka. Na neki način, sve su humanističke discipline, uključujući i one komparativne, njeni prvolinijski vojnici čije su dužnosti sakupljanje podataka, analiza, sistematizacija i rekonstrukcija u značenjske cjeline. Predmet ovih disciplina jesu čovjekove ideje i djela u svim poljima ljudskog djelovanja, a sve one su, kao što smo vidjeli, činioci religijsko-kulturalnih cjelina koje historija religija propisno izučava kao cjeline, poredi ih i povezuje s čovjekom i Božanstvom u njenom nastojanju da dosegne istinu od jednog i drugog. Kraljičina briga je svako ratište te, stoga, i svaki vojnik, ali njena stvarna briga jeste posao sjedišta koji govori kako i kuda brod čovječanstva treba da se kreće. Historija religija, prema tome, nije predmet studija; ona nije odsjek na teološkom fakultetu. Ona je, prije svega, sama po sebi studij liberalnih umjetnosti, čiji je svaki odsjek prirodno vezan za centar čiji je zadatak naći smisao u beskonačnom diverzitetu religijsko-kulturalnih iskustava te doprinijeti rekonstrukciji čovjekovog znanja o sebi, njegovoj rehabilitaciji u naizgled stranom kosmosu, njegovoj realizaciji vrijednosti. Utoliko što je historija religija sakupljanje i sistematizacija činjenica o ljudskim činima, životu i vezama, ona jeste studij. Utoliko što je evaluacija ili sud o značenjskim cjelinama uz pomoć tijela kritičkih metareligijskih principa, historija religija je kraljica humanističkih nauka.

Činjenica je, međutim, da u svakom univerzitetском ili fakultetskom kampusu ove discipline djeluju pojedinačno, nezavisno, ne priznavajući svoju prirodnu vezu s historijom religija. To nije nepoželjno. Prvo, mjera evaluacije i suda u vezi s podacima pod direktnom provjerom je nužna za sakupljanje i sistematizaciju, što je njihova dužnost, kao što smo ranije vidjeli. Drugo, u dubljem smislu, njihovi pokušaji evaluacije su poželjni onoliko koliko je intelektualna radoznalost ili želja za znanjem zavisna od spoznaje jedinstva

istine, to jest od realizacije da je otkriće istine otkriće realnosti koja nije djeljiva u nepovezane segmente već čini jedinstvenu i integralnu cjelinu. Takva realizacija je uvijek preduvjet za putovanje u nepoznate oblasti realnosti. Treće, njihove evaluacije i sudovi su od neprocjenljive važnosti za historičara religija, iako oni mogu biti pristrasni ili pogrešni. Oni služe kao provjera i balansiranje za historičara religija kad god dođe u iskušenje da činjenice ostavi postrani u korist apstraktnog konstrukcionizma. Takva evaluacija i sud kakve bi specijalist za izvještaje podataka i sistematičar vjerovatno napravili jesu, ako ništa, usklađenije s datim činjenicama, a to je potreba kakvu nijedan historičar religija ne može previše naglasiti i nijedan historičar religija ne može pretjerano zadovoljiti. Četvrto, sama historija religija bi trebala biti svjesna ovih razvoja i biti spremna da evaluiru otkrića do kojih su došle ove discipline. Uistinu je zadatak evaluacije neophodan i bit će izvršen od strane date ili neke druge discipline, u svakom slučaju. I stvarni problem jeste ta potreba i želja za evaluacijom na nivou historije religija, tj. na najvišem, najpodrobnijem i najkritičnijem nivou.

Ovo je mjesto historije religija na univerzitetu. Gdje je njeno mjesto na teološkom fakultetu?

Rekli smo ranije da je konačna svrha historije religija osvještavanje progressa ili kretanje broda čovječanstva prema istini, dobroti i ljepoti. Zarad toga, ona radi na materijalima kako su oni historijski svrstani u nekolicinu religijskih kultura čovjeka, analizirajući i sistematizirajući ih u nezavisne značenjske cjeline te vrednujući njihove konkretne doprinose progressu broda čovječanstva ka tim idealima. Očito je da je kršćanstvo samo jedna od religijskih kultura čovječanstva. Njegova historija, sa svime što sadrži, historija je jedne od religijskih kultura čovjeka te stoga ne stoji na istom nivou općenitosti kao historija religija. Niti na bilo koji način može odrediti rad historije religija. Kršćanin će se sigurno nadati da, na kraju puta, tvrdnje kršćanstva o utjelovljenju sve istine, dobra i lijepoga budu potvrđene, ali mora dopustiti da ono stane u red sa svim drugim religijskim

kulturama čovjeka dobrovoljno prihvatajući autoritet suda, kako bi takva konačna presuda njegove tvrdnje mogla biti predstavljena na svima prihvatljiv kritički način. Historija religija kojom dominira ili na bilo koji način utječe kršćanstvo, historija religija koja tajno ili javno traga za potvrdom kršćanskog učenja može biti od pomoći kršćanskoj teologiji, ali ne i historiji religija. Ovo važi bez obzira na to da li su izučavani materijali iz izumrlih drevnih religija, primitivnih religija sa šaćicom izoliranih sljedbenika, ili živih svjetskih religija. Intelektualno poštenje je ovdje najvažnije i mora se zadovoljiti zbog naše odanosti našim religijskim tradicijama – pa čak i na štetu te odanosti ako je takva žrtva neophodna. I ukoliko se historičari religija ne dogovore o ovom prioritetu istine nad kršćanskim, muslimanskim, jevrejskim, hinduističkim ili budističkim tvrdnjama o istini, onda je historija religija osuđena na propast. Pravila akademske igre, tog posla otkrivanja i dostizanja istine, bili bi narušena, i kao skeptici kasnog perioda teorije vrijednosti, historičari religija bi samo težili ka tome da utječu, da preobraćaju ili ruše, ali nikada da ubijede nekoga u istinu. Stoga, uloga historije religija na teološkom fakultetu nimalo se ne smije razlikovati od njene uloge na fakultetu islamskih ili hinduističkih studija. Šta je ta uloga?

Materijal koji historija religija izučava jeste historija religija, a na teološkom fakultetu – historija kršćanstva. Historija kršćanstva prekriva dugi vremenski period i mnogo naroda, i sve je to značajno, ali svrha studija historije kršćanstva unutar historije religija jeste da prati razvoj ideja, da jasno iznese genezu, rast i pad kršćanske ideje u kontekstu društvenih i ideoloških realnosti u kojima se taj idejni pokret desio. Božanski element se u ovom praćenju ne može uzeti kao faktor, kao princip objašnjavanja. I to ne zbog toga što je historija religija ateistička nauka koja ne vjeruje u postojanje takvog elementa – naprotiv, otkriće tog elementa i njegovo razumijevanje jesu konačna svrha cijele discipline – već zbog toga što Božije proviđenje nikada ne djeluje u apstraktnome, nego uvijek podrazumijeva plenum realnih determinacija. Posao historije religija jeste upravo

da otkrije taj plenum, da analizira i eksponira njen sadržaj i veze, a u tome potvrditi Božiji element znači samim tim završiti istraživanje. S obzirom na to da kršćanstvo nije bio nepromjenljivi i vječni obrazac, zaleđen za sva vremena i mjesta, koji historičar religija može jednom zauvijek istražiti, već kontinuirani razvoj – historija religija bi trebala u historiji kršćanstva naći najbogatiju oblast idejnog razvoja.

Kako bih ilustrirao ono što želim reći, pogledajmo поближе Stari zavjet. Kada je Reformacija odbacila religijski autoritet Crkve, dodijelila je taj autoritet Svetom pismu. Kada se, kasnije, kršćanski um usprotivio svakom autoritetu osim razuma, kada je zatražio prosvjetljenje i uhvatio se strožijeg moralizma i šireg socijalnog liberalizma, Stari zavjet je postao neprihvatljiv jer se nije slagao s ovim idealima. Kako je zapadnjački kršćanin otkrio “svijet“, partikularizam, biranje, obećanje, ostaci i pretjerana politička, društvena i ideološka historija Jevreja Starog zavjeta izgubili su svoju privlačnost i postali nešto strano, nešto čije prihvatanje zavisi od svježeg *Vergewärtigunga*, odnosno savremenog razumijevanja njegovih podataka. Bio je to veliki izazov s kojim su se kršćanski učenjaci suočili razvijanjem kritičke nauke o Starom zavjetu. Iz ove kritike razvilo se nekoliko semitskih disciplina, što je donijelo veliki doprinos ljudskom znanju. A opet, jedva da postoji jedna kršćanska knjiga o Starom zavjetu koja ne isprobava sve vrste *Heilsgeschichte* i akrobatike alegorijskih interpretacija kako bi iznova utvrdila da je Stari zavjet sveto pismo u totalitetu, ali ne i doslovno, to jest kako bi mu pripisala, putem raznih vrsta egzegeza, potvrdu kršćanskih dogmi.

Istina, Stari zavjet kao zapis historije i ideologija koje su okruživale ljudski kontekst Objave, koje su prethodile, izrodile ili obogatile taj prostorno-vremenski kontekst, ovdje je neizostavan, ali kršćanski mudraci ne čitaju Stari zavjet na ovaj način. Za njih je to sve jedna lutkarska predstava kojom upravlja Bog da bi inkarnacija, krucifikacija i uskrsnuće – ukratko, spasenje kako ga nazivaju njihovi dogmatičari – bili ostvareni. Koliko je poznato ovom autoru,

nijedan kršćanski teolog i nijedan historičar religija još nije primijenio pogled na historiju religija lišen tehnike ili dogme na Stari zavjet *kao cjelinu*. Posljedično, nijedan kršćanski mislilac ne cijeni u potpunosti revoluciju u religijskoj kulturi koju je započeo Isus, jer ga kršćanska dogma obavezuje na ideju da je Crkva novi Izrael, novi naravno, ali i dalje Izrael. Ova svetost novog Izraela je, prema tome, proširena na stari Izrael, a time se zabranjuje svaka vrsta osude starog Izraela te postaje nemoguće tretirati dolazak Isusa kao revoluciju, jer je revolucija uvijek protiv nečega. To nešto može biti okolnost revolucije, ali ne može biti nešto dobro i poželjno osim ako revolucija nije loša i nepoželjna i nikada Bogom pokrenuta, osim ako cijela historija nije jednako manipulirana Božijom rukom. Niti je Isusova revolucija usmjerena protiv samo jednog ili dva aspekta jevrejske religijske kulture. Ona je tražila totalnu radikalnu samotransformaciju, ni manje ni više od toga. Studij o Starom zavjetu vjeran disciplini historije religija trebao bi pokazati genezu i razvoj konteksta u kojem je revolucija došla, kao i genezu i razvoj toka ideja na koje se revolucija nadovezala, kao njen vrhunac i kristalizacija.¹⁸⁰ Jasnije je da su postojala dva toka u kasnijim dijelovima Starog zavjeta, ali temeljito izučavanje ta dva toka nikada se nije provelo. Otupljen zbog konstantnog pripisivanja svetosti cijeloj historiji Izraela, kršćanski um dosad nije uspio sagledati historijske činjenice iz prave perspektive i time podijeliti dva toka. Nacionalno-partikularistički tok započet Davidom, klasiciziran i zaleđen od strane Ezre i Nehemija, i monoteistički univerzalni tok nejevrejskih i ostalih plemena – stanovnika Šekema unutar Palestine, Aramejsko kraljevstvo na južnoj i zapadnoj granici Palestine i općenito semitski narodi koji

180 Razlikujući historijskog "svjetovnog Isusa" od dogmatičnog "do neba uzvišenog Krista" od doktrinarnog "predegzistentnog Logosa (Pre-existen Logos)", Shirley Jackson Case prevazišao je taj problem (*Jesus: A New Biography*, Chicago: The University of Chicago Press, 1927, str. 2–5), koji se, međutim, iznova javio u predstavljanju svjetovnog Isusa. Odbacujući dokaz Evanđelja kao projekciju na prošlost punu animoziteta i protivljenja u vezi s Crkvom u I i II stoljeću n.e., Case smatra da je Isusov zadatak bilo samo "vraćanje Jevreja životu koji je bliži volji njihovog Boga" (*Ibid.*, str. 264), dostavljanja poruke upozorenja s ciljem da poveća pobožnost u Izraelu (*Ibid.*, str. 342). Zadatak, nagoviješten i izvršen od strane Ivana koji je pozivao narod Palestine da se iznova vrati bogoslužnju u pripremi za Sudnji dan (*Ibid.*, str. 242), "bio je prva iskra što je

su se naselili sa Arabijskog poluotoka – tradicija je koju su poslanici učinili klasičnom a Isus donio kao vrhunac revolucije. Da bi se donijela naprednija kritika Starog zavjeta, to jest detaljno isfiltrirati materijali Starog zavjeta na hebrejske i židovske – koji nikada i ni u kom smislu ne mogu biti krćanski – i na one univerzalne, monoteističke, etičke i krćanske, potrebna je historija religija koja je lišena dogme.

Uzmimo drugi primjer. Nema sumnje da je idejna tradicija koja je postala ortodokсно ućenje krćanstva u najmanju ruku stara kao i sv. Pavle i vjerovatno stara koliko i apostoli. Isto tako, nema sumnje da je bilo i drugih idejnih tradicija koje nisu bile toliko sretne da postanu ortodokсна dogma, ali koje su bile jednako stare. Ustvari, neke od ovih drugih tradicija su čak i starije. Prvo, one su bile suštinski nastavak semitske tradicije, dok je pravoslavlje zasnovalo svoj idejni sistem vjerovanja prvenstveno kao helensku strukturu. Drugo, ako zagovornici Starog zavjeta imaju ijedan argument, onda je to onaj da su Božije objave Isusa stigle u vremenu i mjestu Jevreja, to jest u semitskom ideološkom kontekstu Starog zavjeta, a ne u homerskoj Grćkoj ili na heleniziranom Bliskom istoku i u

probudila Isusovo interesovanje na njegovom krštenju“ i koju je on nehotice prihvatio zbog “prevladajućih emocija [na svome krštenju] koje su ga potakle da preuzme na sebe odgovornosti novog životnog zvanja“ (*Ibid*, str. 257). Isus zaista nije čak ni pomislio na bilo kakvu globalnu misiju budući da se “spektar njegovih aktivnosti proširio [samo onda] kada je posjetio granicu Tira i Sidona”, gdje se odvila priča o njegovom velikodušnom ponašanju prema sirijskoj Fenićanki (*Ibid*, str. 269). Isusov zadatak se tada sveo na jednu jednostavnu reformu. To nije bila revolucija protiv jevrejske moralne dekadencije, tribalizma i besmislenog legalizma koji su se mogli naći i u Evandjeljima i u Talmudu jer, smatra Case, nije bilo potrebe za takvom revolucijom – “Isusom... [koji je imao] više toga zajedničkog s njima [pismoznancima i farizejima]... u njegovim naklonostima i ciljevima...” (*Ibid*, str. 304–305), a “fundamentalno, razlika između Isusa i tadašnjih religijskih lidera judaizma... je u ličnom i društvenom iskustvu... [puko] zanemarivanje pravnih detalja... [i u tome što je on bio plebejac ili] “Amme ha-aretz“ nenaviknut na minuciozne zahtjeve pisarskog sistema“ (*Ibid*, str. 315). Tamo gdje, s druge strane, dokaz u Evandelju nije u vezi s Isusovim ličnim karakterom i time što nije bio pravno obućen, Case to smatra “povremenim konfliktima izazvanim ličnim uvjredama“ (*Ibid*, str. 316). Oćito je da je sva ova teorija rezultat posvećenosti Casea onom aspektu krćanske dogme u kome se prihvata svetost jevrejskog naroda, kao i njihovih religijskih principa i praksi datih i pribilježjenih u Starom zavjetu – svetost koja onemogućava sve važne originalne promjene, čak i ako je Sam Bog autor, a Isus instrument promjene. Caseova knjiga *Život Isusa* je “nova biografija“ u smislu da u njoj nema “do neba uzvišenoga Krista“ i “već postojećeg Logosa“, ali ona nije historijska i stoga nije, u striktnom smislu, djelo iz historije religija.

Rimskom carstvu. Istina da je semitski karakter ebonitskog kršćanstva, tradicije Arijana, Marciona i Paulicijana, naprimjer, nastao bez sumnje prije helenske tradicije koja je postala ortodoksno učenje – i to se ne može osporiti. Stoga potonje mora biti “promjena“ ili “transformacija“ prvoga. Pravoslavlje je obojilo sve kršćanske historije te najveće akademske rasprave i dalje gledaju na historiju kršćanstva kroz prizmu pravoslavne dogme. Iako pravoslavnim historičarima dajemo slobodu da rekonstruiraju svoju pravoslavnu tradiciju prema kategorijama te tradicije, ono što je potrebno jeste historija kršćanstva koja će predstaviti razne kršćanske tradicije kao nezavisne značenjske cjeline i onda ih povezati s pravoslavnom tradicijom tako da one otkrivaju i objašnjavaju njihove razlike. Jedino bi takva historija bila istinski poučna o formativnom periodu kršćanstva – prvih sedam stoljeća. Samo bi takva historija bila zadužena za pre-pričavanje cijele priče njegovog razvoja u historijskom kontekstu društvenih i ideoloških realnosti Bliskog istoka i Rimskog carstva. Pravoslavna evaluacija ovih tradicija vrijedna je zbog toga što razjašnjava samu sebe, ali ne i tradiciju koju ne odobrava. Tužno je i izazovno to što nijedan teolog dosad nije koristio izvor materijala o historiji kršćanskih ideja u prvih sedam stoljeća s ciljem da otkrije nešto više o genezi i razvoju ovih različitih kršćanskih tradicija povezujući ih sa semitskim znanjem, helenskim znanjem ili pomiješanim semitsko-helenskim znanjem Bliskog istoka (koje svi kršćanski historičari zabunom nazivaju “istočnim kršćanstvom“, “istočnim crkvama“ i slično). To ostaje zadatak historičara religija u oblasti kršćanske historije. Jer, on je taj od kojeg se s pravom očekuje da čita pravoslavnu tradiciju prema kategorijama koje je uspostavila upravo ta tradicija, te se jednako očekuje da čita historiju drugih kršćanskih tradicija prema njihovim vlastitim kategorijama i onda im svima sudi prema principima metareligije.

III. Značaj historije religija za kršćansko-muslimanski dijalog

Ove dvije ilustracije nisu nasumično odabrane. Zajedno, one čine ne samo zajedničko tlo za tri svjetske religije: judaizma, kršćanstva i islama, nego u istoj mjeri i najvažnija polja za njihove međusobne razlike. I od tri religije, kršćanstvo i islam su ovdje možda najviše uključeni. Rad koji čeka historičara religija u ove dvije oblasti će donijeti odlučujući doprinos za konstruktivni dijalog između ovih religija, pored toga što će iznova utvrditi veoma važan segment religijske historije većine čovječanstva.

Stari zavjet nije samo jevrejsko Sveto pismo (ili Božiji zakon poslan Mojsiju i nacionalna historija jednog ekstremno partikularističkog naroda), niti samo kršćansko Sveto pismo (ili, prema dominantnoj *Heilsgeschichte* školi, inspirisani zapis Božijih činova spasenja u historiji koji su kulminirali inkarnacijom). On je i islamsko Sveto pismo, utoliko što je djelimično zapis poslaničke historije te stoga i Božije Objave.¹⁸¹ Bez sumnje, svaka od ovih religija u Starom zavjetu može naći nešto što će podržati njihovu tvrdnju. Međutim, cijela istina ne može biti ni na jednoj strani. Štaviše, nijedna religija po definiciji nije osposobljena da prevaziđe svoje vlastite kategorije tako da uspostavi historijsku istinu svega što, kao religija, ona interpretira na svoj način kako bi služilo njenoj svrsi. Samo historičar religija može povezati ideje Starog zavjeta s historijom Jevreja onako kako ju je drevna historija uspjela rekonstruirati, držeći u *époque* i kršćansko i islamsko shvatanje jevrejskog Svetog pisma. Međutim, ne moramo u potpunosti zanemariti jevrejsko razumijevanje, jer je Stari zavjet, na kraju krajeva, jevrejsko Sveto pismo napisano na hebrejskom te od strane Jevreja i za Jevreje. Sadržaj, međutim, nisu striktno samo jevrejski materijali. Ideološki prizvuci tog pisma, to jest oni koji se nalaze u Knjizi postanka i Knjizi izlaska,

181 I. R. al-Faruqi, "A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture", *The Journal of Bible and Religion*, Vol. XXXI, No. 4 (October 1963), str. 18–28.

jesu jevrejske verzije semitskih što koje pripadaju svim Semitima. Islam je semitska religija čije su se formativne godine odvile u Arabiji, kolijevci svega semitskoga. Prirodno je da islamska verzija ovih tema bude još jedna verzija ideja koje su mnogo starije od “J” (Jew – Jevrej, Židov – op.prev). Islamska teorija se stoga ne mora ostaviti postrani kao eksterna za ovo pitanje. Jer, isto kao što je kršćanstvo “novi Izrael“, islam je “još jedan Izrael“, koji s pravom daje svoju verziju semitskog porijekla koje je u istoj mjeri, ako ne i više, njegov koliko i jevrejski.

Drugo, izučavanje formativnih stoljeća kršćanstva u historiji religija jednako uključuje i islam. Islam tu nije stranac. Islam je kršćanstvo onoliko koliko je važan za razvoj semitske misli za koju su važne i jevrejska i kršćanska religija. Zbog toga islam ne odbacuje ni jevrejske poslanike ni Isusa, ali, prepoznavajući Božiji status njihovih poslanstava, odgovara na ono što Jevreji i kršćani tvrde o njima. Iako poslanik Muhammed (neka je na njega mir i spas Božiji) i njegovi prvi muslimanski sljedbenici nisu bili ni Jevreji niti kršćani, opet su njihove ideje u svakom pogledu bile dio jevrejske i kršćanskih tradicija, afirmirajući, odbacujući i u nekim slučajevima nadmašujući ono što su kršćani i Jevreji smatrali ili nisu smatrali vjerom Adema, Ibrahima, Nuha, Jakuba, Musaa i Isaa. “Kršćanstvo“ koje je islam, stoga, jeste alternativa pravoslavlju, ali je u istoj mjeri kršćanstvo koliko je i pravoslavlje kršćanstvo. Niti je islamsko kršćanstvo alternativa *in abstracto*, kao diskurzivna kontradikcija ili varijacija, nego *in concreto*, historijska alternativa. Islam također nije nastao dok se nije “navršilo vrijeme“, ali ovo navršavanje je bio pokušaj pravoslavlja da istrijebi sve ostale kršćanske alternative. U prvom stoljeću islama, većina njegovih sljedbenika bili su kršćani u sukobu s pravoslavljem o pitanju šta jeste a šta nije Objava i religija Isusa Krista. Islam je sigurno kršćanska revolucija povezana s Isusom u istoj mjeri kao i pravoslavlje. Ne smije nas zbuniti činjenica da je islamska revolucija unutar kršćanstva dokučila dalje nego je početno planirala. Činjenica je to da islam nije bio ništa novija religija

od onoga koliko je kršćanstvo bilo novo za Jevreje. Nastavak Isusove poslaničke misli s duhovnim i internalizirajućim razmišljanjem Jeremije i pobožnošću Amosa i Miheja prepoznat je i prihvaćen u islamu. Isusova etika namjene je, u islamu, *sine que non* moralnosti. Isusove ideje o jedinosti Oca, o Njegovom očinstvu nad cijelim čovječanstvom i o Njegovoj ljubavi prema bližnjem – ukratko, njegov etički univerzalizam – ne samo da su poštovane u islamu nego su i ponovo otkrivene kao suština te semitske svijesti koja je odlučila migrirati iz Ura i Egipta.¹⁸² S druge strane, Isusov otpor židovskom partikularizmu je univerzaliziran u islamu kao otpor univerzalnog bratstva ujedinjenog pod moralnim zakonom naspram svih partikularizama osim Kur'ana na arapskom jeziku koji je izraz tog otpora. Stoga, nema sumnje da se samo semitsko kršćanstvo razvilo u islam, a da je rasprava potonjeg s ortodoksnim kršćanstvom samo pogled unazad unutar istog toka iz niže perspektive na tom toku – ukratko, interna naknada unutar jedne te iste semitske svijesti.

Unatoč ovoj internoj prirodi rasprave između islama i kršćanstva, ni kršćanstvo ni islam nisu osposobljeni da prevaziđu svoje kategorije u istraživanju uključenih historijskih činjenica. Samo je potpuna suspenzija kategorija obje religije, kakvu može uraditi historija religija, obećavajuća. Historijska istina koja je dio toga mora se otkriti i utvrditi. Ako se, nakon što se to uradi, ili kršćanstvo ili islam nastavi držati svojih starih verzija i stavova, to bi uradili samo dogmatički, ali ne i kritički. I mogli bismo se nadati da bi utjecaj tog ponovnog uspostavljanja formativne historije semitske svijesti u njenim jevrejskim, kršćanskim i islamskim kontekstima bio put popločan nekim dogme lišenim duhom koji je odan toj svijesti, da bi se većina čovječanstva pripremila za suočavanje sa izazovima globalne zajednice. Pored toga, ponovno uspostavljanje historije semitske svijesti omogućava novu rekonstrukciju kršćanske vjerske misli koja ne zavisi od epistemologije. Od vremena Alberta Velikog

182 Za detaljnu analizu okolnosti ove dvije migracije vidjeti djelo ovog autora *On Arabism: Vol. I, 'Urubah and Religion'* (Amsterdam: Djambatan, 1962), str. 18–28.

(1200–1280), pokušaji rekonstrukcije dešavali su se na osnovu filozofije koja je u tom vremenu bila popularna. Zbog toga je svaka sistematska teologija, ili rekonstrukcija, pala zajedno s padom epistemološke teorije na kojoj je bila zasnovana. Zbog toga će sadašnje sistematske teologije pasti čim se pojavi nova epistemologija i čim ona stekne svoju reputaciju. Ono što je potrebno jeste “nadfilozofska” rekonstrukcija koja djeluje unutar ortodoksnog učenja bez eksternih pomagala, ponovnim istraživanjem čitavog formativnog perioda. Ovo učenje, kako to sâmo pravoslavlje tvrdi, uveliko je rad ljudi, kršćanâ, odlukâ većine ili, u suprotnom, sinoda i koncila, čiji se “inspirisani” status mora iznova ispitati. Rekonstrukcija koja ponovo ne otvori pitanja koja su se riješila na predničkejskom sinodu, u Nikeji (325. n.e), u Konstantinopolju (381. n.e), u Efesu (431. n.e) i u Kalcedonu (451. n.e) neće odgovoriti na zahtjeve postavljene od strane preobraćenika s kršćanstva na islam, koji se u posljednje vrijeme čuju i od novijih kršćanskih preobraćenika u Aziji i Africi. Nije ni čudo što se se glasovi poput velečasnog U. Ba Hmyina čuli na posljednjem zasjedanju Svjetskog vijeća crkava u New Delhiju koji zahtijevaju rekonstrukciju kršćanskog učenja, radikalnu kakva je bila helenska transvaluacija semitskog palestinskoga kršćanstva.¹⁸³

183 “Kada su se kršćanski svjedoci iselili iz svijeta jevrejske misli i shvatanja u širi svijet grčkog jezika, misli i života, bila je to jedna od najtemeljitijih promjena i kriza Crkve. Grčka misao, forme, jezik i načini razumijevanja preuzeti su i od tada postali dio samog života Crkve. Postali su takav dio kršćanske teologije da je veoma jednostavno shvatiti zašto neki Azijati misle da je kršćanski Novi zavjet usko vezan za jednog zapadnjaka. Ali, sada je Novi zavjet počeo djelovati u Aziji. Pitanje koje stoji pred nama jeste: da li je moguće napraviti radikalni prijelaz iz čisto zapadnjačkih načina razmišljanja, uraditi u Aziji ono što su kršćani prvog stoljeća uradili u grčkom svijetu? Da li je moguće iskoristiti strukture, načine razmišljanja i života, čak na način u kojem su korišteni grčki izrazi? Ovo nije jednostavno pitanje. Često se pita da li je ovo uništavanje kršćanske poruke onakve kakva je iskazana u svojoj hebrejskoj formi. Međutim, neke takve promjene su bile i moguće i neophodne kako bi Crkva ispunila svoj misionarski zadatak. Takav trud se čini i potrebnim i neophodnim danas. I vrlo je moguće da će se pokazati kao najveći izazov s kojim se Crkva suočila još od tranzicije s jevrejskog na grčko tlo. Ako će teologija biti ekumenska, ona mora biti u mogućnosti da upotrijebi i suoči se s nezapadnjačkim sistemima i načinima razmišljanja i života. Nijedna teologija u nadolazećem vremenu se ne zaslužuje zvati ekumenskom ukoliko ignorira azijske strukture. Može ona koristiti riječ ekumenska, ali će suštinski biti parohijska i samo zapadnjačka.” (Assembly Documents, No. 1, November 19, 1961, New Delhi). Važno je spomenuti da ovaj kršćanski azijski lider smatra rimsko-helensku interpretaciju palestinskog kršćanstva “temeljitom promjenom” kao i “iskrivljenjem [izvorne] kršćanske poruke”.

Iznenadujuća je činjenica da Svjetsko vijeće nikada nije odgovorilo na ovaj teški izazov.¹⁸⁴ Veća poteškoća, međutim, nije predstojeće doktrinarno razdvajanje afro-azijskog kršćanstva od zapadnjačkoga kršćanstva, već rastuće nestrpljenje, odnosno letargija prema zapadnjačkom učenju laičkih zapadnjačkih kršćana. Duša savremenog kršćanina nije dirnuta doktrinarnim tvrdnjama *Heilsgeschichte*, čovjekovom grješnošću, trojstvenim poimanjem Božanstva, namjesničke patnje, ontičkog Spasenja, izabranog i ekskluzivističkog statusa Crkve. Ono što je potrebno jeste sasvim novi preporod. I to je preporod koji mora početi jednim odrješitim “Ne!” Irinejevoj (c. 130–c. 200 n.e) tvrdnji da, “...oni koji žele da razaznaju istinu... [moraju to uraditi u] tradiciji i kredo najveće, najdrevnije crkve, crkve znane svim ljudima, koja je osnovana i uspostavljena u Rimu od strane dva najslavnija apostola, Petra i Pavla. S ovom crkvom se, zbog njenog liderstva i autoriteta, mora složiti svaka crkva, to jest, svi

184 Koliko je ovaj autor mogao zaključiti, da li iz dokumenata Trećeg zasjedanja Svjetskog vijeća Crkava u Delhiju ili iz njegovih intervju sa nekolicinom delegata tog zasjedanja, poruka velečasnog Hmyina ušla je na jedno, a izašla na drugo uho. A u izvještaju Istočnoazijskog sektora teološke komisije o Četvrtoj svjetskoj konferenciji Vjere i ustrojstva (u Montrealu, 1963) o važnom problemu velečasnog Hmyina se nije ni diskutiralo niti se iznio neki stav o zaključcima. Zapravo, cijela oblast “Kršćanske misli i teologije” samo se nabrojala kao jedna od “oblasti koje zahtijevaju veći rad ka indigenizaciji” i uvjetovana time da takva indigenizacija ne bi smjela uključivati “reduciranje katoličke istine”. Iskaz ove “katoličke istine” (očito napisan od strane sekretara Istočnoazijskog sektora, velečasnog J.R. Fleminga, zapadnjačkoga kršćanina, za njegove istočnoazijske fakultete) unesen je u zaključke sastanka u Montrealu 1963. godine, u kojima piše: “Kršćansko bogoslužje je radosni odgovor Božijih ljudi na milostivo spasenje Boga Oca i Krista sina, kroz Duha svetoga. Kršćansko bogoslužje je stoga i kristološko i trojstveno. Reći da je kristološko znači da je centralni čin kršćanskog bogoslužja proklamacija dobrih vijesti o Božijem spasenju i rekreaciji čovječanstva u Kristu... Ovo kristološko obožavanje je i individualno i zajedničko, ali sa prvobitnim naglaskom na zajedničko, jer Božija svrha u Kristu je stvaranje novog tijela ljudi, Kristovog tijela. U kršćanskom obožavanju, stoga, čovjek... postaje dio novog čovječanstva u kojem Božije svrhe u stvaranju postaju ispunjene. Njegov je život sada definiran u odnosu na Boga u Kristu, i u kontekstu *leitourgia* i *latreia*... Reći da je kršćansko bogoslužje trojstveno znači da je ponuđeno Bogu u svjetlu ove Objave Njega kao Oca, Sina i Duha svetoga. Bog je znan u Kristu, znan kao Stvoritelj, zbog Čije su milostive svrhe stvaranja, ljudi sada spašeni i otkupljeni... itd. (*Faith and Order Findings*, Montreal, 1963, SCM Press Ltd: London, 1963, Report of the Theological Commission, str. 32, 39). Očito je da se radi o izvještaju zapadnjačke kršćanske misli 1963. godine koji su potpisali zavarani azijski predstavnici. Ili, ako je glas velečasnog Hmyina predstavnik ma koliko male, azijsko-afričke misli, prethodno spomenuti izvještaj je izvještaj onoga što su matične zapadnjačke crkve 1963. željele da azijske crkve smatraju “katoličkom istinom”.

vjernici...¹⁸⁵Kršćanski učesnik u semitskom toku misli mora pre-rasti nekršćansku fiksaciju Irineja koja tvrdi: “Nema potrebe da se sada među drugima traži istina koja se može lahko pronaći u crkvi [Rimskoj], jer su u njoj apostoli pohranili sve što ima od istine, kao u bogatoj banci, ne krijući ništa... Svi ostali su kradljivci i lopovi... Ostale... moramo gledati sa sumnjom, ili kao heretike i zlonamjerne, ili kao šizmatike, arogantne i samozadovoljne, ili, pak, kao licemjere koji glume zarad dobiti i uzaludne slave.”¹⁸⁶ Zbog ovoga, historija religija mora iznova naučiti kršćanina, suprotno mudrosti Tertulijanovo¹⁸⁷, da apostolsko naslijeđe – iako je njegova historičnost istinita – može biti argument samo ukoliko je nasljedstvo biološko ili nešto što se može dati ili uzeti bez štetne promjene; da s obzirom na to da je “nasljedstvo” idejno, i u odsustvu Isus-Kur’an zamrznuti *verbatim*s čijim kategorijama se može razumjeti onako kako ga je razumio njegov vjesnik, odluke Rimske crkve jednake su izjavi tima Priscilla-Miximillia, a one od Irineje jednake su onima od Cerinthusa (c. 100).

Bernard E. Meland **Odgovor dr. al-Faruqiju**

Dopustite mi da na početku kažem da dijelim zabrinutost koju sam osjetio u istraživanju dr. al-Faruqija. U njima se može čuti vapaj za istinom i integritetom u religijskoj vjeri za instrumentima izučavanja koji razboritog vjernika osposobljavaju da postigne takav integritet i nadu da se sve religije, a posebno one semitskog porijekla, judaizam, kršćanstvo i islam, mogu bliže povezati na osnovi takvog akademskog ispitivanja.

Ponekad se čini da sve što dr. al-Faruqi želi zastupati jeste sveobuhvatni fond testiranih historijskih činjenica o historiji svake od nekoliko religija koji će se usprotiviti svakoj pristrasnoj, dogmatskoj

185 Irenaeus, *Against Heresies*, III, str. iii, I.

186 *Ibid*, III, iii, I; IV, str. xxvi, 2.

187 Tertullian, *De praescriptione Haereticorum*, str. xx–xxi.

tradiciji koja bi obojila, poremetila ili ignorisala te činjenice kako bi ih uskladila sa svojim interesima. Ovo je upravo bio cilj *religionsgeschichtliche Schule* kršćanskih historičara u kojima je učestvovala, ili koje je oponašala, rana Čikaška škola, i kojoj su značajno doprinijeli. Mnoge od činjenica koje dr. al-Faruqi spominje u njegove dvije ilustracije pri kraju svog istraživanja su eksplicitno zabilježene u ovim riječima, npr: “Geneza i razvoj konteksta u kojem je revolucija došla, kao i geneza i razvoj toka ideja na koje se revolucija nadovezala, kao njen vrhunac i kristalizacija”; “promjena pravca dva toka”, razlikovanje između nacionalističko – partikularističkog i univerzalnog toka; “veza između Isusovog ličnog stajališta i vjere i jevrejskih prethodnika”, posebno židovskih poslanika.

Navođenje i praćenje ovih korijena i razvoja, prethodnika i veza bio je teret nekih od ranih priručnika kao što je J.M.P. Smithov *The Prophet and His Problem, The Prophets and Their Times*, i nekoliko djela S.J. Casea, posebno njegov *Jesus – A New Biography, Social Origins of Christianity* i *The Evolution of Early Christianity*, da spomenem neke od ranijih istraživanja ove škole. V. i H.J. Cadbury, “Jesus and the Prophets”, *Journal of Religion* (Novembar 1952).

Od njihovog vremena, međutim, problem vjere i historije postaju je još akutniji i teži. S jedne strane, nije jasno samo kako se taj fond historijskih činjenica treba koristiti u ispravljanju vizije o vjeri i da li onuopće doseže nivo vjerskog odgovora. Nadalje, i možda kritički značajnije, savremenim kršćanskim teolozima nije jasno da li su činjenice, kakve su one koje su raniji historičari smatrali otkrićima, zaista historijske činjenice te da li u suštini postoje eksplicitni izvori ili resursi koji bi omogućili teolozima da dođu do takvih činjenica. Historija se, tako se barem čini, čudno i ironično oslanja na dokumente za koje se naknadno ispostavi da su vjerski izvještaji. I ono što se, čisto i jednostavno, smatralo historijskim podacima sada se nazire kao iluzija koju možda ne treba uzeti zdravo za gotovo. Ovo je proganjajuća avet što dominira horizontom biblijskog izučavanja još od Schweitzerovog *Quest of the Historical Jesus*,

te kasnije i Kritike forme. Čini se da se neki današnji teolozi pokušavaju izmigoljiti iz dilema koje su formirala ova pitanja, ali ja još uvijek nisam uvjeren da je ova blokada na putu ka historijskim podacima uklonjena.

Stoga, dok žudim za jasnim pregledom historijskih podataka koji bi pružili pristup neospornim historijskim činjenicama, a one bi onda mogle poslužiti kao vodič ili norma za donošenje suda o tačnosti svih vjerskih tvdnji, ja nisam ni najmanje uvjeren koliko je al-Faruqi siguran da su nam te neosporne činjenice na raspolaganju.

Čak i da jeste tako, ja bih forsirao da se izvrši takvo historijsko propitivanje bez obzira na težinu zadatka. Ovo je, mislim, duh disciplinovanog ispitivanja – put ka istini u činjenici bez obzira na male šanse, ali bih se ja držao dosta skromnijih ciljeva od onih kojima teži dr. al-Faruqi – ne sa mesijanskom nadom o metareligiji, već sa istrajnim i posvećenim ciljem da se istrgnemo iz ove kompleksnosti u neku jasnu viziju koja će prosvjetliti svjedoke vjere.

Međutim, postoje indikacije koje sugeriraju da u rečenici “historičara religija prvenstveno zanima istina“, dr. al-Faruqi zahtijeva nešto dublje i osnovnije od norme koju nude historijske činjenice. Ovdje mi on čini čast sugerirajući da ono što sam ja iznio kao čovjekovu praiskonsku osnovu otvara vrata za stvaranje metareligije koja može da okupi sve religije oko istine koja leži u njihovoj osnovi i koja ih ujedinjuje. Međutim, baš kada se čini da sam od pomoći, ja razočaram historičara religije jer, dok “tražim realnost na nivou koji joj propisno pripada“, ja je “identificiram na takav način da svako znanje o njoj – i stoga svaku metodološku korist – smatram nedostižnim“. Koji je to put identificiranja ove ishodišne realnosti koji me doveo do neuspjeha? U pitanju je moje preokretanje konvencionalne tvrdnje ontičke veze između praiskonske realnosti i njene konkretne aktualizacije, tako da “postaje apsolutna zavisnost univerzalnog od partikularnog“. “Za ovaj preokret“, kaže dr. al-Faruqi, “nije dato nikakvo objašnjenje, a njen čisti smisao je rješenje da se

samo partikularno smatra datim, time zatvarajući vrata bilo kakvom pouzdanom znanju o univerzalnom“ (str. 178–179).

Dopustite mi da pokušam ponuditi neko objašnjenje za taj preokret:

Zašto je praiskonsko univerzalno zavisno od partikularnog? Zbog toga što praiskonsko kao datost u našem životu u Bogu nosi zajedničku osnovu svega što postoji, ali postaje konkretno samo kroz kulturne i individualizirane strukture što su u stanju da kreiraju događaje u svakom vremenu i prostoru. Ono što sam ja nazvao praiskonskim jeste, kao univerzalna osnova koju svi dijele i iz koje su svi došli kao kreativni događaji, dubina realnosti u kojoj se historija odvija, u kojoj individualizirano i kulturno oblikovani ljudski životi pronalaze svoju konačnost kao referent iznad bilo kakve partikularizacije njihove kulturne historije. U ovom smislu, svi ljudi imaju praiskonski osjećaj njihovog jedinstva i jednoće kao djeca života Boga, koji osuđuju njihove partikularizacije, kao što realnost stoji nasuprot razuma, konačnost nasuprot neposrednosti, ali ova univerzalna osnova nije sama o sebi na raspolaganju za naše proračune, sudove, koji se mogu izdići i formulirati kao univerzalna mjera svih stvarnih vjera.

Znanje ove univerzalne mjere je živo iskustvo. Znanje o njoj možemo imati samo u formi ontološke vizije iskustva svih ljudi, u onolikoj mjeri u kojoj svako od tih konkretnih postojanja možemo pripisati Božijem činu stvaranja. Ova vizija, vizija iskustva svih ljudi, stoga slijedi iz pretpostavke da svi ljudi, bez obzira na vjeru ili kulturu, žive u Bogu, i s promjenljivim stepenima opažanja u odnosu sa drugim ljudima.

Sada, ako dr. al-Faruqi pod “metareligijom“ smatra samo ovu vrstu ontološke vizije što potječe iz razumijevanja kreativnog čina kojim su svi ljudi stvoreni, što će struktuirano i kognitivno izraziti ono što je svakodnevno doživljeno u historiji koja postoji unutar bilo koje kulture, rado ću se složiti s njim. Moje lično apstraktno razumijevanje čovjeka kao čovjeka u odnosu s njegovim društvenim

kontekstom daje mi jedan mentalni podsjetnik na davanje univerzalnosti mom shvatanju kršćanskog prikaza čovjeka i njegove veze sa svim drugim historijskim prikazima čovjeka.

Ali, ako pod metareligijom dr. al-Faruqi podrazumijeva načine uspostavljanja, na ovoj osnovi, univerzalne religijske norme, po svoj prilici govoreći iz autentičnijeg i obimnijeg poimanja onoga što se podrazumijeva u svim religijama, time osposobljavajući komparativnog historičara religija da destilira od svake stvarne vjere njenu univerzalnu komponentu, onda se moram tome usprotiviti. Jer, čini se da je to samo puklo vraćanje u prosvjetiteljsko razmišljanje po kojem su univerzalni sudovi traženi u racionalnoj apstrakciji, ostavljajući konkretne i historijske realnosti kao puke slučajnosti mogućih okolnosti.

Ali, kako god se to razumjelo, dopustite mi da vidim da li mogu shvatiti šta dr. al-Faruqi želi prenijeti sugerirajućim izjavama gdje pokušava lišiti moju teoriju njene "relativističke naravi".

"Ova redukcija čitavog ljudskog znanja na relativitet, na partikularnu kulturnu strukturu predmeta", kaže dr. al-Faruqi, "potječe iz pogrešne zamjene povezanosti sa relativitetom".

Htio bih izmijeniti ovu izjavu u određenim aspektima: ja nisam htio implicirati da je svekoliko ljudsko znanje relativno u smislu da nijedan univerzalni sud o bilo kojem predmetu nije moguć. Svekoliko znanje prvobitno potječe iz kulturne orbite značenja, a za neke ljude ovaj kulturalni okvir nikada ne nestaje. Koliko su podaci kojima se um bavi dovoljno javni i koliko se mogu iskomunicirati, toliko je moguć visok stepen univerzalne razmjene iskustva i suda. Fizika je skoro dosegla univerzalnost u oblastima propitivanja i komunikacije. Naučno razmišljanje kao način ispitivanja još nije univerzalno prihvaćen – Istok i Zapad se i dalje razdvajaju u ovom pitanju, ali gdje god se naučno mišljenje pojavi i gdje je prihvaćeno, tu su univerzalni sudovi dostižni.

Međutim, u mjeri u kojoj podaci i ljudski odgovor na podatke uključuju unutarnju osviještenost, prizvuk emocija, kao i tjelesna

osjećanja što dosežu nivo odgovora koji izmiče svjesnoj svijesti, diskurs i propitivanje tih podataka nailazi na skoro neprobojne barijere. Stoga se umjetnost i religija čini manje pogodnim za univerzalne sudove od nauka.

Govoriti o nauci o religiji ili umjetnosti znači govoriti o posebnom obliku odgovora na te ljudske kreacije. Na početku ono mora predstavljati selektivan odgovor, koji se tiče samo javno dostupnih podataka. Poprilično je moguće postići visok nivo pouzdanog naučnog mišljenja u ovoj oblasti ispitivanja koji može služiti ograničenim ciljevima – naprimjer, strategiji nošenja sa različitim kulturama u ratnom periodu ili čak u miru. Ovo nudi jednu vrstu funkcionalne istine o religijama koja je korisna za krajnje namjere. I može biti dosta korisna – i za dobre i za loše namjere.

U mjeri u kojoj historičar religija teži da, kao historičar nauke, ide izvan granica dostignuća takve funkcionalne istine (to jest znanja o javnim pitanjima i ponašanjima određenih vjernika, koje je očigledno istinito) on se suočava s poteškoćama što dolaze iz dvosmislenosti koje idu dublje u teksturu samog postojanja, a da ne govorimo o kulturnim vezama i relativitetima koje one nameću.

Sada bih htio iznijeti argument u korist značajne količine preciznosti i discipline u pristupu jednog ljudskog bića prema drugome i jedne religijske grupe prema drugoj. I voljan sam izdržati sve dok ne dođe do značajnog napretka u senzitivnosti i odnosu između razumnih, radoznalih umova iz različitih religijskih kultura dok ispituju značenje religijskog odgovora u ovim različitim realnim situacijama. Stepem međusobnog razumijevanja, saosjećajnosti i mogućeg međuodnosa između različitih vjernika koje takva istraživanja omogućavaju, samo po sebi bi opravdalo trud uloženi da se on ostvari. Stoga se moje tvrdnje ne trebaju uzeti kao cinični osvrt na takav poduhvat ili dogmatično odbijanje truda na samom početku. Moja briga je kako izbjeći tu vrstu pojednostavljivanja i samozamahavanja koja leže u nastojanjima prosvjetiteljstva ka univerzalnosti u religiji i toj vrsti univerzalističkog dogmatizma karakterističnog za

ljude poput Voltera (1694–1774), koji su otada nastavili odlikovati sljedbenike svjetskih religija, bez ikakvog proračuna o misteriji i dubini konkretnih religija.

Ne slijedi da je čovjek potpuno ograničen na fiksacije svog kulturnog odgoja kada se on odluči ući u pregovaranje o značenjima s osobom druge kulture. Bez obzira na nejasnoću značenja koju svako od njih dijeli i stalne čorsokake koji se periodično pojavljuju, svaka međurelacija različitih orbita značenja mora dovesti do transkulturalnog razumijevanja svoje vrste – to jest fond pregovaranih značenja koji je u isto vrijeme povezan sa ispunjenjem i sudom o svakoj od sudjelujućih vjera – ispunjavanje u smislu da otkriće afirmacije nečije vjere, pronađeno u drugom kontekstu historijskih iskustava ili u odnosu na uporediva otkrića u drugačijim okolnostima, poprma nove proporcije značenja i primjenljivosti i sud, u smislu da iskreno suočavanje sa svjedokom vjere različitih historijskih iskustava može uznemiriti tu osobu usljed shvatanja ograničavajućih ili doktrinarnih odluka ili interpretacija pripisanih takvim otkrićima u kontekstu iskustva i historije.

Uvjerenje da realnosti vjere, u skladu s našim životom u Bogu, obrazuju osnovu i kontinuirano sude o značenjima što ih pripisujemo takvim indikativnim iskustvima, podrazumijeva da je istina uvijek marginalno shvaćena u bilo kojem svjedočenju o vjeri. Među discipliniranim umovima koji sudjeluju u ovakvom marginalnom shvatanju, kritička razmjena shvatanja i značenje može, u najboljem slučaju, iznjedruti neki nivo razjašnjenja ili razumijevanja koje bi sudilo tim svjedocima vjere. Ako je to istinsko pregovaranje značenja u potpunosti riješeno da dođe što bliže istini realnosti (a ne samo kompromis razumijevanja preko volje postignut), ono što se rađa iz te razmjene bit će nešto novo u nastajanju, nova prilika za ljudsko razumijevanje koje prevazilazi kulturne orbite značenja. Ja bih i dalje prezao od pomisli da to nazovem *pravom istinom*, da bih time izjednačio ovo ljudsko znanje sa samom realnošću, ali to bi bio

napredak ka kulturno i individualno ograničenom znanju, kakvo svako od njih unutar svojih odvojenih granica mora pokazati.

Međutim, možemo li sada reći da je naša praiskonska jedinica prenesena do nas putem strukture našeg čovječanstva – to jest putem strukturnog karaktera nas kao ljudskih bića? Ovo se može prenijeti sa ili bez nametanja bilo kakvih specifičnih kulturnih ili individualnih karakteristika. Mislio sam da je Karl Barth bio blizu ovoga kada je naše čovječanstvo podijelio na četiri aspekta: (1) Biti otvoren ka drugome kao ljudskom biću. (2) Slušati i razgovarati s drugim. (3) Biti tu za drugoga. (4) Raditi sve ovo s radošću.

Ovo sada graniči s poetskim načinom razgovora o nekoj vrsti saosjećajnosti koja je posebno ljudska i različita od saosjećajnosti drugih struktura u prirodi. Svaki od ovih aspekata izražava zamisao susreta i pretpostavlja jednu zajedničku osnovu – ili, ako je to previše onotološki, sklonost ka zajedničkom djelovanju.

Moguće je da postoje različiti načini predstavljanja ove praiskonske, strukturne dimenzije našeg čovječanstva. Kršćanski način da se ovo kaže jeste kroz priču o našem životu u Bogu. Možda je ovo prikladno za jevrejsko-kršćansko-muslimanski opis – jer potječe iz ideje biblijskog mita o stvaranju čovjeka.

Naučno govoreći, ovo bi istaklo poseban nivo mutacija što su formirale naše partikularne vrste i jednostavno bi postavilo “našu vrstu” među razne vrste sisara; drugim riječima, ovdje postoji osnova da se istaknu zajedničko tlo, zajedničke mogućnosti, zajedničke obaveze i prilike – ispunjavajući i ostvarujući evoluciju koja nas je zadesila. Riječima Havelocka Ellisa (1859–1939), “naš najveći zadatak u životu – ne onako kako ga mi zamišljamo, nego kakav je predviđen za nas kada je svijet počeo – jeste nositi i prenositi, u stanju u kakvom smo ga dobili, ili u boljem, sveto svjetlo organskog bića koje nosimo u sebi”.

Ovo je afirmacija univerzalizma oslonjenog na naše praiskonske početke u prirodi koji je podstakao dobar dio naučnog idealizma

od početka modernog doba i koji se i dalje čuje među savremenim naučnicima i publicistima kao što je Julian Huxley (1887–1975).

Metafizički, ova praiskonska univerzalnost čovjeka je predstavljena kroz proces stvaranja povezan s ljudskom strukturom. Dok je metafizika manje vezana za kulturni model od religije, ona je bolje izražava od nauke. Na primjer, diskutirajući o mogućnostima opisivanja koji mogu prenijeti metafizički prikaz naših praiskonskih početaka, Whitehead se igra idejom usvajanja biblijskog mita o stvaranju, ali ga odbija na osnovi toga što je isuviše primitivan da bi prenio sofisticirane ideje metafizike, pa umjesto toga bira platonski mit. Igram slučaja, moja vlastita varijacija Whiteheada potječe iz činjenice da sam uzeo njegove osnovne ideje i povezao ih ili, bolje reći, preveo u kontekstu biblijskog mita o stvaranju.

Unatoč ovoj involviranosti u kulturni idiom, metafizika generalno nudi prazan prostor izvan određenog idioma, time osposobljavajući svoje strukturno značenje da poprimi drukčije ili raznolike prijevode u kontekstu drugih idioma, i dalje prenoseći skoro istu osnovnu viziju razumljivosti.

Jezik religije, posebno teologije, nije ni najmanje prilagođen univerzalnom govoru, osim u terminima koji su dostupni ili nose značenje za neki kult ili kulturu u kojoj su nastali njeni pojedinačni svjedoci vjere. Razlog je to što je njen prvobitni fokus uvijek bio na konkretnim događajima tražeći bjekstvo iz patnje, frustracije i neuspjeha, ili izražavajući divljenje, zahvalnost, ushićenje ili radost. Univerzalna referenca je nastala kao projekcija izvan partikularizacija ovih događaja; nije nastala iz univerzalnog suda ili propozicije. Na primjer, mitovi o stvaranju u jevrejskoj historiji dolaze iz iskustva spasenja iz Egzodusa. Bog je djelovao u određenim događajima jevrejske historije te su iz ovih moćnih činova izvedene generalizacije za koje se pretpostavilo da imaju univerzalan karakter.

Ne može se očekivati od projektiranih univerzalizama koji su tako nastali iz različitih religija da iznjedre zajedničku viziju čovjeka, jer one u svakoj situaciji pretpostavljaju partikularizacije koje

možda nisu univerzalne, niti je za očekivati da će susreti između dvije religije u pogledu njihovih religijskih svjedoka smjesta izroditi generalizacije zajedničke za sve. Primijetit ćete da sam rekao “smjesta”. Ne isključujem mogućnost da će možda doći vrijeme kada će one postati zajedničke nakon što su se neke druge razmjene desile, ali ono što želim da kažem jeste da generalizacije izvučene iz specifičnih događaja unutar kulturne historije nisu *prima facie* univerzalni sudovi što se mogu kao takvi prepoznati izvan tog kulturnog poimanja. Kada su projektovani unutar jedne religije, oni nose trag svoje kulturne historije.

Međutim, moguće je da se čin svjedočenja o iskustvima koja su vjerski značajna za jedan narod ili iskustvima povezivanja zapisâ religijskih svjedočenja koja su se desila unutar jedne kulturne historije, može čuti i asimilirati unutar druge kulturne historije. Mnogo toga će ovdje zavisiti od mjere u kojoj je ogoljena ljudska struktura odgovora prenesena – ogoljena u smislu da je praiskonska, to jest odgovor koji izražava strukturalne kapacitete *bilo kojeg ljudskog bića*, za razliku od svjedoka vjere koji sa sobom nosi doktrinarnu interpretaciju i implikacije. Ako ljudski kapaciteti i njihovi strukturni odgovori mogu biti razjašnjeni u takvim činovima svjedočenja, onda se može očekivati iskreni susret na praiskonskom nivou čovječanstva. Ukoliko se ovo ne desi, međutim, može se samo pretpostaviti da je došlo do sukoba i okršaja simbola.

Ako neko sada pita kako se može osigurati neko mjerilo ovog iskrenog susreta između ljudi, mogu samo reći da bi se to moglo olakšati kada bi se sa svim naporima razmišljalo izvan kulturnog ili kulturnog okvira u samom činu razmišljanja i razgovaranja unutar tog idioma. Odnosno, što su više jedna kulturna vjera i njena teologija upoznate s naukama i metafizikom, to su veće šanse da budu otvorene za dimenzije značenja koje iznose kulturni govor izvan njihove kulturne orbite u razmatranja koja mogu opozvati ili ponovno oživjeti njen univerzalni značaj koji joj je dat na njenom praiskonskom tlu.

Nauka i metafizika i nisu toliko resursi koji se mogu integrisati s kulturnim govorom, koliko bacaju bacaju svjetlo na partikularne mitologije ili otkrivaju njene kultne tvrdnje, puke idiosinkrazije, i tako puštajući (ili tjerajući) njene mitove da izgledaju beskrajno dalekim.

U mjeri u kojoj teologije ili religijski svjedoci učestvuju u kritici i izazovu ovih kulturoloških disciplina, može se očekivati od njih da se saberu u jednoj viziji ljudske realnosti u iskustvu koje je zajedničko za sve religije bez žrtvovanja onoga što je konačno i odlučujuće u vlastitoj vjeri.

7

ZAJEDNIČKI TEMELJI IZMEĐU DVIJU VJERA U POGLEDU UVJERENJA I TAČKE SLAGANJA U ŽIVOTNIM SFERAMA¹⁸⁸

Prvo - Zajednički temelj

Islam i kršćanstvo vjeruju da je Bog (neka je slavljjen i uzvišen) transcendentalan i vječan, da je On stvorio univerzum, da je stvorio čovjeka i postavio ga na Zemlju da ostvari Njegovu volju, te da je sadržaj Božije volje za čovjeka- vjera i moralni zakon. Obje vjere čovjekovo ispunjenje njegove sudbine smatraju spasenjem, blaženstvom i srećom na ovom i budućem svijetu.

I islam i kršćanstvo tvrde da ovaj vjerski sadržaj čini samu njihovu srž. Svaka od njih smatra da je njihovo posjedovanje te srži bogomdano putem Objave. Svaka od njih gleda na prošlost u svjetlu te Objave, a na budućnost kao na njezin indikativ koji će doživjeti kulminaciju na Sudnjem danu, kada će se sve historijske neravnoteže ispraviti pod Božijim sveobuhvatnim znanjem, pravdom i milošću.

188 Ovaj članak je objavljen u *Seminar of the Islamic-Christian Dialogue* (Tripoli: Popular Office of Foreign Relations, Socialist Peoples Libyan Arab Jamahiriya, 1981), str. 229-264.

Naravno, postoje razlike, i one su prirodne. Unutar iste vjerske tradicije, konceptualizacije i figuracije suštine koje su se desile u različitim periodima historije sigurno se mogu razlikovati. Međutim, ondje gdje se vjerske tradicije razvijaju i mijenjaju, vjera ne ostaje ista: umjesto nje dolazi druga vjera. Da srž islama ili kršćanstva nije ostala primjetno ista kroz svoju dugu historiju, bilo bi nemoguće razlikovati vlastitu od drugih tradicija. Dakle, čak ne bi bilo moguće identificirati tu tradiciju. Sve tradicije bi onda činile jednu bezličnu masu vjerskih podataka. Islam i kršćanstvo su različite vjerske tradicije čije je poređenje, na nivou srži ili esencije, moguće i opravdano. Ma koliko zanimljivo historičarima vjera bilo studirati razlike između ove dvije vjere, opravdano je zanemariti te razlike onoliko koliko je potrebno da se usmjeri pažnja na izvornu srž, da se ona istakne i da se radi na osnovi nje.

S obzirom na to da je svrha ovog seminara dijalog, otklanjanje nepovjerenja i nesporazuma, pomirenje i saradnja, ta strategija je opravdana. U stvari, islam i kršćanstvo zahtijevaju tu saradnju jer su i jedna i druga vjera – vjera pokajanja i oprosta, milosti i saosjećanja, tolerancije i dobre volje prema svim ljudima. Obje vjere vjeruju da je ljubav prema bližnjem nezaobilazan uvjetza pobožnost i pravednost. U njihovoj je srži da teže ka čovjekovom pomirenju i saradnji.

Postoji još jedan, uvjerljiviji argument. Pored promjene i nestalnosti primjene i obreda, postoji još jedan aspekt kršćansko-muslimanske historije, jednako istinit ali koji umiruje, pomiruje i uistinu ujedinjuje. To je muslimansko-kršćanska historija u kontekstu milenija bliskoistočne pobožnosti začete u Mezopotamiji.

Ova duža historija je historija arapske (ili "semitske") pobožnosti.¹⁸⁹ Njezina scena su Plodni polumjesec i Arabijski poluotok. Njezini subjekti su Arabljani, Arabljani naseljeni na jugu Poluotoka (*el-arab el-ariba*) te putujući Arapi na sjeveru (*el-arab e-musta'riba*) koji su emigrirali i naselili Plodni polumjesec u kontinuiranim

189 Pojam "semitski" izmislili su učenjaci Starog zavjeta u osamnaestom stoljeću kako bi opisali jezike (arapski, hebrejski, etiopski, sirjanski, aramejski itd.) koji su imali upadljive sličnosti s arapskim i hebrejskim jezikom. Oni su bili nadahnuti genealogijom

talasima otrpilike jednom u svakih hiljadu petsto godina. U manjim talasima, Arabljani su prodirali u područja Plodnog polumjeseca i pripremali tlo za sljedeći val, ili su učvršćivali posljedice prethodnog talasa. Ovi talasi ljudi transformirali su etičku prirodu naseljenika Plodnog polumjeseca kroz miješane brakove; a njihovo ponavljanje tokom godina učinilo je Plodni polumjesec arabljanskim koliko je to bio i Poluotok.¹⁹⁰ Arabljanske migracije obogatile su materinske jezike arabljanskim vokabularom i književnim formama, nakon odvajanja ovih jezika od Poluotoka i njihovog otuđivanja od vlastitih dijalekata pod utjecajem relativiteta njihovih pojedinačnih historija. Te migracije proizvele su rekristalizaciju lokalne kulture i vjere kroz ponovno afirmiranje i razjašnjavanje osnovne srži arabljanske (semitske) pobožnosti, kroz novo obavezivanje na njezine zapovijedi,

Starog zavjeta koja prati porijeklo naroda Plodnog polumjeseca od Nuhovog sina Sama, tako ih razlikujući od ostalih naroda svijeta. Ovo ime je dodijeljeno *faute de mieux*; jer nije postojalo drugo ime koje su ovi učenjaci mogli dati tim narodima i njihovim jezicima. Danas, mi znamo da su svi "semitski" jezici povezani sa arapskim kao što su kćerke povezane sa svojom majkom; da arapski sadrži sve ili većinu gramatičkih sintaktičkih i književnih formi ovih jezika. Semitski jezici se razlikuju od arapskog zbog prisvajanja nekih lokalnih i odbacivanja, usljed prestanka upotrebe nekih starijih riječi i formi, te omekšavanjem gramatičkih striktnosti arapskoga jezika. Mi danas znamo i to da su narodi koji su govorili "semitskim" jezicima bili etnički jednaki; da su živjeli na jednom geografskom prosotru; da su potekli iz jedne zajedničke tradicije i iskustva bez kojih bi povlačenje paralela između njihovih legendi i onoga kako oni predstavljaju sami sebe i svoju historiju bilo nemoguće; da su oni, na koncu, dijelili jednu istu kulturu, kako je to izraženo kroz njihove književnosti i umjetnosti, kao i istu pobožnost, kao što se vidi u ovom poglavlju. Nijedan od tih naroda se nije predstavljao pod nazivom "Semit", pa čak ni Jevreji. Ovi su to počeli raditi tek u savremenom dobu. Ostali, a oni čine većinu, više zaslužuju da se zovu "Arabljanima" nego "Semitima" – upitnim genealoškim imenovanjem – jer je Arabljanski poluotok bez sumnje bio njihovom vrelom i riznica njihovog materinskoga jezika, književnih formi, zajedničkog iskustva i mudrosti, začetnik njihove veze sa Bogom izražene i očuvane u njihovim "semitskim" jezicima, ogledalo njihove svijesti i bivstvovanja. S obzirom da je genealoški, naziv "Semit" je čisto denotativan. Naziv "Arabljanin" je, s druge strane, kao kulturološki naziv, konotativan i informativan.

190 Ovo je istina bez obzira na činjenicu da su domorodački Mezopotamci naseljenike te pustinje, ali ne i sebe, nazivali Aribima, Aribuima ili Urbima; ta je razlika zadržana sve do danas kao što se vidi u nazivima *el-Arab* i *el-Arab*. Vidjeti: Rene Dussaud, *La Penetration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris: Paul Geuthner, 1955); P.K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan and Co, 1956), str. 30–48; James Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1955), str. 265–301; M.A. Baraniq (ur.), *Muhammad Arabi* (Sayda: El-Mektebe el-Asrije, 1376.h); Dževad Ali, *Tarih el-Arab kabl el-islam* (Bagdad: Mektebe el-Musenna, 1370.h); James A. Montgomery, *Arabia and the Bible* (New York: Ktav Publishing House, 1969).

što je kasnije proizvelo nove izraze u skoro svim poljima djelovanja, od molitvenih obredai ustavnog prava do običaja i umjetnosti.

U tome mileniju, duh ovog cijelog područja suštinski je ostao isti. Ne može se poreći da je historija uistinu napravila promjene. Ali te promjene su uvijek iznova bile potopljene ponovnim primanjem novog talasa imigranata. Judaizam, kršćanstvo i islam bile su tri posljednje prekretnice u ovoj arabljanskoj (semitskoj) svijesti. Prije njih desilo se bezbroj drugih prekretnica koje su dovele do procvata sumerskih gradova-država (3000. p.n.e), Akadskog carstva (2400–2150. p.n.e), Babilona (1950–1500. p.n.e), Ninive (1450–1150. p.n.e) itd. U svakoj od ovih prekretnica, nova vizija dolazila je u obliku zakona ili zakonske reforme, koju je glavni zagovornik predstavljao svojim sugrađanima kao objavu Božije volje. Sargon Akadanin (2334–2279. p.n.e), Lipit-Ishtar i Hammurabi (r. 1792–1750) bili su u različitim situacijama u vezi s nejednakim propisima od nekih od poznatih poslanika – Nuha, Musaa, Davuda, Isaa i Muhammeda (neka je mir i blagoslov s njima). Međutim, duh koji ih je pokrenuo i transformirao situacije u kojima su se našli bio je istovjetan. Suština ili srž pokreta koje su ovi poslanici pokrenuli u historiji bila je ista. Kao što je poslanik Muhammed (neka je mir i blagoslov s njim) rekao: “Poslanici su braća po vjeri, majke su im različite, a njihova vjera je istovjetna.“

Ono što je utemeljilo i izgradilo sve manifestacije kulture i vjere u Plodnome polumjesecu i Arabiji bila je srž prvih principa. Kako su određivali cjelokupnu kulturu i vjeru, ovi principi su se morali smatrati temeljem iz kojeg nastaju sve manifestacije vjerskog fenomena na arabljanskom tlu. Četiri su prva principa. Prvi princip: realnost je dualna i sastoji se od dva potpuno različita i odvojena bića, Stvoritelja ili Boga i stvorenja ili prirode; prvo je apsolutno i transcendentno; potonje je relativno i pojavno. Drevni Egipat i antička Grčka s jedne, a hinduizam i taoizam s druge strane, poistovjetili su Boga s prirodom i utemeljeno zaslužili naziv idolopoklonika. Iako prepoznavajući Boga kao Stvoritelja i transcendenog, drevni

Arabljeni (Semiti) pripisali su Mu kao ravne mnoge od Njegovih stvorenja i s pravom su nazvani *mušricima*. Međutim, mnogi drugi su odbijali takvu aberaciju i čvrsto zastupali apsolutnu jedinstvo i transcendentnost Boga. To su bili drevni *hanifi* koji su poslužili kao odskočna daska za vjersku reformu (Objavu) kasnijeg ciklusa.¹⁹¹

Drugi princip: Bog Stvoritelj, komunicira sa Svojim stvorenjima putem Objave. Sadržaj Objave jeste Zakon ili Njegova volja, ono što stvorenje treba biti i šta treba činiti. Ako je stvorenje stvoreno, to se desilo radi svrhe što ju je njegov Stvoritelj osmislio. Ta svrha ne može biti ništa drugo do ispunjenje Njegove volje i to mora biti usađeno u stvorenju upravo zbog toga što je stvorenje. Spoznaja bilo čega što stvorenje treba biti i treba činiti može se, dakle, postići razumom putem analize ovog urođenog prirodnog obrasca. Drugi način spoznaje Božije volje jeste putem direktne Objave, odnosno indirektnog prenošenja Božije volje putem riječi. Božija volja, to jest teoretska i aksiološka istina, stoga je doznatljiva na jedan ili drugi način, ili na oba načina. U suprotnom bi samo stvorenje, priroda stvorenja i ono što ga razlikuje od Stvoritelja bilo neshvatljivo.

Treći princip: Stvorenje ne bi bilo stvorenje Stvoritelja Koji ima svrhu kada ne bi moglo ispuniti tu Stvoriteljevu svrhu svojim stvorenjem. Pošto je Njegovo stvorenje, On je sigurno u nj ugradio kapacitet da shvati Njegovu svrhu i postavio ga u prostor – univerzum – koji je u istoj mjeri Njegova kreacija i gdje je takvo ispunjenje uistinu ostvarivo. I stvorenje i njegovo okruženje moraju sami po sebi biti dobri jer je nezamislivo da je Stvoritelj započeo svijet s manjkavošću, slabošću ili sa skrivenim motivom koji pretpostavlja to da je On dužan ili obavezan prema bilo kojem drugom biću.

Četvrti princip: Kako sva stvorenja imaju volju svoga Stvoritelja, to jest Njegovu svrhu, njihov usađeni razlog postojanja, ona moraju biti obdarena ontološkom sposobnošću da tu volju ostvare. Ova sposobnost čini zakone prirode, čija je validnost univerzalna,

191 Za obrazloženje ovog stajališta v. I.R. al-Faruqi (u.), *Historical Atlas of the Religions of the World* (New York: The Macmillan Co, 1975), "The Ancient Near East", str. 1–34.

ali čija nužnost ne može prevazići ili nadjačati Božiju volju. Ona staje pred tom voljom jer je sama njezin instrument. Ovo vrijedi za čovjeka onoliko koliko vrijedi i za kamen, biljku ili životinju.¹⁹² Međutim, čovjek je obdaren još jednom sposobnošću dovoljno učinkovitom da reflektira ontološku efikasnost u ostvarivanju novih ciljeva – moralom. Radi se o shvatanju postojanja drugačije “više” svrhe Stvoritelja, to jest čovjekovog ostvarenja jasnih moralnih vrijednosti. Ova sposobnost ima slobodu jer je po svojoj prirodi takva, jer je predodređeno da realizacija svakog dobrog bića nije nužno moralna. Iz ovoga slijedi da je čovjek odgovoran za korištenje ove dodatne više moći. Iz prirode odgovornosti također slijedi da će ona na kraju biti osuđena, odnosno da će doživjeti nagradu ili kaznu. U suprotnom, moralna odgovornost bila bi besmislena trivijalnost i poricanje premise o Stvoriteljevoj svrhovitosti. Moralna odgovornost čovjeku određuje i njegovu sudbinu, to jest njegovo robovanje volji Njegovog Vladara i Stvoritelja u svijetu, Njegovom posjedu.

Ova četiri principa jesu srž i suština arabljanske (semitske) pobožnosti, arabljanskog (semitskog) *Ur-Religion*,¹⁹³ jasno prepoznatljiva u svakoj prekretnici arabljanskog (semitskog) toka i svakom velikom pokretu koji je potekao iz njega. To je ono što je ujedinilo sve te prekretnice i pokrete u jedan tok i razlikovalo taj tok kao cjelinu od drugih tokova, posebno od drevnog egipatskog, indijskog i kineskog toka. To je osnova koja ujedinjuje judaizam, kršćanstvo i islam i čini ih jednim velikim pokretom u ljudskoj (globalnoj) historiji, unatoč svim njihovim razlikama. Jer, one su uistinu djelo historije, pokrajinskih i partikularističkih odrednica koje srž može i treba pretrasti, i u odnosu na koju se sve one smiju i trebaju kreirati.¹⁹⁴

Svakoj vjeri se treba pripisati uzvišeno postignuće u održavanju i ispunjenju ovih principa u historiji. Islam svoju srž naziva *fitrom* i

192 “I odredio šta će se u svakom nebu nalaziti“ (Kur’an, 41: 12). “Onaj Kome pripada vlast na nebesima i na Zemlji, Koji nema djeteta, Koji u vlasti nema ortaka i Koji je sve stvorio i kako treba uredio“ (25: 2; 80: 19). “Mi sve s mjerom stvaramo“ (54: 49).

193 Za detaljnu analizu ovog stajališta vidjeti. I.R. al-Faruqi, *On Arabism: Volume I, Uru-bah and Religion* (Amsterdam: Djambatan, 1961), Uvod i Prvo poglavlje.

194 “Reci: ‘O sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko Jedne Riječi i nama i vama

definira čovjeka u odnosu na nju. Svako ljudsko biće, naučava islam, obdareno je ovom srži prilikom rođenja, jednako kao i svi drugi ljudi, bez ijednog izuzetka. Prepoznavajući njegovu trajnost, islam je proglasio ovaj *Ur-Religion* za *sensus communis* čovječanstva, i utemeljio ga na urođenom *sensus numinis*-u kojim stvorenje prepoznaje svoga Svetog, Transcendentnog (dakle numinoznog) Stvoritelja.¹⁹⁵ Jednako tako, ovo je javno priznati temelj islamskog univerzalizma što ga muslimani posvuda i uvijek pripisuju svim ljudskim, čak i neljudskim bićima, kao Božijim stvorenjima.¹⁹⁶ Nije onda čudno da je stalna privrženost islama toj ideji osnažila njegovu univerzalističku tvrdnju i bila odgovorna za primjerno poštovanje i toleranciju islama prema drugim vjerama.¹⁹⁷ Ova velika privilegija shvatanja šta je to *Ur-Religion*. Naime, univerzalna karakteristika svih ljudi, kaže islam, pripada jednako i judaizmu i kršćanstvu.¹⁹⁸ Islam stoga ne tvrdi da ima superiornost u ovome, već pripisuje judaizmu i kršćanstvu jednaku poziciju kao i sebi.¹⁹⁹ Kako su sve ove vjere Božije,

zajedničke: da se nikome osim Bogu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Boga, bogovima ne držimo!" (Kur'an3: 64).

- 195 "Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, djelu Božijem, prema kojoj je On ljude načinio – ne treba se mijenjati Božija vjera, ali većina ljudi to ne zna" (Kur'an, 30: 30). Poslanik je rekao: "Svaki sin Ademov (svako dijete) rađa se u *fitri* (prirodnoj urođenoj vjeri, islamu) pa ga njegovi roditelji (svojim odgojem) učine židovom, kršćaninom ili vatropoklonikom", to jest svaka osoba je rođena sa tim *sensus numinis*-om kojim on "prirodno" spoznaje postojanje i jedinstvo Boga te Njegovu važnost za svoj vlastiti život. Historija, to jest odgoj, a ne priroda, jeste ta koja ga razlikuje od drugih u pogledu vjere.
- 196 "Njega veličaju sedmera nebesa, i Zemlja, i oni na njima; i ne postoji ništa što Ga ne veliča, hvaleći Ga; ali vi ne razumijete veličanje njihovo" (Kur'an 17: 44).
- 197 "Prije tebe nijednog poslanika nismo poslali, a da mu nismo objavili: 'Nema drugog Boga osim Mene, zato se Meni klanjajte...'"; "Oni koji u Allaha i poslanike Njegove ne vjeruju i žele da između Allaha i poslanika Njegovih u vjerovanju naprave razliku, i govore: 'U neke vjerujemo, a u neke ne vjerujemo', i žele da između toga nekakav stav zauzmu – oni su zbilja pravi nevjernici; a Mi smo nevjernicima pripremili sramnu patnju. A oni koji u Allaha i poslanike Njegove vjeruju i nijednog od njih ne izdvajaju – On će ih, sigurno, nagraditi" (Kur'an 21: 25; 4: 150–152).
- 198 "Mi smo objavili Tevrat, u kome je uputstvo i svjetlo. Po njemu su jevrejima sudili vjerovjesnici, koji su bili Allahu poslušni i čestiti ljudi, i učeni, od kojih je traženo da čuvaju Allahovu knjigu, i oni su nad njom bdjeli" (Kur'an 5: 44).
- 199 "One koji su vjerovali, pa i one koji su bili jevreji, kršćani i sabijci - one koji su u Allaha i u onaj svijet vjerovali i dobra djela činili - doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati" (Kur'an2: 62); "I poučit će ga [Isaa] pismu i mudrosti, i Tevratu i Indžilu, i poslati kao poslanika sinovima Israilovim" (3: 48–49). "Ima ispravnih sljedbenika Knjige koji po svu noć Allahove ajete čitaju i mole

one sve predstavljaju Božiju volju objavljenu putem Njegovih poslanika; one su sve istinite, sve kristaliziraju jednu te istu istinu.²⁰⁰

Nijedna druga osnova za međureligijsko *zblizavanje* ne može se porediti s ovom. Sporazumi nametnuti iz učtivosti i diplomatije su najslabiji. Oni nametnuti iz potrebe, bilo da su osmišljeni da bi se suočili sa određenom opasnošću ili okolnošću, ili da bi doprinijeli materijalnoj sigurnosti i blagostanju, ne mogu preživjeti nijednu nepogodu niti bilo koji drugi ozbiljan pokret koji se smatra *sub specie aeternitatis*-om. S druge strane, *zblizavanje* zasnovano na urođenom i prirodnom daru je univerzalno, vječno i ono čini najčvršći temelj na kojem se međuvjersko *zblizavanje* može ostvariti, a razumijevanje i saradnja zasnovati. Kako je samo vjerskoga karaktera – ustvari ona sama jeste vjera, i kršćanska i islamska – nisu potrebni posebni napori da se s njom poveže kako bi se steklo razumijevanje i uvid. Istraživača štiti od redukcionizma, jer *Ur-Religion* pruža onu vjersku lojalnost koja naređuje i vodi saradnju između ovih vjera. Te vjere mogu biti ponosne na razultat *zblizavanja*, razumijevanja i saradnje postignutna ovom temelju, jer je sam temelj njihov. To je upravo ono što je, uvidom u ovu veliku činjenicu, Muammer Gaddafi nazvao “Božijim islamom” misleći na esencijalnu srž islamskog učenja lišenu svih historijskih elaboracija, figuracija i preskripcija, sačinjenu od Božije vjere (*religio naturalis*) u najboljem smislu tog pojma, koja je u središtu svih vjera i koja čini srž cjelokupne ljudske pobožnosti.²⁰¹ Razvoj tokom povijesti, kada su napravljene razlike između vjera i kada su one razdvojene, mogu se, pošto se prihvati zajednička osnova tih vjera, odbaciti kao odstupanja od esencijalne srži. Ili se mogu sublimirati u slučaju da se gaje kao individualizirajuće kulturalne odrednice. Ili se mogu sastaviti, to jest harmonizirati

se; oni u Allaha i u onaj svijet vjeruju i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrću i jedva čekaju da učine dobročinstvo – oni su čestiti“ (3: 113–114).

200 “Recite: ‘Mi vjerujemo u ono što se objavljuje nama, a naš Bog i vaš Bog jeste – jedan, i mi se Njemu pokoravamo’” (Kur’an 29: 46).

201 “Al-Tasawwur al-Ilahi lil-Islam”, Report on Colonel Muammer Gaddafi’s Paris Conference in *al-Hiwar al-Islami al-Masibi*, 8 Muharram, 1396 (9. januar, 1976), str. 4–6.

i relativno spojiti sa esencijom u jednu novu kristalizaciju patvoreći ali i iznova oblikujući esenciju u neki novi historijski izraz.

Oblasti saradnje

1. *U oblasti kršćanske svijesti*

Saradnja ne postoji ukoliko nema svijesti o zajedničkoj osnovi i svrsi. To se ne bi trebalo ograničiti na elitu ako želimo da ima historijske koristi, već mora postati zajedničko naslijeđe svih slojeva kršćana i muslimana. Prema tome, generalna svijest muslimana i kršćana mora se razviti sve dok se ne prepozna istinitost zajedničke osnove i moralna poželjnost – čak nužnost – te saradnje. Teme zajedničke esencije trebaju se proširiti, a nužna saradnja se mora promovirati, braniti i elaborirati u masovnim medijima kao i poznatim publikacijama. Drugi vatikanski koncil je popločao put ka nekoj rehabilitaciji istine o islamu unutar kršćanske svijesti.²⁰² Njegov duh se mora nastaviti u komunikaciji Kršćanske crkve sa svojim članovima i sa svijetom, koja stoga treba prenositi ovu dobronamjernu poruku. Nadasve, glasovi unutar kršćanstva²⁰³ koji, kao saveznici cionizma, kontinuirano podstiču snažnu struju antiislamske, antimuslimanske i procionističke propagande koja mami kršćane da stanu na stranu države cionističkih naseljenika²⁰⁴, da reformiraju kršćanska uvjerenja i stavove tako da proizvedu simpatiju prema toj državi²⁰⁵, da reinterpretiraju samo kršćanstvo tako da ga bolje usklade s

202 Walter M. Abbott, S.J. (u.), *The Documents of Vatican II* (New York: Guild Press, 1966), str. 663.

203 Uvideno je da se ovi glasovi čuju od strane pojedinačnih učenjaka i laika, ne kao službeni glas Crkve.

204 S ovim u vezi, radovi Friar Edward H. Flanneryja (Sekretarijat za katoličko-jevrejske odnose, Seton Hall University) primjeri su procionističkih kršćanskih predrasuda.

205 Razmotriti bujicu literature što preplavljuje kršćane u posljednje dvije decenije, proračunata tako da proizvede simpatiju prema cionizmu razblažavanjem tradicionalnog shvatanja njihove vjere i njene historije. Glavni argument je kršćanska optužba da su Jevreji krivi za deicid. Ma koliko apsurdno, kršćani su smatrali da su njihove sadašnje jevrejske komšije lično krive za djelo koje su njihovi preci počinili prije dvadeset stoljeća. Da bi se uklonio taj apsurd, sve što trebaju uraditi jeste potvrditi princip lične odgovornosti za djela koja je počinila ta osoba, kako bi porekli naslijeđenu krivicu. Ali, umjesto

cionističkom interpretacijom palestinske historije²⁰⁶, moraju se odmah zaustaviti. Ne postoji ništa uvredljivije, bilo za kršćanina ili muslimana, kao i za zdrav razum i naše znanje o historiji, od pokušaja ovih glasova i agencija da doslovno interpretiraju (dakle, omeđe i materijaliziraju) Božiji savez kojim se imovina pripisuje jednom narodu,²⁰⁷ neporecivost saveza koji uzdiže jedan narod nad čovječanstvom²⁰⁸, blasfemično ograničavanje Boga Njegovim obećanjima i

-
- toga, oni su odabrali da poreknu ono što su dvadeset stoljeća smatrali kršćanskom istinom, to jest da su Jevreji odgovorni za raspeće, te prebace krivicu na Rimljane, ili na čovječanstvo u cijelosti. V. S.J. Gerard Sloyan, *The Trial of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1973); Paul Winter, *On the Trial of Jesus* (Berlin: Walter de Gruyter, 1961).
- 206 Razmotriti, naprimjer, sljedeća djela: James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue* (New York: Atheneum, 1969); A. Roy Eckhardt, *Elder and Younger Brothers: The Encounters of Jews and Christians* (New York: Schocken Books, 1973); te katolika John M. Oesterreichera, čiji je nedavno osnovani Institut za judeo-kršćanske studije na Univerzitetu Seton Hall posvećen ovom zadatku. Kršćanska briga o njihovim odnosima sa jevrejima je razumljiva, dapače, pohvalna. Musliman se raduje svakom pomirenju. Ali jednako ima pravo da se protivi bilo kojem pomirenju koje na bilo koji način pomaže cionističkoj državi, državi koja ga svako jutro suočava sa phantomima i napalnom, otimanju arapske zemlje, izgradnji naseljeničkih utvrda, i skrnavljenju arabljsanskog karaktera Palestine.
- 207 U svojoj knjizi *The Beginning of the Promise* (London: SPCK, 1960), Stanley Brice Frost, teolog Starog zavjeta, tvrdi da "s obzirom da su Laban i Jakov postavili granicu na pašnjacima na Galedu, to je (kako smatraju Izraeličani) jasno uspostavilo sirijsko-izraelsku granicu za sva vremena", te dodaje savjet današnjim Sirijcima i Izraelcima. "Možemo samo sanjati", napisao je, "da se današnji Sirijci i Izraelci ikada dogovore oko ovoga" (52). "Država Izrael", napisao je John M Oesterreicher, "vidljiv je izraz Božije volje za opstankom jevrejskog naroda. Kao i judaizam, tako je i država Izrael zastava Božije odanosti... Obećanje Zemlje prethodi postanku tih ljudi. Kršćanin ne smije ignorirati da su temelji Države stoga čak i dublji od djelovalja svjetske zajednice i odluke naseljenika te Zemlje... Kada će kršćani reći istinu o *Eretz Yisrael*?" (*The Rediscovery of Judaism*, South Orange, N.H.: Institute of Judeo-Christian Studies of Seton Hall Univeristy, str. 37-38)
- 208 Praktično je svaki kršćanski teolog koji se bavi ovim pitanjem nejasan u pogledu kontinuiranog izabranog statusa Jevreja, iz odanosti prema onome što je Pavle rekao o njima (*Romans*, poglavlje 9-11). Usljed rađanja Izraela kao nacije 1948. i ogromnog pritiska koji cionizam vrši na zapadnjačke intelektualce svih vrsta, jedna ruka antinomije, to jest postavljanje Izraela umjesto Crkve, čini se da lagahno pada u sjenu te vječno izabraništvo Izraela stiče prednost. Razmotriti Jakib Joczovu *A Theology of Election: Israel and the Church* (London: SPCK, 1958), gdje autor, preobraćenik s judaizma, pruža argumente za "vječni značaj postojanja jevrejskog naroda kao naroda koji ne može izbjeći taj biljeg izabraništva" (naslovica). Vidjeti i: Otto Piper et al., *The Church Meets Judaism* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1960). Clemens Thoma je napisao o Saborskoj izjavi da on "potvrđuje biblijsku tvrdnju da su Božiji poziv i milostivi dar neporecivi... da jevrejski narod stoga i dalje posebno pripada Bogu...i da je partikularna odlika kršćana, kao Božijeg naroda, da budu pridruženi nasljednici, pridruženi članovi, pridruženi partneri Jevreja" (*Kirche aus Juden und Heiden*, Vienna: Herder, 1970, 16, citirano u John M. Oesterreicher, *The Rediscovery of Judaism*, str. 18).

Njegovom impliciranom “upornošću” uprkos nemoralnom ponašanju Njegovog “izabranog naroda”. Ništa nije štetnije za kršćanstvo i islam od petljanja ovih agenata s kršćanskim i muslimanskim shvatanjem da je Isus uistinu bio riječ Božija, data njegovoj nevinoj majci Mariji/Merjemi, da ispuni Bogom dano pozvanje na Zemlji, odnosno da oslobodi čovjeka od okova literalizma, legalizma i partikularizma koje su jevrejski lideri nametnuli svom narodu i da otvori nove kapije spasa i blaženstva; da je on uistinu bio Mesija najavljen od strane ranijih poslanika. Oni naivni kršćani koji se slože sa svojim cionističkim susjedima nesvjesno potkopavaju samo kršćanstvo. Jer, ako je cionističko shvatanje Božije veze s Jevrejima tačno, mesijanstvo Isusa se dovodi u pitanje, a Crkva ne može biti novi Izrael. I da jeste, kako to navode učenjaci skloni *Geschichtlich*-u, svaka važnija ideja s kojom je došao Isus već bila propagirana od strane rabina, njegovo pozvanje ne bi bilo Božije u mjeri u kojoj to kršćanska tradicija naučava.

Srećom, među muslimanima su uvjerenje i pouzdanost u sva ta pitanja nedokučivi napadima ili sumnji, jer je Isaovo mesijanstvo kur’ansko vjerovanje, a lažnost cionizma i njegovih tvrdnji je stvarnost koju arapski muslimani proživljavaju svaki dan u stalnoj agresiji i nepravdi okupatorske države.

Ovo ne bi trebalo, odnosno ovo ne umanjuje potrebu za simpatijom na strani kršćana i muslimana prema Jevrejima prognanim zbog njihove vjere. Vjersko prognanstvo je grozota, jednako osuđena i u kršćanstvu i u islamu. Jevrej kojem je nanesena nepravda ima pravo na pravdu, na rehabilitaciju i kompenzaciju gdje god su njegova ljudska prava narušena. Nema sumnje da je ogromna greška optužiti današnjeg Jevreja za zločin koji su navodno počinili njegovi preci prije dvije hiljade godina. Ali, nije ništa manje pogrešno da današnji Jevrej traži kompenzaciju za nepravde koje su stoljećima činili kršćani. Naslijeđena zasluga je nemoguća bez naslijeđene krivice; prema principima ljudskog ponašanja i međuljudskih odnosa, oba slučaja su moralno neprihvatljiva. Niti bi kršćanin trebao tolerirati

romantični pokušaj Jevreja da reinterpretira cijelu kršćansku historiju i teologiju u svjetlu tog nesretnog događaja – “holokausta”.²⁰⁹ Dake, Jevrej ima pravo na takvu romantiku samo među svojim narodom, evropskim Jevrejima. Jevreji u ostatku svijeta, posebno u muslimanskom svijetu, imaju pravo na drugačije stajalište zasnovano na njihovom ličnom iskustvu. Nametati evropsko-jevrejsko stajalištena kršćanske Evropljane i na orijentalne Jevreje krajnje je netolerantno i duhovno okrutno.

Ukratko, potrebno je napomenuti da kršćani možda neće uspostaviti svoje odnose s Jevrejima sami, izolirani od muslimana. Muslimansko stajalište je relevantno i mora se uzeti u razmatranje. Godine 1960. Vatikanu je izgledalo kao dobra ideja da izmijeni katoličku liturgiju brišući riječi “lukavi Jevrej” iz liturgije Velikog petka. Ovo je samo po sebi jedan plemenit potez, osmišljen da omekša napetost u kršćansko-jevrejskim odnosima. Međutim, da li je Vatikan od Jevreja tražio da izmijene svoju liturgiju (čitanje Tore) tako što će izbrisati sve epitete mržnje kojima se opisuju nejevreji koji u svakoj jevrejskoj interpretaciji uključuju kršćane, muslimane, pa čak i cijelu ljudsku rasu? Ustvari, svaki čitalac Tore s minimalnim standardima moralnog prosuđivanja shvatio bi koliko je veća potreba da se cenzuriše i ponovo uredi njezin tekst nego bilo koja kršćanska liturgija.

2. U oblasti muslimanske svijesti

Kršćanstvo nije isto što i kršćanski svijet. Musliman mora naučiti da razlikuje jedno od drugoga. Postići to je veliki intelektualni uspjeh, a duhovna je nužnost ako se kršćansko-muslimanski dijalog želi nastaviti i ostvariti. Čak i kada je “zločinitelj” i sama Crkva, musliman ne smije zaboraviti da Crkva nije nužno isto što i kršćanstvo.

209 Razmotriti, naprimjer, djela Elie Wiezela (jevrejskog dramaturga), Emila Fackenhaima (jevrejskog filozofa), J. Coerta Rylaarsdama (protestantskog teologa Starog zavjeta) i Johna M. Oesterreichera i Edwarda Flanneryja (katoličke teologe koji su se specijalizirali za jevrejsko-kršćanske odnose).

Dok je Crkva sastavljena od pogrešivih ljudskih bića, kršćanstvo je Božija vjera koja se ni pod kojim uvjetima ne može okriviti. Kur'an optužuje neke kršćane, a neke obasipa obilnim pohvalama, jer su svi kršćani ljudi koji čine dobro i zlo, govore istinu i neistinu. Međutim, kao vjera kojoj je Bog podučio Isusa, a koju je on prenio, kršćanstvo je uvijek nevino i nepogrešivo.

a. Pitanje kršćanskog kolonijalizma.

Kršćanski svijet, a ne kršćanstvo, odgovoran je za dva najveća neprijatelja današnjeg muslimana: kolonijalizam i misionarstvo. Kolonijalizam je napao lični integritet svakog čovjeka na koloniziranom teritoriju. Putem kolonijalizma, kršćanski svijet, a ne kršćanstvo, oteo je muslimanu njegovu slobodu izražavanja, okupljanja sa svojom zajednicom, djelovanja u bilo kojoj oblasti, uključujući obrazovanje sebe i svoje djece. U mnogim slučajevima, on je fizički istjerao čovjeka iz njegove zemlje i staništa i doveo strance da nasele njegovo mjesto. Sjeverna Afrika je prekrivena ostacima takvih kolonijalnih naselja, ali poznati primjer ovog milenija jeste Palestina, gdje se po ljudskom biću gazi, gdje je njegov lični dignitet i integritet rastrgan u paramparčad – i sve do danas on je žrtva te torture. Čak mu je i pravo da se žali na nepravdu i agresiju koja ga je zadesila oduzeto sve dok se taj Palestinac ili Palestinka ne odluče pustiti krv za to pravo. Kršćanstvo se po svojoj prirodi suprotstavlja svemu tome. Čineći takve zločine, kršćanin se ne ponaša kršćanski, čak i ako mu je prelat dao blagoslov i ohrabrio njegov poduhvat.

Moralni i vjerski imperativ za kršćane i muslimane jeste da zajedno teže da otklone ovaj satanski teret što je pao na njegove žrtve. Kršćanstvo je tu istinski saveznik i prijatelj muslimanu. Za razliku od kolonijalizma, kršćanstvo uči da su

čovjekova lična sloboda i integritet nepovredivo pravo i da se ono mora ponovo uspostaviti. Ono uči da se kolonijalizam, kako u formi okupacije (Palestina, Perzijski zaljev, Rodezija, Južna Afrika, Singapur i Malezija, Indonezija, Kipar) tako i u svojoj neokolonijalističkoj formi gdje djeluje u sjeni svojih kvislinga i marioneta, mora zaustaviti, ukinuti i poništiti. Kršćansko-muslimanski dijalog treba mobilizirati kršćane i muslimane širom svijeta da osude i, gdje je to moguće, pruže otpor kolonijalističkim djelovanjima njihovih vlada ili drugih kršćana u ime kršćanstva. Jedan jasan poziv od strane Njegove Svetosti pape imao bi značajan utjecaj na želju koja postoji u kršćanskoj svijesti za pružanjem otpora makijavelističkim, satanskim operacijama vlada kršćanskog svijeta, da skupi resurse i ujedini napore svih istinskih kršćana da pomognu žrtvama da povrate svoja prava i izgubljeni ljudski dignitet. Jedan kršćanin se ne može lišiti odgovornosti na osnovi toga što je njegov vjera lična, dok su politika i vlade pod kontrolom Cezara. Srećom, kršćanska se misao oslobodila starog ekstremističkog individualizma nakon industrijske revolucije. *Pacem in Terris* i *Popularum Progresso*, pontifikalne izjave 1962. i 1970. godine, veliki su spomenici kršćanske involviranosti u procese društva i historije.²¹⁰ Ako kršćanstvo uspije pokrenuti čovjeka da traži pravdu i zaštitu ličnog integriteta kršćana u evropskim fabrikama i gradovima, takvo razmišljanje bi moglo funkcionirati i *vis-a-vis* muslimana u Aziji i Africi. U suprotnom, taj bi se kršćanin s pravom mogao optužiti ne samo za rasizam nego i zalaž, pa čak i za blasfemiju.

210 Za analizu društvene filozofije u kršćanskoj etici, vidjeti: I.R. al-Faruqi, *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas* (Montreal, McGill University Press, 1967), str. 248 i dalje.

b. *Pitanje kršćanske misije*

Drugi front na kojem se kršćanski svijet, a ne kršćanstvo, ogriješio o ljudski integritet jeste misija. Sama po sebi, misija je moralni i vjerski imperativ jer je čovjekovo nastojanje da druge osposobi da se okoriste o vrhovnu mudrost, vjersku istinu, prilagođenu od strane tog misionara. Iz same prirode isitne i vjere – stoga iz kršćanstva u istoj mjeri kao i iz islama – slijedi da ona teži da je znana, da se u nju vjeruje i da se praktikuje od strane što većeg broja ljudi. Misija je sastavni dio *Ur-Religiona*. Kršćanstvo i islam su *par excellence* misionari duhovnosti jer znaju da je ona apsolutno validna i ispravna. Istina je uvijek misionarska, to jest želi biti znana.

Usmjerena ka muslimanima, misija kršćanskog svijeta iznervirala je ovaj plemeniti ideal. Izdaja, međutim, nije čin kršćanstva nego njegovih ljudi, griješnih i često laskomisljenih predstavnika. U mnogim okolnostima, kršćanski misionari uhvaćeni su kako rade za kolonijalne sile koje su ovi iskorištavali kao prednost. Ondje gdje su namjerno saradivali s kolonizatorima i pomogli im da postignu kolonizatorske ciljeve, oni su postali krivci jednako u očima kršćanstva kao i islama. Nakon što je kolonizirana teritorija stekla svoju nezavisnost i izbacila kolonizatora, taj neiskreni misionar promijenio je svoju odoru i vratio se kao ekspert za medicinu, obrazovanje, poljoprivredu, društveni rad ili razvojno planiranje. On je iskoristio kritičnu potrebu zemalja u razvoju za takvim uslugama kao i unutarnje tenzije, zbrke i nemire koji bi prethodili ili slijedili nezavisnost. U takvim slučajevima, misionar nije “tražio Božije Lice”. Njemu je svetost bio front, instrument za nacionalno političko-ekonomsko i kulturno dobro koje je smatrao prioritetom.

Na štetu po kršćanstvo, misionarstvo kršćanskog svijeta u muslimanskom svijetu nije uspjelo pokazati nikakve dobre namjere. Neizbježna veza s kolonijalizmom u prošlosti, neprestano subverzivno spletkarenje neokolonijalizma danas i činjenica da su dijelovi muslimanskog svijeta kao što su Palestina i Zaljev i dalje predmet okupatorskog kolonijalizma čine kršćanske misije u našoj generaciji krajnje sumnjivim i protivrječnim. To, zajedno s činjenicom da je muslimanski svijet i dalje uveliko nerazvijen, u nedostatku organizacije, nacionalne svijesti i integracije, ekonomskog i političkog razvoja, te stoga podložan subverziji, današnje misije su krajnje neusklađene sa realnostima historije i moraju se zaustaviti i neutralizirati širom muslimanskog svijeta. Njihovo daljnje postojanje i djelovanje duboka je rana u kršćansko-muslimanskom razumijevanju i saradnji. Kršćanska misija, da bi bila ispravna, morat će se odgoditi za neko drugo vrijeme. Poražavajući rezultat današnjih kršćanskih misija u muslimanskom svijetu je ono što se prikladno naziva "lažnim kršćanstvom", jedna ozbiljna uvreda Boga. Oni koji govore u ime kršćanstva i koji vode njegove misije dužni su to uraditi kako bi sačuvali kršćanstvo, Božiju vjeru, od eksploatacije, zlostavljanja i blasfemije kršćanskog svijeta.

c. Pitanje kršćanskog orijentalizma.

Kršćanstvo također nije krivo ni za orijentalizam – nastojanje kršćanskog svijeta da razumije islam i u isto vrijeme ga potkopa. Rađanjem evropskih univerziteta u XIX stoljeću mnogi jevreji, ateisti i slobodoumnici, ljudi koji nemaju nikakve veze s kršćanstvom, pridružili su se kršćanima u izučavanju islamske vjere i kulture. Orijentalizam je uzrok mnogih akademskih postignuća, posebno u otkrivanju, dokazivanju i uređivanju klasičnih islamskih tekstova. No, kao interpretator islama, orijentalizam je samo uspio izgubiti muslimansko povjerenje u kršćanski svijet.²¹¹ Osim rijetkih

211 Žalosna historija ove interpretacije može se naći u djelima Normana Daniela, *Islam*

iznimki, orijentalisti su imali dvojak cilj podriivanja islama u očima svojih ljudi i blaćenja njegove slike u očima kršćana. Da bi postigli prvi cilj, orijentalisti su napali integritet Kur'ana, lični karakter Poslanika, autentičnost Hadisa. To je Poslanikovim drugovima (neka je Allahovo zadovoljstvo s njima) pripisalo podle motive osвете, osvajanja dobiti i moći. Također je glorificiralo frakcijske borbe među muslimanima braneći krivovjerje i prenaglašavajući misticismizam u kojem islam gubi svoju suštinu i postaje neprepoznatljiv u odnosu na druge vjere. Orijentalisti su odbacili veličinu islamske civilizacije površno je predstavljajući kao sinkretističku kopiju Bizanta i Perzije; iako se nisu štedili da pronađu, utvrde datum, klasificiraju i izlože radove islamske umjetnosti u muzejima na Zapadu, oni su ih osvetoljubivo predstavili kao djela nastala izvan islama, ili prezrivo kao neoriginalne adaptacije predislamskih umjetnosti muslimanskog svijeta. Iako su sva ova šteta i nedjela neporecivo istiniti, nije u redu pripisivati ih kršćanstvu. Ali kršćanstvo i njegovi pravi i iskreni sljedbenici moraju istupiti i poreći ih. Oni moraju saradivati s muslimanima u njihovom negiranju.

Dok se misije koje finansira i izvodi Vatikan mogu zaustaviti i neutralizirati, djela orijentalista, po svojoj prirodi individualna i često finansirana od nezavisnih univerziteta i instituta, ne mogu se naredbom zaustaviti. Međutim, ono što se može uraditi jeste izbaci takva djela iz cirkulacije izdavanjem i širenjem tekstova koji tačno interpretiraju islam i koji su napisani zajedničkim naporima muslimanskih i kršćanskih akademika. Takva djela bi bila od koristi za nauku, za upoznavanje svijeta kao *humanitasa*, bogateći svaku kulturu i unaprjeđujući muslimansko-kršćansko razumijevanje, poštovanje i saradnju. To bi također pomoglo da se odstrane predrasude o islamu, stoljećima ukorijenjene i uzgajane zlonamjernošću, ratom i pogrešnim tumačenjem od strane misionara i orijentalista.

and the West: The Making of an Image and Islam, Europe and Empire (University Press at Edinburgh, 1960. [novo izdanje, Oxford: Oneworld Publications, 1993] i 1966). Vidjeti i: A.L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism", *The Muslim World*, Vol. LIII, Nos. 3-4 (1963), str. 185-204, 298-313.

3. U oblasti javnih ljudskih djelatnosti

Nažalost po čovječanstvo, ne postoji nijedan autoritet koji govori i radi u ime običnog čovjeka što naseljava šest kontinenata Zemljine kugle. Moderno doba svjedočilo je mnogim pokretima koji su tvrdili da govore u njegovo ime, ali koji su propali ili usahnuli bez prevelikih dostignuća. Evropsko prosvjetiteljstvo se brzo rastvorilo u romantizmu veličajući i mistificirajući krv, rasu, osjećaj, zemlju i maglovita srednjovjekovna porijekla nacije i nacionalne kulture. Francuska revolucija je propala pretvorivši se u *l'Empire*. Socijalističke i utopijske misli industrijske revolucije pale su u vodu kako su mašine eksploatisale obični narod kod kuće, a naređivale akviziciju kolonijalnih tržišta i sirovina u inostranstvu. Američka revolucija se okončala kada je pokušala steći monopol nad Novim svijetom i osnovati kolonije u Aziji. Komunistička revolucija uništila je svoj navodni idealizam, univerzalizam i predstavljanje interesa običnog čovjeka kada su njezine dvije svjetske sile prioritet dale konzumerizmu kod kuće, a zahtjevima “Majke Rusije”, “Majke Kine” i “igrama naroda” u svijetu. Nakratko su Nehru (1889–1964), Sukarno (1902–1970), Tito (1892–1980) i Naser (1918–1970.) predstavljali interese običnog čovjeka u svijetu, ali samo nakratko.

Sigurno je došlo vrijeme da neko tijelo ili autoritet podigne zastavu običnog svjetskog čovjeka. I bilo bi najprikladnije da ova konferencija, koja predstavlja vjersku i moralnu svijest kršćanskog i islamskog svijeta, to učini. Ona svijetu treba proklamirati svoju duhovnu osnovu i pozvati narod da se oko nje ujedini tako da oni čine taj autoritet. Takav autoritet, zasnovan na islamu i kršćanstvu, koji crpi svoju inspiraciju iz njihovog jednoga i jedinoga Boga, iz njihove zajedničke pobožnosti, zajedničke etike i humanizma, svijetu bi govorio u ime etičko-duhovne osnove svega što postoji. On bi običnog čovjeka svugdje branio od nepravde u svim njezinim oblicima, prvenstveno od agresije i kolonijalizma, eksploatacije, subverzija, ispiranja mozga, marionetiranja ili prodavanja običnog čovjeka. On

bi ohrabrio običnog čovjeka da se poštuje, da njeguje i ponosi se svojim nasljedstvom, da cijeni ulogu i islama i kršćanstva kao civilizirajućih sila. Rad takvog autoriteta prirodno bi bio dio oblasti koje pomažu ljudima da riješe mnogobrojna pitanja današnjice: pitanje znanja, lične etike, porodice, rase, materijalizma, kolonijalizma i nacionalnog suparništva te nihilizma.

a. Pitanje znanja

Trenutno stanje u filozofiji vrlo je slično onome u Atini za vrijeme sofista. Moderni zapadnjački skepticizam ukorijenjen je u oslobađanju zapadnjačkog uma od naslaga dogmatskog crkvenog autoriteta i skolasticizma. Inspiriran svojim fantastičnim postignućima u prirodnim naukama, razum je poveo ogromnu bitku u XVI i XVII stoljeću u ime čovjekovog prava da razmišlja izvan navodnog "religijskog autoriteta" i Aristotelovih kategorija. Unatoč upornim napadima od strane britanskog empirizma, razum na Zapadu odao se spekuliranju, pomiješao se sa šiboletima romantizma i time se učinio još slabijim i ranjivijim. Konačni kolaps došao je s Prvim svjetskim ratom; on je probio balon idealizma na evropskim univerzitetima kojima je dotad dominirala hegelovska misao. Od Prvog svjetskog rata, zapadnjačkom filozofskom mišlju dominirao je skepticizam, jedan prenamaglašeni empirizam koji nije priznavao istinu ako ona nije bila dokučiva razumom. Međutim, razum je mogao ponuditi samo vjerovatnoće, a one nisu mogle činiti nikakvu bazu ili sidro za metafiziku, etiku i estetiku. Filozofija je tako izgubila svoje velike interese i degenerirala se u logiku i semantiku. Problemi su se rastvorili u pitanja forme, govora i konvencije. Umjesto "mudrosti", filozofija se srozala na davanje "analize", a "Atinska škola", odnosno njene karikature, iznova je počela biti od koristi intelektualnom hiru kojeg više nije određivao princip racionalnosti.

Na Zapadu je ovaj skepticizam počeo prožimati sve oblasti. Najveću štetu pretrpjele su etika i teorija vrijednosti, koje su postale

varijacije na temu utilitarizma, bilo egocentričnog ili demokratskog. Ubrzo nakon toga, historija je, podstaknuta ranijim romantizmom, prestala istraživati prošlost i kontinuiranu realnost te se poistovijetila s fikcijom i propagandom. Ni religiji nije trebalo dugo da dođe na red. I ona se pretvorila u lično osjećanje koje je činilo malo više od proizvoljnog hira i/ili "narodnjaštva". Ovaj pad se odrazio i na umjetnost koja je, oslobođena svih standarda, počela grabiti niske bezvrijednosti ljudskog života u ime nezavisnosti umjetničkog djela ili umjetnika.

Islam i kršćanstvo moraju se boriti protiv ovog tužnog razvoja događaja. Obje vjere se pozivaju na ekskluzivno pravo na istinu i stoga pretpostavljaju da je teoretska i aksiološka realnost doznatljivija. Nijedna se ne slaže sa skepticizmom i nijedna ne može opstati bez sigurnosti u istinitost onoga što tvrdi.

Srednjovjekovni rad kršćanskog i islamskog racionalizma na interpretaciji vjere i života mora se iznova preispitati i nastaviti. Posebno islam koji ne samo da odobrava razum, nego ga smatra savršenstvom kojim je Bog obdario čovjeka kako bi on njime otkrio Božiju volju u stvaranju; dakle, da mu pomogne da shvati istinitost sadržaja Objave. Čovjek ne bi otkrio Boga da nije razuma. U Kur'anu Bog nije predstavio vjeru kao mit, kao kamen spoticanja, već kao racionalnu, kritičku, apodiktički određenu istinu.²¹²

b. Problem lične etike

Evropska renesansa predstavljala je pobjedu za grčki humanizam i naturalizam, ali poraz za kršćanstvo. Umjesto Boga, renesansa je postavila čovjeka kao mjerilo svih stvari. Ova ideja nikada nije napustila evropski duh. Ona se razvijala i potvrđivala sa sve većom

212 Ovaj stav razrađen je u bezbroj studija i klasičan je za islam i islamsku kulturu. Vidjeti npr. Ibn Abd Rabbihijevu *Džami' bejan el-ilm ve fadlih* i Franz Rosenthalovu *Knowledge Triumphant* (Leiden: E.J. Brill, 1973). Kratka zbirka odabranih ajeta u kojima se veliča razum i muslimanima nalaže potraga za racionalnim znanjem može se naći u I.R. al-Faruqijevom *Islam*, u W.T. Chan et al., *The Great Asian Religions* (New York: The Macmillan Co, 1969), str. 319–320.

energijom i upornošću. U modernim vremenima, ovaj grčki humanizam osnažen je isključivim naglašavanjem činjenica čovjekovih prohtjeva. Dok su se mislioci nadmetali u razvijanju što detaljnijih etičkih teorija, kršćanin sa Zapada je naučio ograničiti se na te činjenice u njegovoj potrazi za moralnim imperativom. Ono što je “moranje“, pa čak i sama “norma“, postali su funkcije ljudskog prohtjeva.²¹³

Krajem tog stoljeća, slijedeći prirodne nauke, evropska spekulacija uspostavila je moral na osnovi činjenica o materiji, životu i moći. One su uskoro izgubile svoju univerzalnost i poprimile nacionalni karakter, dok je romantizam zavladao sviješću. Tvrditi da osnovu dobrog čine instinkti i prohtjevi koji su jednako stvarni, značilo je pozivati na njihovo ostvarenje, pritom negirajući da bilo koji drugi princip može imati prednost nad nekima od njih koji su kontradiktorni. U nedostatku takvog principa koji nadilazi instinkt, nijedan instinkt ili prohtjev ne može se preferirati u odnosu na drugi osim proizvoljno. Kao i grčki bogovi, apoteoza prirodnih instinkata i prohtjeva, koji osmišljavaju zavjere i protivzavjere, nepodložni nijednoj moći osim slijepoj sudbini (koja suštinski ne upravlja ničim već predstavlja vjerovanje u uzvišenost svakog od bogova), tako i čovjeka instinkti parčaju u dijelove koji se međusobno takmiče ne pružajući mu pritom rješenja za taj sukob.

Dok je antička grčka Paidejom rafinirala, uljepšala i sublimirala sukobe koje je čovjek doživljavao u svom oponašanju bogova te dok je renesansni čovjek i dalje bio podložan učenjima Kršćanske crkve, zapadnjak danas živi u sukobu bez rafiniranja i discipline. Nietzsche (1844–1900) ga je čak podučavao da traži svoje pravo da “izmišlja“ sam svoju etiku, to jest da postavi svoje instinkte tako da oni upravljaju i da odanost njima smatra moralnom ispravnošću, a da odbaci moralne bolesti. Uz partikularističku arbitrarnost romantizma, nacije bi mogle tvrditi da je njihova “nacionalna volja“ moralna

213 Vidjeti komparativnu analizu ovog autora, “The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions“, *Studia Islamica*, XXVIII, str. 29–62.

iako ona podrazumijeva ubijanje, pljačkanje, varanje i eksploataciju njihovih žrtava.

Kršćanski moral i Isusov ideal zabačeni su u ćošak duše zapadnjaka, odakle su utjecali na svijest, ali ne i na djelovanje. Tako se zapadnjak okrenuo sam protiv sebe.²¹⁴ Izbacivši Božiju naredbu iz oblasti, kao i svaki *a priori* ili kategorički imperativ kojim može riješiti sukob, on se valjao između letargičnosti i dosade od satisfakcije, i mizerije i patnje od prohtjeva. On nema višu svrhu; njegove najplemenitije misli su kalkulus uživanja. Zapadnjak je humanist, ali je njegov humanizam bazičnog, niskog tipa.

Srećom, etika islama nije prošla kroz takvu radikalnu promjenu. Međutim, bolest zapadnjaka širi se među muslimanskom omladinom koja jedva čeka da oponaša svoje vršnjake sa Zapada. U želji za modernizacijom i progresom koja je često neprosvijećena i pre-nagljena, musliman oponaša Zapad nesvjestan njegovih temeljnih postulata. Ovaj proces dosegao je velike, ali još uvijek ne i zabrinjavajuće razmjere. On se mora zaustaviti. Kršćansko-muslimanska saradnja suočena je s dvostrukim zadatkom na dva fronta – kršćanskom i muslimanskom. Oba zahtijevaju od te saradnje da ukaže na uzaludnost zapadnog razvoja, preusmjeri svjetsku omladinu ka Bogu i Njegovom zakonu i reaktivira našu svijest koja je povezana s Bogom kako bismo postali efikasno odlučni u pitanju svih naših djela i samoga života. U ovom zadatku, islamska etika je odlična učiteljica koja može izvući kršćane i muslimane iz njihovih neprilika. Islam nikada nije negirao prirodu *per se*, sa svim njenim instinktima i prohtjevima, niti je ikada tolerirao bilo koji oblik njene apoteoze. On ju je čak blagoslovio (Kur'an 7: 32), on je oskudicu nazvao šejtanskim poslom (Kur'an 2: 268), a vjersku i etičku radost sačinio od dvije vrste sreće: one na Zemlji i one na Ahiretu. Njegova potraga za zemaljskom srećom se, međutim, uvijek mora zasnivati na moralnom zakonu, sa sviješću o Božijem postojanju i u

214 Vidjeti autorovu analizu zapadnjaka u "On the Significance of Niebuhr's Ideas of Society", *Canadian Journal of Theology*, Vol. VII, No. 2 (1961), str. 99–107.

Božije ime. Ovo je u prošlosti rafiniralo, prosvijetlilo, moraliziralo i produhovilo tu potragu. Muslimansko-kršćanska saradnja težila bi ka oživljavanju ove etike koja nije nepoznata kršćanstvu i time moralno rehabilitirala modernog čovjeka kreativnom i civilizirajućom snagom ove dvije vjere.

c. Pitanje porodice

Na Zapadu je razvoj unutar lične etike različito utjecao na porodicu. Zadovoljavanje prirode i instinkata može biti samo lično, što je rezultiralo ličnim relativizmom. Porodica je po prirodi izgrađena na altruizmu, na osjećaju davanja, a ne uzimanja. Ona ne može preživjeti u atmosferi gdje moral treba u potpunosti počivati na materijalnom zadovoljavanju prirodnih instinkata i interesa. Kako je takva satisfakcija uvijek lične prirode, te stoga relativna, traganje za njom bi nužno postalo egoistično i stoga pogubno za porodični život.

Skepticizam i opće odbacivanje autoritetana Zapadu potresli su tradiciju i njene vrijednosti. Urbanizam i industrijalizam raselili su milione ljudi i smjestili ih u gradove gdje "društvo" ne pruža nikakvu podršku očuvanju tradicionalnih vrijednosti koje su počele zavisiti samo od lične savjesti. Stalna težnja ka materijalnim dobrima odvojila je roditelje od djece, mlađe od starijih, time produbljavajući generacijske jazove, koji postaju čak i dublji. Nedosljedno principima koji nadilaze prirodu, traganje za ličnom prirodnom srećom došlo je u sukob s porodičnim vrijednostima, a shodno tome, institucija porodice počela se raspadati. Navodno oslobađanje žene, popuštanje društvene svijesti u pogledu prijevare, kontrole rađanja, abortus i razvod, pritisak na žene da grade karijere i opće omalovažavanje majčinstva, rodbine, deda i nana – sve je to poljuljalo temelje porodice i dovelo sadašnjost u porazno stanje u kakovom se porodica nalazi na Zapadu.

Brzo napredujući ka industrijalizaciji, muslimanski svijet biva zaražen istom bolešću. Prvi znak raspada jeste razlaz šire porodice. Šira porodica bila je čuvar porodičnog morala; snabdjevač radne snage potrebne porodici za izdržavanje djece, obrazovanje, razonodu i rekreaciju; njen prvi izvor utjehe u tragediji i nesreći, kao i njena poveznica sa prošlošću i budućnošću. Muslimanska šira porodica danas je u krizi. Ako se raspadne, oluje propasti i degeneracije koje pušu sa Zapada možda se neće moći zaustaviti.

Kršćansko-muslimanska saradnja treba težiti ka zaustavljanju te katastrofe i njezinog haranja po muslimanskom svijetu. Islamski doprinos ideji porodice, odnosno ženska čestitost, civiliziranost bračnog ugovora, posvećeno poštovanje starijih, razuman zakon o razvodu, dalekosežna kontrola šerijata i sveprisutnost Boga – sve ovo se treba mobilizirati kako bi se spasila muslimanska porodica. I treba se pokazati kršćanskoj braći i sestrama da oni u njima mogu pronaći lijek protiv korozivnog utjecaja modernih vremena.

d. Pitanje rase

Romantizam i njegov relativizam u etici bile su posljedice prosvjetiteljskog kukavičluka u postizanju i uspostavljanju racionalno održivog ideala univerzalne zajednice. Prethodno je Crkva uporno podučavala takvom idealu. Raspad autoriteta Crkve koji je postignut reformacijom oslabio je partikularističke sile koje su za vrijeme romantizma prerasle u nacionalističke pokrete zasnovane isključivo na rasi. Rasizam je ušutkao kršćansku svijest kada je optužio trgovinu robljem, nemilosrdno uništavanje američkih Indijanaca, osvajanje i eksploataciju Azijata i Afrikanaca te kolonizaciju na njihovoj vlastitoj zemlji – opijumski rat. Rasizam je proizveo Hitlerov holokaust (1889–1945), prognanstvo obojenih građana Amerike uprkos Lincolnu i Građanskom ratu. Nažalost za sve nas, muslimane i kršćane, rasizam i dalje igra ulogu u svijetu i izvor je većine političkih problema. On je krajnja osnova za donošenje odluka

u razvijenim zemljama u pogledu njihovih odnosa sa nerazvijenim Trećim svijetom.

Koliko je samo svijetu potreban kršćanski i islamski univerzalizam! Došlo je pravo vrijeme za njihovu univerzalističku ideju da su svi ljudi jednaka bića pred Bogom, da su svi ljudi nastali od zemlje i da će se njoj vratiti, da ne postoji razlika između njih osim u pravednosti i vrlinama!²¹⁵ Islam i kršćanstvo ovdje imaju uzvišenu ulogu i one su jedine vjere koje je mogu odigrati.²¹⁶

e. *Pitanje materijalizma*

Moderni čovjek slijedi prenaplašeno poimanje važnosti materijalnog svijeta. Istina je da je vjera razumna i da nikada nije porekla vrijednost materijalnog života. Neke škole hinduizma i budizma to rade; a kršćanstvo i islam su pogrešno optuženi za to zbog njihovog nipodaštavanja ovog svijeta. Kršćanstvo i islam su krajnje oštri u njihovom poricanju materijalnog svijeta onda kada se on nameće kao determinanta ljudskog života i sudbine. Obje vjere ispravno zaključuju: postoji nešto više od materijalnog – duhovno; duhovnom pripada vrhovna kontrola.

Na kršćanskom Zapadu, naglašavanje s obje strane – praktičnih vjernika i laika – dovelo je do sukoba i izazvalo laika da svoju potragu za materijalnim liši duhovne kontrole, time odlazeći u ekstremnu privrženost i težnju ka ovom svijetu.

S empirističkom filozofijom koja mu daje pokriće, pozitivizmom koji ga ohrabruje, cvatućom prirodnom naukom i tehnologijom koje

215 “O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa” (Kur’an 48: 13). Na Oproštajnom hadždžu, poslanik Muhammed je rekao: “Svi ljudi potječu od Adema a.s., a Adem potječe od zemlje. Nijedan Arap bolji nije od nearapa, osim po vjeri svojoj.” “Bog hoće da se svi ljudi spase i dođu do spoznanja istine” (1 Tim. 2: 4). Autor je predstavio etičku poruku kršćanstva kao odbacivanje jevrejskog partikulaizma u svom djelu *Christian*, poglavlja II, III, str. 75–136.

216 Izvršne riječi o potencijalu kršćanstva za takvu ulogu mogu se naći u djelima Paula VI, tadašnjeg kardinala G.B. Montinija, *The Mind of Paul VI on the Church and the World* (Baltimore: Helicon Press, 1964) i *Dialogues: Reflections on God and Man* (New York:

zadovoljavaju svaki njegov prohtjev, njegovo traganje nije imalo granica. Zaslijepljen materijalizmom, on je čak pomislio da je stvar prva i zadnja odrednica bivanja i historije. Ova bolest, u blažem ili ekstremnom obliku, zarazila je i kršćanski i islamski svijet.

Tačna dijagnoza ove bolesti ne leži u osuđivanju materijalnog svijeta kao takvoga niti u pokušaju da se čovjek otuđi od svojih materijalističkih težnji. Takvi pokušaji su uzaludni i nikada neće uspjeti. Tačna prognoza je ona koja teži ka ponovnom uspostavljanju veze između čovjekovog stremljenja ka materijalnim i moralnog zakona. Duhovnost nije poricanje te težnje nego podvrgavanje te težnje moralnom zakonu. Problemi uništavanja prirode, zagađenosti, dehumanizacije čovjeka od mašina, neravnomjerne raspodjele hrane, bogatstva i resursa – sve su to, na koncu, primjeri stremljenja ka materijalnom dobru koje uopće nije kontrolirano moralnim principima. Sve ove boljke modernog svijeta potječu iz čovjekovog neprirodnog razdvajanja duha od materija, iz njegove predrasude da su težnja ka duhu itežnja ka materiji međusobno irelevantne. Jedino rješenje leži u njihovom spajanju kroz moralno vođenje materijalnog ostvarivanja.

Kršćanstvo i islam trebaju dorasti ovom modernom izazovu. Resursi kojima oni raspolažu za to su ogromni. Problem je postao tako ozbiljan da materijalizam sada izaziva gađenje u umu zapadnjaka iako on može otkriti njegov uzrok ni u svom vlastitom biću. On očajnički traži od indijske i kineske duhovnosti da ga spasi od egzistencijalne mučnine što mu je izaziva materijalizam u kući, kancelariji, tvornici i javnoj sferi. Indijska religioznost, međutim, nije dovoljna – jer svako dublje zadiranje ispod njezine površine otkriva osudu ovoga svijeta i života, pesimizam i očaj na kojima se temelji. Svi su ljudi ontološki vezani za nekakav materijalizam, a zbog iskustva iz prošlosti, posebno je za njega vezan čovjek Zapada. Zapadnjak je spreman prihvatiti svježju, novu mudrost s kojom može

urediti svoj život, ali on će odbaciti svaku prenaplašenu duhovnost koja ga podsjeća na lažnu religioznost protiv koje se prvenstveno borio.

I islam se pogrešno interpretira od strane sufija kao vjera koja poriče život i svijet, koja uzdiže siromaštvo, asketski život i povlačenje iz javnih poslova. Čak je i velika kur'anska vrijednost *sabur*, strpljenje i odlučna ustrajnost u ovom svijetu i životu, pogrešno interpretirana od sufija kao njezina sušta suprotnost, to jest rezignacija, prepuštanje i očekivanje eshatološkog rješenja datog problema. Posljedica toga jeste letargija kod muslimana koji ne preuzimaju sudbinu u svoje ruke.

Islam i kršćanstvo moraju se boriti protiv bolesti materijalizma, kao i interpretacije vjere kao bijega od svijeta. Oni se moraju iznova predstaviti umovima modernog muškarca i žene kao vjere koje teže ka čovjekovom materijalnom blagostanju i sreći i njegovoj duhovnoj dobrobiti i blaženstvu. Oni moraju uvjeriti modernog muškarca i ženu da, ukoliko ne žele da ih njihova vlastita, lična težnja ka materijalnom ne iskvari i okrene se protiv njih samih, ona se mora rafinirati, disciplinirati, usmjeriti i inspirirati moralnim i duhovnim vrijednostima koje samo vjera može pružiti.

f. Kolonijalizam i nacionalno suparništvo

Ludačka jagma za materijalnim beneficijama u vlastitoj domovini, neutažena nikakvim moralnim principom ili vrijednošću, dovela je do zvjerskog, beskompromisnog suparništva koje je degradiralo i rastrgalo čovjekovo moralno tkivo. Iako su socijalna pomoć i zakon o ekonomskoj kontroli uveliko pomogli da se smanji teret koji je pao na žrtve, ljudsko društvo i dalje pati. Na stranom frontu, svijet se nije oporavio od dvostoljetnog kolonijalizma i eksploatacije u kojoj je narod Afrike, Azije i Latinske Amerike robovao za dobrobit Evrope i Sjedinjenih Američkih Država. Mnogi dijelovi svijeta su i dalje pod omraženim kolonizatorskim jarmovima Zapada ili

njegovih marioneta. Palestina je jedinstvena tragedija u historiji čovjekovog nepoštivanja drugoga, čovjekovog oduzimanja domovine i zemlje, života i budućnosti od svoga bližnjega, a nakon nje dolazi Rodezija, Južna Afrika, kao i muslimanske zemlje Sovjetskog Saveza i Indije, Tajlanda i Filipina.

Na mnoge zemlje koje su se uspjele otarasiti jarma direktne kolonijalističke vlade pao je još suptilniji jaram neokolonijalizma. Taj pad je pomognut, ako ne i isplaniran, od kolonijalnih sila koje su uradile sve kako bi spriječile politički i ekonomski rast te kolonije da bi ona zauvijek bila zavisna od svoga kolonizatora. Umjesto kolonijalnih vođa, postavljeni su eksperti, savjetnici i agenti međunarodnih korporacija koje su nastavile prijašnju eksploataciju. Najžalosnija od svega jeste težnja Afrikanaca i Azijata ka vesternizaciji jezika, obrazovanja, umjetnosti i načina života koje kolonizirani narodi, kolonijalizmom otuđeni od vlastitog naslijeđa i kulture, sada provode strastvenije nego u doba kolonijalizma.

U ovom stojeću, kolonijalizam je značajno doprinio dvama svjetskim kao i brojnim manjim ratovima. Sirovine i tržišta, te strateške tačke koje su omogućavale njihovu kontrolu, osovina su sporenja između svjetskih sila. Nacionalizam, koji je samo vrsta etičkog relativizma i razuzdanog materijalizma, mora proizvesti nacionalni konflikt. Na kraju, umjesto da služe kao snaga za istinski mir među nacijama, Ujedinjeni narodi su već četvrtinu stoljeća sredstva u rukama velikih sila kojima se da manipulirati. A sada, kada su zemlje Trećeg svijeta dobile svoj dio moći u organizaciji, glasovi velikih sila, posebno SAD-a, žale se da su Ujedinjeni narodi prerasli svoju svrhu.

Islam i kršćanstvo zaista su relevantni za poredak nacija. Doprinos islama međunarodnom pravu i poretku je ogroman. U nekim aspektima, čak ni ovo stoljeće nije doraslo tom nivou doprinosa. Ovu relevantnost treba ponovno aktivirati, jer je svijet, u dobu nuklearne energije, osuđen na propast ukoliko moralni zakon ne utječe na međunarodnu strategiju i politiku; ukoliko se, kako to islam nalaže, i pojedinci i države ne dovedu pred efikasan međunarodni

sud pravde gdje bi odgovarali za svoje postupke. Muslimansko-kršćanska saradnja stoga bi trebala pojačati glas vjere i savjesti u međunarodnim odnosima. Taj glas trebao bi umiriti agresiju žrtve sve dok se njezin zahtjev ne prihvati; i on bi trebao rezonirati protiv počinoca nepravde sve dok se njegova agresija ne zaustavi i ne obešteti.

g. *Nililizam*

Ustrajnost, produbljivanje i pogoršanje prethodno spomenutih problema izrodilo je najveće zlo – nihilizam. Pod njihovim ogromnim pritiskom, čovjekov moral je izvitoperen, a njegov duh slomljen. Svugdje, ali posebno na Zapadu, taj duh je prepušten očaju i samoubistvu. Čovjek je postao bolno svjestan nesavladive snage društvenih, političkih, ekonomskih i vojnih mašina koje ga okružuju. On je zaboravio da su upravo njegovo prepuštanje i letargija stvarni izvori njihovih moći, da oni, kao i Ibrahimovi idoli, nemaju moć osim one koju im je on sam pripisao. On stoji sam, bez utješitelja, nesvjestan da je on bio taj koji je okrenuo leđa svojoj rodbini, prijateljima i susjedima zarad samoće i “privatnosti“ uže porodice, urbanog života i anonimnosti. On je izgubio smisao života, jer je sve oko njega, usljed komercijalizacije, izgubilo svoj sjaj. Čak su i rađanje i smrt, krajnje misterije postojanja, izgubile svoj smisao i interes. Prijevara, kontracepcija i tzv. “seksualno obrazovanje“ oduzele su nevinost i ljepotu rađanja; ratom uzgajana hladnoća, tolerancija i vraćanje nasilju i individualističko samootuđenje čovjeka od drugoga smrt su lišili šoka i patosa. Od Drugog svjetskog rata, čak su i mladi, koji su inače izvor mladalačke nade i idealizma, postali deflorirani, razočarani i brutalni zbog svog životnog “iskustva“, kako u stvarnom životu, tako i u masovnim medijima, učionicama ili na ulicama. Drama Samuela Becketta (1906–1989) *Čekajući Godoa* nije samo drama: to je predstava ljudske realnosti od strane jednog empiriste.

Kršćanstvo i islam su *par excellence* vjere nade, optimizma i radosti. Bog nije stvorio čovjeka da bude mizeran, da pati u bijedi i očaju. Čak i onima koji su u neprestanoj patnji i stradanju obje vjere savjetuju izdržljivost i ustrajnost uz obećanje “radosnih vijesti“, Božije pomoći i pobjede. Kako su one dopustile modernom čovjeku da padne u očaj– zauvijek će ostati misterija, ali se u stvarnosti objema nameće ovaj izazov. To je razlog sazivanja ove konferencije. To je razlog zašto će kršćanstvo i islam iz nje izići puni života, energije i snage.



ISLAM I KRŠĆANSTVO: OSUĐIVANJE ILI DIJALOG²¹⁷

Kur'an je postavio doktrinarni temelj muslimansko-kršćanskih odnosa, koji su u historiji varirali od veoma loših do izvanrednih. Današnji kršćanski misionari ne uspijevaju realizirati snagu Isusovog utjecaja na muslimane. Kršćanski misionari su pod utjecajem mnogih nekršćanskih ideja. Stoga misija zapadnjačkog kršćanina prema muslimanima nije bila misija Isusa, već misija zapadnjačkog razumijevanja Isusa. Misionarski rad propao je u skoro svakom pogledu i vrijeme je da se zaustavi.

Izolacija ove dvije vjere je nemoguća. Ekskluzivizam, nerijetka oznaka vjere kao takve, poguban je koliko i politeizam. Obje vjere tvrde da posjeduju *pravu* istinu, što je logički nemoguće. Kršćanstvo i islam moraju imati interesa za tvrdnje drugoga putem dijaloga, altruističke ekstenzije obje vjere. Samo kroz dijalog se ove dvije vjere mogu ujediniti u vjeri Boga (neka je slavljen i uzvišen) i istine. Preobraćaj na *pravu* istinu cilj je dijaloga. Ovaj dijalog će omogućiti razumijevanje vrijednosti i skupina značenja u obje vjere.

Dijalog mora poštovati sljedeće principe: (1) može se kritizirati svaki vjerski izraz, (2) mora postojati interna koherentnost, (3)

217 Ovaj članak je objavljen u *Journal of Ecumenical Studies* (1968), str. 45–77.

mora se održati prikladna historijska perspektiva, (4) mora postojati podudarnost sa realnošću, (5) mora postojati sloboda od apsolutizirane biblijske figuracije /predstavljanja ili prikazivanja i (6) dijalog se treba odvijati u oblastima gdje su veće šanse da uspije, na primjer u oblasti etičkih dužnosti.

Mogu se razlikovati tri teme za dijalog:

1. Moderni muslimani i kršćani pozitivni su u pogledu života kao Božijeg stvaranja te smatraju da čovjek ima jedinstven zadatak usavršavanja ovog svijeta. Teološka korist ideje praiskonskog, nasljednog, kolektivnog i namjesničkog grijega je iščezla: grijeh je ličan i zasnovan na slobodnoj volji; on nastaje u zabludi i njegovo rješenje leži u obrazovanju, a ne u oprost; on nije nužan niti predominantan u ljudskom djelovanju. Za moderne muslimane i kršćane, izlaz iz nepravilnosti u koju dovodi grijeh je u ljudskim, a ne u Božijim rukama. Spasenje se postiže stalnim obrazovanjem, a obaveza svakog pojedinca je da se obrazuje.
2. Postoji svijest o imperativu izvršenja Božije volje. Prijašnje ideje o opravdanju nisu dovoljne. Opravdanje je stalan proces koji se ne sastoji od ispovijesti Bogu, već od spoznaje stvarnih vrijednosti i kretanja dužim i težim putem ka postizanju tih vrijednosti. Znanje je vrlina. Ni veliki grijeh ni ozbiljno pokajanje nisu tipični za većinu ljudi, stoga priznanje vjere ima osrednju vrijednost. Opravdanje je psihičko oslobođenje koje čovjeku može pružiti odlučnost da postigne svoj cilj, ali samo po sebi – ono nije vrijednost.
3. Svaki pojedinac ima jednaku dužnost da ispuni svoje moralno pozvanje koje još uvijek nije ostvareno na svjetskom nivou. Iskupljenje može ostvariti samo čovjek, jer ono se ne dešava samo. Opravdanje i iskupljenje samo su uvod u percepciju i stremljenje ka vrijednosti (Božijoj volji). Ovo je dato kao mogućnost svima i za sva vremena.

Ove rekonstrukcije vjerske misli kompatibilne su i s islamom i sa kršćanstvom, ali male su šanse da će potonje biti spremno prihvatiti ove principe. Rimski katolici su se na Drugom vatikanskom koncilu premalo pomakli u tom pogledu te i dalje previše snishodljivo gledaju na muslimane. Protestanti, koji se mogu predstaviti stavom Paula Tillich (1886–1965), također smatraju kršćansku figuraciju Boga u Isusu kao normu koja sprječava plodan dijalog s muslimanima. Pristanak protestanata na prethodno spomenuta pravila mogao bi dovesti do korisnog dijaloga.

* * *

Ovo nije mjesto da se revidira historija muslimansko-kršćanskih odnosa. Ova historija danas se može pročitati u djelima Normana Daniela.²¹⁸ Djela su tužna i bolna. Zaključak koji se jasno može izvući iz ove historije jeste da je kršćanska involviranost u muslimanskom svijetu u toj mjeri bila puna zabuna, predrasuda i mržnje da je izvitoperila volju i svijest zapadnjačkoga kršćanina. “Kamo sreće da kršćanstvo nikada nije srelo islam!” – odzvanjat će u mislima svakog studenta i studentice koji su dovoljno strpljivi da prostudiraju tu historiju.²¹⁹ S druge strane, muslimansko-kršćanski

218 *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: The University Press, 1960. [dopunjeno izdanje, Oxford: Oneworld, 1993]; *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh: The University Press, 1966).

219 Kada govorimo o toj historiji, moramo uzeti u obzir sljedeće činjenice: prvi misionari koje je islam poslao u kršćanski svijet dočekani su na mač i izmasakrirani u Zat et-Talhu 629. godine. Međutim, od tog trenutka, jedan dio kršćanskog svijeta koji se može nazvati “semitskim kršćanima” primio je muslimane, pružio im zaštitu, saslušao ih i primio njihovu vjeru, ili ih je naprosto tolerirao. Ovi kršćani većinom su bili Arabljeni ili Semiti, iako nisu nužno govorili arapski jezik, a dobar dio njih bili su Kopti, kako Abesinjani, tako i Egipćani. Abesinija, kršćanska i teokratska, prethodno je primila i zaštitila muslimanske izbjeglice iz Mekke i od tada se smatrala prijateljicom muslimana. Rađanjem islamske države i dolaskom islama na historijsku scenu, znatno starija podjela ponovo je poprimila svoj oblik; podjela kršćanstva na istočno i zapadno, semitsko i helensko.

Iako su odbacili većinu tzv. “heretičkih” učenja svojih predaka, pokorili se glavnim principima sinoda i koncila i pristali na teološka, kristološka i ekleziološka načela katoličkog kršćanstva, semitski kršćani saradivali su sa muslimanima. Unatoč činjenici da su duhovna privlačnost islama, njegovi primjeri u životu i djelovanju te kontinuirana izloženost njegovim civilizirajućim i kulturalnim silama uzeli svoj danak među

preobraćenima iz njihovih redova, ovi kršćani su četrnaest stoljeća opstali u značajnim brojkama pod islamskom političkom vlašću. Oni su sigurno islamski akulturirani, ali ne i preobraćeni. Oni čine živi spomenik kršćansko-muslimanskog suživota, međusobne tolerancije i prijateljstva, saradnje u izgradnji civilizacije i kulture. Njihov međuvjerski *modus vivendi* je uspjeh na koje se cijelo čovječanstvo ima pravo ponositi. S druge strane, zapadnjački kršćani, ogorčeni zbog vojnog poraza koji je rezultat njihove vlastite netolerancije prema islamskom pozivu, njegovali su svoj gnjev i čekali u zasjedi. Tri stoljeća izbjicali su sporadični sukobi između dva tabora bez konkretne prednosti na bilo kojoj strani. U jedanaestom stoljeću, ovi kršćani pomislili su da je došlo vrijeme da preokrenu historiju. Pokrenuti su križari i uzrokovane katastrofalne posljedice za kršćansko-muslimanske i muslimansko-kršćanske odnose. Kršćanska smaknuća, prisilna preobraćenja i protjerivanje muslimana iz Španije nastupili su nakon političkog poraza muslimanske države. Prethodnih osam stoljeća islam je bio vjera ne samo doseljeničkih Arabljana i Berbera, već i autohtonih Španaca koji su uvijek činili većinu. "Inkvizicija" nije učinila nikakvu promjenu; i okončala je jedno od najvećanstvenijih poglavlja u historiji međuvjerskog života i saradnje.

Moderna vremena donijela su priču o kontinuiranoj agresiji i tragičnim stradanjima, počevši od protjerivanja i obliteracije islama iz Istočne Evrope gdje su ga Osmanlije posijale, do osvajanja, dijeljenja, okupiranja i koloniziranja cijelog muslimanskog svijeta, osim neprobojne unutrašnjosti Arabijskog poluotoka. Muslimani se s gorčinom sjećaju kada je u ovom periodu kršćanski svijet promijenio pismo muslimanskih jezika kako bi njihove narode otuđio od islamske tradicije i prekinuo njihov kontakt sa srcem islama; kada je uzgajao i njegovao reakciju hindusa i budista protiv napretka islama na Indijskom potkontinentu; kada je zatražio od kršćana da se usprotive islamu u Maleziji i Indoneziji; kada je ohrabrio Grke na Kipru i u Dolini Nila, cioniste u Palestini i Francuze u Alžiru; kada je, kao nosilac političke i ekonomske vlasti u muslimanskom svijetu, kršćanski svijet obeshrabrio, usporio i spriječio na sve moguće načine buđenja, renesansu i samoprosvjeljenje muslimanskih društava; kada je, kontrolirajući obrazovanje muslimana i muslimanke, odredio svrhu tome obrazovanju malo veću od puke proizvodnje službenika za kolonizatorsku administraciju.

Jednako tako, moderna vremena svjedočila su naj snažnijem pokretu kršćanskog prozelitizma među muslimanima. U pitanja javnog obrazovanja, zdravstva i socijalne pomoći slobodno se mogao upletati misionar s prestižnom funkcijom kolonijalnog guvernera i džepovima punim "riže" za pohlepne, posredništva s kolonizatorskim guvernerom za poduzetne i osnovnim životnim potrebštinama za bolesne i siromašne.

Kroz ovu, nekih četrnaest stoljeća dugu historiju kršćansko-muslimanskih odnosa, istraživač jedva da može naći i jednu dobru riječ o islamu, napisanu ili izgovorenu, od strane kršćana. Mora se priznati da je nekolicina semitskih kršćana, zapadnjačkih kršćanskih misionara-ljetopisaca ili trgovaca i putnika možda i rekla pokoju dobru riječ o islamu i njegovim sljedbenicima. Takvi primjeri mogu se naći u djelu Thomasa Arnolda *The Preaching of Islam* (preštampanom od strane Muhammada Ashrafa, Lahore, 1961), posebno u zaključku. Moderna vremena svjedočila su i nekolicini učenjaka koji su se složili da su Muhammedove tvrdnje bile iskrene, da je islamsko vjersko iskustvo bilo istinsko iskustvo i da je temeljni fenomen islama, stvarni i živući Bog bio i da i dalje postoji. Ali ovo su pojedinačne izjave čak i u životima onih koji su ih izjavili, a da ne govorimo o poplavi klevete i napada na islam, Muhammeda i muslimane koji čine praktično sva kršćanska pisana djela o svijetu islama. Štaviše, ono malo što se može naći pripada kršćanima kao pojedincima. Kršćanstvo kao takvo, tj. tijela koja govore u njegovo ime, bila ona katolička, protestantska ili pravoslavna, nikada nisu priznala islam kao istinsko vjersko iskustvo. Historija akademskih zapadno-kršćanskih djela o islamu historija je akademskog služenja svijetu, ali ona je puna zabluda i krivotvorenja. Kao bibliotekar koji skuplja rukopise, utvrđuje tekstove i analizira historijske tvrdnje, kršćanski učenjak uradio je izvanredan posao kojim je zavrijedio stalnu zahvalnost

odnosi određeni su Ku'ranom.²²⁰ Doktrinarno, dakle, ovi odnosi nisu se promijenili. Kroz njihovu historiju i unatoč političkim

akademika širom svijeta, ali kao interpretator islamske vjere, misli, kulture i civilizacije, on nije – osim u rijetkim slučajevima – radio ništa drugo doli pogrešno interpretirao i pogrešno predstavljao predmet svoga izučavanja. (V. argumentiranu analizu A.L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism", *The Muslim World*, Vol. LIII, Nos. 3, 4 (juli, oktobar 1963), str. 185–204, 298–313.) Drugi vatikanski koncil je napoljetku priznao da "Muslimani... obožavaju jednoga Boga, živućeg i vječnog, milostivog i svemogućeg, Stvoritelja nebesa i Zemlje i Onoga koji se obraća čovječanstvu... cijene moralan život i služe Bogu..." pritom oprezno razmatrajući ove osobine ne u vidu spasenja nego kao puku inkluziju unutar "plana spasenja" (*The Documents of Vatican II*, ur. Walter M. Abbott, S.J., New York: Guild Press [An Angelus Book], 1966, str. 663). Nešto slično ovom priznanju koje je daleko od zadovoljavajućeg kada se na njega doda i prethodni iskaz da "svaki pojedinac... svjestan da je Bog kroz Isusa Katoličku crkvu učinio nužnom, koja odbije da joj se pridruži ili ostane dio nje ne može se spasiti". (*Ibid*, 32–3), tek treba doći od Svjetskog vijeća Crkava – bilo to od pretestantske crkve, sinoda ili vijeća crkava.

- 220 Prije Hidžre i uspostavljanja prve islamske države, objava Muhammedu, Ku'ran, definirala je vjerski odnos islama i kršćanstva. Jevrejima je, tvrdi, Bog poslao Isaa, poslanika i apostola kojeg je Božijom naredbom rodila Merjema. Njemu je dato Jevandelje, naučen je da oslobodi od tegobe židovskog legalizma i da primjerom pokaže etiku ljubavi, poniznosti i milosti. Oni sljedbenici koji su ostali odani njegovom učenju – blagoslovljeni su. Oni koji su ga proglasili Bogom, izumili trinitarizam i monaštvo i falsificirali Jevandelje – nisu blagoslovljeni. Prve Kur'an opisuje riječima koje se koriste za Božije prijatelje: "Ali, nisu svi oni isti. Ima ispravnih sljedbenika Knjige koji posvunoć Allahove ajete čitaju i mole se; Oni u Allaha i u onaj svijet vjeruju i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvraćaju i jedva čekaju da učine dobročinstvo; – oni su čestiti" (3: 113, 114). "Ti ćeš, sigurno, naći da su vjernicima najbliži neprijatelji jevreji i mnogobošci; i svakako ćeš naći da su vjernicima najbliži prijatelji oni koji govore: 'Mi smo kršćani', zato što među njima ima svećenika i monaha i što se oni ne ohole" (5: 82). "...u srca sljedbenika njegovih smo blagost i samilost ulili" (57: 27). Uporedo s ovim izdašnim pohvalama za neke kršćane, Kur'an kritikuje druge. "A kršćani kažu: 'Mesih je - Božiji sin.' To su riječi njihove, iz usta njihovih, oponašaju riječi nevjernika prijašnjih... Oni, pored Allaha, bogovima smatraju svećenike svoje i monaha svoje i Mesiha, sina Merjemina, a naredeno im je da se samo jednom Bogu klanjaju - nema drugog Boga osim Njega" (9: 30, 31). "O, sljedbenici Knjige, ne zastranjujte u svome vjerovanju i o Allahu govorite samo istinu! Mesih, Isa, sin Merjemin, samo je Allahov poslanik, i Riječ Njegova koju je Merjemi dostavio, i Duh od Njega; zato vjerujte u Allaha i Njegove poslanike i ne govorite: 'Trojica su!' Prestanite, bolje vam je! Allah je samo jedan Bog - hvaljen neka je On! - zar On da ima dijete?! Njegovo je ono što je na nebesima i ono što je na Zemlji, i Allah je dovoljan kao svjedok." (4: 171). Što se tiče stava muslimana prema kršćanima, Kur'an propisuje: "Reci: 'O, sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko Jedne Riječi i nama i vama zajedničke: da se nikome osim Bogu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Bogaa, bogovima ne držimo!' Pa ako oni ne pristanu, vi recite: 'Budite svjedoci da smo mi muslimani – predani Bogu!'" (3: 64; 29: 46). Iz ovoga možemo zaključiti da islam ne osuđuje kršćanstvo, već prigovara nekim od njegovih sljedbenika koje optužuje za odstupanje od pravog Isusovog puta. Svaka sekta u kršćanstvu za isto je optužila druge sekte, ali kršćanstvo nikada nije prepoznalo islam kao legitiman i blagotvoran pokret. Nikada nije smatralo islam dijelom vlastite tradicije osim prilikom nazivanja Muhammeda ključnim akterom u pobuni protiv Pape zbog njegove ljubomore jer nije bio izabran za tu službu, a islama *delecta fide catholica* (*Islam and the West*, str. 83–84.).

previranjima, muslimani su cijenili Isusa kao velikog poslanika i njegovu vjeru kao Božiju vjeru. Što se tiče kršćana, muslimani su se s njima raspravljali na način koji je propisan u Kur'anu, ali kada su u pitanju bili politički potezi, oni su im dali povlasticu sumnje u pogledu toga da li su bili sljedbenici Isusovog ili crkvenog kršćanstva. Muhammedova (neka je mir i blagoslov s njime) i Omerova podrška kršćanima u borbi protiv zoroastrijanaca, odabir, prihvatanje i zaštita mekkanskih muslimana od strane kršćanske Abesinije i Muhammedovo lično dočekivanje delegata iz kršćanske Abesinije u Medini, Poslanikov savez sa kršćanima iz Nedžrana, Omerov savez sa arhiepiskopom Jerusalema i njegovo odbijanje da klanja u prostorijama Crkve svetoga Groba kako muslimani kasnije ne bi pokušali zatražiti svoje pravo na to mjesto, potpuna saradnja Emevija i Abasija sa svojim kršćanskim podanicima, i Emevija iz Kordobe s kršćanima koji im nisu bili podanici – sve su to historijski događaji u zapisima o saradnji i međusobnom poštovanju kojima nema presedana ni u jednoj drugoj historiji. Nema sumnje da je bilo i nekih prognanstava, preobraćenja pod raznim utjecajima, agresije, doktrinarnih napada koji su prelazili granice postavljene u Kur'anu - nisu svi muslimani na svim prostorima i u svim vremenima bili melec! - već su to bili mjestimični slučajevi čija se vrijednost potpuno gubi u poređenju sa nenadmašnom historijom koja je ostala odana ovom kur'anskom načelu.

Problem današnjice

Moguće je da ne postoji ništa anahroničnije – pa čak ni apsurdnije – od prizora zapadnjačkoga kršćanskog misionara koji propovijeda muslimanima zapadnjačku figuraciju/predstavljanje ili prikazivanje Isusove religije. Apsurdnost je dvojaka. Prvo, Zapad, odakle dolazi taj misionar i koji ga podržava u njegovom poduhvatu, *presta* je tragati za značenjem te figuracije koja je sadržaj misije. Dakle, u samom misionaru, ta figuracija određuje samo mali dio njegove

svijesti, dok ostatak potpada pod isti zahrđali sekularizam, materijalizam i skeptični empirizam, tako čest u zapadnjačkoj misli i kulturi. Drugo, misionar propovijeda tu figuraciju muslimanima koji su u sjevernoj Africi i na Bliskom istoku dobrim dijelom bili kršćani – u smislu da su se pripremali za dolazak Isusa produhovljenjem i interiorizacijom semitske vjere. Upravo su njihova svijest i duh služili Bogu kao ljudski supstrat i historijska prilika za taj dolazak. Prirodno, oni su bili prvi koji su “priznali” Isusa i povjerovali u njega kao u kristalizaciju realnosti, odnosno njih samih. Oni su bili kršćani u drugom smislu zapadnjačke figuracije kršćanstva kada su se, pod dominacijom Bizanta, približili toj figuraciji i ustvari prihvatili sve njezine doktrinarne elemente bez obzira na to da li su se službeno pridružili crkvama zapadnjačkoga kršćanstva. Nakon što su neko vrijeme živjeli s tom figuracijom, oni su dočekali i prihvatili islam. Ali oni su ostali, čak i kao muslimani, kršćani u smislu da su zadržali ostvarenje Isusove etike kao *conditio sine qua non za islamstvo* i da su ostvarili dobar dio Isusove etike u svojim vlastitim životima. Komedija koju danas gledamo jesteda su misionari potpuno nesvjesni ovog dugog iskustva koje su muslimani imali s Isusom Kristom.

Ovaj zapadnjački misionar, bio on *monastes* ili nešto drugo, često je igrao ulogu kolonijalnog guvernera, trgovca, naseljenika, vojnika, doktora i učitelja ili se poistovjećivao s njima. U posljednje dvije decenije, nakon što su muslimanske zemlje stekle nezavisnost, on je postao ekspert za razvoj. Ekspertiza u uzgoju peradi, neurologiji ili industrijskom menadžmentu, te hitna pomoć potrebna muslimanskim, još uvijek nerazvijenim zemljama, bezobzirno su uzeti kao bogomdane prilike za evangelizaciju, čime se u muslimane ubrizgava osjećaj da su eksploatirani što izaziva još više gorčine. Pored toga, takav ekspert-misionar često je sponzoriran od strane agencije za pomoć te zapadnjačke vlade, ukoliko nije i njihov uposlenik; tako je osiguran sklad između njegove taktike i ciljeva vlade. Zapadni svijet ne poznaje kršćanina koji je, ganut porukom Propovijedi na gori, došao da živi među muslimanima kao jedan od mještana, njihov teret

prihvatio kao svoj, njihove nade i želje kao svoje. Albert Schweitzer, idol modernog Zapada u kršćanskom samodarju mještanima Afrike, bio je toliko nekršćanski nastrojen da je osudio svaku težnju Afrikanaca da se oslobode²²¹; štaviše, javno je zatražio od predsjednika Eisenhowera da spriječi pregovore UN-a u vezi s Alžirom. Afrikancima se treba pomoći i njihova patnja se treba ukloniti – naredio je ovaj svetac XX stoljeća svojim bijelim kršćanima – ali kao našim kolonijalnim podanicima! Štaviše, tamo gdje se ogradila od imperijalizma i ostala čisto religijska, zapadnjačka kršćanska misija po muslimanskom svijetu nije nikada bila Isusova misija, već misija zapadnjačke figuracije kršćanstva, arogantno nametnuta u riječima, a rijetko pokazana djelima. Moderni kršćanski svijet iznjedrio je i gospođu Vester koja je zaista dala, a srećom i dalje daje svoj doprinos siročadima Jerusalema.²²² Vjerovatno su postojali i još uvijek postoje drugi pojedinci ovog profila. Ipak, uporni trud potreban da se uspostavi etički pristojan odnos s muslimanima – zanemaren je. S obzirom na to da je jedva ostvario neka značajna preobraćenja i povećao otuđenje između dviju svjetskih zajednica, i s obzirom na to da ga muslimani i kršćani u muslimanskom svijetu tretiraju kao dodavane ideološke soli na političku ranu što su je napravili križari i stoljeće kolonizacije, misionarsko poglavlje kršćanske historije, onako kako se dosad odvija, trebalo bi se okončati, lov bi se trebao otkazati, misionari povući, a misionarska ruka Katoličke crkve i Svjetskog saveza crkava – zaustaviti u ovakvom djelovanju.

Ovime se ne promovira izolacija. Tačnije, izolacija je neizvodiva. Svijet je, jednostavno, previše mali i naši životi su potpuno međuzavisni. Ne samo naše preživljavanje, već i naše blagostanje i sreća zavise od naše saradnje. Puka diplomatska učtivost i nemarno ujedinjavanje političkih interesa nisu dovoljni. Prava i efikasna saradnja ne može se ostvariti bez međusobnog poštovanja i bez saglasnosti o

221 Albert Schweitzer, *Out of My Life and Thought*, prijevod C. T. Champion (New York: Mentor Books, 1955), str. 147–148.

222 Vidjeti članak Berthe Spafford Vester “Jerusalem, My Home”, u *National Geographic Magazine* (December 1964), str. 826–847.

svrhama, krajnjim ciljevima i standardima. Ako će da traje generacijama i podnese bolne poteškoće s kojima se mora i hoće suočiti u izgradnji održivog svijeta-ekumene, saradnja se mora čvrsto utemeljiti na jedinstvuvjereu vrhovne principe - na jedinstvu u vjeri.

Ipak, postoji važniji i logičniji razlog zašto izolacija nije moguća niti poželjna. U islamu kao i u kršćanstvu, a vjerovatno i u svim drugim vjerama, vjernik u svojim vjerskim tvrdnjama ne zagovara neku privremenu hipotezu, niti *jednu* istinu među drugim istinama, ili verziju prave istine pored drugih mogućih verzija, nego – *pravu* istinu. Ovo je u tolikoj mjeri dio vjerskog iskustva i tvrdnje što se zasniva na takvom iskustvu da bi njezino poricanje značilo iskrivljavanje cijele vjere. Ni islam ni kršćanstvo ne mogu niti će ikada htjeti odustati od nje. Ovo je bez sumnje ekskluzivizam, ali *prava* istina jeste ekskluzivna. Ona ne može ići protiv zakona identiteta, kontradikcije, isključenja trećeg. Za razliku od nauke koja ima posla s vjerovatnoćama, vjera operira izvjesnostima. Vjerski diverzitet nije samo jedan vjerski problem. Ako data vjera tvrdi da je istinita, suprotne ili različite tvrdnje intelektualni su problemi koji se ne mogu ignorirati. U nedostatku dokaza protiv te vjere, ekskluzivna tvrdnja jednakaje i *de jure* i *de facto*.

U našem vremenu ekskluzivizam ne miriše na dobro. Radeći s vjerovatnoćama već tri stoljeća, kao naučnici ili publika naučnika i –kao filozofi ili publika filozofa – sa skeptičnim idejama o istini u posljednjih petsto godina, mi se mrštimo kada god nego sebi privsjaja ekskluzivno pravo na istinu. Kao vjernici i vjernice, nadam se da svi imamo snagu naših uvjerenja i da se ne osjećamo niti uvrijeđenim niti osramoćenim onim što naše vjere tvrde. S druge strane, ima nešto sramotno u ekskluzivizmu, kao što ima i u misionarstvu. To je da se nešto tvrdi bez autoriteta, da se odbijaju saslušati ili se ušutkuju kritike, da se grčevito drži svojih tvrdnji bez obzira na dokaze o suprotnom. Smatramo da je ekskluzivizam u nauci glup, dosadan, pa čak i bezuman jer ide protiv dokaza. Takva sramota pada i na vjernika i vjernicu koji na isti način vrijeđaju istinu. Otpor

dokazu, međutim, nije nužno kvalitet vjere, niti vjernika. On spada u oblast etike o znanju. Istina, vjerske teze ne mogu se demonstrirati lahko kao u nauci; vjernici često ismijavaju dokaz, iako bi bilo poštenije da kažu da njime i dalje nisu uvjereni. Ali, ondje gdje je dokaz značajan ili zaključan, njegovo ismijavanje čovjekova je manjkavost. Iako je njegov predmet vjerski ili moralni, ekskluzivizam je epistemološki i stoga nije subjekt moralnog razmatranja. S druge strane, iako je njegov predmet epistemološki, fanatizam je moralan.

Islam i kršćanstvo stoga ne mogu biti međusobno otporni na tvrdnje, jer isto kao što je neporecivo istinito da svaka od dvije vjere sebi prisvaja pravo na *pravu* istinu, i to čini iskreno, neporecivo je istinito i to da je istina jedna, da, ukoliko stajalište nije skepticizam, od dvije različite tvrdnje o *pravoj* istini jedna ili obje moraju biti netačne! Svjestan da je stajalište vjera ono koje sebi prisvaja *pravu* istinu, samo egoistični tribalizam ili cinizam može se zadovoljiti svojim shvatanjem *prave* istine, dok drugi, jednako iskreno, za sebe prisvajaju svoju *jednu* istu istinu. Međutim, vjernik i vjernica su moralni; i u kršćanstvu i islamu, oni su *par excellence*. Oni stoga moraju izići, podučavati *pravoj* istini kojoj ih je vjersko iskustvo naučilo i u procesu odbacivati suprotne tvrdnje. U islamu, kao i u kršćanstvu, vjernik i vjernica nisu tribalisti niti cinici; njihovi lični odnosi s drugima, ako već ne sama sudbina drugih, imaju veliki utjecaj na ishod njihove vlastite sudbine. Stoga su i musliman/ka i kršćanin/ka intelektualno moralno obavezni da se bave vjerskim stajalištima jedni drugih, pa i svih ljudi. Baviti se uvjerenjima druge osobe znači razumijevati i učiti o ovim uvjerenjima, analizirati i kritizirati ih i podijeliti sa svojim sljedbenicima vlastito znanje o istini. Ako je ovo misija, onda islam i kršćanstvo moraju uložiti sve svoje napore u tu misiju. Svjestan sam dvosmislenosti pojma i predlažem da se riječ "misija" izbaci iz našeg vokabulara i da se pojam "dijalog" koristi za iskazivanje interesa vjernika za ljudska uvjerenja.

"Dijalog" je, stoga, dimenzija ljudske svijesti (sve dok ta svijest nije skeptična), kategorija etičkog smisla (sve dok taj smisao nije ciničan).

To je altruistična ruka islama i kršćanstva, njihovo dosezanje izvan samih sebe. Dijalog je edukacija u svom najširem i najplemenitijem obliku. To je ispunjenje zahtjeva realnosti da bude spoznata, da se poredi i suprotstavi drugim tvrdnjama, da se s njome složi ako je istinita, izmijeni ako nije adekvatna, odbaci ako je netačna. Dijalog je uklanjanje svih barijera između ljudi zbog slobodnog protoka ideja gdje je kategorički imperativ da ispravnija istina pobjeđuje. Dijalog ustrojava našu svijest da prepozna istinu nerazdvojivu u realnostima i figuracijama realnosti izvan naših uobičajenih vidokruga i dosega. Ako nismo fanatici, posljedica može biti samo obogaćenje svih nas. Dijalog je, ukratko, jedina vrsta međuljudskog odnosa dostojna čovjeka! Tvrdim da je i za islam i, ukoliko me moje razumijevanje kršćanstva nije potpuno iznevjerilo, za kršćanstvo dijalog suština obje vjere, prostor njihovog potencijalnog ujedinjenja kao vjere Boga, vjere istine.²²³

Moramo odvažno reći da je cilj dijaloga preobraćenje; ne preobraćenje na moju, tvoju ili njegovu vjeru, kulturu, običaje ili politički režim, nego na *pravu* istinu. Preobraćenje u kojem postoji mržnja prema islamu ili kršćanstvu prisilno je preobraćenje, rezultat potkupljivanja ili prijevare obmanute osobe. Preobraćenje kao uvjerenje u istinunije samo legitimno, nego je i obavezno – dakle, jedina alternativa dosljedna zdravom razumu, ozbiljnosti i dignitetu. Štaviše, međusobno razumijevanje između islama i kršćanstva kojem težimo nije samo konceptualno, deskriptivno znanje o islamskim tekstovima i rukopisima koje je stekla disciplina *orientalistik*, niti o kršćanskoj tradiciji koju je izučavala muslimanska i starija disciplina *el-milel ve en-nihal*, gdje su elementi koji čine kršćanstvo samo nabrojani. Riječ je prvobitno o razumijevanju vjere u smislu vjerovanja i etosa, shvatanju dirljivog poziva njenih kategorija i vrijednosti,

223 Kršćansko zlostavljanje, križari i posljednja dva stoljeća kršćanske misije uništili su šanse da se muslimanske mase s povjerenjem upuste u takvu avanturu. Zasad, veliki dijalog između muslimana i kršćana morat će se ograničiti na inteligenciju gdje, uglavnom, propaganda ne pobjeđuje, a materijalni utjecaji ne dovode do cjepidlačenja. Ovo ograničenje može se tolerirati samo dok je muslimanski svijet nerazvijen i stoga u nemogućnosti da se izjednači i time neutralizira kilovate emitera, količine tinte i papira za izdavače i materijalnog mita imućnog kršćanskog svijeta.

njihove determinirajuće snage. Vjerske činjenice mogu se naučno izučavati kao i svaki drugi predmet geologije, ali da bi ih se vjerski razumjelo, moraju se shvatiti kao životne činjenice čiji sadržaj ima snagu da pokrene, uzburka i poremeti, naredi i odredi. Međutim, da bi se shvatila ta snaga, potrebno je determinirati se njome, i to uraditi putem postizanja vjerskog uvjerenja – ukratko, preobraćenjem, ma koliko limitiranim ili privremenim. Uvjeriti cijelo čovječanstvo u *pravu* istinu najviši je i najplemenitiji ideal kojem jedan čovjek može stremiti. Da je historija upoznata s mnogim pogrešnim interpretacijama ovog ideala, da je čovjek nanio ogromne patnje drugima u težnji da ga ostvari, argumenti su protiv čovjeka, ne protiv ideala. To su razlozi zbog kojih dijalog mora imati pravila. Dijalog koji se vodi po pravilima jedina je alternativa dostojna čovjeka u vremenu u kojem izolacija – kada bi ona bila ostvariva – podrazumijeva zaobilaženje od strane historije, a nesaradnja nagovještava opću katastrofu. S tom pretpostavkom, pravila moraju biti presudna, a njihove pretpostavke što rjeđe i jednostavnije.

Metodologija dijaloga

Ako prihvatimo da je dijalog nužan i poželjan, da je njegov krajnji cilj utvrđivanje istine i njezino ozbiljno, slobodno, iskreno i svjesno prihvatanje od svih ljudi, možemo nastaviti dalje sa specifičnim principima metodologije koja osigurava njezinu svrhovitost i štiti je od degeneracije u propagandu ili ispiranje mozga. Ti principi su:

1. Nikakva komunikacija ne smije biti *ex cathedra*, lišena kritike. Niko ne smije govoriti ušutkujući druge svojim autoritetom. Bog se možda obraćao s ušutkujućim autoritetom kada je čovjek bio infantiln, te je kao takav mogao prihvatiti i povinovati se. Zrelom čovjeku, međutim, Njegova naredba nije kapriciozna i kategorična. On argumentira, objašnjava i opravdava Svoju naredbu i ne vrijeđa

ga to što čovjek traži opravdanje. Božija objava jeste autoritativna, ali ne i autoritarna; jer Bog zna da je ispunjenje Njegove zapovijedi zasnovano na racionalnom uvjerenju u njezinu iskonsku vrijednost superiornijem od njezinog slijepog praćenja. Potpuno svjestan svoje moralne slobode, savremeni čovjek ne može biti potčinjen, niti se on može potčiniti nekom biću bez razloga, niti takav razlog može biti neshvatljiv, iracionalan, ezoteričan ili skriven.²²⁴

2. Nikakva komunikacija ne smije prekršiti ranije spomenute zakone o unutarnjoj povezanosti. Paradoks je legitiman samo onda kada nije konačan i kada je dat princip koji nadjačava tezu i antitezu. U suprotnom, razgovor će se pretvoriti u nerazumljive zagonetke.
3. Nikakva komunikacija ne smije prekršiti zakone o vanjskoj povezanosti, to jest čovjekovoj vjerskoj historiji. Prošlost se ne smije smatrati nedoznatljivom, a historiografija biti izjednačena s poezijom ili fikcijom. Historijska stvarnost može se otkriti empirijskim dokazima i čovjekova je dužnost i veličina u tome da teži ka istinskom shvatanju i rekonstrukciji njegove prošlosti kakva je ona zaista bila. Ograničenja dokaza samo su ograničenja historijskog znanja.
4. Nikakva komunikacija ne smije prekršiti zakon o usklađenosti sa stvarnošću, ali treba biti otvorena za potvrdu ili odbacivanje od stvarnosti. Ako zakoni prirode danas nisu ono što su bili prije Einsteina ili Kopernika, to nije zbog toga što priroda nema zakona niti zato što je realnost nedoznatljiva, već zato što postoji doznatljiva realnost koja je usklađena s novim dokazima. Ova duhovna, etička i

²²⁴ Kur'an nam kazuje o Ibrahimu, uzoru vjerovanja u jednog istinskog Boga, koji je tražio od Boga da mu pokaže dokaz Njegove moći da oživi mrtve. Kada ga je Bog pitao, "Zar ne vjeruješ?", odgovorio je: "Vjerujem, ali bih da mi se srce smiri" (2: 260). Na isti način, kur'anski razgovor s Mekkelijama u vezi s njihovom religijom i islamom bio je racionalan, pun "dokaza" i odgovora. "Ti reci: 'Dokaz svoj dajte ako je istina to što govorite!'" (2: 111, 21: 24; 27: 64 itd). U nekoliko navrata Kur'an spominje "dokaz od Boga", koji potom racionalno interpretira (Vidjeti npr. 4: 174; 12: 24; 23: 117; 28: 32).

vjerska osjetljivost današnjih ljudi i vremena dio je ove realnosti, a čovjekovo poznavanje tih vremena relevantno je za muslimansko-kršćanski dijalog koji ćemo započeti.

5. Dijalog zahtijeva slobodan stav po pitanju kanonske figuracije. Isus je poveznica kršćana s Bogom. Bog je putem njega poslao Objavu. Kao što je ova Objava morala biti donesena od strane Isusa, ona je morala imati prostorno-vremenske okolnosti u historijskom razvoju Izraela. Na isti način, poslanik Muhammed povezna je tačka između muslimana i Boga, Koji je preko njega poslao Objavu. Muhammed je bio nosilac te Objave, a arabljanska svijest i historija činile su prostorno-vremenske okolnosti ovog dolaska. Nakon što je spuštanje ovih Objava završeno i ljudi mahom počeli vjerovati u njih i sučeljavati se s novim problemima koji su zahtijevali nova rješenja, javila se potreba da se Objava pretoči u koncepte koji se lahko mogu razumjeti, u oblike koji se mogu doznati putem intuitivnih sposobnosti te pravne pojmove i odredbe kao vodilje ponašanja. Objave su "figurizirane". U isto vrijeme, kako se to prirodno dešava u ovakvim slučajevima, različiti umovi stvorili su različite figuracije jer su imali različita viđenja iste realnosti. Ovaj pluralizam nije varijacija predmeta vjerovanja, sadržaja koji je objavljen *an sich*, već tog predmeta ili sadržaja u *percipi*, to jest kakav je postao percepcijom koja je ujedno intelektualna, diskurzivna, intuitivna i emotivna. Unutar svake vjere, predmet vjerovanja, ujedno i sadržaj Objave, bio je sam po sebi jedani isti. Iako je figuracija Objave bilo mnogo, ono što su figurizirale bilo je jedno. Isus je jedan; Bog koji ga je poslao i Božija objava s kojom je poslan – sve je to bilo jedno. Kada su, kao predmet ljudskog znanja, konceptualizirani i percipirani, postali su više od jednog. Isto, naravno, vrijedi i za figuraciju islama.

Pluralizam ljudi, njihovih darova i talenata, potreba i aspiracija, pojedinosti njihovih različitih okruženja i historijskih okolnosti proizveli su veliki niz figuracija u obje vjere. Bez sumnje, neke od njih su bile, neke nisu, a neke još jesu u određenoj mjeri nadahnute. Bilo je razlike u tačnosti figuracija, u adekvatnosti konceptualizacija i percepcija te u istinitosti i tačnosti njihovih reprezentacija. Sve je to sasvim prirodno. Rasprave i prepirke pojavile su se i trajale dugi niz stoljeća; one traju i danas. U slučaju kršćanstva, postalo je jasno da je jedna od figuracija, prema mišljenju većine, nadmašila sve druge. Stoga mora da je ona – zaključila je zajednica – identična kopija objavljenog sadržaja. S obzirom na to da je taj sadržaj svet i da je istina, mislioci te zajednice zaključili su da su sve druge figuracije “hereza” onoliko koliko je i svako drugo odstupanje od Svetog anatema i svako variranje od Istine laž. Polahko ali sigurno, “ostale” figuracije su potisnute, a odabrana figuracija postala je “dogma”, odnosno “katolička istina”. U slučaju islama, generalni vjerski i etički principi objavljeni u Kur’anu bili su predmet različitih interpretacija, te je veliki broj škola proizveo razne figuracije prava i etike. Kao u slučaju Isusa, život poslanika Muhammeda bio je predmet brojnih figuracija. Kako bi učvrstili svoj autoritet i doprinijeli vjeri u svojoj vlastitoj iskrenosti, svaka škola je vlastite ideje projicirala na njegovu osobnost. Konsenzusom su se konačno eliminirale radikalne figuracije i očuvale one koje su, prema procjeni zajednice, sadržavale osnovu. Kasnije su muslimani kanonizirali ovu figuraciju prethodnika, svečano zatvarajući kapiju svakoj kreativnoj interpretaciji ma koliko ortodoksna ona bila, i praktično, ali ne i teoretski, heretizirali svaki vid odstupanja od onoga što su oni kanonizirali.

Kao ljudske konceptualizacije i percepcije realnosti, figuracije islama i kršćanstva nužno su obojene partikularizmom prostora i vremena. Stoga je vrlo moguće da će neke kasnije generacije smatrati određene aspekte svetog sadržaja u starim figuracijama nejasnim zbog vremenske i prostorne distance; da će se onda spomenuti sadržaj možda morati ponovo otkriti; da će neke druge generacije možda pronaći nove dijelove figuracije koje im taj sadržaj ili njegove dijelove jasnije izražavaju. Upravo ovo se desilo tokom Reformacije koja je iznova oživjela mnoge aspekte Božije objave date Isusu i uvela novu, kao i staru, uspavanu energiju u svetu službu. Isto se desilo u islamu, u reformama Ibn Tejmije (XIV st) i Abdulvehaba (XVIII st).

Da li bi ta nova prezentacija ili ponovno otkrivanje dovele do toga da kršćanske i muslimanske figuracije iziđu iz svojih "katoličkih" istina? Ne *simpliciter*, jer ne postoji *a priori* ili sveobuhvatna osuda bilo koje figuracije. Ali ne smijemo zaboraviti da, kao dio ljudskog stvaranja, upravo ta figuracija može početi nejasno prenositi ono što je sveto, ne zato što se sveto promijenilo, nego zato što čovjek mijenja perspektive. Istina, dobrota i vrijednost, Bog i Božija volja prema čovjeku kao takvom uvijek su iste, ali Njegova volja u promjeni i toku individualnih situacija, historijskim mijenjama – a to je upravo ono na što se odnosi figuracija– mora se mijenjati kako bi Božija volja prema čovjeku uvijek ostala ista. Preispitivati figuraciju isto je što i postaviti poznato pitanje: Šta je Božija volja u kontekstu naše generacije? Naše historijske situacije? Pa i u kontekstu naše lične pojedinačnosti? Nejasnost figuracije po svaku se cijenu mora razbistriti; njezina značenja moraju biti iznova otkrivena, a njezina relevantnost ponovo usvojena.

Ima i onih koji tvrde da se figuracija nikada ne može i ne treba prevazići. Neki od njih ne shvataju ljudskost figuracije. Drugi institiraju da se pobožnost i moralnost mogu ponovo otkriti samo unutar same figuracije. Tragati za uvijek novom relevantnošću Božijeg imperativa za njih znači povezati figuraciju prethodnika s novim situacijama iz ljudskog života i bivstvovanja. Da to nije neplodna alternativa dokazali su brojni pokreti unutar kršćanske tradicije brojne pravne interpretacije šerijata u islamskoj tradiciji. Da li takve mjere odgovaraju na probleme današnjice – toje nešto što se ne može odrediti prije nego što se detaljno ne definiraju same potrebe i prije nego što se pokuša izvršiti to povezivanje. Međutim, u ovoj fazi možemo reći da je nužna znatna količina slobode *vis-à-vis* figuracije kako bi se osigurala najveća moguća tolerancija za vokaliziranje problema današnjice.

6. U okolnostima u kojima se danas nalaze muslimani i kršćani, pravo prvenstva pripada etičkim, a ne teološkim pitanjima. Kada se kanonske figuracije kršćanstva porede s onima u islamu, ostajemo šokirani zbog ogromne razlike između te dvije tradicije. Dok kršćanstvo smatra da Biblija ima vrhovni autoritet, posebno kada je interpretirana iz “ispravnih razloga” – to jest iz lojalnosti centralnim stupovima figurizacije prema protestantskoj školi, a iz odanosti crkvenoj tradiciji, onakvoj kakvom je vide današnji autoriteti, prema katolicima – islam Bibliju smatra zapisom Božije riječi, ali zapisom koji je dotakla ljudska ruka, sa svetim ali i nesvetim namjerama. Drugo, dok kršćanstvo vidi Boga kao čovjekovog prijatelja, osobu koju je toliko ganuo čovjekov grijeh da je On spreman žrtvovati se za njegovo spasenje, islam vidi Boga primarno kao Pravedno Biće čija apsolutna pravednost –sa svim svojim nagradama i kaznama za čovjeka – nije samo zadovoljavajuća milost,

nego jedina milost dosljedna Božijoj prirodi. Dok Bog u kršćanstvu *djeluje* u čovjekovom spasenju, Bog u islamu čovjeku *naređuje* da radi ono što će mu donijeti spasenje. Treće, dok kršćanstvo Isusa smatra drugom osobom trojnog Boga, islam Isusa /Isaa smatra Božijim poslanikom i vjerovjesnikom. Četvrto, dok kršćani smatraju da su prostor, vrijeme i historija beznadežno neprikladni da budu utjelovljenje kraljevstva Božijeg, islam smatra da je kraljevstvo Božije sasvim ostvarivo – čak potpuno smisleno – jedino u kontekstu prostora, vremena i historije. Peto, dok kršćanstvo smatra da je Crkva tijelo Kristovo obdareno vječnim ontičkim značajem, islam smatra da je vjerska zajednica instrument koji se koristi za realizaciju Božijeg obrasca u svijetu, instrument čija cjelokupna vrijednost zavisi od njegovog ispunjenja ili neispunjenja tog zadatka.

Ova lista još nije dovršena, ali ona pokazuje da je težnja ka dijalogu na nivou teološke doktrine toliko osujećena takvim radikalnim razlikama da se bez prethodnog rada na drugim poljima ne može očekivati nikakav progres. S obzirom na to da je u svakom slučaju nemoguće da se ova generacija muslimana i kršćana smjesta međusobno suoči sa svim aspektima njihovih ideologija, izbor oblasti za oprezan početak je imperativ. Prioritet sigurno imaju oni aspekti koji se izravno tiču naših života kakve živimo u svijetu što postaje sve manji i manji. Muslimansko-kršćanski dijalog prvenstveno mora pokušati da ostvari međusobno razumijevanje, ako ne i zajednicu uvjerenja, muslimanskih i kršćanskih odgovora na fundamentalno etičko pitanje: Šta je moja odgovornost? Ako muslimani i kršćani ne mogu postići uvažavanje međusobnih ideja ili figuracije Božije prirode, mogu barem pokušati ostvariti volju te prirode za koju svi smatraju da je jedna. Tragati za “Božijim putem“, odnosno razumijevati, znati i shvatati njegovu relevantnost u svakoj prilici, predviđati njegovu procjenu svakog moralnog djela – to je

preduvjet čije zadovoljavanje može zblžiti sve strane dijaloga u međusobnom samorazumijevanju. Čak i ako se teorije o Božijoj prirodi, Njegovoj Objavi, Njegovom kraljevstvu i Njegovim planovima za čovjekovu sudbinu smatraju predmetima vjerovanja koji nisu podložni kritici, sigurno je da su etičke dužnosti čovjeka podređene racionalnom pristupu. Ni kršćanstvo ni islam ne sprječavaju kritičko analiziranje etičkih problema s kojima se današnji čovjek suočava. Povezanost tih problema s njegovim životom, njegova izravna svijest o tome kako oni utječu na njegov život i na život čovječanstva pružaju mu neposrednost u istraživanju i njegovoj ličnoj i kolektivnoj prosudbi pripisuju prava ovlasti i nadležnosti u datom slučaju. Značaj tih pitanja za svjetske probleme koji ga tjera da pronade odgovor omogućava i tlo za testiranje tog istraživanja.

Nadalje, etičke percepcije drugačije su od percepcija teoretske svijesti, gdje propustiti znači isto što i percipirati nerealnost. Razlika u etičkoj percepciji jeste u tome što jedna osoba ne vidi toliko mnogo, toliko daleko i toliko duboko kao druga. Ovo je situacija koja zahtijeva akušerstvo etičke percepcije. Ovo nije pitanje greške ili laži, jer je svaka percepcija vrijedna i razlike se ostvaraju u percipiranju manje-više iste stvari. Niti je to pitanje popustljivog priznanja ponuđene činjenice. Radi se o određivanju predmeta percipiranja na osnovu njegove vrijednosti, a da bi takva percepcija bila ispravna, mora biti percepcija čovjeka, kao što, da bi realizacija Božije volje bila ispravna, odnosno moralna, ta realizacija mora biti njegovo slobodno i namjerno djelovanje. Na čisto teološkom nivou, kada se javi pobuda da se druge nazove hereticima, tolerancija može predstavljati ili prezrivu snishodljivost i promjenu, ili kompromis s istinom. U etičkom percipiranju, s druge strane, neslaganje se nikada ne izbacuje niti ekskomunicira; i heretizacija poražava vlastitu svrhu. Tolerancija i akušerstvo – što je upravo ono što našem malom svijetu treba – jedino su rješenje. Njihova nastojanja su u konačnici uvijek uspješna; u svakom slučaju, oni su, prema mišljenju muslimana, ona boljakao i “kršćanska“ perspektiva.

Teme za dijalog

Posmatrajući savremene etičke realnosti muslimana i kršćana, možemo razlikovati tri dominantne činjenice:

Prvo: moderni muslimani i kršćani smatraju da su u stanju nevinosti.

Bez obzira na njihove prethodne ideje i stavove, obje skupine se slažu da je čovjekova individuacija dobra, da je njegov lični i društveni život dobar, da su priroda i kosmos dobri. Srećom, i savremeni kršćanski teolozi počeli su se radovati kada su ponovo otkrili Božiji stav prema stvorenju koji kaže: “I vidje Bog da je dobro.” (*Genesis* 1: 18, 21) Ideološki značaj ovog ponovnog otkrića je ogroman. Čovjek je samog sebe rehabilitirao u stvaranju. On je u njemu pronašao mjesto i predstavio si svoju sudbinu kao svoj angažman u historijskoj mreži. On je stvoren na sliku Božiju, jedino stvorenje sa sviješću i dušom, kome je donesena Božija naredba i od koga zavisi ostvarenje Božije volje, jer je ta volja, sama o sebi, volja da se svijet moralno usavrši. Bog je – u to nema sumnje - mogao stvoriti već savršen svijet ili onaj svijet koji se nužno može usavršiti djelovanjem prirodnog zakona. Ali Bog je stvorio ovaj svijet “gdje ga moljac i hrđa nagrízaju i gdje ga kradljivci potkapaju i krađu,” (*Matej* 6: 19) to jest svijet gdje Njegova volja ili vrijednost još nisu ostvareni, tako da se u slobodnom ostvarenju od strane čovjeka mogu ostvariti moralne vrijednosti koje se u suprotnom ne bi mogle realizirati. Stoga, svijet je dobar, unatoč nedostacima; i čovjek u njemu zauzima posebno značajnu – pa čak i kosmičku – ulogu poveznice putem koje će etički elementi Božanstva ući u svijet stvaranja. Nije iznenađujuće da je ponovno otkriće jednog takvog zamaha izazvalo veliku radost, osjećaj samopouzdanja u velikom zadatku što stoji pred nama. Pogana opsjednutost urođenom nemoralnošću, unutarnjom besmislenošću, nužnom grješnošću i ciničnom prazninom čovjeka i

svijeta– sada je prošlost. Savremeni čovjek prihvata svoj život i svoj svijet. Prepoznavajući u Božijoj naredbi obavezu i poziv na djelovanje, on svoju sudbinu s radošću prihvata i ponosno napreduje u prostor-vremenu gdje treba realizirati i aktualizirati tu volju.

Drugo: savremeni muslimani i kršćani izrazito su svjesno nužnosti i važnosti prepoznavanja Božije volje, prepoznavanja Njegove naredbe.

Ova spoznaja je suština, sadržaj ili “meso” njihove spoznaje Boga. “Prepoznavanje Božije naredbe,” “etička percepcija” i “čin vjerovanja” međusobno su izmjenljivi i jednaki pojmovi. Takva spoznaja je bez sumnje prvi uvjet; jer, bilo bi apsurdno pokušavati realizirati Božiju volju u svijetu bez prethodne spoznaje njezinog sadržaja, kao što je apsurdno pokušavati realizirati ono što se mora uraditi bez prethodnog prepoznavanja onoga što je vrijedno. Kako će neko prepoznati šta se treba uraditi u bilo kojoj situaciji – odabrati jednu od brojnih mogućnosti – bez standarda ili norme kojom se može utvrditi pouzdanost tih mogućnosti? Zaista, ako bi se ikada mogao zamisliti program djelovanja lišen aksiologije, njegov izvršilac ne bi bio moralni subjekt, već robot koja obavlja dužnosti. Da bi uopće bio moralan, čin mora podrazumijevati slobodan izbor; i to je izbor u kojem svijest o vrijednosti, ili njenog *materiel*-a kao prostorno-vremenska konkretizacija te vrijednosti, igra ključnu ulogu. Unatoč svemu ovome i ma koliko apsolutno nužna i neophodna spoznaja Božije naredbe i volje bila, to je samo uvjet; iako *conditio sine qua non*, ipak samo uvjet. Filozofski rečeno, ovaj princip je princip prioriteta izučavanja vrijednosti nad dužnostima, aksiologije nad deontologijom. Čin vjerovanja, spoznaje, prepoznavanja i prihvatanja prvi je uvjet pobožnosti, morala i blaženstva. Ali, jadan je onaj koji pobrka uvjet za nešto i samu stvar! Čin vjerovanja niti opravdava niti ispravlja. To je samo ulaznica u svijet etičkog nastojanja i djelovanja. Samo nas uvodi u svijet moralnog života. Tu realizirati ono što je Božije jeste imperativ u svijetu lišenom

vrijednosti, a preobraziti i povratiti mu vrijednost čovjekov je i prerogativ i obaveza.

Treće: savremeni musliman ili kršćanin prepoznaje da se moralno zanimanje ili misija čovjeka u ovom svijetu tek treba ostvariti i da on mora biti izvršilac; da je mjera tog ostvarenja sama mjera njegove etičke vrijednosti; da u pogledu njihove misije ili zanimanja, svi ljudi počinju život na ovom svijetu sa carte blanche na kojoj se ne zapisuje nešto osim onoga što svaka individua zasluži svojim djelima i nedjelima.

U ostvarenju svoje misije u prostoru i vremenu, nijedan čovjek nema privilegiju i svaki je u istoj službi. Jer, naredba jednoga Boga je jedna, za sve ljude, bez diskriminacije ili biranja, a Njegova pravda je apsolutna.²²⁵

Dijalektika tema i figuracija

A. Savremeni čovjek i stanje nevinosti

Ideja praiskonskog grijeha, čovjekove grijehnosti, iz perspektive savremene etičke realnosti čini se da je izgubila svoj smisao.

1. Grijeh je, prije svega, moralna, a ne ontološka kategorija. Za savremenog čovjeka, ne postoji nešto što je grijeh stvorenja, prirode, čovjeka kao takvog, grijeh kojim se ulazi u bivstvovanje ili prostor-vrijeme. Fizička smrt je možda najtamnija misterija procesa

225 Sigurno je da Bog poklanja Svoju milost svakome kome On želi, ali takva milost nije kategorija moralnog života, zasluga koja se može uzeti zdravo za gotovo ili na koju se "može računati"; ona je kategorija Božijeg rasporeda ljudskih sudbina, ali nikada atribut ljudskog života. Poklonjeni dar se, po definiciji, ne zaslužuje, a ono što nije zaslužen ne može se staviti na Božiju skalu pravde – također po definiciji.

Opet, postoji druga Božija milost koja nije baš poklonjena. Pojam "milost" je tu dvosmislen jer je riječ o nečemu dobrom što Bog slobodno, ali ne nasumično poklanja i što On radi samo sa zasluženim slučajevima. Takva milost zaista je "podstrek" na putu etičke spoznaje i života, data onima koji istinski ustraju i nastoje doći do cilja. Preciznije, to je dar jasnije spoznaje ili potpunije određenosti ciljem, i ništa više od toga. Taj dar je zaslužen.

prostora i vremena; ona je sigurno negativna vrijednost, ali nije moralna i stoga nije grijeh niti posljedica grijeha.

2. Moralni grijeh nije nasljedan niti je namjesan ili zajednički, već je uvijek lični, uvijek podrazumijeva slobodan izbor i namjerno djelo počinjeno od strane moralnog agenta koji u potpunosti posjeduje i kontrolira svoje mogućnosti. Samo involviranje ili "privlačnost" ili "priprema" kojima slobodni moralni agent može biti podvrgnuto zbog toga što je član svoje porodice, zajednice i vjerske kulture – ne poriče se. Savremeni čovjek je također svjestan da je grijeh zlo čije se ontičke posljedice – bile one materijalne ili psihološke – množe *ad infinitum*, u nekoj mjeri utječući i na bića i živote drugih ljudi. On je jednako svjestan da takve posljedice nisu moralne upravo zbog toga što su ontičke, nužne, odnosno one nisu izbor osobe koja je pogođena njima. Nadalje, savremenost je uklonila dotad nužnu vezu između egzistencije i članstva u porodici, zajednici ili vjersko-kulturne zajednice. Upravo je ova striktna potreba za vezom karakteristika drevnih društava, ono što je, doduše djelimično, navelo pretke da predstave grijeh kao nužnu i univerzalnu kategoriju. Savremeni muslimani i kršćani više ne smatraju čovjeka članom zajednice ili predmetom fiksacija koje djeluju u toj grupi osim kada je to rezultat odluke koju je sam čovjek donio. Ovo naročito vrijedi za ona društva koja su postigla visok stepen interne mobilnosti, posebno zapadnjačka društva. Ali činjenica je da se cijeli svijet kreće u tom smjeru i da će uskoro doći dan kada će, s gledišta svjetske zajednice koja je u procesu formiranja, univerzalizacije obrazovanja i okončanja doba društvene izolacije, biti relativno lahko kretati se iz jedne u drugu kulturu.

3. Grijeh nije samo djelo, bilo ono introvertno, onda kada je djelo striktno unutar čovjekove duše, ne utječući direktno niti na tijelo niti na bilo šta izvan njegove duše, ili ekstrovertno, onda kada je djelo prostorno i kada uključuje njegovo tijelo, dušu i tijelo drugih ili prirodu. Takvo djelo je samo prostorno-vremenska posljedica grijeha. Grijeh je prvenstveno percepcija. Tu leži njegovo mjesto

i geneza – u percepciji. Njegov utjecaj je u namjeri i djelu. Dakle, može se spriječiti samo u sposobnosti percepcije pa njegovo rješenje, stoga, mora biti u obrazovanju. Očito je da su uzvratanje udarača i odmazda sami po sebi neadekvatna reakcija na grijeh, ma gdje se on desio. Da je opraštanje jednako neadekvatno postaje jasno kada razmotrimo da puštanjem etičkih energija grješnika iz frustracije usljed vlastitih nedjela, duhovna snaga oprosta može izlječiti samo onoga grješnika koji ima snažan osjećaj za etiku. Jer, potrebno je da grješnik bude istinski isfrustriran svojim moralnim neuspjehom da bi ga takvo nešto podstaklo. Ostale – a ostali sigurno čine većinu – ne dotiče njihova snaga, ako ih i ne podstiče i podržava u njihovoj grješnosti. Obrazovanje, s druge strane, odgovara svačijim potrebama. Univerzalno je u svojoj primjeni jer se svi ljudi njime mogu okoristiti. Doduše, oprost ima unutarnju snagu koja djeluje na sve date subjekte podstičući ih da oni vide primjer u oprosniku. Kao i ljubav, učtivost i poštovanje, oprost je “zarazan“, ali on je uvijek ličan, a njegovo djelovanje i utjecaj su promjenljivi, dok je obrazovanje uvijek predmet promišljanja, kritike i planiranja.

4. Upravo je ta oblast percepcije prostor u kojem savremeni muslimani i kršćani mogu shvatiti ideju grijeha iz kršćanske figurizacije. Iz te perspektive, grijeh je čovjekova sklonost ka pogrešnom etičkom percipiranju. To je empirijski podatak čija je sveprisutnost vrlo ozbiljna i uznemirujuća. No, ipak nije nužan. Generalna sklonost ka pogrešnom etičkom percipiranju neutralizira se sklonošću ka ispravnom etičkom percipiranju koja je univerzalna onoliko koliko i njezina suprotnost. Zaista u svijetu ima mnogo više vrijednog nego lošeg, mnogo više dobrih djela nego grijeha. Ako čovjek prirodno griješi u svom poimanju etike i vrijednosti, onda ga ista ta, ako ne i jača priroda podstiče da nastavlja tražiti i pokušavati unatoč posrtanjima. “Svaki čovjek po prirodi teži znanju“ o istini, dobrom i lijepom (rekao je Aristotel); “čovjek je osuđen da voli dobro“ i traži istinu i ljepotu (rekao je Platon). Dok njegova duša čezne, traži i teži ka vrijednosti, čovjekova prirodna “volja za životom“ drži ga

uspravnim, a njegova “volja za radom“ pokreće ga unatoč preprekama grijeha. Istina, čovjek po prirodi teži moralnom samozadovoljstvu, ali on je jednako sklon opasnom životu. I dok je savremeni čovjek sigurno odlučio prikloniti se potonjem, naš razum nam govori da ga trebamo ohrabriti još više jer takav život još više obećava. Čovjek može i sigurno hoće grijehiti u etičkom percipiranju, ali on nije beznadežan niti su njegove pogrešne percepcije – njegovi grijesi – nepopravljivi. Njegova sudbina, blagoslov ili nesreća prvenstveno pripadaju samo njemu.

Ako je ovo dovoljno uvjerljivo za obje strane, dijalog se mora usmjeriti ka ponovnom oživljavanju figuracije– vraćanjem svega onoga što je u njoj istinito. Stoga možemo očekivati da će iznjedruti sljedeći zaključak. Pogrešno etičko percipiranje, u svim svojim oblicima, nešto je čega se moramo čuvati, što moramo izbjegavati i protiv čega se moramo boriti u samima nama, u drugima, u svim ljudima. Bez sumnje, mi moramo postati potpuno svjesni našeg neprijatelja, njegove taktike i odbrane, njegove prirode i sastava ukoliko se uspješno želimo boriti protiv njega. U glavi generala, veoma važno mjesto zauzima “neprijatelj“. Upravo je takva iskrena svijest predaka podstakla njih da utjelove grijeh u čovjekov oblik, u želju za nižim vrijednostima zadovoljstva i komfora, života i moći, u prenagle realizacije vrijednosti, prevazilaženje čovjekovog kosmičkog položaja, u arogantni ponos iz uvjerenja da je etički posao čovjeka na zemlji već urađen i završen. U ovom smislu, svako je podložan grijehu, jer svaki čovjek ima svoja iskušenja, slabe momente u kojima njegova etička percepcija postaje nejasna, a njegova moralna snaga otupljena i prespora za djelovanje. Uvijek biti svjestan ove dispozicije, tj. stalno je imati na umu kao negativan cilj moralne borbe, posebna je korist naglaska na grijeh kojeg su stavili naši preci.

Stoga, za razliku od predaka, savremeni kršćani i muslimani ne mogu zamisliti grijeh kao nepriliku iz koje se nikako ne mogu izvući osim nekom neljudskom, Božanstvenom silom. Čak iako, zarad konačne pobjede u čovjekovoj moralnoj borbi, mi precijenimo

našeg neprijatelja, pobjeda sigurno mora biti moguća ako je ona cilj i ako borba ne prestane unatoč potencijalnim preprekama. Ova nelogičnost ne može se ispraviti osim ako se na nju ne doda još jedna nestvarna pretpostavka koja poništava čovjekovu odgovornost za ispravno poimanje, naime, predodređenost da ispravno poima. Ali to je čista izmišljotina; percepcija koja nije čovjekova – nije ni percepcija.

Na kraju, dijalog se mora kretati ka jasnom odgovoru na glavno etičko pitanje. Ako održimo naš balans, shvatit ćemo da ispravno mentalno i emotivno postavljanje prema grijehu jeste održavanje svijesti o njemu kako bi se izbjegao i savladao. Pravi put jeste i može biti samo obrazovanje, aksiološka anamneza koja pomaže čovjeku da sam gleda, da poima vrijednost i da svoj vlastiti etos određuje u odnosu na nju. Učitelj ili učiteljica, bilo da je to majka, otac ili neko stariji, učitelj ili učiteljica teorije ili prakse, osoba je koja čovjeku pomaže da ispravno poima i time savlada grješne zablude. Obrazovanje je jedinstven proces spasenja. Nijedna sveta vodica, abdest, krštenje, iniciranje ili konfirmacija, nikakvo priznanje simbola ili autoriteta, nikakvo ispovijedanje niti pokajanje ne može obaviti taj posao umjesto te osobe. Svaka osoba to mora uraditi za sebe, premda mu može pomoći neko iskusniji; i svaka osoba to može učiniti.

B. Opravdavanje kao deklariranje ili iskupljenje

Gledajući figuraciju koju su osmislili naši preci, savremeni muslimani i kršćani primjećuju da njezina zamisao opravdanja kao deklaracije ili iskupljenja osobe koja je priznala tu figuraciju nije u skladu sa sadašnjom realnošću. Razmotrit ćemo tri stvari.

Prvo, ondje gdje je pogrešna etička percepcija činjenica ili pravilo, nikakvo priznanje bilo kojeg elementa figuracije ne može pr tvoriti pogrešnu u ispravnu percepciju. Čak i priznanje Boga kako se On poima u toj figuraciji nije “karta” koju smo ranije spomenuli, onaj *sine qua non* za spasenje. Ono što je potrebno jeste priznanje

sadržaja Božije volje, odnosno same vrijednosti. Upravo su *materiele* vrijednosti, a ne koncepti i teorije o “Bogu“ ili “Božijoj volji“, izražene i obrazložene figuracijom, ono što pokreće ljudsku dušu, što se može ostvariti kada se dozna, i što se mora spoznati kako bi se realiziralo.

Drugo, obrazovanje, kakvim smo ga definirali, dug je i kontinuiran rast koji nema podjela koje dopuštaju predstavljanje njegovih procesa na “prije“ i “poslije“. Niti je oblast vrijednosti (Božije volje) podijeljena na dva dijela tako da sticanje samo jednog, a ne drugog, može sačinjavati ili započeti etičko življenje. Stvarna percepcija, stoga, kao i stvarna realizacija vrijednosti dostupna je djetetu kao i odraslima, iako objekti percepcije (vrijednosti i njihovi odnosi) mogu pripadati različitim rangovima. Spasenje ili radije dio njega može biti nastojanje i “vjernika“ bilo koje vjere kao i “nevjernika“ – *gojima* ili *barbara* iz bilo koje vjerske tradicije, bez obzira na figuraciju koju prihvataju. Dijete se stoga mora “opravdati“ koliko i odrasla osoba, “grješnik“ koliko i “spašenik“, pod uvjetom da on percipira ono što mu njegove još uvijek nerazvijene ili slabo razvijene sposobnosti omogućavaju da opaža. Percepcija vrijednosti stalni je proces rasta. Ona ne prihvata trenutak opravdanja ukoliko njemu nije prethodio neki rast i onda se, po Božijoj zapovijedi, trenutak desio.

Treće, percepcija prave vrijednosti samo je početak procesa ovog sretnog postignuća. Iza njega slijedi najduži i najteži dio puta: realizacija u prostoru i vremenu onoga što se ispravno percipiralo.

Preobraćenje je još jedno značenje priznanja. Ono se sastoji od jedne nove otvorenosti uma i srca ka determinirajućoj moći Božanstvenoga, moći vrijednosti. To je stanje ispunjenja divno izrečene prve Isusove /Isaove naredbe: voljeti Boga svim umom, svim srcem i svom snagom (*Mt 22: 37, Mk 12: 30; Lk 10: 27*). Ovo je nedvojbeno jedna radikalna transformacija jer podrazumijeva svjesno traženje dobra i prepuštanje tome, umjesto zlom, određenju. Kao prvi stepen vjerovanja, međutim, mora biti podvrgnut činu

priznanja kao percepciji vrijednosti uopće. Sve što ono prepoznaje jeste vrijednost pokoravanja vrijednosti koja je također preduvjet, ali fundamentalniji, elementarniji od prvog. Također se može odnositi na stav koji dolazi nakon cjelokupne percepcije ili percepcije većeg dijela oblasti vrijednosti. U ovom slučaju, od velikog je značaja naše poimanje etičkog fenomena kao nužno prelomljenog u percepciju i djelovanje, kao odvojenih uzastopnih faza među koje se šejtan/đavo i njegove kušnje mogu upetljati. Ovaj pogled zasniva se na neosnovanoj pretpostavci da je etička percepcija formalistička i stoga diskurzivna i intelektualna (Kantov "praktični um" u pokušaju da potčini i disciplinira nepredvidljivi *Willkür*). Utvrđivanje etičke percepcije kao emocionalne *a priori* intuicije (Scheler, Hartmann) ponovo je objedinilo etički fenomen kao percepciju i djelovanje istodobno te još jednom dokazalo istinitost sokratske formule "znanje=vrlina".

Postoji još jedan smisao, prepoznat i poprilično naglašen kršćanskom figuracijom, u kojem vjera i njezino priznanje mogu činiti stvarno dostignuće. Ovo je smisao u kojem priznanje vjere, to jest uvjerenje osobe da je pomirena s Bogom i prihvaćena od zajednice, označava oslobađanje njezinih etičkih energija za samopožrtvovanost u ime Boga. S obzirom na to da je stanje grijeha po definiciji nepoželjno stanje, i vjera je svjesnost ove nepoželjnosti na svim nivoima, samo priznanje vjere postaje odluka o nevraćanju u ono što se uvijek s pravom smatralo nepoželjnim. S psihološke tačke gledišta, sigurnost da su tu odluku i Bog i zajednica prihvatili kao nešto ozbiljno i važno ima dobar efekat uklanjanja svakog oblika nepomičnosti koju je pogrešna percepcija mogla razviti u moralnom subjektu i otpuštanja energija u smjeru realizacije vrijednosti, *kao da je okrenut novi list u životu te osobe.*

Iako ovo mora ostati samo "kao da je", radi se o psihološki snažnome momentu. U prirodi etički osjetljive osobe, svijest o grijehu tu osobu može opsjedati do tačke uništenja njezine determiniranosti dobrim, njezine spremnosti da ispravno percipira i djeluje.

U takvoj osobi, fenomeni pokajanja, priznanja, pomirenja i prihvatanja ne samo da mogu osloboditi suzbijene energije, već mogu kreirati i nove i ogromnom snagom ih usmjeriti ka dobru. Ali, kao što smo ranije spomenuli u vezi s psihološkim efektom spasenja na datu osobu, ne smijemo zaboraviti da su takve reakcije i efekti privilegija nekolicine, kao što i veliki grijeh pripada samo nekolicini. Većinu, s druge strane, i jedno i drugo neznatno određuju. Kako je mjera u kojoj većina može imati ili uzrok (grijeh) ili efekat (opravdanje) prosječna, prednost priznanja vjere mora u istoj toj mjeri biti prosječna.

Tu, stoga, ima smisla, premda zaista jedinstvenog, u kojem je čin vjerovanja ontički povezan s čovjekom i kosmosom, u čemu leži njegov kapacitet da u duhovne niti date osobe uplete nove odrednice i time stvori novi impuls, preusmjeravajući uzročne niti od puteva kojima bi išli da se ove nove odrednice nisu pojavile. Ova "prednost" determinacije ontološki je stvarna kao i bilo koja druga prirodna determinacija s obzirom na to da obje jednako dovode do istih rezultata, to jest preusmjeravanja uzročnih niti ka ciljevima kojima u suprotnom ne bi težile. Međutim, moramo biti oprezni da pogrešno ne shvatimo prirodu ove "prednosti". Sigurno je da nije riječ o *justifaciti*, ispravljanju, jer ontološki govoreći, nije došlo do preusmjeravanja uzročnih niti koje sačinjavaju moralna djela iako to jeste postala ostvariva mogućnost. Niti je to proglašavanje opravdanim u forenzičkom smislu jer se, s obzirom na to da ista osoba ostaje ista, vaga pravednosti koja ga je proglasila grješnikom prevagnula u njegovu korist samo zbog njegove ispovijedi. To bi doslovno bila "prijevera". Niti je opravdanje, na koncu, gledanje na grješnu osobu kao na, etički govoreći, nevinu – jer to opravdanje nije ni kategorija Božije misli niti kategorija čovjekovih djela koja pripadaju prošlosti i koja su nepovratna. To je samo duhovno otpuštanje u opravdanom grješniku, čija stvarna vrijednost nije intrinzična, već izvedenica vrijednosti onih koje novo-otpuštene energije mogu, ali ne moraju, realizirati.

C. Iskupljenje kao *ontički fait accompli*

Treće, posmatrajući figuracije predaka, moderni muslimani i kršćani shvataju da iskupljenje nije *fait accompli* isto kao što ispunjenje prostor-vremena s realiziranom vrijednošću još uvijek nije, ali treba biti ostvareno od strane čovjeka; da je čovjekov posao, njegova aktualizacija Božije volje na Zemlji i na nebesima, ono što čini spasenje. Da je spasenje *fait accompli* u ovom smislu, to jest da je etički posao ili dužnost čovjeka prema Boga urađena ili završena, njegov kosmički status, pa tako i njegov dignitet, bili bi oštećeni. U tom slučaju, moralnost gubi svoj smisao. Spasenje mora proisteći iz moralnosti, a ne obrnuto. Jedina moralnost koja može proisteći iz ostvarenog spasenja nužno lišava čovjekov život i borbu uprostoru i vremenu njihove težine, ozbiljnosti i važnosti. Istina je da već spašen čovjek nema slobodu življenja i mora živjeti kao osoba nad kojom je Bog loše ostvario spasenje. Takav čovjek stoga će imati obavezu biti zahvalan na tom spasenju. Ne omalovažavajući rang etičke vrijednosti koju ima zahvalnost, savremeni musliman i kršćanin smatraju da je svaka etika u kojoj je zahvalnost određujući kamen temeljac neadekvatna da se nosi s prostorom i vremenom, da upravlja izbjavljenjem samoga sebe iz središta tragične egzistencije, da usmjerava čovjekove napore ka transformaciji univerzuma u onaj koji potpuno realizira Božiju volju. S historijske tačke gledišta i u figuracijama kršćanstva i islama, etička zahvalnost koja je iznikla iz ideje o spasenju kao *fait accompli* devalvirala je prostor-vrijeme u nesretan, nevažan interludij čiji se kraj nestrpljivo čekao. Iz perspektive takve etike, osovina života i egzistencije jasno je premještena izvan prostora i vremena, gdje prestaje biti "tijelo" i prostor u kojem se Božija volja treba i želi ostvariti. To je sve dodatak oholosti i samozadovoljstvu koje se nakuplja usljed nečijeg osjećaja da ima pravo na raj. Ako se, s druge strane, podsjeća i potvrđuje da je iskupljenje dio čovjekovog kosmičkog zanata, realizacija vrijednosti u prostor-vremenu, onda

je pretpostavka da je iskupljenje ostvareno spasenje sigurno – najveći grijeh.

Ovo razmatranje ne smije nas spriječiti da uvidimo, kao što je nagoviješteno u prethodnom dijelu, da se iskupljenjem zaista podstiče jedno ontički stvarno dostignuće: oslobađanje energija i ubacivanje odrednica koje se u suprotnom ne bi ostvarile, i aktualizacija ciljeva pored onih do kojih bi dovele neuvećane odrednice i energije. Osim “povećanja” odlučnosti, suzdržane energije oslobođene iskupljeničkim činom vjerovanja ne moraju nužno dovesti do bilo kojeg datog cilja. Po pravilu, one će ojačati primjenu energija, ili one uzročne veze na kojima je moralni subjekt već radio; a čin vjerovanja pretpostavlja da je ono što se raspoznalo čista istina, dobrota i ljepota. Ali, primjena nove energije na ostvarivanje onoga što se ispravno spoznalo nije nužna. Zbog toga je grijeh moguć čak i nakon iskupljenja – činjenica koju figuracija koja iskupljenje shvata kao nešto što čovjekovo etičko zvanje završava ne može prepoznati niti potvrditi osim kroz nelogičnost paradoksa. Stoga je potrebno nešto više od iskupljenja u smislu oprosta i oslobađanja etičkih energija da bi se postiglo spasenje u smislu etičkog zadovoljstva, realizacije vrijednosti u prostor-vremenu, preusmjeravanja njezinih pređa ka realizaciji vrijednosti, dovođenja *matériaux* vrijednosti i ispunjenje svijeta tim vrijednostima.

Dakle, dajući nam ideje o opravdanju i iskupljenju, kanonske figuracije dale su nam samo prolegomenu o etičkom spasenju. Ove ideje su od koristi za one kojima trebaju, a to s dvije vrste ljudi: hipersenzitivnim osobama, koje je svijest o prošlim etičkim greškama i pogrešnim spoznajama spriječila da pokušaju ponovo; hipohondrima, koji o svom nesretnom stanju razmišljaju toliko snažno i toliko dugo da zaboravljaju da pred njima stoji zadatak koji se treba uraditi, bez obzira na to koliko im je prošlost bila loša, i da njihovo žaljenje neće izvršiti taj zadatak. Baš kao i čovjek koji je toliko dugo bio bolestan da je izgubio osjećaj za život i misli samo na smrt, i koji će voditi nemoćan život ako ikada uspije naglo ozdraviti, moralni

hipohondar bi se, nakon iskupljenja, jedva moralno napregnuo ili znao zbog čega da se napreže, jer je zbog duge bolesti njegova etička vizija potpuno iskrivljena. Takav se čovjek nikada neće oporaviti činom iskupljenja. On se nikada neće vratiti u stanje zdravog razuma, trezvenosti i ozbiljnosti koje donosi prostor-vrijeme svojim vapajem za Bogom, za vrijednošću.

Obje ove vrste su rijetke; čovječanstvo ne čine ni etički genijalci i heroji, niti hipohondri. Za većinu ljudi, iskupljenje je i dalje čin od posebne važnosti samo utoliko što je vizija onoga što treba da se desi i, u svom kapacitetu, jedno stvarno otisnuće na etički put, prolegomena stvarne sreće. Iako vrijedno i nužno, ono ne čini nikakvu spasonosnu vrijednost i oni koji su ga postigli – stigli su samo na početak. Oni ni u kojem smislu nisu izabrani niti je njihovo spasenje zagarantirano. Ono što su oni postigli nije samo moguće, već i izvodivo za svakoga; svi ljudi prirodno moraju doći do toga prije ili kasnije čim svjesno počnu živjeti po ljudskim kategorijama želje za znanjem i ljubavi prema dobru. Daleko od utiranja tla za nove “izabranike“, novi partikularizam i novi ekskluzivizam, iskupljenje je, u jedinom smislu u kojem ima smisla, tj. spoznaji i realizaciji vrijednosti, istinski univerzalistično po tome što izražava modalitete etičkog življenja koji postoje u svim ljudskim bićima. Etičko spasenje, s druge strane, tj. aktualizacija Božije volje ili moralne vrijednosti, progresivno je dostignuće koje je od rođenja na raspolaganju svim ljudima; i ono se mjeri i sudi na skali apsolutne pravde koja ne poznaje alternativu niti blaži oblik principa koji glasi:”onaj ko bude uradio koliko trun dobra – vidjet će ga, a onaj ko bude uradio koliko trun zla – vidjet će ga” (Kur’an 99: 7–8).

Mogućnosti

Ovo je bio jedan primjer dijaloga između islama i kršćanstva koji se usidrio u zajedničku stvarnost i odao poštovanje kanonskim figuracijama. Dalje od potonjeg, međutim, on je prešao nastalnu rekonstrukciju

vjerske misli svojim vlastitim iskustvom realnosti ne kršeći pritom ni jedan od neophodnih uvjeta dijaloga. Ma koliko oštri ti rezultati bili prema islamskim i kršćanskim figuracijama, njih savremeni kršćanin može potvrđivati i braniti time što su nastavak iste lojalnosti prema Isusu koja je dovela do kršćanskih figuracija, a *mutatis mutandis* u slučaju muslimana. Ono što je novo jeste da se muslimani pridružuju kršćanima u potvrdi tih istih figuracija i da će njihova zajednica bez sumnje otvoriti bezgranične vidike zajedničkih vjerskih i moralnih ideja za daljnje istraživanje. Što se tiče šansi da se kršćani uključe u ovaj dijalog i prate ovaj tok u našoj generaciji, ja sam pesimističan.

A. *Katolička crkva*

S katoličke strane, možemo slobodno uzeti podatke s Drugog vatikanskoga koncila ne samo kao predstavu, nego i kao odrednicu budućnosti barem ove generacije. Što se tiče problema kojima se bavi prethodno spomenuti dijalog, katoličko kršćanstvo još uvijek se nije oglasilo. Koliko sam ja upoznat, Drugi vatikanski koncil nije ni pokušao da raspravlja o takvim pitanjima, a kamoli da ih predstavi kao ciljeve ključnog kršćansko-muslimanskog dijaloga. Na njemu je zabranjeno nazivanje nekršćana pogrđnim imenima, ali – to je preskroman doprinos. Savremeni čovjek uzima osnovne pristojnosti i učtivost iz međusobnog poštovanja zdravo za gotovo i njega ne oduševljava kada se takvo što zagovara ili štiti. Što se tiče muslimana, takva zaštita prava stara je već četrnaest stoljeća.²²⁶

Zapravo, Drugi vatikanski koncil propustio je mnoštvo važnijih stvari. Osim pridruživanja muslimana sljedbenicima drevnih religija, izjava – “odluka o spasenju obuhvata i one koji priznaju Stvoritelja... muslimane... [i] one koji traže nepoznatog Boga u

226 “Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima na najljepši način raspravljaj...” (Kur’an 16: 125); “Reci robovima Mojim da govore samo lijepe riječi...” (17: 53); “I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način...” (29: 46); “A robovi Milostivoga su oni koji po Zemlji mirno hodaju, a kada ih bestidnici oslove, odgovaraju: ‘Mir vama!’” (25: 63).

utvarama i u likovima— jedva da ih svrstava u Božiji narod.²²⁷ Univerzalnost tog poziva nije stvarna već onakva kakvom su je oni zamislili, pa stoga uopće ne dovodi do željenog univerzalizma. Ako je Bog pozvao sve ljude, to podrazumijeva i da su muslimani uključeni. Isključiti ih ravno je smatrati ih drvećem. Ako je ovo napredak u poređenju s prošlim stanjem gdje su muslimane smatrali neljudima, onda je to napredak ukaljan ovakvom izjavom. Štaviše, isti taj dokument naglašava da od pobožnih među onima koji “ne poznaju Kristovo Evanđelje i Njegovu Crkvu” samo oni koji to rade “bez krivnje” “mogu postići vječno spasenje”.²²⁸ Musliman koji je dosad tripud bio kršćanin je, znači, isključen. Odluka da “sve što se kod njih nalazi dobro i istinito Crkva smatra pripremom za Evanđelje”²²⁹ stara je i klasična koliko i Euzebije na kojeg se ovaj tekst ponosno poziva. Snishodljiv? Nego šta! Vidim li u tome progres na čijem vrhu stoji kršćanstvo kao arhetip religije, dok se ostale religije nesigurno približavaju? Da, ali sačekajte da čujete objašnjenje ovog religijskog diverziteta i manjkavih aproksimacija izvan kršćanstva! “Ali često su ljudi prevareni od Zloga bili zalučeni u svojim mislima i zamijenili Božju istinu lažju, služeći više stvoru nego Stvoritelju!”²³⁰ Nekršćani čak i ne poznaju Boga, niti Mu služe! Ovo uopće nije u skladu s dvadesetim stoljećem. Prozivanje je nedopustivo. Fascinantno je da se, unatoč ovom niskom poštovanju onih koji nisu kršćani, Drugi vatikanski koncil slaže s mojim pozivom na traganje za zajedničkim razumijevanjem i saradnjom na etičkom nivou, da se svi “iskreno trude oko međusobnog razumijevanja i da zajednički štite i promiču socijalnu pravdu, čudoredna dobra, mir i slobodu za sve ljude”²³¹ Kao musliman koji je tripud bio kršćanin, ja pozdravljam i pružam ruku u nadi da će se moja etika zasnovana na Propovijedi na gori pokazati prijemčivom.

227 *Dokumenti Drugog vatikanskoga koncila*, str. 35.

228 *Ibid.*

229 *Ibid.*

230 *Ibid.*

231 *Ibid.*, str.663.

B. *Protestanti*

Za razliku od katolika, protestanti nemaju tako odlučan stav. Njihova pozicija morala bi se zaključiti iz riječi onih koji se smatraju duhovnim misliocima svoje zajednice. Stoga predlažem da uzmemo jednog mislioca koji se bavi ovim pitanjem i koji, kako bi se mnogi protestanti složili, stoji u prvom redu kršćanske teologije. To je preminuli Paul Tillich.

U svome djelu *Kršćanstvo i susret sa svjetskim religijama* [*Christianity and the Encounter of the World Religions*] Tillich odbacuje neoortodoksni pristup koji odbija čak i priznati postojanje problema kao što je čovjekov religijski stav prema kršćanstvu.²³² On kritikuje progresističko objašnjenje svjetskih vjera i pobija ključne argumente onih teologa koji, tvrdeći da je kršćanstvo *typos* religije, mjere čovjekovu religiju prema kršćanskim mjerilima.²³³ On govori o izvornom univerzalizmu rane Crkve, misleći pritom na kršćansko prihvatanje elemenata iz drugih religija i njihovo podvrgavanje partikularističkoj ideji Isusa kao Krista.

Iako hvale vrijedna, ova ideja teško da je prikladna za rješavanje problema međuvjerske konfrontacije.²³⁴ Problem ne leži u odobravanju ili prihvatanju onoga što se slaže ili se može složiti s nama, već onoga što nam se protivi, koje stoji nasuprot nas. U tom smislu, Tillich predlaže mogućnost samokritike u pogledu razlika s drugim religijama. Umjesno, on je svoje zaključno predavanje nazvao "Samoprocjena kršćanstva u pogledu susreta sa svjetskim religijama." Ne postoji naslov koji više obećava, ali prije nego što dopusti svojoj publici da ustane i aplaudira, Tillich svojom definicijom temelja za

232 New York: Columbia University Press, 1963, str. 45.

233 Npr. Ernst Troeltsch, Rudolph Otto, Adolph Harnack, itd. *Ibid*, str. 43.

234 *Ibid*, str.34–37. U Tillichevoj tvrdnji da je kršćanstvo postalo "radikalno ekskluzivistično i partikularistično kao rezultat prvog susreta... s novom svjetskom religijom", to jest islamom (*Ibid*, str. 38–9.) postoji nešto historijski netačno. Zapravo, kršćanstvo je bilo radikalno ekskluzivistično na Nikeji i svakom drugom postnikejskom saboru. Ova karakteristika vjerovatno je razvijena mnogo prije Nikeje. Sve i da je Tillicheva tvrdnja istinita, ona je slaba isprika. Međutim, zapanjujuća novina je Tillicheva tvrdnja da je samosvjesnost kršćanstva u odnosu na Jevreje, i otuda kršćanski antisemitizam, bila posljedica "šoka usljed susreta sa islamom".

buduće samoprocjene kršćanstva poništava cijelo obećanje. “Postoji samo jedna tačka,” kaže on, “iz koje se može izvesti kriterij i samo jedan način da se pristupi toj tački. Ta tačka je događaj na kojem se zasniva kršćanstvo, a način je sudjelovanje u kontinuiranoj duhovnoj moći ovog događaja, odnosno pojave i primanja Isusa Nazarećanina kao Krista, simbola presudne samomanifestacije izvora i cilja svih bića u ljudskoj historiji.”²³⁵ Očigledno je da osnova nije Bog niti Božija volja, nego kršćanska figuracija Boga. Međutim, odanost figuraciji proizvodi samo fusnote i komentare, a ne znanje; prema tome, kršćanstvo, ako se zasniva na takvom principu, neće naučiti apsolutno ništa.

Ovdje Tillich pada po našem petom metodološkom principu, slobodi *vis-a-vis* kanonske figuracije. Čini se da Tillich, unatoč dubini i širini njegove vizije, govori muslimanu sljedeće: “Pretpostavljajući da je Nikejski sabor imao Boga kao predsjedavajućeg, Njegove anđele i poslanike kao članove, i da je jednoglasno i po ekspresnoj Božijoj naredbi odlučio za sva vremena ono što je odlučio, kakve koristi mi imamo od onoga što vi ili bilo koja druga vjera nudite?” Odgovor muslimana je da dijalog mora početi upravo na Nikejskom saboru, ako uopće treba početi, pretpostavljajući da sabor još uvijek radi i raspravlja. Sačinjen od ljudi sa svetim i nesvetim motivima i na čelu s paganskim carem kojeg više zanima političko jedinstvo Carstva nego istina, Sabor je ili zatvoren – pa time ima samo didaktičku vrijednost za savremenog čovjeka, ili otvoren – pa savremeni čovjek može u njemu sudjelovati kao sastavni član.²³⁶ Upravo

235 *Ibid.*, str. 79.

236 Zapisi o taktikama korištenim na Saboru ili kasnije s ciljem implementacije ili opovrgavanja njegovih odluka od strane uključenih stranaka ne izazivaju nikakvo divljenje niti utišavaju autoritet. “Intrige i klevete najgore vrste”, napisao je Harnack, “počele su se upletati u igru, a konflikt je nastavljen ponekad putem moralnih optužbi najgore vrste, a ponekad putem političkih kleveta. Od lahko uzbudive mase napravljeni su fanatici prostim zlostavljanjem i proklinjanjem protivnika, a jezik mržnje koji je dotad bio rezervisan za pagane, Jevreje i heretike, zavladao je u crkvama. Krilatice doktrinarnih formula koje laici, pa čak ni većina tih nadbiskupa, nisu mogli razumjeti, postali su standardi, i što su više uspijevali održati tu agitaciju, više ih je pobožnih umova napustilo i potražilo utočište u asketizmu i politeizmu u kršćanskoj odori”, itd, itd. (A. Harnack, *History of Dogma*, pr. Neil Buchanan. New York: Dover Publications, Inc. 1961, Vol. IV, str. 61).

je na Nikeji došlo do raskola kršćanstva na istočno i zapadno, ne u smislu koje se inače pripisuje ovim pojmovima označavajući Rimsku katoličku crkvu i Grčku pravoslavnu crkvu, ili crkve Zapada na jednoj a crkve Istoka na drugoj strani, nego u starijem smislu semitskoga kršćanstva, tzv. "heretičkih" crkava Istoka i kršćanstva figuriranog u pojmovima izvedenim iz helenističke svijesti. Samo se na Nikeji može nastaviti dijalog s islamom, nasljednikom istočnoga kršćanstva koje je u ovom gradu proglašeno heretičkim.

U posljednjoj lekciji u njegovoj karijeri, "Značaj historije religija za sistematskog teologa" [*The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*]²³⁷, Tillich nije išao dalje od pret hodno navedenog stava. On je "religiju konkretnog duha" nazvao "telos-om" odnosno "unutarnjim ciljem," u što se historija vjera treba pretvoriti, a što se sastoji od tri elementa: "sakramentalne osnove" koja je "univerzalno... iskustvo Svetog unutar konačnog"; "kri tičkog pokreta protiv satanizacije sakramentalnog"; i od "onoga što treba biti... etičkog ili profetskog elementa [koji] postaje morali stički te, na kraju, sekularni", bez ostala dva elementa.²³⁸ Teško je ne primijetiti parohijsku reprezentaciju zapadnjačkoga kršćanstva u ovoj shemi gdje je prvi element pojava Isusa, drugi Reformacija, a treći sekularni moralistički humanizam savremenog doba. Pored toga, moramo prijeći preko manjka informacija koje Tillich posje duje, barem kad je islam u pitanju, koji se ogleda u njegovoj gene ralizaciji da je "univerzalna religijska osnova iskustvo Svetoga unu tar konačnog."²³⁹

Nakon što je definirao ove elemente, Tillich nam kazuje da su oni uvijek u sukobu, ali kada su integrirani unutar Religije kon kretnog duha, oni se sukobljavaju kao jedna organska cjelina protiv dominacije jednoga.²⁴⁰ "Kairoi" ili "trenuci... u kojima je Religija

237 Objavljen zajedno s brojnim drugim Tillichevim predavanjima i izjavama prijatelja na memorijalnoj službi posvećenoj njemu, pod naslovom *The Future of Religions* (New York: Harper & Row, 1966), str. 80–94.

238 *Ibid.*, str. 86.

239 *Ibid.*

240 *Ibid.*, str.86–88.

konkretnog duha fragmentarno aktualizirana mogu se desiti svugdje.²⁴¹ Ali "cijela historija religija jedna je borba za Religiju konkretnog duha, borba Boga protiv religije unutar religije."²⁴² U ovoj stalnoj svjetskoj borbi Boga protiv demonskih sila, "odlučujuća pobjeda" bila je "pojava Isusa kao Krista."²⁴³ "Kriterij" pobjede, odnosno prisustva Religije konkretnog duha jeste "događaj na križu". Ono što se tamo desilo simbolički, što nam daje kriterij, desilo se djelimično i na drugim mjestima, u drugim trenucima, dešavalo se i dešavat će se iako nisu historijski ili empirijski povezani s Raspećem.²⁴⁴ Tillich čak predlaže ponovno korištenje simbola "Christus Victor" u ovoj perspektivi historije religija.²⁴⁵ Kako znamo da li je ono što se desilo u *kairosu* Muhammeda ili Reformacije bio "fragmentarni događaj krsta" ukoliko se ne pretpostavlja da su svi religijski momenti *kairosi* toga krsta? Međutim, ako je ovo prethodno pretpostavljeno, kakvu nam je novinu donijela ova premisa? Očigledno je da se radi o istom kružnom promišljanju koje je Tillich kritizirao kod Troeltscha i Otta.

Tillicheve "posljednje riječi" bile su njegov odgovor na pitanje značaja historije religija "za njegovu religiju". "Teologija", rekao je on, "ostaje ukorijenjena u svojoj iskustvenoj osnovi. Bez iskustvene osnove, teologija nije moguća." Stoga, u odanosti kanonskim figuracijama, Tillich uporno odbija da prepozna bilo koju svijest bez sakramenata kao vjersku svijest. Ograničen vlastitim samonametnutim granicama iskustva kršćanske figuracije, ovaj kršćanski teolog ostatak vremena provodi "formulirajući osnovna iskustva koja su univerzalno valjana [sic]. Iskustvo Svetoga u konačnom uopće nije univerzalno u univerzalno valjanim iskazima."²⁴⁶

241 *Ibid.*, str. 89.

242 *Ibid.*, str. 88.

243 *Ibid.*

244 *Ibid.*, str. 89.

245 *Ibid.*, str. 88.

246 *Ibid.*, str. 94.

Kako takav jedan pokušaj može u religijama vidjeti išta osim fragmentarnih ostvarenja kršćanskog iskustva? Može li se reći da takav stav omogućava kršćanima i kršćankama da razumiju druge vjere drugih ljudi, a kamoli da dovede do plodnog dijaloga s drugim vjericima i vjericama?

Što se tiče njegove sistematske teologije, njezine stranice protive se svim etičkim uvidima koje smo pripisali savremenom čovjeku. Neko bi mogao zaključiti da Tillich, da je živ, ne bi ni u kom pogledu unaprijedio dijalog. Izneđujući je, međutim, da taj zaključak ne bi bio tačan. Jer, malo prije svoje smrti on je pročitao dijelove ovog rada pod naslovom "Metodologija dijaloga", "Teme za dijalog" i "Dijalektika tema s figuracijama" i u pismu autoru napisao: "Ja sam... pročitao tvoj rukopis i shvatio da je on izvrsna osnova za bilo kakvu diskusiju između kršćanstva i islama. Ti sasvim jasno i izoštreno iznosiš tačke razlikovanja. Ne kako bi ih ostavio na istom mjestu, već kako bi pokazao da iza različitih figuracija postoji, posebno danas, zajedničko tlo i zajednička urgentnost. Vjerujem da bi s takvom pretpostavkom na umu diskusija bila veoma plodna."

Ovo je bilo iznenađenje koje je povratilo moj izgubljeni optimizam.

9

PRAVA NEMUSLIMANA U ISLAMU: DRUŠTVENI I KULTUROLOŠKI ASPEKTI²⁴⁷

Uvod

U najstarijim civilizacijama, kontakt s nevjernikom mogao se ostvariti samo u vrijeme rata, u ulozi osvajača ili osvojenoga. U svakom slučaju, on je po definiciji bio neprijatelj. Ovo neprijateljstvo bila je druga strana neprijateljstva božanstva te zemlje. Njegova sudbina bila je ili ropstvo ili smrt, a češće potonje, čak i nakon zarobljavanja.²⁴⁸ U nekoliko kasnijih slučajeva, kao u vrijeme egipatskog castva (Osamnaeste dinastije) kontakt s nevjernicima ostvarivao se kroz trgovinu. Ovdje se nevjernik tolerirao za *ad hoc* svrhu i samo za vrijeme obavljanja trgovine. Kao takav, to jest kao drugi ili nevjernik, on je smatran barbarom ili nečovjekom.²⁴⁹ Alijenacija je istodobno bila religijska, jezička, kulturna i rasna. Egipatski opisi Semita na istoku, Libijaca na zapadu, Afrikanaca na jugu te

247 Ovaj članak objavljen je u *Journal of Institute of Musliman Minority Affairs*, sv. 1, br.1 (1979), str. 90–102.

248 James Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1955), str. 22–23.

249 *Ibid.*, str. 25–29.

mezopotamijski opisi Mitanaca ili Perzijanaca, "Planinskih ljudi" ili Arijevaca sa sjevera, to opširno ilustriraju.²⁵⁰ U pogledu nevjernika, svjetske religije mogu se podijeliti u dvije glavne skupine: univerzalističke religije (kršćanstvo, budizam) i etničke religije (hinduizam, judaizam).

Univerzalističke religije

I kršćanstvo i budizam religijski osuđuju nevjernike. Kršćanstvo nevjernika osuđuje na vječni pakao jer nikada nije vjerovao niti je primio ijedan sakrament. Osudu vrši Bog (neka je slavljen i uzvišen), a razlog tome je nevjernikovo odbacivanje Njegove crkve na zemlji, jedinog djelitelja Njegove milosti. Crkva nije *sa* ovog svijeta, iako može biti *na* ovom svijetu. Njzino zakonodavstvo je ograničeno na njezinu vlastitu oblast koju je kršćanstvo jasno odvojilo od oblasti Cezara, sekularne oblasti. Pavlova izjava: "A sve što nije iz uvjerenja, grijeh je" (*Rimljani*, 14:23) devetnaest stoljeća se razumijevala tako da sve što nije religijsko – ukratko, svijet – jeste zlo. Nevjernik je osuđen na osnovu njegovog nesudjelovanja u vjerskim stvarima. Ostale, svjetovne stvari, *a priori* su osuđene pa je ono što on radi ili ne radi u vezi s njima irelevantno. Tek su u prošlom stoljeću kršćanski teolozi počeli otkrivati značaj sekularnog kao takvog²⁵¹, a još uvijek nisu uspjeli prilagoditi to otkriće centralnim stupovima svoje vjere.²⁵²

Bez Boga i bez podjele života na religijski i sekularni, budizam jednako tako osuđuje nevjernika religijski, to jest kao nekoga ko odbacuje dogmatsku istinu koju budizam naučava, da je svekoliko bivstvovanje mučno i da je odgovornost pojedinca da to zaustavi. Sva egzistencija je, prema budizmu, jedna cjelina. Ona je sekularna i ona čini jednu masu patnje; tako, ako je nevjernik osuđen, on je

250 *Ibid.*, str. 72 i dalje, 217 i dalje, 227 i dalje, 268 i dalje, 274 i dalje, 301 i dalje, itd.

251 Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (Glencoe: The Free Press, 1949)

252 Za analizu ovih nedostataka, v. djelo ovog autora *Christian Ethics* (Montreal: MCGill University Press, 1967), str. 248 i dalje.

to sam sebi nanio, svojim vlastitim djelima, vlastitom nemudrošću. Kao i u kršćanstvu, budizam smatra da izvan religije ne postoji, niti može postojati, bilo kakvo spasenje.

Gnostičko kršćanstvo, posebno Justin Martyr, predložilo je teoriju spasenja izvan kršćanstva kada je shvatilo Krista kao logosa prisutnog u svakom ljudskom biću u različitoj mjeri i nazvalo Sokrata (469–399. p.n.e) najvećim ili najuzvišenijim kršćaninom. Ali, žestina doktrinarnog rata u ranom kršćanstvu suzbila je taj pokušaj kada je Ciprijan (c. 200–258) proglasio da izvan Rimske crkve ne postoji niti se može postići spasenje. Ciprijanov princip je sve do danas ostao dominantan u katoličanstvu, kao i u protestantizmu. Moderni ekumenizam forsira Katoličku crkvu da malo prepusti samoprovzani monopol nad Božijom milošću. Kao odgovor na to, Karl Rahner (1904–1984) napisao je esej pod naslovom “Anonimni kršćani“ u kojem je pokušao proširiti taj dar milosti na ljude izvan Katoličke crkve, ali je njegov motiv sigurno bilo uspostavljanje kršćanskog ekumenskog, ali ne i međureligijskog dijaloga. Pravoslavne i protestantske crkve ostale su dosljedne ovom katoličkom stavu, dok se budizam još uvijek nije suočio s takvim pritiskom.

Etničke religije

Osuđivanje nevjernika mnogo je sveobuhvatnije u etničkim religijama, gdje je ono i sekularno i religijsko. Kako su etničke, one se shvataju u pogledu i teologije i historije, teorije kao i prakse, lične kao i društvene etike.

U hinduizmu, nevjernik je osuđen na dva nivoa. Religijski, on je otuđen od istine i živi u tami, a ne u svjetlu kao vjernik. Njegovo pripadanje bilo kojoj religiji osim hinduizma smatra se posljedicom neznanja i zablude. Zakon karme će ga, u reinkarnaciji, po zaslugi i kazniti. U ovom životu, štaviše, on je *mleecha*. Njegova sudbina gora je od one koju ima *sudra* ili “nedodirljivi“ – pripadnik najniže kaste. Obojica su sablazni, nečisti, zagađivači svega što

dotaknu. Međutim, *sudra* ima mjesto u hinduskom društvenom sistemu, premda najniže; ali *mleecha* nema nikakvo i mora biti progнан iz društva ili ubijen.²⁵³

U judaizmu, kao i kršćanstvu, nevjernik je Božiji neprijatelj, i kao u hinduizmu, on je izgnanik iz društva. Pored ove dvostruke osude, nevjernik je neprijatelj Božijeg “izabranog naroda”; neprijatelj koga vjernici trebaju progoniti, napadati i pokoriti ili uništiti – čak i u njegovoj zemlji. “I potomstvo će tvoje osvojiti narode“ (*Izaija* 54:3). I dovest će sinove tvoje u *naručju*, nosit će na *ramenima* kćeri tvoje. Kraljevi će biti skrbnici tvoji, a kneginje njihove bit će ti dadilje. Klanjat će ti se licem do zemlje i lizat će prašinu s nogu tvojih...“ (*Ibid*, 49: 22–3);” ...da objavim godinu milosti Jehovine i dan osvete Boga našega... Stranci će doći i pasti stada vaša, tuđinci će vam biti ratari i vinogradari... Bogatstvo narodâ vi ćete jesti, dičit ćete se blagom njihovim. I sisat ćeš mlijeko narodâ. Jer svaki narod i svako kraljevstvo koje ti ne bude služilo zatrt će se, i narodi će propasti... Gazio sam ih u gnjevu svojemu, gnječio sam ih u srdžbi svojoj. Krv je njihova šiktala i prskala po haljinama mojim. . . Jer dan osvete u srcu je mojemu.“ (*Ibid*, 61:2, 5–6; 60: 16, 12; 63: 3–4)

Stanovište islama

Islam priznaje nevjernika na tri različita nivoa, a prvi je humanistički. Islam uvodi koncept *fitre* kako bi iskazao svoj sud da je Bog svim ljudima pri njihovom rođenju podario vjeru istinitu, ispravnu i validnu za sva vremena.

Utoliko što su ljudi, ova tvrdnja znači da svi oni imaju zdrav razum koji ih njihovim slobodnim provođenjem može dovesti do suštine vjerske istine. Bez ovog prirodnog dara, čovjek uopće ne bi bio čovjek. Univerzalizam ovog aspekta islamskog učenja ne poznaje

253 Kategorija “nastika” ne vrijedi za nevjernika nego samo za člana hinduskog društva i vjernika u hinduskom religijskom sistemu. Stoga, on je uvijek prihvaćeni član hinduske kaste koji je, iz ovog ili onog razloga, odbacio autoritet Veda. Kršćanin u Parizu, musliman u Kairu, Jevrej u New Yorku je *mleeche*. Gautama, Buda, je *nastika*.

izuzetak. Na ovoj osnovi urođene vjere islam zasniva svoj univerzalni humanizam. Svi ljudi su ontološki Božija stvorenja i sva su ta stvorenja jednaka po svojoj stvorenosti kao i prirodnoj sposobnosti da spoznaju Boga i Njegov zakon. Niko nema opravdanja za nepoznavanje Boga, njihovog Stvoritelja, jer je svako od njih od rođenja snabdjeven sredstvima potrebnim da se stekne takvo znanje.

Ovim konceptom islam razdvaja prirodnu vjeru od historijskih religija. Potonje su ili izvedenice iz ovog osnovnog dara ili su potekle iz drugih izvora kao što su otkrovenja ili ljudske strasti, iluzije i predrasude. Ako ova vrsta religije razdvaja čovječanstvo, onda ga prirodna vjera ujedinjuje i sve njezine sljedbenike postavlja na isti nivo. Kao što je Poslanik (neka je mir i blagoslov s njime) rekao: “Svi ljudi su rođeni kao muslimani (u smislu da su obdareni urođenom vjedom): njihovi su roditelji (tradicija, historija, kultura, odgoj, a ne njihova priroda) ti koji od njih prave kršćane ili jevreje.” Na ovom prirodnom nivou, islam smatra vjernike i nevjernike jednakim učesnicima Božije vjere.

Drugi nivo jeste nivo univerzalizma u pogledu Objave. Islam smatra da “nije bilo naroda kojem nije došao onaj koji ga je opominjao”, te: “Mi smo svakom narodu poslanika poslali: ‘Allahu se klanjajte, a kumira se klonite!’“ (Kur’an 35:23; 16:36).

Kao da nije dovoljno ono što je prirodom dato, islam dodaje doprinos historije. U historiji, svakom narodu poslan je poslanik: “Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio“ (Kur’an 14: 4); “Mi smo poslali svakog poslanika zato da bi mu se, prema Allahovom naređenju, pokoravali“ (4:64). Svaki poslanik prenio je i objasnio identičnu poruku od Boga čija je suština spoznavanje Njega kao Boga, kao Stvoritelja, Gospodara, Vladara i Suca, i služenje Njemu kroz obožavanje i poslušnost. Svi se ljudi stoga smatraju posjednicima Božijih Objava, od kojih svaka pripada svom kontekstu historije i jezika, ali svaka identična u svom suštinskom vjerskom sadržaju. Muslimani i nemuslimani jednaki su u tome što su svi jednom bili predmet Božijeg

obraćanja. Ovaj koncept je, pored urođene religije, dio univerzalne osnove Objave u historiji. Ljudske religijske razlike, stoga, ne mogu se pripisati ni njihovoj urođenoj ljudskoj prirodi ni Bogu. Islam time omogućava distinkciju između objavljene suštine vjere koju dijeli sa svim drugim vjerama i figuracija, konceptualizacija i preskripcija te religije u historiji. Kritika historijskog od strane esencijalnog i kritika razumijevanja i jednog i drugog putem prirodnoga, po prvi put je omogućena pojavom islama.

Na trećem nivou, islam se poistovjećuje s dobrim dijelom historijskih Objava judaizma i kršćanstva. On prihvata poslanike te dvije vjere kao istinske Božije poslanike i smatra ih islamskim poslanicima. On je svoje sljedbenike i sljedbenice naučio da poštuju njihova imena i uspomene na njih. Istina, ovo ne utječe na vezu islama sa sljedbenicima i sljedbenicama nesemitskih religija, ali u slučaju ovih – a one čine značajan segment čovječanstva – islam je između njih izgradio dodatne mostove koji ih zbližavaju. Prihvatanjem jevrejskih poslanika i Isusa Krista, islam je umanjio svaku razliku između sebe i tih vjera na društvene varijacije koje mogu biti rezultat ljudskog razumijevanja, a ne na Boga ili na Božiju vjeru. Time je suzio rascjep između muslimana i Jevreja i kršćana na najmanji minimum, čineći te razlike internim za te tri vjere – judaizam, kršćanstvo i islam. Slijedeći Kur'an, musliman izjavljuje: "Ibrahimu su od ljudi najbliži oni koji su ga slijedili, zatim ovaj vjerovjesnik i vjernici" (Kur'an3:68). On tvrdi da su detalji bilo koje od ovih vjera interni, a ne eksterni dio vjere. Ovo vjersko stajalište je najbliže konverziji i apsolutnoj identifikaciji nevjernika s datom vjerom.

Da i dalje postoje razlike između muslimana i nemuslimana – to je neporecivo, ali mora se imati na umu da islam deklasira te razlike na lično shvatanje, a ne na date vjere kao takve. Čak i tada, islam se pobrinuo da svim nevjernicima ponudi povlasticu sumnje suzdržavajući se od osude dok ne stigne inkriminirajući dokaz. Musliman je dužan započeti s pretpostavkom da je svaki Jevrej i kršćanin pripadnik iste vjere kao što je islamska na tri nivoa, i to a

temelju toga što je Bog naredio Svojim poslanicima da im se obraćaju ovim riječima: “O, sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko jedne riječi i nama i vama zajedničke: da se nikome osim Bogu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Boga, bogovima ne držimo!” (Kur’an3: 64) Islam velikodušno ohrabruje nemuslimane: “One koji su vjerovali, pa i one koji su bili jevreji, kršćani i Sabijci – one koji su u Boga i u onaj svijet vjerovali i dobra djela činili – doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati!” (2:62).

Očigledno, islam priznaje nevjernika na vjerski način. Na vjerskom planu, on dodjeljuje svakom nemuslimanu na svijetu dvojamu vjersku privilegiju i vjerski dignitet na osnovu njegovog udjela u prirodnim vjerama i Božijim Objavama. Ako je riječ o Jevreju ili kršćaninu, njemu je data treća privilegija i dignitet, to što je dijelom tradicije samog islama. Ova treća privilegija, darovana od Boga u Kur’anu jevrejima, kršćanima i Sabijcima, proširena je od strane muslimana na zoroastrovce, hinduse, budiste i sljedbenike i sljedbenice drugih religija s kojima dolazi u dodir.²⁵⁴ Sve tri vjerske privilegije, dakle, islam danas dodjeljuje sljedbenicima i sljedbenicama svih svjetskih vjera.

Pozivanje nevjernika na učestvovanje u najvišem dobru

Nužnost pozivanja nevjernika u islam

Jedan od osnovnih aksioma teorije o vrijednosti jeste da je aktualizacija vrijednosti – vrijednost. Bilo bi samokontraiktorno pretpostavljati da je nešto dobro ili vrijedno, a da se ono ne treba aktualizirati.

Opaziva ljudska svijest i ponašanje potvrđuju početni aksiom. Ljudska bića zaista žele dijeliti dobro koje percipiraju, a s ciljem postizanja najveće moguće aktualizacije dobra, zaista žele podijeliti

254 I. al-Faruqi, “Islam“, u *Great Asian Religions* (New York: Macmillan, 1975), str. 329.

svoju percepciju s drugima. Rang date vrijednosti određuje stepen obaveze ili želje da se ta vrijednost obznani drugima.

Imati vjeru znači imati pristup cijeloj hijerarhiji vrijednosti. Ove vrijednosti su konačne, one se bave konačnim dimenzijama egzistiranja i života. Ništa nije vrjednije od onoga što vjera naučava o Bogu i Njegovom raspologanju ljudskim životima, znanju, obožavanju i ljubavi prema Njemu, pokornosti prema Njemu, ispunjenju Njegove volje, životu *hidajeta* ili milosti, Božijeg namjesništva i nagrade u vidu vječne sreće u Džennetu – ovo su vrhovne vrijednosti. One čine vrijednim sve drugo što je vrijedno. Stoga, one su aksiološke osnove, vrhovni ili prvi principi svega dobroga. One se nikada ne koriste kao instrumenti za postizanje neke druge dobrobiti. Naprotiv, ka svim drugim dobrobitima teži se zarad njih. One su konačni, najviši ili najznačajniji ciljevi svakog moralnog pregnuća.

Kako bi osoba koja posjeduje takve vrijednosti, koja ih je svjesna i aktivno teži ka njihovoj realizaciji, mogla znanje o njima skrivati od ostalih ljudi? Njegova svijest i volja usprotivili bi mu se kada bi on propustio ijednu priliku da predstavi “njegove” vrijednosti drugima i da ih pozove da ih kao i on aktualiziraju. Ovaj zahtjev svijesti nešto je što često nazivamo “savjest” ili glas savjesti. To je egzaktni podatak o prvobitnoj svijesti o vrijednosti – nezavisnoj, *sui generis* i neospornoj.

Vjera nam ne daje samo pristup vrhovnim vrijednostima, ona nam pokazuje i vrhovnu istinu o životu i egzistenciji, o nebesima i Zemlji. Uvjerava nas u ove istine jer ih predstavlja ne kao jedno od mogućih mišljenja, nego kao jedinu istinu. Neke vjere vjeruju u relativističke teorije o istini smatrajući da je njihova istina njihova i da nužno ne mora biti stajalište ostalih. Takav stav drže tribalističke ili etničke religije koje jedva da su se proširile izvan granica plemena ili etničkog entiteta. Druge su religije – a one čine većinu – ekskluzivistične. One tvrde ne samo da je njihova teza istinita, nego da su sve druge teze pogrešne. Međutim, postoje dvije vrste religijskog ekskluzivizma: dogmatski i racionalni. Prva vrsta, uključujući

kršćanstvo i budizam, daje nam jednu verziju istine – njihovu verziju – i traže od nas da je prešutno i nekritički prihvatimo. Njihova teza kaže da, iako je religijska istina aposolutna, valjana za sva vremena i prostore, ona se ne može potvrditi. Mora se ili prihvatiti ili odbaciti, ali ne i podvrgnuti kritičkoj analizi, raspravi i rigozornim protudokazima.

Islam, kao i kršćanstvo i budizam, posjeduje ekskluzivizam. On predstavlja svoje tvrdnje kao jedine istinite, ali to ne radi dogmatiski. Njegova tvrdnja otvorena je za kritiku. Ona je apsolutna koliko i racionalna ili kritički nastrojena, otvorena za protudokaz, za protuargument. U prirodi je svih racionalnih tvrdnji da se brane. Rasprava ih čini jasnijim i osnažuje njihove temelje. Očigledno, racionalna tvrdnja želi biti znana i ne može se ignorirati osim od strane onih koji se time dovode u rizik da ispadnu nekompetentni ili slaboumni.

Pokušavajući uvjeriti Mekkelije u istinitost Božijeg poziva, poslanik Muhammed im je rekao: “Kada bih vam ja, Muhammed, Abdullahov sin, rekao da sam na vrhu ove planine ugledao neprijateljsku vojsku koja ide ka Mekki, da li biste mi povjerovali?” “Naravno“, odgovoriše Mekkelije, “jer znamo da nam nikada prije nisi slagao.“ “Znajte, onda“, nastavio je Poslanik, “da sam ja primio poziv od Boga da vas upozorim na tešku kaznu koja će vas zadesiti od Boga ako nastavite ići pogrešnim putem! Kako ne slušate kada vam je u opasnosti vlastiti život i sudbina?!“ Očito je da racionalnu potvrdu istine mogu poreći samo bezumni. Postoji unutarnja potreba na strani subjekta da je prenese drugima te urođena potreba na strani drugih da dorastu njezinom izazovu, da je prihvate ili odbace.

Sloboda vjerovanja ili nevjerovanja

Pravo nemuslimana da bude uvjeren

Musliman je dužan po svojoj vjeri, po racionalnoj, kao i aksiološkoj prirodi svoje tvrdnje, predstaviti islam nevjerniku. Potonji je već prihvatio ponudu *Pax islamice*, odnosno novi svjetski poredak u kojem bi se ljudi odrekli ratovanja i u miru dogovarali oko svojih razlika te međusobno komunicirali. Intelektualno i duhovno, *Pax islamica* je garancija slobode uvjeravanja i bivanja predmetom uvjeravanja u istinu. Ona podrazumijeva da nemusliman ili nemuslimanka koji učestvuje u sporazumu mora donijeti odluku o vrijednosti ili nedostacima onoga što mu je predstavljeno. Kur'an nedvosmisleno zabranjuje bilo kakvo zamagljivanje toga procesa. U više navrata, Bog je upozorio Svoga Poslanika da ne navaljuje nakon što je završio svoje predstavljanje, oslobađajući ga od svake odgovornosti za pozitivnu ili negativnu odluku ili neodlučnost njegove publike. Prije svega:

“U vjeri nema prisiljavanja – Pravi put se jasno razlikuje od zablude! Onaj ko ne vjeruje u šejtana, a vjeruje u Allaha – drži se za najčvršću vezu, koja se neće prekinuti. A Allah sve čuje i zna“ (Kur'an 2:256).

Bog je naredio Poslaniku:

“Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima na najljepši način raspravljaj! Gospodar tvoj zna one koji su zalutali s puta Njegova, i On zna one koji su na Pravome Putu“ (Kur'an 16:125).

“Mi ti objavljujemo Knjigu radi svih ljudi – samu istinu; onaj ko bude išao Pravim Putem sebi će koristiti, a onaj

ko bude išao stranputicom – sebi će nauditi, ti nisi njima tutor... (u slučaju da odbiju Objavu). Ti reci: `Ja samo opominjem!`“ (39: 41; 10: 108; 27:92; 6:104; 34:50).

Kao i predstavljanje bilo koje teoretske teze, tako i prezentacija islama nevjerniku može iznijeti sve moguće dokaze, ali ih samo smije izložiti. Suviše revnog entuzijasta koji previše lično prihvata nečije odbijanje ili ko je u iskušenju da ide dalje od predstavljanja istine, Kur'an upozorava:

“Da Gospodar tvoj hoće, na zemlji bi doista bili svi vjernici. Pa zašto onda ti da nagoniš ljude da budu vjernici?“
Reci: `O, ljudi, Istina vam dolazi od Gospodara vašeg, i onaj ko se uputi Pravim Putem - uputio se za svoje dobro, a onaj ko krene stranputicom, krenuo je na svoju štetu, a ja nisam vaš odvjetnik!`“ (10:99, 108).

Stav islama krajnje je prirodan. Uplitanje u proces umovanja predstavljanjem bilo čega osim argumenata upropastilo bi taj proces. Takvo miješanje prijatna je za čovjekov integritet i autentičnost. Štaviše, odluka donesena pod prisilom, podmičivanjem ili bilo kojom drugom intervencijom ne bi bila željena odluka – jer onda ne bi ispunjavala svoju svrhu te bi time bila nemoralna. I subjekt takve odluke i pozivatelj koji mu je “pomogao“ da je donese na nezakonit način osuđeni su na pakao. Sa stajališta šerijata, takva odluka o prelasku na islam ništavna je i uzaludna za subjekta, a za *da'iju* (pozivatelja u islam), instrumenta te odluke, predstavlja grijeh zbog kojeg će biti osuđen.

Pravo nemuslimana da ne bude uvjeren

Ukoliko nevjernik ne želi biti uvjeren u istinu islama koja mu je predstavljena, on ima pravo na puno poštovanje. Važno je ne

zaboraviti da, kada su kršćani iz Nedžrana čuli predstavljanje od samog Poslanika te su neki prešli na islam a neki nisu, on im je nastao pružiti gostoprimstvo, prihvatio njihovu ponudu da se priključe *Pax islamici* te ih vratio njihovim domovima pod zaštitom njegovih vlastitih zaštitara i u pratnji pouzdanog ashaba (neka je Allahovo zadovoljstvo s njim) kako bi ih ovaj poslovno savjetovao. Slobodna savjest čovjeka daje mu nepovrjediv dignitet koga su svi Božiji poslanici znali itekako poštovati. Oni koji su odlučili prihvatiti islam uradili su to svojom vlastitom slobodnom voljom, uvjereni u istinitost islamske tvrdnje.

Jednako kao što se musliman ne smije s irelevantnim stvarima upletati u proces ubjeđivanja, islam mu naređuje da ne odustaje u slučaju da nevjernik istraje u svome odbijanju. *Da'va*, pozivanje ljudi u istinu, trajan je process – jer njegovo obustavljanje u bilo koje doba dokaz je beznadežnosti. Međutim, beznadežnost u nečije prosvjetljenje, prepoznavanje prave istine, nije samo uvreda za toga čovjeka i njegov prirodni kapacitet, nego i užasna optužba za cijeli ljudski rod. To podrazumijeva poricanje *fitre*–prirodnoga kapaciteta kojim je Bog obdario sve ljude pri njihovom rođenju. S obzirom na postojanje *fitre*, musliman mora obnoviti svoj poziv, a ostatak prepustiti uzvišenom Allahu. Uistinu mu je Allah odobrio da smisli “argumente koji su pravedniji i primjereniji“, kojima može ponoviti prezentaciju. Dokazni materijal koji se može razvrstavati – beskonačan je; ne postoji tačka na kojoj on može odustati od nade ili od napora uvjeravanja.

Upravo je ova stalna preokupacija za traganjem, utvrđivanjem i razjašnjavanjem istine, potraga za novim dokazom, ono što *ummet* čini jednom ogromnom učionicom i laboratorijom za istinu. Uzimajući u obzir da na islamsku istinu imaju pravo i muslimani i nemuslimani te razmatrajući bezbroj relevantnih dokaza, beskrajni raskoš i dubinu intelektualne radoznalosti i duhovnog temperamenta, dijalektička potraga za istinom osnova je islamskog svjetskog poretka. Zbog toga islam hvali znanje i proučavanje i prema

učenim ljudima izražava najviši stepen poštovanja. Ni jedna religija, niti ideologija ili društveni sistem nikada nije cijenila znanje koliko to čini islam. Svaka stranica Kur'ana odaje počast znanju i mudrosti, onima koji su toliko sretni da ih imaju i njeguju.

“Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, koji poučava peru, koji čovjeka poučava onome što ne zna“ (Kur'an 96: 3–5).

te je On naredio:

“Zato ne slijedite predrasude i kaprice – kako ne biste bili nepravedni! A ako budete krivo svjedočili ili svjedočenje izbjegavali – pa, Allah zaista zna ono što radite“ (Kur'an 4:135).

Pravo na uvjeravanje drugih

Nevjernik uživa ovo treće pravo – da uvjerava muslimane u svoje stavove, ma kakvi oni bili. Dva razloga opravdavaju i osnažuju ovo islamsko pravo dato nevjerniku. Prvo, uvjeravanje je dvo-smjieran posao; to je proces davanja argumenata i protuargumenata: ne može se odvijati izvan slobodnog dijaloga između dvije savjesne osobe ili stranke. Uvjerenje koje nije proizišlo iz takvog dijalektičkog procesa nije cilj islama. Takvo uvjerenje pretpostavlja da je njegov predmet *tabula rasa* po kojem učitelj piše šta želi – što je nepravilno. Vrsta znanja o kojoj se radi ovdje je ona koja nije primjerna ukoliko nije proizvela neku reakciju, odnosno prouzrokovala neku promjenu u orijentaciji subjekta.

Kao drugo, prirodno je da pravo predstavljanja koje ima musliman jednako uživa i nemusliman. Zloupotreba od strane bilo koje od stranaka ne može ugroziti ovo recipročno pravo jer im ono pripada samim time što su ljudi. Ne može se tvrditi da nemusliman ne smije predstaviti svoj predmet muslimanima. Pretpostavlja se da

muslimani imaju dovoljno znanja o svojoj najvrjednijoj istini. Ukoliko oni ne mogu pobiti prezentaciju nemuslimana, njihova dužnost je da se obrazuju u vjeri ili da barem potraže obrazovanje od vjerskih znalaca. Ukoliko ih je moguće takvom prezentacijom preobratiti iz islama, onda je za to jedini krivac njihova vlastita slabost u znanju i vjeri. Islam ne traži od muslimana da štite neznalice, već da ih obuče i prosvijetle. U svakom slučaju, uz moderno napredovanje u komunikacijskoj tehnologiji, takvo štićenje ili izolacionizam neće biti mogući. Protuargument će ih svakako stići; jedina zaštita protiv jednog argumenta je bolji, smisleniji i istinitiji argument.

Ono što bi moglo biti problematično u primjeni ovog prava od strane nevjernika jeste pobuna ili izdaja protiv islamske države ili protiv *ummeta* kao cjeline. Takvo što bilo bi nezakonito pod *Pax islamicom* na koju je nevjernik pristao te kažnjivo po zakonima te države. Ako ne postoji pobuna, ne može doći do gonjenja niti ograničavanja prava na uvjeravanje drugih. U slučaju da nevjernik pribjegne nemoralnim radnjama kao što su podmićivanje ili bilo koja vrsta prisiljavanja i primamljivanja koja je nepoznata intelektualnoj ili duhovnoj prirodi rasprave, musliman-slušalac treba odbiti prezentaciju i osuditi njezinog autora. Štaviše, islamska država onda ima pravo – dužnost – da se umiješa i zaustavi tu javnu interakciju. Država je dužna zaštititi svoje državljane od takvih metoda. Ali iskrena prezentacija, bez obzira na stranu porijekla, mora se dozvoliti bez ikakvih smetnji ili prepreka iz bilo kojeg od izvora.

Sloboda razlikovanja

Vidjeli smo da je, *zimmija*, nevjernik u islamskoj državi, ili potpisnik *Pax islamicæ*, vjerski priznat u svome nevjerovanju i osiguran pravima da uvjerava i biva uvjeravan u istinu. Na nama je da postavimo pitanje u vezi s nevjernikom koji ustraje u svom nevjerovanju: Koliko islam tolerira njegovo ispoljavanje nevjerništva u svom vlastitom životu i životu svojih istomišljenika?

Njihov odgovor leži u odnosu Poslanika prema kršćanima iz Nedžrana i Omera ibn el-Hattaba (c. 581–644) prema Jevrejima i kršćanima u Vizantiji nakon njegovog osvajanja. Tekst sporazuma o kapitulaciji Jerusalema napisao je Muavija (c. 602–680), a potpisali su gatađašnjihalifai Sofronije (c. 560–638), kršćanski patrijarh grada. U njemu je stajalo:

U ime Allaha Svemilosnog Samilosnoga

Ovu povelju donosi Omer, Allahov rob i vladar vjernika, narodu Elije.

On im obećava zaštitu njihovih života, njihove imovine, crkava i križeva – bili oni u dobrom stanju ili ne – i općenito njihove vjere.

Njihove crkve neće se pretvoriti u kuće, niti će biti uništene. Ni oni ni njihova imovina ni na koji način neće biti oštećeni.

Neće biti prisiljeni ni na što u vezi s njihovom vjerom i nikakva im šteta neće biti nanesena, niti će bilo kojem jevreju biti dozvoljeno da živi s njima u Eliji.

Narod Elije dužan je plaćati džizju, kao što to rade i stanovnici drugih gradova, kao i da iz svojih krugova uklone vizantijsku vojsku i lopove. Bilo kome od njih ko odluči napustiti Eliju bit će zaštićeni život i imovina sve dok ne stigne do svoje destinacije. Ko god odluči ostati u Eliji također će biti zaštićen i imat će zajednička prava i obavezu plaćanja džizje kao i narod Elije.

Stanovnici Elije imaju pravo otići sa Vizantijcima i ponijeti sa sobom svoju imovinu i križeve. Oni će također biti zaštićeni.

Poljoprivrednici koji se tu zateknu također imaju pravo na stanovanje i plaćanje džizje kao i ostali stanovnici. Svako može ići sa Vizantijcima, ostati u Eliji ili se vratiti u svoju domovinu. Džizju će platiti tek nakon žetve.

Allah je svjedok i jamac onome što piše u ovom sporazumu, kao i Njegov Poslanik, njegovi nasljednici i vjernici, pod uvjetom da narod Elije izvrši dužnost plaćanja džizje.

*Svjedoci, Halid ibn Velid, Amr ibn el-As, Abdurrahman ibn Auf i Muavija ibn Ebi Sufjan, ručno napisali 15. godinepo Hidžri.*²⁵⁵

Isti uvjeti osiguranisu od strane muslimanskih osvajača stanovnicima drugih gradova širom provincija koje je osvojila islamska vojska. Neki od značajnijih su Damask, Hira i Anat, osvojeni od strane Halida ibn Velida; Baalbek, Homs i Hama od strane Ebu Ubejda ibn el-Džerraha; Rakka od strane Ijada ibn Gunma, prema izvještajima al-Belazurija u *Futuh el-buldanu*. Ebu Ubejde je slične uvjete osigurao Samarićanima iz Nablusa. Ovi uvjeti čine sadržaj *zimme* koja uređuje buduće odnose između muslimana i nemuslimana. Uglavnom, oni garantiraju zaštitu života i imovine, pravo na praktikovanje njihovih neislamskih vjera i očuvanja svih javnih institucija koje su imali, kao što su crkve i škole koje su inače bile spojene sa crkvama. Svi sporazumi sastavljeni su pod uvjetima koji su bili opći i primjereni uobičajenom govoru i očekivanjima njihovog vremena. Njihov duh stoljećima je ostao kao norma za sve muslimane, iako je možda bilo nekih varijacija u primjeni. Bitno je napomenuti, međutim, da su muslimani bili izrazito odani ovim sporazumima koje su njihovi preci potpisali s nemuslimanima. Danas, mi možemo napraviti vlastite prijevode tih sporazuma na moderni jezik - ostajući vjerni njihovom duhu. Takav prijevod uključivao bi sljedeća prava.

Pravo na vlastito očuvanje

S obzirom na to da je islam tolerirao *zimmiju* u njegovom nevjerništvu, slijedi da on ima pravo odgajati svoju djecu u svojoj vjeri. Pored prava koje je povezano s obavljanjem ritualnih molitvi, ovo podrazumijeva i pravo na obrazovanje, okupljanje i organiziranje aktivnosti. Pravo *zimmije* da obrazuje svoju djecu tiče se samo

255 Ibn Džerir et-Taberi, *Tarih er-rusul ve el-muluk*, u 13 svezaka, par. 2405/1. [Vidjeti u novom izdanju, Kairo: Dar al-Maearif, 1979, sv. III, str. 609, par. 2406]

vjere, a ne građanskog ili javnog života cijele islamske države čiji je građanin. Stoga, islamska država treba osigurati njegovoj djeci pravo na njihovu vjeronauku u školi, ali ne i pravo da imaju svoje škole osim ukoliko se u njima ne provodi kurikulum i opći duh javnih škola. Zahtjevi integracije u zajednicu ne dozvoljavaju postojanje malih sistema koji doprinose podjeli ili raspadu državnog jedinstva. Ukoliko nemusliman želi pružiti dodatno vjersko obrazovanje svojoj djeci, on to može uraditi u intimi vlastitog doma, nakon školskih časova. Nemusliman se ne smije usprotiviti tome da njegovo dijete sluša časove islama u javnoj školi jer se time oni obrazuju o ideologiji države koja je islamska i stoga ispunjavaju preduvjet političke integracije i patriotizma. Djeca muslimanskih manjina u sekularnim državama trebaju, na isti način, imati pravo da uzimaju islamske časove dok druga djeca slušaju časove o svojoj vjeri. Ako pohađaju obrazovanje u sekularnoj ideologiji države, oni nemaju drugog izbora nego da to prihvate. Ukoliko je potrebno suprotstaviti se tom učenju, onda to trebaju uraditi roditelji kod kuće. Princip je taj da isto kao što se *zimmije* moraju povinovati i podržavati islamsku državu čije su članstvo prihvatili sporazumom, muslimanska manjina mora se povinovati i podržavati stranu zemlju u kojoj prebivaju.

Prava na okupljanje ili organiziranje grupnih aktivnosti također su garantirana duhom sporazuma sve dok ostvarivanje tih prava ne ugrožava sigurnost, stabilnost, jedinstvo ili prosperitet islamske države. *Zimmije* smiju po svojoj želji organizirati konferenciju o biblijskoj egzegezi, sistematskoj teologiji, kršćanskoj etici, crkvenoj historiji ili ikonografiji, ali ne smiju organizirati konferenciju o dobrobitima rata i mira sa Izraelom ili o primjerenosti arapskog jezika za moderni razvoj ukoliko se opća svrha takve konferencije ne slaže sa stavom islamske države.

Pravo na rad

U svojoj dugoj historiji, islamska država se, srećom, nikada nije suočila s bilo kakvom diskriminacijom između njenih građana, muslimana ili *zimmija*, u polju ekonomskog djelovanja. *Zimmije* su uvijek uživale neograničenu slobodu da se bave bilo kojom profesijom. Praktično u svim slučajevima, oni su bili uspješniji od muslimana u tome što je njihov dio bruto domaćeg proizvoda uvijek bio veći nego od muslimana. Ovo je najčešće indikator da je njihov doprinos BDP-u proporcionalno veći od muslimanskog. Oni sigurno imaju pravo da uživaju u rezultatu svojih napora i žrtvovanja. Oni se, stoga, ni na koji način ne smiju ograničavati ukoliko se efekat njihovih prihoda ogleda u njihovim domovima i zgradama, odjeći, konjima, automobilima, avionima, namještaju ili drugim aspektima života. Ako im je nekada bilo zabranjeno da posjeduju ili jašu konje, to je bilo zbog vojne vrijednosti konja. To bi se moglo uporediti sa današnjom zabranom letenja *Phantomom* ili *Mirage* avionima.

Smiju li *zimmije* raditi kao državni ili vojni službenici i koliko visoku hijerarhijsku poziciju mogu zauzeti? Odgovor je da oni sigurno mogu raditi u bilo kojoj državnoj službi na koju ih je pripremila njihova lična obuka uključujući i odbranu islamske države. Samo im one pozicije gdje je za donošenje odluka potrebna lična predanost islamu mogu biti nedostupne. Takve pozicije su u oblasti zakonodavstva kojoj je povjerena administracija šerijata ili oblasti izvršne vlasti kojoj je povjereno osmišljavanje generalne politike islamske države. Prirodno, ni državni poglavar – halifa – ni njegovi veziri ne mogu biti *zimmije*, a zbog krucijalne važnosti presuda koje donose u ime sigurnosti i blagostanja cijele države.

Pravo na uživanje i ljepotu

Generalno, *zimmije* imaju pravo na uživanje, kao i na svoje izražavanje putem umjetničkih djela za vlastitu upotrebu, unutar

granica nenarušavanja javnog morala ili nepodriivanja javnog duha. U intimi vlastitih domova, *zimmije* imaju pravo uživati kako god žele, da promišljaju o bilo kojim umjetničkim djelima. Čim to uživanje postane prijetnja javnome moralu, islamska država ima pravo – štaviše, dužnost – umiješati se i zaustavi takvu radnju. Ogleđni slučaj tog prava može se vidjeti u težnji modernih ženskih stilova oblačenja ka većoj obnaženosti. Islamski moral ima jasan stav o pitanju obnažensti. Obnaženost u javnosti je uvreda za moral i prijetnja njegovoj uspostavi u umovima i srcima pripadnika *ummeta*. Stoga ostvarivanje prava na uživanje i ljepotu ne smije narušavati moralni sentiment javnosti. Isto se primjenjuje na pravo *zimmije* da javno konzumira alkohol i svinjetinu i da općenito jede ili pije tokom ramazanskog posta. Takvo djelovanje vrijeđa javni moral. Ukoliko se izvršava privatno, onda spada u prerogativ koji je islamska država dodijelila *zimmiji*. Jednako tako, ista odredba primjenjuje se na pravo *zimmije* da pušta ili sluša muziku ili da uživa u zvukovima. Općeprihvaćeno je da se buka ne smije tolerirati i da država ima pravo, pa čak i dužnost, intervenirati i zaustavi je. Dosađda je, međutim, ovo interpretirano samo u fizičkom smislu. Naravno, islamska država dužna je zaustaviti fizičku buku, ali na isti način dužna je intervenirati u slučajevima gdje postoji zagađenje estetske, a ne samo fizičke prirode. Dekadencja se dešava na razne načine, a jedan od njih sigurno je putem zvuka. Ponovo, *zimmija* ima pravo zadovoljiti se u intimi vlastitog doma, ali on svojom muzikom ili drugim zvukovima ne smije ugroziti esteski sentiment javnosti.

U tom smislu, neko bi se mogao zapitati da li je dozvoljena zvonjava crkvenih zvona. Odgovor je – da, s obzirom na to da je riječ o staroj, tradicionalnoj aktivnosti usko povezanoj s vjerskim obredom, te ona mora biti dozvoljena. To je predmet jasne ovlasti u nekim od prethodno spomenutih sporazuma. Međutim, vremena u kojima crkvena zvona trebaju zvoniti su poznata. Svako učestalije zvonjenje s pravom se može podvrgnuti ispitivanju od strane države o iskrenosti motiva.

Općenito, *zimmija* ima pravo da aktualizira sve društvene i kulturne vrijednosti koji čine njegov identitet, a on jedini odlučuje o okolnostima te aktualizacije sve dok je pozornica, odnosno polje takve aktualizacije njegov privatni dom ili prostor te dok je njoj izložen on sam ili članovi njegovog domaćinstva. U trenutku u kojem se ta domena prekorači i aktualizacija postane javna ili počne utjecati na druge, on potpada pod restriktivnu moć islamske države. Ukoliko je pozornica ili polje potpuno u vlasti *zimmije*, kao što je u slučaju sela ili distrikta čija je cijela populacija nemuslimanska, dozvoljeno je da se aktualizacija provede u javnosti. Takva aktualizacija, međutim, mora se kontrolirati kako ni u jednom trenutku ne bi narušila javne sentimente muslimana.

Zaključak

Ukratko, može se reći da je u islamskoj državi “religija“, u zapadno-kršćanskom smislu te riječi (u smislu molitve, rituala, lične etike, ličnog statusa), slobodna i bez ikakvih ograničenja. U političkoj i ekonomskoj oblasti, *zimmija* je također slobodan kao i musliman, a jedino ograničenje je ono vezano za sigurnost i prosperitet islamske države. On ima pravo obnašati javne funkcije ili se angažirati u ekonomskim preduzećima sve dok sigurnost i dobrobit *ummeta* ne zavisi od njegovih odluka. U oblasti kulture, *zimmija* ima slobodu samo u privatnosti svoga doma ili naselja ukoliko je ono u potpunosti nemuslimansko. Kada njegovo djelovanje uključi i druge koji nisu sljedbenici njegove vjere, njegova sloboda se ograničava kulturalnim normama islamske države.

Neko će se možda zapitati zašto u ovom razdoblju kulturološkog haosa i slobode islamska država treba imati bilo kakav stav o kulturi? Zar ne bi sva kultura trebala spadati u domen ličnog?

Islamski odgovor je odričan. Stav o kulturi nužan je upravo zbog današnjeg nihilističkog haosa koji hara svijetom. Veza između kulture i morala te, konačno, metafizike i religije, bliska je iako

ne tako vidljiva. Nijedan sistem ne može preživjeti ukoliko se ne prožima kroz kulturne nivoe kao što to radi u politici i ekonomiji. Islam sigurno ima svojstvenu kulturu. Svi državljani islamske države moraju biti dio nje i služiti kao primjer te kulture, kako muslimani tako i nemuslimani. U suprotnom, ne bi postojala potreba za islamskom državom. Potrošačko kooperativno društvo ili savez za odbrambene svrhe između različitih *milleta* (vjerskih ili vjerskoetničkih zajednica) koji je čine bio bi dovoljan umjesto nje. Riječ je o islamskoj državi upravo zbog toga što, pored ovih poželjnih "službi" kooperativnog društva i odbrambenog saveza, ona ima posebnu duhovnu poruku koju može ponuditi čovječanstvu i posebnu ulogu u povijesti. Stav o kulturi utjelovljenje je te poruke i uloge. To daje islamskoj državi pozitivnu funkciju pored negativnog ideala zaustavljanja neprijateljstva oko kojeg je uspostavljena Liga naroda. Zapravo, organizacija UN-a jedva je prevazišla taj negativni ideal svojim brojnim projektima pod upravom UNESCO-a i drugih tijela. Islam čovječanstvu nudi mnogo više; islamska država je politički entitet kojem je povjereno provođenje ovog duhovnog, kulturnog povijesnog pokreta.



TREĆI DIO

10

O PRIRODI DA'VE (POZIVANJA U ISLAM)²⁵⁶

Allah (neka je slavljen i uzvišen) naredio je muslimanu: “Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima na najljepši način raspravljaj!” (Kur'an 16: 125) *Da'va* je ispunjenje ove naredbe “pozivanja na put Gospodara svoga“. Pored toga, to je nastojanje muslimana da omogući druge da imaju udjela i koristi od vrhovne vizije, vjerske istine koju je on priredio. U ovom pogledu, to je racionalno nužno jer istina želi biti otkrivena. Ona vrši pritisak na znalca da njegovu viziju podijeli s ljudima oko sebe. Kako vjerska istina nije samo teoretska, već i aksiološka i praktična, vjernik ima dvojaku dužnost da drugima prenese svoje otkriće. Njegova pobožnost, vrlina i milost nameću mu obavezu da zajedničkim učini dobro koje ga je zadesilo.

256 Ovaj članak je objavljen u *International Review of Mission*, sv. LXV, br. 260 (Oktobar 1976), str. 391–406. Vidjeti i *Christian Mission and Islamic Da'wah* (Leicester: The Islamic Foundation, 1982), str. 33–42.

I. Metodologija *da've*

A. *Da'va nije prisilna*

“Pozivanje“ sigurno nije prisila. Allah je obznanio: “Nema prisiljavanja u vjeru“ (Kur'an2:256). To je, dakle, poziv čiji se cilj može postići samo usljed svojevoljnog pristanka pozvanoga. S obzirom na to da je cilj donošenje vlastite prosudbe pozvanog da je Allah njegov Stvoritelj, Vladar, Sudac i Gospodar, prisiljena prosudba je *contradictio in adjecto*, te je stoga kažnjiva Džehennemom. Humanistička etika prinudnu *da'vu* smatra ozbiljnom povredom ljudskog bića koja slijedi odmah iza ubistva, ako nije i izjednačena s njim. Zbog toga Kur'an specificira dozvoljena sredstva uvjeravanja. “Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima [s nemuslimanima] na najljepši način raspravljaj“ (16:125). Ukoliko ih se ne uvjeri, moraju se ostaviti na miru (5:108; 3:176–177; 47:32). Naravno, na muslimanu je da pokuša ponovo i da nikada ne odustane od misli da Allah tu osobu može uputiti na Pravi put. Primjer njegovog vlastitog života, njegova predanost vrijednostima koje promiče i njegov angažman čine njegov konačni argument. Ukoliko ni to ne uvjeri nemuslimana, musliman taj slučaj treba prepustiti Allahu. Sâm je Poslanik (neka je mir i blagoslov s njime) onim kršćanima koji nisu bili uvjereni u njegovu predstavu islama dozvolio da zadrže svoju vjeru i s dignitetom se vrate svojim domovima.

Iz ovoga slijedi da je društveni poredak koji islam propagira onaj u kojem su ljudi slobodni da predstavljaju i međusobno raspravljaju o svojim vjerskim principima. To je kao neka vrsta ogromnog akademskog seminara, gdje onaj s više znanja ima pravo da govori i uvjerava, a ostali imaju pravo da slušaju i budu uvjereni. Islam se uzda u čovjekovu racionalnu moć da razlikuje istinu od neistine. Istina se sada jasno razlikuje od zablude. “Onaj ko bude išao Pravim putem [ko prihvati istinu] sebi će koristiti, a onaj ko bude išao stranputicom [ko ne prihvati istinu] – sebi će nauditi“

(Kur'an38:41). *Da'va* u islamu je, stoga, poziv na razmišljanje, debatu i raspravu. Prema njoj niko nije ravnodušan osim cinika, niti je odbacuje iko osim neznalica ili zlobnika. Ako se pokuša ušutkati, onda se na to treba odgovoriti još snažnije. Pravo na razmišljanje je urođeno i pripada svima. To pravo ne smije se oduzeti nijednoj osobi. *Da'va* u islamu funkcionira samo po ovim principima. Knjiga *The Preaching of Islam* autora Thomasa Arnolda spomenik je *da'vi* napisan od jednoga kršćanskog misionara i kolonijaliste.

Princip da *da'va* u islamu nije prisilna zasnovan je na kur'anskoj dramtizaciji opravdanja čovjekovog stvaranja. Kur'an predstavlja Boga dok se obraća melecima u suri *el-Bekare* 2:30 riječima: "Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti!" - oni rekoše: "Zar će Ti namjesnik biti onaj koji će na njoj nered činiti i krv proljevati? A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi dolikuje, štujemo." On reče: "Ja znam ono što vi ne znate." Pored toga, u Kur'anu, u suri *el-Ahzab*, 33:72, stoji: "Mi smo nebesima, Zemlji i planinama ponudili emanet, pa su se ustegli i pobojali da ga ponesu, ali ga je preuzeo čovjek..." Musliman ova dva iskaza smatra definicijom svrhe čovjekovog postojanja, to jest da su oni, muslimani, Božije *halife*, nosioci povjerene im odgovornosti zarad ispunjenja Božije volje. Ta volja djelimično je ispunjena u prirodi i moralnom zakonu, a djelimično nije, kao moralni zakon ispunjen od strane čovjeka. U tome je razlika između čovjeka i drugih stvorenja. Samo on ili ona djeluje slobodno i stoga ima mogućnost aktualiziranja moralnog dijela Božije volje. Njegova ili njezina suština je njegov ili njezin kapacitet da djeluje moralno odgovorno. Prisiljavanje je kršenje ove slobode i odgovornosti te je u potpunosti nedosljedno čovjekovoj vezi s Božijom voljom.

B. Da'va nije psihotropska indukcija

Iz prirode rasuđivanja slijedi da cilj *da've* ne može biti ništa drugo osim savjesno prihvatanje njezinog sadržaja od strane pozvanoga. To znači da, ukoliko je svijest pozvanoga na bilo koji način

oštećena bilo kojom mahanom ili defektom svijesti, ni *da'va* nije valjana. Stoga *da'va* koja je ostvarena ili na bilo koji način povezana s propustom svijesti, zaboravom, propustom *ta'akkula*, intelektualnog povezivanja ideja i činjenica tako da one čine koherentnu i konzistentnu cjelinu, ili zanosom emocija ili entuzijazma, te nekom vrstom transa, nije islamska *da'va*. *Da'va*, dakle, nije djelo magije, iluzije, ushita ili bilo kakve psihotropije. U takvom poslu, predmet nema kontrolu nad svojom moći rasuđivanja pa stoga se njegovo rasuđivanje ne može smatrati "ličnim slobodnim rasuđivanjem".

Prisustvo Boga, Konačne Realnosti, Stvoritelja i Vladara Univerzuma, Suca i Gospodara svih ljudi, činjenica je koju uistinu može prihvatiti zdrav razum. Islam smatra da, ukoliko dođe do remećenja svijesti, predmet percepcije ne bi bio Bog, nego nešto drugo. Pod ogromnim utjecajem same Objave, Poslanikova svijest nije se poremetila niti pomutila kao u nekom mističnom iskustvu, nego je nastavila normalno funkcionirati pa čak i osnažila svoju jasnost i percepciju. Zbog toga islamski zakon ne prihvata preobraćenje u islam od strane maloljetnog djeteta - jer se njegova svijest smatra nezrelom sve dok ne odraste.

Princip da *da'va* nije povezana sa psihotropskom indukcijom čuva slobodu i svijest izbora, što se ne može tvrditi za slučaj razdvojenosti svijesti hemijskim ili mističnim sredstvima. On štiti *da'vu* od toga da bude korištena u svrhe uživanja, sreće, bezbrižnosti, blaženstva – zapravo bilo čega što se ne čini u ime Allaha. Svaki niži motiv bi je obezvrijedio i na strani davaoca i primaoca. S druge strane, nesvjesno preobraženje bilo koje osobe koja je prijevarom uvedena u islam jeste zlo; više zla, naravno, čini varalicu.

C. Da'va je usmjerena ka muslimanima i nemuslimanima

Iz Božije naredbe slijedi da *da'va* mora biti krajnji proizvod kritičkog procesa razmišljanja. Njezin sadržaj ne može biti jedini poznat, jedini predstavljen sadržaj jer nema prosudbe bez razmatranja

alternativa, bez uspoređivanja, bez testiranja unutarnje konzistentnosti, generalne konzistentnosti s ostalim znanjem, bez testiranja podudarnosti sa stvarnošću. Upravo zbog ovog aspekta *da'Ve*, onaj koji je pozvan i koji odgovori afirmativno na njezin sadržaj zadobiva milost *hikmeta* ili mudrosti. Allah opisuje Svoje poslanike i *evlije* (prijatelje) kao "ljude od *hikmeta*" upravo zbog toga što je njihov islam naučena stvar, a ne uskoumna predanost jednom slijedu misli ili, još gore, "prejudicirani sud". Zbog toga se nikada nije smatralo da je *da'va* u islamu namijenjena ekskluzivno nemuslimanima. Ona je jednako namijenjena za dobrobit muslimana koliko i nemuslimana.

Pored toga što za osnovu ima činjenicu da su svi ljudi jednaki pred Bogom u stvaranju, ovaj univerzalizam *da'Ve* počiva na identitetu imperativa koji proizlazi iz prelaska u islam. Svi ljudi dužni su aktualizirati Božiji obrazac u prostoru i vremenu. Ovaj zadatak nije nikada završen za bilo kojeg pojedinca. Musliman je hipotetički osoba koja se, prihvativši taj teret, kreće ka aktualizaciji. Nemusliman tek treba prihvatiti tu obavezu. Stoga, *da'va* je nužno usmjerena ka obojici; muslimanu – kako bi i dalje težio ka aktualizaciji, i nemuslimanu – kako bi se pridružio redovima onih koji su za svoj vrhovni cilj uzeli težnju ka ostvarenju Božijeg obrasca.

Usmjerenje *da'Ve* ka muslimanima i nemuslimanima pokazatelj je činjenice da, za razliku od kršćanstva, biti u islamu nikada nije svršeni čin. To je proces. On raste, a ponekad se smanjuje. Ne postoji trenutak u kojem musliman može smjelo tvrditi da je zaslužio Džennet. Umjesto "spasenjem", musliman treba dosegnuti sreću putem stalnog rada.

D. Da'va je racionalno promišljanje

S obzirom na to da je *da'va* kritički proces promišljanja, u njezinoj je prirodi da nije dogmatična, da svoje sadržaje ne smatra svojim autoritetom ili autoritetom svoga spikera ili svoje tradicije. Jer, da

bi bila kritična, ona uvijek treba biti otvorena za nove dokaze, nove alternative; da stalno mijenja svoje forme, da spoznaje nova otkrića ljudskih nauka, potrebe ljudskih situacija. Čineći *da'vu*, *da'ija* radi ne kao ambasador nekog autoritarnog sistema, već kao mislilac koji saraduje sa *mad'uvom* (pozvanim) u razumijevanju i cijenjenju Allahove dvojake Objave – objave u stvaranju i Objave putem Njegovih poslanika. Toliko o stajalištu *da'ije*.

Što se tiče *mad'uva*, njegov proces promišljanja nikada ne smije stati. Njegovo biće treba biti dinamično i stalno jačati u intenzitetu, jasnoći vizije i sveobuhvatnosti. Nadalje, preobraćenje u islam nije sakrament koji, kada se desi, postaje vječni i svršeni čin. Islam ne poznaje “ispravljanje vjerom“, a pogotovo “ispravljanje“ u smislu *justifaciti*. Ukoliko je letargičan i stagnira, *iman* degenerira u uskomnost i postepeno umrtvljuje čovjeka. S druge strane, njegova dinamičnost – njegova otvorenost za novo znanje, nove dokaze i nove životne situacije, nove podatke, probleme, kao i kreativna rješenja koja mogu ali i ne moraju poticati iz tradicija – čine izvor čovjekovog obogaćenja. Sretnik je onaj čiji se iman povećava svakim danom u *jekinu* (najčvršćem uvjerenju i sigurnosti).

Kao racionalno promišljanje, *da'va* pokazuje da je u islamu vjera povezana sa znanjem i uvjerenjem, dok je u kršćanstvu, kao što je Pascal otkrio, slijepa opklada. Arapska riječ *iman* ne označava “vjeru“ u smislu u kojem je koriste kršćani; ta riječ označava “uvjerenje“. Ona ne uključuje djelovanje sakramenta. U islamu ne postoji nikakav princip *ex opere operata*.

E. *Da'va je racionalno neophodna*

Da'va u islamu je, dakle, prezentacija racionalne, to jest kritičke istine. Ona nije proklamacija jednog događaja ili čak neke istine (ideje), već prezentacija za kritičku procjenu u pogledu vrijednosti istine, prijedloga, fakta, koji imaju teoretski (metafizički) i praktični (etički) značaj za čovjeka. Kada je u pitanju svojeglava osoba, islam

ju je prepoznao onakvu kakva jeste, kao neposlušnu i delinkventnu, i prepustio je samoj sebi sve dok je Bog ne uputi na istinu. Islam je ispoštovao njezinu volju i prosudbu i, zaista, pružio joj svoju zaštitu i *Pax islamicu*, ali je također zatražio od nje da odgovori jednako mirno i da se ne miješa u pravo svojih bližnjih da slušaju i da budu uvjereni. Nadalje, kroz historiju, musliman je svoj slučaj uvijek prezentirao na otvorenom, u njega nije ušao niti ga je ikada prakticirao u tajnosti. Njegova *da'va* prethodi njegovom izlasku na internacionalnu ili međureligijsku scenu. Posljedično, on je interpretirao ubijanje *da'ije*, ušutkivanje njegove *da've* kao neprijateljski čin, odbacivanje miroljubivog poziva na razmišljanje i raspravu, a ne samo suprotstavljanje neke svojeglave volje. Iz istog razloga, kada bi se na njegov poziv odgovorilo ne s preobraćenjem nego samo s "dobro, razmislit ću", musliman je kroz historiju davao sve od sebe da svoj argument predstavi što uvjerljivije, a najprije utjelovljavajući ga kroz svoj univerzalizam, pravdu i bratstvo.

Da je *da'va* racionalno nužna govori činjenica da islam sebe predstavlja kao prirodnu ili racionalnu istinu. "Racionalan" ovdje znači "kritički". Ljudi se razlikuju po svojoj upotrebi razuma, ali naš dijalog ne bi imao svrhu ukoliko ne bismo pretpostavljali da je istina doznatljiva, to jest ukoliko ne bismo vjerovali da je moguće da postignemo principe koji prevazilaze naše razlike. Stoga, stanovište islama nije "čin vjerovanja", već "čin uvjerenja". To je čin znanja, čin vjerovanja u ljudsku moć spoznaje.

F. Da'va je podsjećanje (anamneza)

Naređujući muslimanu da poziva ljude na Allahov put, On (uzvišeno je Njegovo Biće) nije tražio od njega da poziva ljude u nešto novo, nešto njima strano ili nepoznato. Islam je *fitra* (*religio naturalis*) koja već postoji u svojoj cijelosti u čovjekovoj prirodi. Ona je urođeni, prirodni činilac ljudskosti. Čovjek koji nije *homo religiosus*, pa time i *homo islamicus*, nije čovjek. Ovo je Allahovo

označavanje Njegovog stvorenja, da je On svim ljudima, svim Svojim bićima darovao *sensus numinis, fitru*, kojom spoznaju Njega kao Allaha (Boga), Transcendentnog Stvoritelja, Vrhovnog Vladara, Jednog Jedinoga. Historija je ta koja potvrđuje ovu prirodnu sposobnost svojim praiskonskim percepcijama i idejama, kultivira i obogaćuje ih ili tu sposobnost zastranjuje i odvrća od njezinog prirodnog cilja.

Da'va je poziv čovjeku da se vrati samome sebi, onome što mu je urođeno, "objektivnoj" ili "fenomenološkoj" (lišenoj indoktrinacija i utjecaja historije) reegzaminaciji činjenica koje su već zadate, stoga njemu imanentne. To je nešto najsličnije Platonovoj *anamnez*i bez apsurdnosti reinkarnacije ili transmigracije duša. Kao takve, tvrdnje *da've* nužno su umjerene, pa čak i skromne! Jer, obaveza *da'ije* jeste da bude samo "babica", da podstakne intelekt *mad'uwa* kako bi on ponovo otkrio ono što već zna – urođeno znanje što ga je Bog usadio u njega od samog rođenja.

Kao *anamneza*, *da'va* je zasnovana na islamskoj tvrdnji da se praiskonska vjera ili monoteizam nalazi u svakom čovjeku (*fitra*) i da ga je samo potrebno podsjetiti na nju. Funkcija poslanikâ jeste da podsjetite ljude na ono što je već u njima. Kršćanstvo se približilo ovom stavu u literaturi apostolskih očeva, a posebno u prosvjetiteljstvu, ali se udaljilo od tog stava u XIX stoljeću jer je zapadnjački čovjek bio previše posvećen svom etnocentrizmu da bi prihvatio univerzalizam koji taj stav zagovara. Prisjetimo se da je Immanuel Kant, princ prosvjetiteljstva, smatrao da "biti crn jeste argument" te kategorizirao svjetske rase po nadmoćnosti, postavljajući Evropljane na vrh. Ovo je bila velika greška kršćanskoga svijeta.

G. *Da'va* je ekumenska *par excellence*

Islamsko otkriće *fitre* i njegova percepcija nje kao osnove historijske vjere iskorak je od ogromnog značaja za međuvjerske odnose. Po prvi put je moguće smatrati pripadnike i pripadnice svih drugih

vjera jednakim članovima univerzalne vjerske zajednice. Sve vjerske tradicije su *de jure*, jer su sve proizišle i zasnovane na zajedničkom izvoru, Božijoj vjeri koju je On jednako usadio u sve ljude, kroz *fitru*. Problem leži u pronalasku mjere u kojoj se vjerske tradicije slažu s *fitrom*, izvornom i prvotnom vjerom; problematično je ući u trag historijskom razvoju religija i precizno odrediti kako, kada i gdje je svaka pratila i ispunjavala ili prevazilazila i odstupala od *fitre*. Sveti tekst kao i svi drugi religijski tekstovi moraju se proučiti kako bi se otkrila promjena koja ih je zadesila, ili se očitovala u njima, kroz historiju. Islamsko otkriće je stoga prvi poziv na izučavanje u religiji, poziv na kritičku analizu religijskih tekstova, analizu tvrdnje da ti tekstovi imaju status Objave. To je prvi poziv na disciplinu "historije religija" jer je islam prvi pretpostavio da su sve religije imale historiju, da je svaka religija prošla kroz neki razvoj.

Islam time sebi ne pripisuje status novine, već činjenice i dijeljenja koji su stari koliko i ljudski rod. Čovjekov vjerski život, sa svim svojim promjenama tokom godina, ovim rehabilitira stajalište ne kao niz hirova, već kao niz pokušaja da se otkrije istinska vjera. Monoteizam se smatra starim koliko i stvaranje.

Dáva u islamu počinje ponovnim priznavanjem da je ova osnova iskrena i istinita. Njezin cilj je da izvrši taj ključni zadatak odvajanja žita od kukolja u akumuliranim tradicijama. Nismo impresionirani tvrdnjom posljednjih ekumenista, zagovornika međuvjerskog dijaloga, tolerancije i suživota, koji tvrde da je svaki religijski sistem konačan zbog toga što je religijski. Takva je tvrdnja apsolutizacija svake religijske propozicije, što se ni po čemu ne razlikuje od kulturnog relativizma. Takav ekumenizam zaista ne predstavlja vjere koje tvrde da je ono što propovijedaju istina, a ne jedna od mnoštva pretenzija na istinu. I racionalno je beznačajan jer predlaže svjesno jukstapozicioniranje pretenzija na istinu ne tražeći pritom rješenja za njihovu kontradiktornost. Izbjegavajući ove zamke i nedostatke, islamska *dáva* je ekumenska, ako ekumeničnost treba imati ikakvog smisla osim "sijeljenja" između crkava.

Da'va je ekumenska *par excellence* jer svaku interakciju između muslimana i nemuslimana smatra porodičnim odnosom. Musliman pride nemuslimanu i kaže: “Mi smo jedno; mi smo jedna porodica pred Bogom/Allahom, a Allah ti je dao istinu ne samo unutar tebe nego i u tvojoj religijskoj tradiciji koja je *de jure* jer je njezin izvor u Bogu“. Zadatak dijaloga, odnosno misije, time se pretvara u prosijavanje date historije religija. *Da'va*, dakle, postaje ekumenska kooperativna kritika druge religije, a ne njezina invazija novom istinom.

II. Sadržaj *da've*

Islamski stav prema drugim vjerama proističe iz srži islamskog vjerskog iskustva. Ta srž je kritički doznatljiva. Ona nije subjekt “paradoksa“, “neprestane objave“ niti je predmet konstrukcije ili rekonstrukcije od strane muslimana. Ona je kristalizirana u Kur'anu Časnom kako bi je svi ljudi čitali. Jasno je razumljiva današnjem čovjeku jednako kao što je to bila u Arabiji u Poslanikovo vrijeme (570–632), jer se kategorije gramatike, leksikografije, sintakse i redakcije kur'anskoga teksta, kao i kategorije arabljsanske svijesti utkane u arapski jezik, nisu promijenile stoljećima. Ovaj fenomen je zaista jedinstven; arapski je jedini jezik koji je ostao nepromijenjen skoro dva milenija, za što je posljednjih četrnaest stoljeća sigurno zaslužan Kur'an Časni.²⁵⁷ Za muslimane, ova srž je na njihovim jezicima i u njihovim umovima, svakoga časa, svakoga dana.

Srž islama je tevhid ili svjedočenje da nema drugog Boga osim Boga/Allaha. Tako koncizno, ovo svjedočenje svrstava se u četiri principa koja čine cijelu suštinu i osnovu vjere.

Prvo, to da nema drugog Boga osim Boga/Allaha znači da je realnost dualna, da se sastoji od prirodne oblasti – oblasti stvorenoga – i transcendentne oblasti –Stvoritelja. Ovaj princip razlikuje islam od

257 Sigurno je da su se javile određene polemike u interpretaciji kur'anskoga teksta. Ovdje se potvrđuje činjenica da kur'anski tekst nije pod teretom hermeneutičkog problema. Razlike u interpretaciji apodiktički su rješive u pogledu jednakih kategorija razumijevanja koje su važile u vrijeme objave teksta (611–632) i koje su i danas ostale iste usljed zamrzavanja jezika i dnevne interakcije miliona ljudi s njim i kur'anskim tekstom.

trinitarnog kršćanstva, gdje je dualizam stvoritelja i stvorenoga zadržan ali i kombiniran s Božijim imanentizmom u ljudskoj prirodi s ciljem opravdavanja inkarnacije. *Tevhid* zahtijeva dvoje: niti se priroda smije obožavati niti se transcendentni Bog smije objektivizirati; te dvije stvarnosti zauvijek ostaju ontološki razdvojene.

Drugo, tevhid znači da je Bog povezan s onim što nije Bog, kao da jeste Bog, to jest kao njegov Stvoritelj ili Konačni Uzrok, njegov Vladar ili Konačni Cilj. Stoga su Stvoritelj i stvorenje, potvrđuje *tevhid*, značajni jedno za drugo bez obzira na njihovu ontološku različitost na koju taj odnos ne utječe. Transcendentni Stvoritelj, kao uzrok i konačni cilj prirodnog stvorenja, konačni je Vladar Čija je volja vjerski i moralni imperativ. Božija volja je naredba i zakon, “obaveza“ svega što postoji, izravno doznatljiva putem Objave ili posredno, putem racionalne i/ili empirijske analize postojećeg. Bez doznatljivog sadržaja, Božija volja ne bi bila norma niti imperativ, te stoga ne bi bila ni konačni cilj prirodnoga; ako transcendentni Stvoritelj nije konačni cilj Svog vlastitog stvorenja, onda mora da stvaranje nije namjeran čin usaglašen s Božijom prirodom već Bogu besmislen događaj, prijetnja Njegovoj vlastitoj ultimativnosti i transcenciji.

Treće, tevhid znači da je čovjek sposoban da djeluje, da je stvoreno podložno djelovanju, odnosno da ima kapacitet primiti čovjekovu akciju te da je čovjekovo djelovanje na takvu prirodu, koje rezultira u transformaciji stvorenoga, svrha vjere. Suprotno tvrdnjama drugih religija, priroda nije grješna, zla, neka vrsta *Unterganga* apsolutnoga, niti je apsolutno njezina apoteoza. Oboje je realno i oboje je dobro – jer je ovdje Stvoritelj *summum bonum* ili vrhovno dobro, a stvorenje je suštinski dobro i ima potencijal da postane bolje transformacijom, putem svojih postupaka, u uzorak koji je Stvoritelj odredio za njega. Već smo vidjeli da čovjek može spoznati Božiju volju; i putem Objave i putem nauke takvo znanje je stvarno. Stoga, preduvjeti za transformaciju bića u nešto slično Božijem uzorku su, osim čovjekove odluke i izvršenja, ispunjeni i potpuni.

Četvrto, tevhid znači da je jedino čovjeku od svih bića data sposobnost djelovanja i sloboda da djeluje ili ne djeluje. Ovom slobodom on dobija posebnu odliku – odgovornost. Njegovim djelima sloboda daje moralni karakter – jer je moralno samo ono djelo koje je učinjeno u slobodi, to jest učinjeno od strane onoga koji je u mogućnosti da bira da li će to uraditi ili ne. Ova vrsta djela, moralnoga djela, veći je dio Božije volje. Kao jedini sposoban da to učini, čovjek je više biće, obdareno kosmičkim značajem onoga kroz koga se viši dio Božije volje treba aktualizirati u prostoru i vremenu. Čovjekov život na Zemlji je stoga posebno važan i kosmički značajan. Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu da je čovjek Božiji *halifa*, predstavnik ili namjesnik na Zemlji (Kur'an 2: 30; 6: 165; 10: 14, 73;35: 39;7: 68, 73; 27: 62). Zbog prirode moralnog djelovanja, ispunjenje nije isto što i neispunjenje, niti je svako čovjekovo korištenje njegove slobode u provođenju Božijih naređenja isto. Zato je neophodan još jedan princip po kojem bi uspješno moralno djelovanje rezultiralo stanjem radosti i, suprotno tome, stanjem tuge. U protivnom, sve bi se svelo na to da li čovjek djeluje ili ne djeluje moralno. Zaista, taj rezultat je ono što rasuđivanje čini neophodnim, u kojem se ocjenjuje cjelokupni utjecaj čovjekovog životnog djelovanja, u kojem se potvrđuje njegov doprinos sveukupnoj vrijednosti kosmosa, ispravlja se neuravnoteženost života pojedinca te se njegovi uspjesi izdvajaju od neuspjeha drugih. To je ono što u vjerskom jeziku označavaju termini "Sudnji dan" te "Džennet (Raj) i Džehennem (Pakao)".

Peto, tevhid označava čovjekovu spremnost da uđe u vezu prirode i historije kako bi aktualizirao Božiju volju. On tu volju razumijeva kao prosvjetsku i proživotnu i kao takav mobilizira sve ljudske energije u službu kulture i civilizacije. Dakle, u njegovoj suštini jeste da bude civilizirajuća sila. Zbog toga se islamska *da'va* ne zasniva na osudi ovoga svijeta.

Tevhid se ne opravdava kao poziv čovječanstvu na svoje oslobađanje od teškoće postojanja koju smatra patnjom i bolom. Njegova nužnost nije pretpostavljena "potreba za spasenjem" ili za samilošću,

niti oslobođenjem od bilo čega. Po ovome se, kao i u prethodnim aspektima, islamska *da'va* razlikuje od kršćanske. Pretpostavljajući da su svi ljudi nužno "griješni", da su u mucu "praiskonskog grijeha", "otuđenja od Boga", konflikta sa samim sobom, sebičnosti ili "nedostatnosti Božijem savršenstvu", kršćanska misija je iskupljenje i spasenje.

Islam smatra da čovjeku nije potrebno nikakvo spasenje. Umjesto osuđivanja čovjeka kao vjerski i etički griješnoga, islamska *da'va* mu pripisuje čast Božijeg *halife*, savršenog u formi, obdarenog svime što mu je potrebno da bi ispunio Božiju volju, pa čak i milošću Objave! "Spasenje" se stoga ne nalazi u islamskom rječniku. *Felah*, odnosno pozitivno ostvarenje Božije volje u prostoru i vremenu, islamska je verzija kršćanskog "oslobođenja" i "iskupa".

Islamska *da'va*, dakle, ne poziva čovjeka u kraljevstvo stalnih fantazija ili neko drugo kraljevstvo koje je zamjena za ovo, već na prisvajanje njegovog prirodnog, rođenjem stečenog prava, njegove uloge kao historijskog aktera, kao nekoga ko iznova modelira i oblikuje stvoreno. Isto tako, on ima puno pravo uživati i iskusiti zadovoljstvo, živjeti svoj život i provoditi svoju volju, jer sadržaj Božije volje nije "onosvjetski" već "ovosvjetski". Poricanje svijeta i odricanje od života, asketizam i monaštvo, izolacionizam i individualizam, subjektivizam i relativizam, u islamu nisu pohvalni nego su *dalal* – pogrešan put. Islam se time nedvojbeno slaže s mezopotamijskom vjerskom tradicijom, gdje je vjera civilizacija, a civilizacija vjera.

Na kraju, tevhid čovjeku vraća dignitet koji su mu neke religije oduzele predstavljajući ga kao "griješnog", egzistencijalno bijednog. Pozivajući ga da koristi svoje bogomdane prerogative, islamska *da'va* čovjeka rehabilitira i potvrđuje njegovu prisebnost, nevinost i dignitet. Njegov moralni put je put ka njegovom *felahu*. Taj poziv muslimanu sigurno je poziv na novi teocentrizam, ali takav da je čovjekov kosmički dignitet pozdravljaju Allah i Njegovi meleci. Kršćanstvo čovjeka poziva da vjerom odgovori na Božije spasenje i pokušava rehabilitirati čovjeka ubjeđujući ga da je on taj zbog koga je Bog

prolio Svoju vlastitu krv. Čovjek je, tvrdi kršćanstvo, sigurno velik jer je Božiji partner kome Bog ne bi dopustio da se uništi. Ovo je zaista veličina, ali veličina bespomoćne marionete. Islam sebe poima kao čovjekovo prisvajanje njegove kosmičke uloge kao one u čije je ime kreirano stvorenje. On je njegov nevini, savršeni i moralni vladar, i svaki dio Kosmosa je čovjekov i dat mu je na uživanje. On treba da bude pokoran, tj. da ispunjava Allahovu volju. Ali ovo ispunjenje je unutar i prostora i vremena upravo zbog toga što je Allah izvor prostora i vremena i moralnog zakona.

Čovjek, kako ga islam definira, nije predmet spasenja, već njegov subjekt. Samo njegovim posredništvom moralni dio, koji je viši dio Božije volje, ulazi i ostvaruje se u stvorenome. Na neki način, dakle, čovjek je Božiji partner, ali partner koji je dostojan Boga jer je on dostojan povjerenja kao Njegov halifa ne zbog toga što je žalosno bespomoćan i zato što ga treba "spasiti".



DA'VA NA ZAPADU OBEĆANJE I ISKUŠENJE²⁵⁸

I. Čudo širenja islama

Niko ko je posmatrao širenje islama u nemuslimanskom svijetu, posebno na Zapadu, a pogotovo u Americi, Velikoj Britaniji i Zapadnoj Evropi u poslednjih trideset godina, ne može a da ne ostane zapanjen ili da ne razazna djelo ruke Svemoćnoga (neka je slavljen i uzvišen). Raspored toliko različitih sila koje su se javile u najudaljenijim krajevima svijeta, određene tako raznolikim historijskim okolnostima, sve fokusirane na prethodno spomenute zapadne zemlje, previše je za bilo kakvo planiranje –osim onog Božijeg. Uzroci prethodnih muslimanskih imigracija sami su rezultat izrazito složenog razvoja unutar muslimanskog svijeta. Ali, da su ovi uzroci bili ograničeni na muslimanski svijet, muslimani koji su željeli imigrirati nikada ne bi dospjeli na Zapad. Oni su bili neraskidivo upleteni u veze koje su ti muslimani imali sa Zapadom (kolonijalizam, programi studija i obučavanja, turizam, porodične posjete, sticanje finansijskih dobara), kao i zavisni od uspona Zapada kao industrijskog i političkog svjetskog središta, na različite načine povezanog s

258 Ovaj rad je prezentiran na Međunarodnoj konferenciji održanoj u povodu nastupanja 15. hidžretskog stoljeća u Kuala Lumpuru, Malezija, od 24. novembra do 4. decembra 1981.

muslimanskim svijetom. S druge strane, uzroci prelaska zapadnjaka na islam povezani su s cijelim intelektualnim i duhovnim razvojem Zapada, razvojem koji je u posljednje tri ili četiri decenije izgleda pripremio veliki broj populacije na primanje islamske poruke. Erozijski vjerskog osjećaja, bilo kršćanskog ili jevrejskog, uspon prirodnih nauka i tehnologije pod okriljem filozofije koja poriče Boga i sve nadnaravno, te nihilizam do kojeg su dovele industrija, urbanizam i cijele strukture modernog života – sve to izgleda kao ostvarenje stvarnih spasiteljskih planova za jedan *Heilgeschichte* usmjeren ka Zapadu. Još jedna “punina vremena” izgleda cvjeta pred našim očima, čekajući samo na islam da to konačno upotpuni. Ovo je upravo ona vrsta grandioznog plana koji samo uzvišeni Stvoritelj može ostvariti.

Dvije glavne sile zajedno su “odgovorne” za ovo čudesno širenje islama na Zapadu: duhovni pad Zapada i hidžra ili iseljenje.

II. Duhovni pad Zapada

A. U oblasti znanja o čovjeku i prirodi

Izlaganje zapadnjačkih umova islamu i njegovim živućim primjerima u Španiji, na Siciliji i zemljama okupiranim od križara, te islamskim idejama na univerzitetima i bibliotekama na Zapadu pokrenulo je niz događaja koji su okončali autoritet Crkve u Reformaciji i oslobodili umove od dogmatizma crkvenog učenja. To se desilo velikim dijelom zbog islamskog povratka razumu i objave koja je po prvi put omogućila da se vjerska pitanja razmatraju racionalno, da budu predmet analize i kritike bez narušavanja vjerskog sentimenta. Ovo je rezultiralo dvama važnim stvarima: a) obnovilo je nauku i njezino oslobađanje od crkvenih stega i b) potreslo je temelje autoriteta Crkve, koja je spasenje i milost uvjetovala potpunim pokorenjem razuma vjeri. Napredak nauke u izučavanju prirode i racionalizma u ispitivanju ljudskog života i sudbine kulminirali su u obliku

prosvjetiteljstva (najbliže čime se cijeli Zapad ikada približio islamskom stavu) i naučnih i industrijskih revolucija koje su potom uslijedile. Amerika, kao potomak Evrope, nezamisliva je bez ove evropske historije koja je zavisila i dobila svoj prvi zamahac od islama.

U XIX stoljeću, međutim, dok su se prvobitni pomaci nastali pod utjecajem islama nastavljali razvijati i donositi značajne dobrobiti za Zapad, javile su se protivničke sile koje su osporile principe prosvjetiteljstva. Zapad je doživio krah, udaljio se od svojih postignuća i vratio u romantizam. Osnovni princip romantizma jeste njegova sumnja u razum i veličanje osjećanja i ličnog iskustva kao konačnog autoriteta. Taj novi naglasak koji je stavljen na iskustvo dogmatizirao je empirizam tvrdeći ne samo da se istina o prirodi spoznaje empirijskim izučavanjem, nego i da je takvo empirijsko izučavanje koje provodi nauka jedini metod koji vodi do istine. Ljudski odnosi i duhovnost zato se moraju povinovati istoj vrsti ispitivanja (naučnoj) ili ostati lišeni istine. Ovaj entuzijazam za naukom i naučnim metodima rezultirao je savladavanjem prirode. Uslijedila je industrijska revolucija i Zapad je postao dovoljno snažan da svojim vlastitim izumima napadne i kolonizira Aziju i Afriku, ali je to imalo poguban utjecaj na čovjekovo znanje o čovjeku.

Romantizam je svrgnuo Razum s prijestolja, a na njegovo mjesto postavio Osjećaj. Odbacio je prosvjetiteljsku definiciju čovjeka u kontekstu razuma koji je zajednički svim ljudima koji je u osnovi univerzalizma. Pokušao je pronaći temelje za etnocentrizam, i to je našao u Osjećaju. Osjećaj je ličan i neopisiv i on samoga sebe opravdava. S njim kao osnovom iskustva mogao se opravdati i naj snažniji etnocentrizam. Čovjek više nije bio primjer univerzalnog čovjeka obdarenog razumom čije rasuđivanje mora biti isto, već proizvod krvi i zemlje, ranijih generacija i skup iskustava koje nazivamo historijom. Dakle, njegove razlike između drugih nisu samo *de jure*, već čine njegovu vlastitu definiciju sebe i mjerilo njegovog poimanja dobra i zla. On je ono što osjeća da jeste i priznat je od ostalih kao neko ko s njima dijeli zajednički povjereni im

kapital osjećaja i iskustva. Stoga Azijati i Afrikanci nisu ljudi ako su to Evropljani, jer oni nisu dio istog nasljedstva krvi, zemlje i historije koju ima svaka zemlja u Evropi. Ako industrijska ekspanzija dovede Azijate i Afrikance u dodir s Evropom, onda se oni sigurno mogu iskoristiti za interese njihovih vladara, Evropljana. Osjećaj ne razdvaja samo Evropljane od Azijata ili Afrikanaca; on Evropljane rangira kao više i prve.

Kao princip znanja i etike, ovaj evropski romantizam sebi je pripisao moć definiranja poželjnoga kao onoga što Evropljani smatraju poželjnim. Ovo je otvorilo puteve relativizma i naturalizma te isključilo kritiku u pogledu univerzalno ljudskog. Nacionalni standard postao je konačni kriterij za sve. Neko vrijeme, nacionalizam je dominirao, a u nekoj mjeri dominira još uvijek. Unutar njega, međutim, djelovala je uništavajuća samokontradiktornost, što je konačno dovelo do nihilizma. S obzirom na to da je ličan, Osjećaj se ne može kritizirati čak ni u pogledu prošlih vlastitih osjećaja, a kamoli tuđih. Nužni ishod je potpuno odsustvo kontrole, kriterija i provjere prolaznog hira današnjice. Uskoro, gubi se smisao samog života jer se ne može naći nikakav njegov trajni i univerzalni značaj. Stoga se pokret koji je počeo kao oslobađanje od duhovne i svjetovne opresije Crkve okrenuo protiv Razuma, jer je razum po svojoj prirodi univerzalan. Njegova pobuna protiv Razuma dovela ga je u konflikt sa samim sobom i u opoziciju protiv bilo koje permanentne vrijednosti, to jest u nihilizam.

S druge strane, naučni progres i ovladavanje prirodom doveo je do neviđenog zlostavljanja prirode. To je zaista bilo jedno silovanje prirode koje je proizvelo skoro stoljeće njezine opijene, ekstatične upotrebe. Uživanje u tuđoj svojini do kojeg je dovelo ponižavajuće pokoravanje prirode nije poznavalo granice. Međutim, prepuštanje neograničenom uživanju u prirodi uzelo je svoj danak nanoseći štetu ekološkoj ravnoteži prirode. Kisele kiše, zagađenje zraka i vode, trošenje prirodnih resursa, uništavanje prirodne moći obnavljanja, čovjekovo zadiranje u prirodne rezerve, postali su stvarna prijetnja

prirodnim mehanizmima prilagodbe i obnove. Danas je sigurnost naučnika na klimavim nogama. Na vrhuncu svog napretka, naučnik je svjestan da istražuje jednu beskonačnu džunglu u mrkloj noći džepnom svjetiljkom. Ma koliko da je čvrsta ta građevina tehnologije, temelji naučnog znanja su nestabilni. Koliko grešaka koje načini čovjekova tehnologija može podnijeti delikatna teleološka ravnoteža prirode, dizajn i obrazac ciljeva koje je Allah udahnuo u njih, bez nasilne reakcije koja može uništiti čovjekov život i zauvijek ušutkati njegove uzaludne tvrdnje!

Zaista je čudno da je cijelo ovo nastojanje zapadnjaka propalo baš na njegovom vrhuncu. Njemu još nije jasno da on nema pravo da pokorava ili siluje prirodu, jer ju ne posjeduje on već Bog; da je ona dar koji je On poklonio čovjeku kako bi ovaj u njemu uživao u skladu s Njegovim moralnim zakonima; da su teleologija prirode i teleologija čovjeka međusobno zavisne. Kršenje moralnih zakona od strane zapadnjaka konačno je okrenulo njegovo uživanje prirode protiv njega. Moralno uživanje prirode bilo bi skupo jer za njega mora odgovarati Bogu, Stvoritelju i Davaocu Koji je svima širom svijeta poklonio tu prirodu. Takvo uživanje podrazumijevalo bi pažljivo povraćanje svega što je njime uništeno. Međutim, zapadnjačko korištenje prirode, bilo kapitalističko, socijalističko ili komunističko, nije predmet bilo kakvih moralnih zakona. Ono je nedisciplinirano, štaviše, razuzdano. Odatle reakcija prirode i nefunkcioniranje njezine obnavljajuće sposobnosti da proizvede elemente nužne za opstanak života na zemlji.

B. U oblasti religije

Mnogi ljudi na Zapadu koje je Allah obdario kritičkim razmišljanjem te koji su prihvatili istine prosvjetiteljstva ili radikalne reformacije, a posebno Afroamerikanci, nikada nisu prihvatili mitove heleniziranoga kršćanstva. Inkarnacija Boga, Trojstvo, Spasenje kao svršen čin, Kraljevstvo Božije koje je tu, a nije tu, Božija smrt

i Uskrснуće, naslijeđeni grijeh, patnja i zasluge, praiskonski grijeh i grijehnost, Crkva kao tijelo Božije – sve je to ostalo potpuno nejasno i neshvatljivo. Prihvatanje ovih stavova rijetko je prelazilo s riječi na djelo. Ovo je bio slučaj sa zapadnjakom nezapadnjačkog uma. To što je nevin, što ima jednostavan zdrav razum, što je svjestan ugnjetavanja od Zapada te, ako je Afroamerikanac, svjestan da ga okolo ćuškaju njegovi robovlasnici, što ima volju da živi i da bude sretan, što ima osjećaj za pravdu – sve je ovo bilo poništeno i narušeno religijom koja ih je, čini se, teoretski poricala, dok su ih njezini sljedbenici poricali porobljavanjem Afroamerikanaca. Za razliku od Evropljanja, Azijati, Afrikanci i američki Indijanci sa Zapada, srećom, bili su lišeni bilo kakve osnove na kojoj bi utemeljili te kršćanske mitove; ništa u njihovim venama i mišićima ne bi moglo pozdraviti te vrijednosti; i ništa u njihovom iskustvu ne bi moglo osigurati prihvatanje tih paradoksa. Asketizam i monaštvo, poricanje svijeta i života, individualizam i personalizam – sve se to kosilo s njihovim uvjerenjima.

Kršćansko blagosiljanje i preporučivanje siromaštva išlo je u korist robovlasničkom planu da eksploatišu slabe i siromašne, bili oni Afroamerikanci ili bijelci, te da ih drže u njihovom siromaštvu. Njihovo odbacivanje kulture i naglašavanje jednostavne vjere bilo je u skladu s planom da ih drže u neznanju. Omalovažavanje tijela, mesa i ovog svijeta pomoglo im je da ih drže u bijednom stanju. Na kraju, učenje o praiskonskom grijehu usadilo im je kompleks inferiornosti, nemoći i potčinjenja, a Zapadnjakova eshatologija – odbacivanje bilo kakve volje za poboljšanjem svogastanja na ovom svijetu. Njihova pripadnost kršćanstvu, bili oni katolici ili protestanti, bila je idealan slučaj za Nietzsche-ovu analizu “smrtnosti robova“, za marksističku teoriju religije kao “opijuma“, za Freudovu projekciju “budućnosti jedne iluzije“. Povrh toga, bjelački rasizam je Afroamerikanca, američkog Indijanca ili Latinoamerikanca, odnosno “Chicana“, kako je potonji pogrdno nazvan, učinio prognanikom u vlastitoj domovini, čak i nakon njegovog oslobođenja od

ropstva. On je *de facto* drugorazredni građanin, čak i kada je njegova akulturacija dosegla veoma visok nivo. Njegova obojena koža, kao i etnički izgled svih drugih Azijata i Afrikanaca, pa čak i Mediteranaca, smatraju se zagađivačima od kojih uvijek treba držati distancu. Dakle, rascjep između rasa se povećava a ne smanjuje, bez obzira na dostignuća u oblasti prava. Službene izjave vlada i javnih organa daleko su od primjene, a do konkretnih akcija možda nikada i ne dođe. Općenito, zapadnjački ideal jednakih šansi izgubio je smisao bez ispunjenog preduvjeta jednake pripreme i jednake sklonosti kod onih koji su sjevernoevropskog porijekla. Zbog toga su ti ugroženi zapadnjaci okrenuli leđa kršćanstvu, jer je vrijeme dokazalo njegovu neposobnost da riješi društvene probleme. Istina je da su savremene biblioteke pune knjiga i eseja koje predstavljaju kršćanstvo kao religiju društvene brige. Njihova logika je neubjedljiva jer se nijedno od tih djela ne usuđuje baviti ovosvjetočnim i životnim poricanjem tipičnim za kršćanstvo ili paradoksima koji su u srži njegovoga kreda. I jedva da je iko, bilo u društvu ili u samoj Crkvi, uputio poziv na stvarni univerzalizam i jednakost. Žalosni rezultat jeste to da ovi pokušaji teologa rijetko kada imaju utjecaja izvan učionice. Vani, u visokim neboderima, gdje se donose odluke, kršćanski interes je malokad motiv ili faktor bilo u svijetu politike, obrazovanja, vlasti ili biznisa.

III. Pozitivni poziv islama

Kao prvo, za razliku od griješnosti čovjeka istvorenja, islamsko učenje govori o nevinosti. Čovjek je, prema islamu, stvoren kao bezgriješan. Ademov neposluh bio je neposluh Adema, a ne čovječanstva. Pored toga, Adem se pokajao i Bog mu je oprostio. Čovjek je poslan na Zemlju kao Božiji namjesnik kako bi ispunio Božiju volju i u procesu se dokazao moralno vrijednim. Dakle, islam uči da je Bog čovjeka stvorio savršenim, u najboljem obliku, ida ga je obdario svime što mu je neophodno da ispuni svoj razlog postojanja.

Stoga je čovjek odgovoran i Bogu će odgovarati. Ovaj svijet je jedini svijet. *Ahīret*, odnosno drugi svijet, gdje će nam biti suđeno i u gdje ćemo primiti svoju nagradu ili kaznu, nije neki drugačiji svijet projiciran kao alternativa ovom svijetu. Niti je on postuliran na osnovi osude ovog svijeta pada igra kompenzatorsku ulogu za čovjekovu ovosvjetovnu patnju. Islam, dakle, pronalazi smisao ljudskog života u čovjekovoj kosmičkoj funkciji kao jedinstvenog posrednika putem čijih se slobodnih akcija ostvaruje viši dio Božije volje (odnosno moral). Islamski humanizam ne prezire čovjeka niti ga čini mjerilom svih stvari. Smatra ga krunom i krajnjom svrhom stvaranja, ali pred Bogom, čiji je on sluga.

Kao drugo, islam uči da šejtan prijete siromaštvom; da musliman ima pravo uživati u blagodatima života; da musliman treba biti zdrav, čist, snažan i produktivan. Prema islamu, čovjek je odgovoran za vlastitu bijedu; islam ga tjera da se uzdigne, da se baci na rad i po zemaljskoj kugli traga za Božijim obiljem. Produktivan rad, doprinošenje vlastitom blagostanju, blagostanju svojih bližnjih i susjeda i blagostanju čovječanstva onsmatra ibadetom. Čak i za ibadete smatra da posjeduju dimenzije ovosvjetskog dobra čije neostvarenje kvari same ibadete. Božije namjesništvo na zemlji podrazumijeva *temkin fi el-erd* (iskorištavanje zemlje), *isti'mar* (obnavljanje zemlje) te činjenje dobra u ime i iz pokornosti Bogu. Bog je svijet stvorio lijepim: On je ukraasio nebeski svod i stvorio lijepe i zadržljive blagodati da ih čovjek koristi i uživa. On je sve stvoreno podredio čovjeku kako bi se čovjek mogao dokazati moralno vrijednim. Islam uči da je realizacija savršenstva na ovom svijetu zaista moguća; da je upravo čovjekova dužnost da teži ka aktualizaciji tog usavršavanja. Dakle, islam utječe na historiju i teži da je usmjeri ka ispunjenju Božijih obrazaca. Za islam, historija je od ključnog značaja.

Treće, islam uči etici čina. Prema islamu, pojedinačne vrijednosti namjere, dobronamjernosti i čistote istinske su vrijednosti. Međutim, ukoliko moralni subjekt ne posegne dalje od njih, ne zađe u prostor i vrijeme i tu se ne uključi u događaje tako da usmjeri njihov

razvoj ka dobru, njihova vrijednost ostaje jako mala. Zbog toga je islam morao razviti zakon, da bi *ummetu* osigurao političke, pravne, ekonomske, administrativne i društvene institucije i tijela kako bi ga implementirali. Jedinost Boga islam interpretira kao transcenciju pred kojom su svi ljudi jednaki u stvaranju stoga jednako podvrgnuti Božijem zakonu bilo kao agensi ili pacijensi moralnog čina. Zbog toga je *ummet* po pravilu univerzalan, predviđen da pokriva cijelo čovječanstvo. Islam ne uzima u obzir ni boju, ni rasu, ni kompleks odabranog naroda, ni nacionalizam, ni relativizam u značajnoj mjeri. Na političko se djelovanje u islamu gleda kao na izraz njegove duhovnosti. Svaki pojedinac, prema islamu, pastir je zadužen za svoje stado, *aummet* je odgovoran za čovječanstvo. Najviši standard je pravda. Musliman je dužan provoditi je prema sebi, svojoj porodici, zemlji, čovječanstvu, i to svugdje na svijetu. Isto tako, on je dužan povratiti ravnotežu pravde kad god i gdje god je neko poremeti, bio to obični građanin ili vladar.

Četvrto i posljednje, islam sve ove principe podučava ne kao dogmu, već kritički, kao neophodne zaključke očiglednih aksioma i empirijskih činjenica. On ih ne nameće *ex cathedra*, već poziva sve ljude da ih sami prouče sa svim uviđajima i iskustvima koja imaju na raspolaganju. On im obećava da, ukoliko ipak dođe do drugačijeg zaključka, on neće biti niti heretiziran niti prognan, već poštovan i cijenjen. Zaista ih islam poziva da nastave istraživati, uvjereni da će se istina vremenom otkriti i razumjeti; da će prevladati. Islam-ska kritičnost te intelektualna i duhovna tolerancija kojoj vodi, nisu samo puki čin učtivosti i prijateljstva vladara ili pojedinaca koje bi jedan čas lošeg raspoloženja mogao poremititi, niti rezultat većinskog glasa u konvenciji koju bi suprotne političke ili društvene struje mogle obesnažiti; one su Božija naređenja koja niko nema pravo mijenjati; one su iznesene od Uzvišenog Autora Kur'ana za svakoga da ih čita i proučava, sačuvane kao Božiji zakon od strane šerijatskih sudova u kojima bilo ko može zatražiti i primiti pravdu bez ikakve

naplate. I one su poduprte poznatom praksom miliona muslimana čitavih 1400 godina historije.

Sve ovo čini islamski poziv neodoljivim. Da bi islam zadobio um i srce savjesnog zapadnjaka, on se mora predstaviti iskreno i istinito. Iskrena prezentacija islama je sama po sebi razoružavajući mehanizam. Allahova namjera pobjeđuje uz malo ili nimalo napora. I još jednom – kako su bezuspješni muslimani bili u ispunjavanju ovog najosnovnijeg zahtjeva islama!

Zlo društvene pravde u Sjevernoj Americi i na Zapadu općenito dovoljno je da izvuče svoju žrtvu iz statusa quo i natjera je da se mijenja. Ako je posrijedi zapadnjak nezapadnjačkog uma, dominantna ideologija ili religija koja prethodno nije prodrla u njegov um nije dovoljno privlačna i moćna da ga zaustavi od te promjene. Same po sebi, ovakve ga ideje pripremaju za prelazak u drugu vjeru. Svojstvenosti islama, njegove vrijednosti, kapacitet da ispravi zlo rasizma i nepravde i da nadahne ljude da sami preuzmu odgovornost za svoje spasenje obavit će ostatak posla. Tako se islam prošrio putem *da'we*, jasnog poziva muškarcima i ženama na posebne dužnosti i prava predstavljena kao Božije naredbe i shvaćene kao sigurna rješenja za probleme s kojima se suočavaju.

Što se tiče etničkih manjina na Zapadu, islam im daje status žrtava nepravde, novi identitet, kao i novi dignitet. On ih uči da im patnju nije nanio Bog već Njegovi neprijatelji; da je izbjavljenje iz nje i moguće i nužno. Također im obećava uspjeh i na ovom i na onom svijetu ako se izbore protiv nepravde. U suštini, uči ih da s islamom ne mogu izgubiti. Islam ih uvjerava da im je svijet dat na uživanje pod Božijom vlašću. On ih trijezni osjećajem odgovornosti, zahtijevajući od njih da preuzmu teret koji obuhvata i tretira cijeli svijet. Islam balansira ovu univerzalnu odgovornost međuzavisnošću *ummeta*, uvjeravajući svakog svoga člana da je cijeli *ummet* odgovoran za njih. Pri prelasku na islam, sve napuštene, ugnjetavane žrtve nepravde te rasno diskriminirane na osnovu toga što su

etnički drugačiji zapadnjaci, zajednicu islama koju čine milijarde duša prihvataju kao svoju.

IV. Muslimanska hidžra ili emigracija

A. Novu muhadžiri (imigranti)

Muslimani s Bliskog istoka i drugih dijelova muslimanskog svijeta počeli su emigrirati na Zapad u posljednjoj četvrtini prošlog stoljeća. Njihov cilj bio je sličan cilju ostalih imigranata: pobjeći iz nepoželjnih uvjeta u svojoj potražiti sreću u drugoj državi. Među najstarijim imigrantima koji su živjeli u grupama i uspjeli očuvati svoj identitet su muslimanske zajednice iz Sidar Rapidsa (Iowa), Detroita (Michigan), Edmontona (Aberta) i Londona (Ontario) u Sjevernoj Americi; iz Londona i Liverpula u Velikoj Britaniji; iz Pariza, Marseja, Roterdama i Napulja u Zapadnoj Evropi. Muslimanske zajednice osnovale su u Engleskoj, Francuskoj, Italiji i Holandiji stalna boravišta nakon dolaska iz zemalja ugnjetavanih pod kolonijalnim jarmom ovih evropskih država. Balkan, odakle se povlačilo Osmansko carstvo, Aden, od kojeg je britanska vlast napravila otvorenu svjetsku luku za brodove, i Sirija-Liban, gdje su politički nemiri i administrativna nestabilnost bili na svom vrhuncu, bili su druga područja iz kojih su imigranti došli u Ameriku i Zapadnu Evropu.

U periodu između dva svjetska rata, svijet je vidio ogroman broj imigracija iz svih dijelova muslimanskog svijeta ka prijestolnicama i industrijskim gradovima Evrope. U istom periodu desile su se značajne imigracije ka Sjevernoj Americi iz Sirije i Libana, s Balkana, iz južne Rusije, Kafkaza i Turske, gdje su poslijeratni uvjeti bili krajnje nezadovoljavajući. U Kanadu je došlo mnogo muslimana iz zemalja Komonvelta, u koje su se muslimani prvobitno odselili kako bi služili u britanskim snagama. Samo mali broj muslimana došao je u Ameriku da studira jer ih je dominacija Engleske,

Francuske i Italije u njihovim domovinama natjerala da studiraju u ovim kolonizatorskim zemljama.

Tek nakon Drugog svjetskog rata, veliki broj muslimanskih imigranata počeo je naseljavati sve zapadne zemlje. Oslobođanje od kolonijalizma i dominacija zapadnjačke kulture privukla je muslimanske studente iz svih dijelova svijeta. Njihov dugotrajni boravak i slobodno miješanje s ostalim studentima i njihovom zajednicom te prilike za studentske poslove utrle su im put da promijene svoj status ili da se vrate kao imigranti ukoliko bi im uvjeti kod kuće bili gori nego što se očekivalo. Neuspjeh nacionalnih vlada da omoguće šanse za zaposlenje i/ili napredak, da riješe hronične ekonomske ili političke probleme i ugnjetavanje njihove tiranske policije dali su još snažniji poticaj profesionalcima i obrazovanima da se odsele. Želja da unaprijede kvalitet života i obećano bogatstvo na Zapadu sigurno su odigrali važnu ulogu. Još važniju ulogu u tom procesu odigrao je totalni pad muslimanskih političkih režima. Ta propast očitovala se na moralnom, duhovnom, civilizacijskom, obrazovnom, ekonomskom, društvenom i političkom nivou. Nije iznenađujuće da je većina postnezavisnih režima u muslimanskom svijetu bila karikatura zapadnjačkih modela, bilo demokratskih ili diktatorskih; da su njihovi društveni, politički i ekonomski ideali bili karikature demokracije, nacionalne integracije i društvene pravde. Sve do jednog, ovi režimi bili su prikladni instrumenti neokolonijalizma, bilo to ciljano ili ne. Njihova osnovna bolest bila je odvajanje od islama, jedinog ideala koji može pokrenuti i nadahnuti mase. Nacionalizam, sekularizam, demokracija, socijalizam i komunizam nemoćni su i ne daju nijedan razlog vrijedan idealizma kod muslimana. Oni ne mogu upravljati lojalnošću muslimana i u njemu ne mogu probuditi samopožrtvovanost niti ga mogu obuzdati pred njegovim iskušenjima. Takvo što bilo bi sigurno islamom i imanom – kvalitetom koji ova vjera razvija i zahtijeva kao svoj temelj i osnovni kriterij. Ali, spomenuti režimi su zanemarili islam pa čak se i borili protiv njega.

Svijest o ovoj propasti javila se u muslimanima nakon raspada Sirijsko-egipatske unije 1961. godine, indijsko-pakistanskog rata 1965, arapsko-izraelskog rata 1967, te *Cent Upheaval*²⁵⁹ u Indoneziji. Očaj u koji su ovi debakli bacili muslimanski svijet odrazio se u masivnim emigracijama u Sjevernu Ameriku i druge zapadne zemlje. Godine 1968. vlada Egipta legalizirala je emigraciju; stotine hiljada muslimanskih eksperata i pripadnika građanske elite stiglo je u Sjevernu Ameriku i Zapadnu Evropu praveći ogromni muslimanski odliv mozgova. Nedavno su nemiri u Iranu prognali nekoliko stotina hiljada ljudi na Zapad.

Danas, muslimanski imigranti u Sjevernoj Americi broje oko tri miliona. Petina ih je tu privremeno, na studiju ili u posjeti; ostali su stalni stanovnici. U Evropi, pored Balkana, gdje je rođeno nekih deset do petnaest miliona muslimana, oko deset miliona postali su stalni stanovnici ili gostujući radnici. Većina iz potonje kategorije ima malo ili nimalo vještina pa stoga čine najniže klase društvene hijerarhije. Uprkos tome, većina ih je čvrsto privržena islamu. Njihova djeca, koja odrastaju kao Evropljani, ukoliko održe svoju vjeru i osnaže svoj potencijal, mogu donijeti značajne promjene u vjerskom životu Evrope.

B. Neislamski imigrantski mentalitet

Muslimanski imigranti su u Ameriku i na druge zapadne obale došli da studiraju ili da osiguraju bolji život i šansu za profesionalni napredak. U većini slučajeva, oni prose na zapadnjačkim oltarima znanja ili uzimaju s oltara zapadnjačkog bogatstva i ekonomskog razvoja. Ovo nije procjena jednog stranca nego način na koji se muslimanski imigranti percipiraju. Vidjeti se u ovom svjetlu tipično je za imigrantski mentalitet.

259 Riječ je o pobuni u Indoneziji koja se, sredinom 1960-tih, dogodila zbog politike partija lijeve orijentacije koje su imale snažno antivjersko usmjerenje i koje su ovu veliku muslimansku zemlju bile dovele u tešku društvenu i političku krizu (op. prev)

“Imigrantski“ mentalitet zasniva se na dvije nužne pretpostavke: a) zemlja i kultura koja je propala, prezrena, omražena, napuštena, ostavljena; i b) zemlja i kultura koja je divna, superiorna, divljenja vrijedna i poželjna, ali još uvijek neprisvojena i neovladana, daleka i nepristupačna. Zbog toga um imigranta ostaje “imigrantski“ još najmanje jednu generaciju, dok sjećanje na staru zemlju i kulturu potpuno ne izbljedi i nova generacija ostane u malom ili nikakvom dodiru s njom, bilo direktno ili putem roditelja, ako su je oni presadili u novu zemlju i očuvali je u getoiziranoj izolaciji. Zbog toga je imigrant po pravilu parazit zemlje koja ga je usvojila, bez obzira na njegovu produktivnost. Bila ta produktivnost fizička ili stručna, imigrantski rad je aritmetički dodatak produktivnosti te države. Njegov doprinos samo povećava ono što je već tu, čak i ako se radi o čistom istraživanju u laboratoriji ili biblioteci. Ako se uspije ubaciti tu, to znači da se uspio zaposliti i da mu je zagantiran uspjeh. Prilagođavanje imigranta novoj zemlji i kulturi označava njegovo prihvatanje i mirenje s njezinom superiornošću. Imigrant može izumiti novi alat ili mašinu, otkriti nove činjenice ili osmisлити novi način rada ili rješavanja problema, ali sposobnost da usmjera va zemlju i njezinu kulturu u radikalno novom pravcu, a time i ka istraživanju potpuno novih vidika, imigrant – nema. On je hipotetički lišen drugih vidika, nesposoban da se uzdigne iznad te zemlje i njezine kulture do tačke s koje može vidjeti druge vidike. Jer, kao imigrant, on je *porijeklom* iz stare zemlje, trenutno nije ni *iz* nove zemlje niti je baš *porijeklom* iz nje. Nova zemlja ga prihvata ulažući nadu u njegovu djecu ili, pak, unučad. Sam po sebi, on je teret, u najboljem slučaju – puki materijal ili instrument za svoj predodređeni put.

Jesu li to muslimanski *muhadžiri*? Mnogi od njih su upravo to. Njihova zemlja ne treba oplakivati njihov odlazak, a njihova kultura nije ni bogdu siromašnija bez njih. S druge strane, Sjeverna Amerika ili Zapad nema razloga da se raduje njihovoj imigraciji. Njihov doprinos – ili, pak, postojanje unutar njezinih granica – stvar

je statistike. Zapadnjačka kultura nema razloga da se raduje njihovom dolasku jer čak i kreativan talent koji je nesposoban da kritički sagleda cjelokupnu situaciju toj kulturi gotovo ništa ne može doprinijeti.

C. Grozna cijena emigracija

1. *Odliv mozgova.* Sami po sebi, događaji u muslimanskom svijetu koji su doveli do emigracije muslimana iz njihovih domovina mogu se smatrati samo tragedijom. Zamislite samo tog doktora ili inženjerku! Koliko muslimanskih beba se mora roditi, koliko ih se treba paziti i održavati, koliko ih se treba nahraniti i zaštititi dok idu u osnovnu i srednju školu – i koliko njih uspije uspješno proći kroz sve te faze da bi se zaposlili? Koliko roditelja, staratelja, vlada i institucija mora utrošiti energije i njege, i koliko *ummet* mora izdvojiti iz svojih materijalnih resursa da bi poslali jednog doktora ili inženjerku u stručnu školu ili visokoobrazovnu instituciju? Ukratko, koliko muslimana treba umrijeti – ustvari, umire! – da se proizvede jedna doktorica nauka ili magistrica ili inženjerka? Taj finalni proizvod neprocjenljive vrijednosti jeste muslimanski imigrant kome muslimanski svijet Ameriku ili Evropu servira na srebrenom pladnju – besplatno, potpuno besplatno! Sam Zapad morao je utrošiti istu količininu svega, ako ne i deset puta više, da bi proizveo takvo stvorenje među svojom populacijom. A on sada dobija tu osobu kao besplatan dar! Čitav muslimanski svijet sipa svoj “ljudski med” u tegle Amerike i Evrope, i to konstantno teče i čini tzv. “odliv mozgova”.

“Odliv mozgova” je najtužnija stvar u modernoj historiji *ummeta*. On je najjasniji dokaz muslimanske slabosti širom svijeta, to jest muslimanske nemoći da iskoristisvoje talente, učenja i postignuća svoje vlastite djece, to je dokaz njihovog odbacivanja jer su se prosvijetlili i spoznali nove istine. Obrazovani su upravo oni koju su shvatili da alternativa ugnjetavanju, bijedi, siromaštvu,

predrasudama i nepravdi njihove zemlje postoji izvan njezinih granica. Stoga, oni su prisiljeni da uguše svoj osjećaj pripadnosti toj zemlji i da emigriraju. Kakav gnusan zločin čini vlada kada svoju djecu šalje preko otvorenih granica u potrazi za životom, slobodom i pravdom! Granica islamske države treba vidjeti samo priliv ljudi. Kao konkretizacija pravde, upute i slobode, kao i bogatstva, to treba biti zemlja u koju nemuslimani žele doći i u njoj živjeti jer je u praksi provela vrijednosti islama! Nema ništa ružnije od činjenja nemorala osim priznavaja nemorala bez ikakvog djelovanja! Zaista, mnoge represivne muslimanske vlade širom svijeta raduju se jer su se dozvoljavanjem – čak i ohrabivanjem – emigracije riješile turbulentnog elementa u društvu.

Zagovaratelji *da'Ve* u ovoj masivnoj emigraciji “mozgova” iz muslimanskog svijeta ka Zapadu vide bogomdanu blagodati i podsticaj za međunarodno širenje *da'Ve*. Nema sumnje da je odliv mozgova najbolji način za širenje *da'Ve* u inozemstvu, da je to Božija blagodati zemlji koja ih prima, ali samo ukoliko on prođe kroz krizu identiteta i radikalno se preobrazu u *da'iju*. Sa stanovišta *ummeta*, međutim, on je permanentan i tragičan gubitak. Dobit jednog i gubitak drugog nisu jednaki; gubitak je daleko veći. U ovom vremenu propadanja i slabljenja, kada je islamski ummet postao plijen najzlokobnijih sila neokolonijalizma i ideološke subverzije, *ummet* sebi ne može priuštiti još ovakvih gubitaka! Njemu su očajno potrebni ovi talentovani sinovi i kćeri da bi reformirao i rekonstruirao svoje institucije. Ako je najbolja i najsnažnija *da'va* za islam *usve hasene* (“lijep primjer“), onda je trenutno stanje *ummeta* najgori primjer *anti-da'Ve*. Nijedno društvo ne bi kolektivno odabralo islam na osnovu onoga što današnja muslimanska društva predstavljaju. Upravo se ka ovom zadatku ponovnog oblikovanja *ummeta* treba usmjeriti muslimanska talentovana omladina. *Usve hasene* uspjehnog, istinski islamskog društva, bila bi od daleko većeg značaja za *da'vu* od odliva mozgova.

2. “*Neobučeni*“ *emigrant*. Ummet jednako gubi i kada se emigrant obrazovao malo ili nikako u visokoobrazovnoj instituciji. Činjenica da je on bio nespokojan u svome društvu, da je razvijao ambicije ka svjetlijoj budućnosti i posjedovao takvu duhovnu snagu i životnu snagu da se otisne u nepoznato u potrazi za boljom sudbinom, dokaz je da je on stvoren od drugačijeg materijala, isuviše vrijednog, isuviše rijetkog materijala, materijala koji je ono što čovječanstvo čini posebnim. Zbog njegovih ambicija i poduzetništva, on je jednako vrijedan kao i obrazovan čovjek. Takav se rađa jednom u milion slučajeva. Koliko milijardi genija se mora ponovo i iznova kombinirati da bi se proizvela njegova vrsta? A opet – njega se besplatno daje Zapadu. Prirodno, Zapad daje sve od sebe da ga prvobitno iskoristi kao “jeftinu“ radnu snagu dajući mu najteži posao za najnižu platu – posao koji građani te zemlje nikada ne bi radili za tako male sume novca. Drugo, život koji može priuštiti takvom oskudnom platom, uzimajući u obzir njihove velike porodice koje moraju izdržavati i kod kuće i u drugoj zemlji, puko je preživljavanje u sirotinjskim naseljima gradova na Zapadu. Tamo ih zapadna civilizacija hvata na svoj alkohol i drogu, svoj materijalizam i sebičnost, svoj seksualni promiskuitet, kriminal i nemoral, pustošeći njihovu društvenu stabilnost i hrđajući njihovu savjest. U ovakvim uvjetima, pristalice kršćanske crkve, odbačene od vlastite zapadnjačke elite, muslimanskom *deracineu* bacaju misionarsku udicu. Nije da su se zaista zabrinuli za njegovo bijedno stanje pa mu pokušavaju pomoći, već žele prigušiti i stišati njegovu svijest koja se buni kako bi ga se uvjerilo da se prepusti svojoj tužnoj sudbini kakvu je zadesilo čovječanstvo koje čeka iskupljenje rassetog boga. Sekularne sile zapadnjačkog društva rade taj posao za njegovu djecu. Televizija i mediji, “geto“ društvo i “geto“ kultura, javna škola i njezina kultura uspijevaju deislamizirati tu djecu i odvojiti ih jednom i za svagda od njihovog *ummeta*, prijašnje zemlje, tradicije – ukratko, od islama.

Milioni ovakvih “gostujućih radnika“, kako ih prezrivo nazivaju Evropljani, mogu za ovu generaciju svojoj domovini osigurati popriličnu količinu stranih deviza, ali to je kratkotrajno jer zavisi od osjećaja pripadnosti i privrženosti tog emigranta zemlji njegovih predaka. Ovaj osjećaj ne jača već vremenom slabi, sve dok skoro sasvim ne iščezne među mladima koji odrastaju u novoj zemlji. S druge strane, “gostujući radnici“ bi se mogli pokazati korisnim za širenje *da'Ve* predstavljajući islamsko prisustvo na Zapadu koje će se sigurno povećati u budućnosti. Međutim, neznanje, nizak društveni status i bijedni uvjeti muslimanskih radnika teško se mogu nazvati *usve hasene*, primjerom vrijednim oponašanja zapadnjaka. Nadalje, zemlje na Zapadu pazile su da “gostujućim radnicima” ili njihovoj djeci ne daju državljanstvo i da ih prihvate pod jasnim uvjetom da će ih njihova zemlja porijekla prihvatiti nazad odluči li ta zemlja na Zapadu da ukine njihovo boravište. Zbog ovih razmatranja, njihova vrijednost u širenju *da'Ve* postaje upitna. Gubitak koji *ummet* trpi usljed ispiranja vlastitog i mozga svoje djece anulira materijalnu dobit njihovih primanja i poništava njihovu vrijednost u *da'vi*.

D. Izgubljeni-nadjeni muhadžiri: Afroamerikanci

Ako je porijeklo prisustva islama u Sjevernoj Americi i dalje upitno, naseljavanje afričkih muslimana u Sjevernu Ameriku od XVI do XVIII stoljećeje sigurno. Pad Andaluzije pod evropsku vlast predstavljao je kataklizmu za milione muslimana. Zaista je vjerovatno da su neki od zarobljenika španjolskih sila možda bili u prvim ljudskim kargoima koji su poslani za Ameriku. Jednako je vjerovatno da su se oni koji se nisu mogli nositi sa kataklizmom dobrovoljno otisnuli u nepoznato. O takvim događajima nemamo nikakvih podataka. Kasnije, kada je na plantažama šećera na Karipskim otocima i jugu Sjedinjenih Država ponestalo radnika, Španjolci, Holandani, Francuzi, Englezi i, na kraju, Amerikanci počeli su sistematski harati obale Afrike južno od Sahare, tragajući i otimajući

ljude kao roblje za tržnice robova Novog svijeta. Nema sumnje da su neki od ovih nesretnika bili muslimani – jer znamo da su do 1600. godine veliki dio populacije Mauritanije, Senegala, Gambije i Gvineje činili muslimani.

Atmosfera robovlasništva nije dopuštala muslimanu *muhadžiru-malgre lui* da nastavi prakticirati svoju vjeru ili kulturu. Drugačiju vjersku praksu roba robovlasnik bi smatrao prijetnjom, prkosom i nepokoravanjem. Zbog toga su robovlasnici sistematski iskorjenjivali kulturno i vjersko naslijeđe svojih robova i umjesto njih usadili svoje vlastito. Oni su robovima dali svoja imena, prisilili ih da “prime” njihovu vjeru i likovali vidjevši u njima vlastiti odraz. Bilo je nebitno da li je rob replika ili karikatura. Dovoljno je bilo to što je njegov prethodni identitet izbrisan. Što se tiče novog identiteta, ukoliko ga on ne bi mogao iznijeti, neuspjeh je, po robovlasniku, prirodan jer je rob bio samo *Untermensch*. Nažalost, ništa se ne zna o ovim ranim muslimanima u Americi. Možda su neke od njihovih praksi opstale u afroameričkim tradicijama, ili se, nakon što su izvršile utjecaj na te tradicije, još uvijek mogu razaznati u njima.

Do prelazaka na islam među tim “izgubljenim” *muhadžirima* iz Zapadne Afrike došlo je prije 1930-tih godina, kada je Elijah Muhammad (1887–1975) osnovao svoj pokret. Njihov broj je, međutim, bio mali, a njihov utjecaj na prisustvo islama u Sjevernoj Americi slab. Prvi američki starosjedilac koji je učinio važne promjene u vezi s tim prisustvom bio je Elijah Muhammad. On je bio taj koji je 1930-tih počeo pozivati Afroamerikance da odbace identitet koji im je nametnut kao robovima i da se vrate izvornom muslimansko-afričkom identitetu. Njegov poziv se rapidno proširio među njima i poprimio velike razmjere u metropolama nakon Drugog svjetskog rata. Pokret se žustro proširio getoima američkih gradova. Glavno sjedište u Čikagu postalo je košnica administratora, službenika za odnose s javnošću, biznis poduzetnika i propovjednika. Pojava Malcolma X (1925–1965) na sceni, njegova pobuna protiv Elijahah Muhammada nakon što je ovaj postao musliman sunnija

u Mekki i njegovo ubistvo – sve je to pomoglo rast islamskog pokreta. Smrt Elijaha Muhammada i sunnijske reforme njegovog sina Warith al-Dina Muhammada oslabili su režim i okončali paravojnu formaciju pokreta *Fruit of Islam*. Srčanost i entuzijazam i dalje su jednaki, proporcionalni kapacitetima muslimana i trenutnim izazovima. Ako ništa, pokret raste u brojkama, svijesti, razumijevanju i privrženosti iskonskim idealima islama.

Iako ne postoji adekvatna statistika, starosjedilački američki muslimani broje oko dva miliona ljudi. Jedan i po milion pripada Svjetskoj islamskoj zajednici na Zapadu (nedavno preimenovanoj u “Američka muslimanska misija”). Oko pola miliona Afroamerikanaca su muslimani i pripadaju raznim drugim organizacijama, većinom sunnijskim. Oko 5000 bijelih starosjedilačkih Amerikanaca pridružilo se islamskim redovima.

Afroamerikanci koji su odgovorili na poziv Elijaha Muhammada nisu to uradili zbog svoje nekadašnje vezanosti za muslimansko-afrički identitet. Sjećanje na taj identitet je u prošlim stoljećima izbrisano iz njihovih umova. Motivaciju da ponovo uđu u islam pronašli su direktno u pozivu islama te u slabosti njihovog društvenog, kulturnog i duhovnog života. Potonje je bilo odgovarajući subjektivni faktor, a ideali islama – eksterni objektivni podstrek. Upravo se analizom ovih faktora može razumjeti njihov pokret. Isti faktori utjecali su i na druge Afroamerikance kao i na bijele Amerikanke kojima su islam predstavili muslimanski studenti, imigranti ili turisti.

V. Muhadžiri kao instrumenti *da've*

A. Muhadžiri se bude prolazeći kroz teške kušnje

Allah ima svoje planove. On može upotrijebiti i najrazličitije okolnosti kako bi potpomogao Svoj cilj. On se obavezao da će taj cilj poraziti neprijatelje islama. Sigurno, otuđenje *muhadžira* na

emocionalnim, kulturnim, društvenim i vjerskim frontovima i njegova patnja zbog odvojenosti od doma i porodice najgore su degradacije, najveća nevolja koja ih je mogla zadesiti. Bez sumnje, hidžra je najteža sudbina koja nekoga može zadesiti. Njezina šteta nije ni fizička ni ekonomska, već psihička. A opet, u najmračnijem trenutku tog stradanja i boli, Allah daje Svjetlo islama koje ispunjava *muhadžira* optimizmom, samopouzdanjem i snagom. Taj *muhadžir* je možda došao kao imigrant u potrazi za zapadnjačkim znanjem, profesionalnim unaprjeđenjem ili boljim životom. Međutim, u procesu on prolazi kroz jednu "krizu identiteta", smrskavanja vlastite slike o sebi usljed radikalnih promjena koje mu je donio njegov imigrantski status u tuđini. Da li je on ista ona osoba koja je postojala prije njegove hidžre? Da li je on izdao svoju vjeru, kulturu, naslijeđe, zemlju i porodičnu tradiciju? Šta bi rekao kada bi opet sreo svoje roditelje ili pretke? U agoniji takvih pitanja, musliman, *muhadžir* na Zapadu, može ići u dva, i samo dva smjera: On iz svoje svijesti može izbrisati sva sjećanja na staru zemlju i dublje uroniti u već radikalne promjene kroz koje prolazi. Iako je ovo ekstremno teško za izvesti i iako ga može dovesti do života u kojem ga vlastita svijest konstantno muči. Ipak, postoje oni koji su uspjeli i u tome. Ili može spoznati jasniju sliku islama, svoje vjere i kulturne tradicije. Vizija islama je time obnovljena, ovaj put u svom njezinom sjaju i briljantnosti. Riječ je o novom rođenju, istinskoj transfiguraciji nakon utapanja u tragediji. Vizija islama je ponovo "u" njegovim očima, kako bi je on vidio i njegovao sa svim koristima njegove skorašnje spoznaje i iskustva. Nebitno je to što se njegova spoznaja desila kasnije u životu ili što se desila kao posljedica izazova nove kulture. Da bi se u rudi našlo zlato, potrebno je brušenje, ali to ne mijenja prirodu zlata niti njegovu moć da sija. Jednom kada se vizija islama povrati, postiče se radikalno novi pogled na svoj život, svoju hidžru, novi svijet i svoju ulogu u njemu. Novi život, s potpuno novim suncem, odnosno centrom svjetla, sada je pred njim i iz njega oslobađa energije dotad nepoznate i nagoni ga u žižu Zapada kako bi ga transformirao i

preobrazio kao što je on bio transformiran i preobražen. On je postao “osoba sa svrhom“. Kako islamska svijest ovo postiže?

Prvo, nova vizija islama uklanja sav osjećaj krivice koju je *muhadžir* možda osjetio nakon što je emigrirao, to jest napustio svoj rodni kraj. Čineći ga lično odgovornim za nepovoljne privremene uvjete koji su ga doveli do emigracije i okrivljujući ga ukoliko je trpio takvo stanje dok ga je mirno ga posmatrao, Allah ga podstiče da uzme svoju sudbinu u svoje ruke i da je radikalno promijeni emigracijom ukoliko je put za radikalnu transformaciju njegove zemlje i njezinih uvjeta bio nemoguć (Kur'an 4:97–98). Okorjelo zlo koje ga je mučilo u prošlosti sada postaje dobro zahvaljujući tome što je upotrijebljeno za viši cilj. Tragično iskustvo emigracije sada se percipira kao instrument, karika u lancu od Boga naređenih događaja, koji vodi do nove transformacije ili *hidajeta*.

Drugo, vizija islama uklanja sav osjećaj krivice koji *muhadžiri*-ma zbog njegovog uspjeha u novome mjestu. Mnogi uspješni *muhadžiri* preplavljeni su osjećajima zahvalnosti svojoj novoj zemlji kojoj se pokušavaju odužiti zahvaljujući se i dajući *sadaku* (miloštinju). Ma koliko to bio plemenit čin, on u sebi krije kompleks grižnje savjesti koji se smiruje spomenutim činovima velikodušnog davanja. Mnogo je ozbiljnija realizacija, koja se podrazumijeva u takvom osjećaju krivice, apsolutne dobrote i superiornosti nove faze u čovjekovom cjelokupnom iskustvu. Islamska vizija briše ovaj osjećaj (kao i njegovu nepoželjnu posljedicu) uvjeravajući *muhadžira* da njegov uspjeh nije njegov, već Božiji; da je Bog Onaj koji ga je uputio i rukovao njegovim životom i njegovim novim uvjetima kako bi postigao taj uspjeh. Kao Božiji dar njemu, njegov uspjeh je čist i slobodan, potpuno *halal* djelo koje on može prisvojiti, posjedovati i uživati s dobrom namjerom (Kur'an48:18–20). Islamska vizija zaista otvara *muhadžirov* umza jednu novu viziju prilika za veći uspjeh svojim učenjem da je cijeli svijet na raspoloaganju za muslimane i muslimanke da ga razvijaju i koriste u ispunjenju ne samo svojih

osnovnih potreba, već i potrebe za komforom, užitkom, uživanjem pa čak i luksuzom (Kur'an 67:15; 8:26).

Treće, islamska vizija predstavlja imigrantu jedan novi izazov i novo obećanje dajući mu odgovornost da poziva sve nemuslimane u islam i podsjećajući ga da je on svojim riječima i djelima dužan biti Božiji svjedok na zemlji, Njegov namjesnik koji uspostavlja islamske institucije i čini Božiju riječ i prosudbu glavnom. U Sjevernoj Americi, i općenito na Zapadu, toliko je ateizma, toliko poricanja vjerske istine, toliko odbacivanja najosnovnijih temelja judaizma i kršćanstva, toliko skepticizma da to izaziva i potresa i onu najmanje osjetljivu vjersku svijest. Osoba obdarena vizijom islama ne može ravnodušno gledati na ovu situaciju. Prije ili kasnije, ona mora uvidjeti da su njezinu hidžru iz domovine, koju je Allah dozvolio i priredio te učinio uspješnom putem obnove u novoj zemlji, činile poveznice u kolopletu namjera koje su je dovele do njezinog novog zadatka kao "pozivatelja Allahu". Njezin je novi zadatak, nakon čijeg je ispunjenja čeka nova slava, upotpunjenje njezine vjere, izvršavanje najsvetije dužnosti, svjedočanstvo u povijesti. Zar je Allah nije poslao u njezinu novu "Medinu" da bi slobodno pozivala ljude u Istinu? Da bi mogla, svojom rječitošću, svojim *usve hasene*, dobrim primjerom, i svojim "velikim džihadom" uvjeriti čovječanstvo u istinu da je Allah jedini Bog, Konačni Uzrok i Konačni Cilj, Jedini Stvoritelj i Gospodar, Čijim se naredbama svi trebaju povinovati.

Četvrto, vizija islama *muhadžiru* pruža kriterij s kojim može razumjeti, prosuditi i pokušati transformirati nesretne realnosti Sjeverne Amerike i Zapada. Riječ je o cijelim kontinentima koji su se odali alkoholu i drogama, seksualnom promiskuitetu i izrabljivanju, razaranju porodice i individualizmu, cinizmu i pesimizmu, rasizmu i diskriminaciji, zlostavljanju prirode, političkom i ekonomskom imperijalizmu nad ostatkom čovječanstva...Sigurno je da ovi kontinenti jecaju u bolu i mole za pomoć koju im jedino osoba s vizijom islama može pružiti. Jer, to je jedina osoba koja i propovijeda i živi jedno kategorično Ne! svekupnom tom zlu, jedina čije je Ne!

zasnovano na najsnažnijim argumentima, najuvjerljivijim dokazima, najdužoj historiji i primjerima najuspješnije implementacije.

Peto, islamska vizija *muhadžira* obdaruje najvećom ljubavlju, privrženošću i težnjom za jednu reformiranu i Bogu vraćenu “Sjevernu Ameriku“ ili “Zapad“ kako bi prenio Njegovu Poruku i Zakon ostatku čovječanstva na ovom i svim ostalim prostorima. Ništa ne bi bilo bolje od toga da ovi mladi, energični i snalažljivi narodi na Zapadu napuste svoju zlu prošlost i krenu naprijed pod parolom *Allahu ekber!* I niko ne bi bio više motiviran da ovo ostvari, da služi ovom plemenitom cilju sa svim svojim snagama i da svoj život žrtvuje u njegovo ime od osobe s vizijom islama. Prije svega, islamska vizija pruža usmjerenje nužno za zdravlje i razboritost Zapada, podvrgnuće života svojih ljudi moralnom zakonu, njihovih korporacijskih i političkih poslova miru i pravdi, međunarodnoj podršci i saradnji sa žrtvama nepravde i siromaštva u svim dijelovima svijeta. Islamska vizija Zapadu daje sposobnost da više iskoristi prirodu i ovlada njom, ali disciplinirano, s odgovornošću pred Bogom za nju koja je Njegov dar i pred budućim generacijama – drugim Božijim stvorenjima čija to sudbina zaslužuje. Za ovu samoobnovu, obnovu svoga duha, za ovo ponovno otkriće bogomdanog pozvanja i samopredanosti njezinom cilju, Zapad se može samo zahvaliti *muhadžiru* s islamskom vizijom. Njegov dolazak na obale Zapada može shvatiti samo kao od Boga poslan dar, pravovremenu Božiju milost. On će prepoznati u toj osobi svoje istinsko dijete, iako rođeno negdje drugo, čiji je duh skoro identičan onome štosu ga imali osnivači Novog svijeta koji su pobjegli od opresije i tiranije tražeći utočište gdje bi svoje živote preoblikovali prema Bogu, težili ka Njegovoj nagradi i visoko uzdigli Njegovu zastavu.

Šesto, islamska vizija kako *muhadžiru* tako i starosjediocu-konvertitu pruža osjećaj pozvanja. Novi poziv budi ih iz samozadovoljstva i duhovne letargije. U njihov život udahnut je novi smisao, novi značaj, čije su dimenzije kosmičkih razmjera. Ukratko, dok su, prije nego ih je preuzela vizija islama, bili *materiel* i neki instrument za

historijske procese koje nisu shvatali, a kamo li kontrolirali, sada su akteri ovih procesa koji ih usmjeravaju ka višim ciljevima. Oni su ljudi s ciljem, s najplemenitijim ciljem! Kao takvi, imaju pravo na poštovanje prvenstveno od sebe samih, a sigurno i od svojih domaćina koje oni sada mogu definirati bolje nego što to mogu potonji i čije ciljeve i konačnu sudbinu oni mogu bolje artikulirati.

Da'va: Jedino opravdanje za hidžru

Bio to privremeni ili stalni boravak, visokoobrazovani ili poduzetni imigrant ili starosjedilac, bijelac ili crnac, musliman ili muslimanka, u Americi i Zapadnoj Evropi ima samo jedno opravdanje – islam! Bez njega, on/a je najgori/a od svih. Njihov materijalni uspjeh ne donosi im nikakvu korist u ovom pogledu. Ali kako ih islam opravdava?

1. Privremeni student/ica

Nijedan musliman nema pravo doći u Ameriku ili Evropu kao student osim ako se ne smatra posljednjim članom svoje vrste i ako uspješno ne ispunjava sve obaveze koje mu nameće ova vizija. Kao posljednjem članu svoje branše –studentu kojeg muslimanski svijet treba poslati na Zapad – islam mu propisuje da uči sve što je moguće da nauči u svom polju, da prestigne svog nemuslimanskog profesora, sve dok *ummetu* ne omogući pristup svekolikom ljudskom znanju ikada steknutom. Nadalje, islam mu propisuje da se vrati u muslimanski svijet i da tamo podučava onome što je naučio koliko god muslimana i muslimanki je potrebno da bi se zadovoljila potreba *ummeta* za tom naukom. Na ovaj način, potreba *ummeta* da pošalje još jednog muslimana ili muslimanku da stekne isto znanje bila bi nepotrebna te bi prvi student ispunio svoju viziju kao posljednjeg člana vlastite branše. Njegova emigracija uspjela je u jednom pokušaju. Ne postoji opravdanje za muslimanskog studenta

koji na Zapad ode da djelimično ispuni viziju, što onda zahtijeva dolazak novih generacija muslimana, te takvo šta ukazuje da su muslimani nesposobni i nedostojni tog znanja. Ukoliko student nije u mogućnosti da ostvari taj cilj, onda je trošak koji *ummet* ulaže njegovim slanjem uzaludan, a umjesto njega trebao je biti poslan neki sposobniji kandidat. Allah neće blagosloviti narod koji poslove povjerava onima koji ih ne mogu završiti. Nadalje, muslimanski student na Zapadu koji nije posljednji pripadnik svoje branše lišen je sramote, genija i duha. Kako on može živjeti s mišlju da je pod vladavinom Petra Velikog (1672–1725) Rusija poslala svoje sinove na studij u Zapadnu Evropu, ali su se oni pokazali kao posljednji pripadnici svoje branše pa nakon Crvene revolucije više nijedan student nije poslan, *i još je* svekoliko znanje Zapadne Evrope preuzela Rusija? Isto vrijedi i za Japan, čiji su mladi prestigli Zapad u svojoj nauci, tehnologiji i produktivnosti. Isti fenomen se ponavlja u savremenoj Kini. Zašto muslimani ne mogu uraditi isto? Od vremena Muhammeda Alija (1769–1849), Egipat je poslao generacije i generacije studenata da studiraju na zapadnjačkim univerzitetima – bez ikakvog srama! Još gore i tragičnije jeste to što su obrazovni standardi u Egiptu najniži u svijetu, mnogo niži od onih u danima kada je Egipat bio britanska kolonija. Zašto? Prosto i sigurno zato što ni u studentu niti u učitelju nema *imana*, nema islamskog žara za znanjem u ime Allaha.

Ebu Hamid el-Gazali (1058–1111) zaključio je svoj savjet mladima koji se bave naukom sljedećom univerzalnom činjenicom: “Tragali smo za znanjem u svrhu koja nije Božija, ali samo znanje nije željelo biti nađeno“. Stoga nije iznenađujuće da mudrost za kojom se traga s ciljem koji nije Božiji (novac, prestiž, egoistična korist) odbija biti pronađena i nadmudruje tragača. U pogledu obrazovne politike, danas krunu *neislamičnosti* ne nosi Egipat, već naftom bogate zemlje koje šakom i kapom svoje sinove u njihovim najosjetljivijim godinama šalju na Zapad, bez ikakve ideje o islamskim idealima, a kamoli predanosti njima. Stopa žrtava među njima

ne treba ubrajati samo one koji ne steknu diplomu, već i sve one kojima je ispran mozak tokom njihovog boravka u inozemstvu, koji su se pozapadnjačili i odbacili islamske vrijednosti. Štaviše, milioni koje troše na njihove studente na Zapadu mogli bi se uložiti u najsofisticiranije univerzitete, biblioteke i laboratorije u njihovim muslimanskim zemljama – samo da su njihovi lideri imali viziju za razvijanje takvih institucija. Umjesto da tragaju za nadarenim i talentovanim studentima širom muslimanskog svijeta, naftom bogate zemlje na visoke pozicije postavljaju svoje građane čak i ako su ograničenih sposobnosti. Onda nije ni čudo da njihovi univerziteti imaju najniže standarde, bez obzira na astronomske budžete. Oni su osuđeni da zavise od zapadnjačkog obrazovanja. Najveći dio njihovih fondova troši se na grandiozne građevinske projekte, prevelike i neefikasne birokratije i privremeno gostoprimstvo za ogroman broj gostujućih “stručnjaka“, dok njihovi profesori nemaju ni kancelarije u kojima bi ostavili svoje knjige, podučavali svoje studente ili vršili istraživanje. Oni se pate s mizernim platama i niko ih ne podržava u nastojanju da očuvaju akademske standarde svojih studenata. Nestrppljivi da svojim nadležnima dostave brze, kvantitativne rezultate, službenici u administraciji žele da svi završe studij i diplomiraju. Univerzitetske biblioteke nisu opremljene za istraživanje. U Libiji, toliko istaknut i zvučan projekat pod nazivom *Medina el-ilm*, naprimjer, te *el-Medžlis el-ilmi* na Univerzitetu u Rijadu nisu postigli ništa vrijedno spomena – osam godina nakon osnivanja.

2. *Stalni boravak*. Kao imigrant na Zapadu, visookoobrazovan ili prosto poduzetan, musliman nema pravo da nastavi svoju hidžru. On je *murtezik*, najamnik koji je napustio *ummet* iz sebičnoga koristoljublja. Njegov *rizk* (materijalna korist) samo su mrvice sa zapadnjačkog stola koje on besramno kupi. On ne daje ništa zauzvat. On samo prima. Profesionalna ili poduzetnička usluga koju pruža Americi ili Zapadu samo je kvantitativni prihod njihovom bogatstvu – puki dodatak. On nema nikakav značaj za Zapad, koji bez toga neće propasti. Iako su neki ljudi rođeni prosjaci, stanje takvih

muslimana je nedopustivo. Kur'ansko dopuštenje za emigraciju i traganje za boljim uspjehom po svijetu (4:96) ne odnosi se na njih. Jer, iako im je život kod kuće tegoban, iako imaju potrebu da promijene svoje životne uvjete, oni gube to pravo dajući tome prednost nad islamom. Musliman ne smije učiniti hidžru ako ona donosi gubitak za *ummet*. Mora postojati neka aktivnost ili protuusluga kao dio hidžre kako bi ona bila korisna za *ummet*, pored toga što je korisna *muhadžiru*. Muslimanski emigrant u Americi ili Evropi koji je čisto i samo *murtezik* ima dvojaki rizik od odbacivanje svojih vjerskih dužnosti i od toga da će mu djeca odrasti kao nemuslimani/ke. Ovi rizici imaju velike izgledе ukoliko je, kako hipoteza ukazuje, razlog te hidžre samo i čisto koristoljublje. Suprotno vrijedi za *muhadžira* koji je iz sličnih razloga učinio hidžru, ali je osvijestio svoj islam doživjevši šok, otuđenje i samoprijezir, ili koji je učinio hidžru iz islamskih razloga, što je rijetkost. Takva osoba je Allahov *da'ija*, pozivatelj ljudi Bogu, Njegovom cilju postizanja istine i pravde, dobra i ljepote.

Takvo buđenje ili motivacija, prije ili poslije emigracije, sigurno opravdava *muhadžira* te oplemenjuje njegovu hidžru. *Rizk* koji stječe usljed njegove emigracije čist je i moguća Allahova nagrada. Takva osoba u svakoj prilici poziva ljude ka Bogu. Njezin život kao pojedinca, roditelja, supruge ili prijateljice živi je primjer njezinog duhovnog poziva. Jedan je od instrumenata koje koristi u svom pozivanju, pored logike i razuma, primjena vrijednosti u njezinom životu i životu drugih kako bi pokrenula srca i umove pozvanika. Jer, kada ona postane islamski svjesna, neophodno je da se poveže sa svojim neislamskim okruženjem aktivnom islamizacijom, odnosno *da'vom*. *Da'va*, poziv u islam, nerazdvojiva je od islamske svijesti. Svijest koju određuje islam po pravilu teži da poveća pobožnost i ibadet u ljudima s kojima dolazi u dodir gdje su i oni već određeni islamom. Ukoliko ti ljudi nisu muslimani, dužnost da im se približi islam je još snažnije izražena.

Da'va upućena nemuslimanima pod vizijom islama postaje apsolutna nužnost. Svijest o Bogu je svijest o vrhovnoj realnosti, a poznavanje Njegove volje je poznavanje najvišeg dobra. Dobro ili vrijednost pokreće i zahtijeva svoju aktualizaciju. Samokontra-diktorno je tvrditi spoznaju dobrog, a ne biti zaokupljen njegovom aktualizacijom. Muslimanski *da'ija*, stoga, djeluje pod racionalnom obavezom.

Jednako tome, *da'va* je najplemenitija milostinja koju jedan musliman može dati. Allah joj pripisuje najuzvišenije mjesto među etičkim vrijednostima. On je rekao: "A ko govori ljepše od onoga koji poziva Allahu, koji dobra djela čini i koji govori: 'Ja sam doista musliman!'" (Kur'an 41: 33) Nakon pronalaska vrhovnog dobra, šta je plemenitije od želje da se to dobro podijeli s drugima? Zaključiti da je *da'va* invazija na živote drugih koji pripadaju isključivo njima čista je besćutnost prema njihovoj sudbini te, ustvari, može proizi-ći samo iz osobe koju dobro nikada nije dirnulo. Osoba koju dobro jeste dirnulo ne može, bez ugrožavanja vlastitog iskustva, a da ne po-dijeli svoje iskustvo s drugima. Jer jednako je aksiomatski da se vri-jednost mora realizirati i da je realizacija te vrijednosti u prostoru i vremenu također vrijednost.

VI. *Da'va* i svjetski poredak

Prije Hidžre postojala su carstva, a mnogi carevi nastojali su steći nadmoć nad ostatkom svijeta. Graditelji carstava koji su živjeli prije Hidžre imali su ideju svjetskog poretka u kojem bi čovječan-stvo i četiri strane svijeta bile pod vladavinom jednog sistema moći. Oni su možda imali na umu i preobraćanje cijelog čovječanstva u jednu religiju – njihovu. Proces kojim se trebalo izgraditi svjetsko carstvo bilo je osvajanje, a religijsko preobraćenje je zamišljeno kao nasilno i netolerantno. Zamisao svjetskog poretka u kojem različite ljudske skupine čine sastavne članove nije rođena, niti je bila pozna-ta ideja jednog zakona koji bi mogao upravljati odnosima između

ljudskih skupina. U predhidžretskoj historiji zapisani su brojni slučajevi u kojima je jedna skupina drugima nametnula svoj zakon kao i svoje bogove, običaje i moć. Potomak Zapada ponosno ističe holandskog mislioca iz XVII stoljeća, Grotiusa (1583–1645) koji je uspostavio skromne početke zapadnjačkog međunarodnog prava. Njihov ponos im ne dopušta da vide da je “njihov“ Grotius pronašao inspiraciju u istom racionalizmu XVII stoljeća – preteče prosvjetiteljstva – koji se temeljito okoristio epistemologijom islama. I oni potpuno ignorišu činjenicu da je Hidžra 622. godine formirala prvi svjetski poredak i zasnovala ga na nepromjenljivoj pravu, nedodirljivom za okaljane ruke careva i vladodržaca.

Islamska država koju je poslanik Muhammed (neka je mir i blagoslov s njime) osnovao nakon Hidžre nije bila samo država nego i svjetski poredak. On je poznavao političke sisteme koje je i svijet poznavao. Model carstva bio je ostvaren u Vizantiji i Perziji, a plemenski modeli širom Arabije. Pored njih, moreplovci i putnici sigurno su donijeli zapise o drugim državama izoliranim od ostatka svijeta. Poslanik je pokušao donijeti novu definiciju čovjeka i građanina koju nijedan model, ni carstva ni plemena, nije dotad predstavio. Definirati čovjeka u odnosu na političku strukturu moći u kojoj živi, u odnosu na pleme u kojem je rođen ili zemlju u kojoj su on i njegovi roditelji odrasli, značilo bi uvredu i degradiranje toga čovjeka. Mnogo doličnije i dostojanstvenije za čovjeka jeste da bude identificiran kroz njegovu religiju ili ideologiju. Vladari, krvne veze, boja kože i imovina imaju svoj značaj, ali taj značaj ne može igrati ulogu u definiciji čovjeka. Čovjek je veći od bilo kojeg, odnosno od svih tih elemenata. Njegova vizija stvarnosti, njegova životna filozofija, percepcija svijeta i historije jeste ono na osnovi čega se on može definirati i identificirati.

Prvo, Medinski sporazum je uspostavio muslimansku zajednicu kao višeplemensko, višerasno društvo slobodnih pojedinaca koji su svojevoljno odlučili pridružiti joj se kao organizaciji međusobnog

pomaganja, društvenog poretka i zajedničkog djelovanja za zajedničku dobrobit.

Drugo, istim sporazumom uspostavljeno jeda islamsku državu čine muslimanska zajednica i jevrejska zajednica, obje kao nezavisne u pogledu njihovih unutarnjih poslova, slobodne da uređuju živote svojih članova prema svojoj vlastitoj vjerskoj, društvenoj i političkoj tradiciji. On je obje zajednice obavezao za islamsku državu čiju sigurnost moraju poštovati u zamjenu za to što islamska država garantira zaštitu zajednice od njezinih neprijatelja. S obzirom na to da je vrhovna država islamska, nemuslimanski članovi zajednice nisu dužni služiti u njezinoj vojsci niti se boriti u ratovima. Ukoliko neko od njih poželi služiti, njegova ponuda ne može se odbiti i mora mu se vratiti *džizja* kojom je platio zaštitu zajednice osigurano od strane države. Ovo ne znači da se nemuslimanska zajednica ne treba pozivati u islam, ali to znači da se, ukoliko njezini članovi i članice odbace opciju islama, njihova odluka mora poštovati od islamske države i muslimanske zajednice. Bespogovorno, Poslanik je medinske Jevreje pozvao u islam i prije i na dan Hidžre. Oni koji su prihvatili njegov poziv postali su tako jednaki članovi muslimanske zajednice. One koji su odbili taj poziv – a to je bila većina – on je uključio u zajednicu koja čini islamsku državu, dao im slobodu da žive kao Jevreji, da primjenjuju Toru – njihovo zakonodavstvo – i da nastave održavati svoju kulturu pod zaštitom islamske države. Ovo je bio ogroman napredak za njih – jer su u Arabiji postojali samo kao podanici plemena i stoga drugorazredni građani. Preko noći, oni su kao Jevreji postali punopravni građani islamske države.

Treće, Medinski sporazum uspostavio je novi svjetski proedak. Ovo nije bio samo puki sporazum ili konvencija između država, nacija ili plemena; već jedna “superdržava” s vođom, vladom, vojskom, permanentnim zakonodavstvom i politikom. Dakle, to je bila islamska država koja funkcionira kao instrument svjetskog poretka. Na njezinom začetku, prvog dana Hidžre, imala je dva sastavna dijela: muslimanski *ummet* i jevrejski *ummet*. Osam godina

kasnije, dodala je još jedan konstituent – kršćanski *ummet*, koji su sačinjavali kršćani iz Nedžrana. Te iste godine, prema nekim zapisima, primila je četvrti *ummet*– Sabijce iz Perzije. Nakon osvajanja Perzije, Indije i Centralne Azije, hinduska i budistička zajednica priznate su kao zasebni *ummeti* koji uživaju iste privilegije članstva kao i muslimanski i jevrejski članovi. Očito je da je islamska država bila zamišljena kao svjetska država kojoj je povjeren zadatak uspostave svjetskog mira i očuvanja univerzalnog poretka. Islam je osigurao zakonodavstvo kojim se mora održati svjetski mir i poredak zasnovan na slobodi i pravdi. Iako je islamsko, ovo zakonodavstvo nacija nije zakonodavstvo muslimanske zajednice nametnut svakome, već racionalni mehanizam za međunarodni poredak mira, jednakosti i pravde. Za razliku od savremenog međunarodnog prava, koje prepoznaje samo suverene države i nema moć vlastitog provođenja, islamsko međunarodno pravo prepoznaje suverene države kao i ljudske skupine i pojedince. Pod njim, svako ima pravo da se žali ili brani, a pravda je besplatna kako bi joj svi imali pristup.

Svjetski poredak koji islam predočava je onaj u kojem se ljudi, bogatstvo i ideje svuda slobodno kreću, u miru. Život, imovina i moć odlučivanja o vlastitom identitetu i vlastitoj sudbini su svetost – nepovrediva prava svih ljudi. I svi mogu izabrati *ummet* kojem žele pripadati, mjesto svog prebivališta i posao koji žele obavljati. Na osnovu toga što su ljudi, svi imaju pravo iznositi istinu; svi se mogu uključiti u raspravu, uvjeravati i biti uvjeravani od strane drugih u istinu i vrijednost života i realnosti. Sve dok se ovo pravo ostvaruje u miru, pristojno i s međusobnim poštovanjem, potpuno lišeno nemoralna, ono je univerzalno i nikakva ga sila ne može dokinuti. Ali, ako je provođenje tog prava nemoralno, to jest ako uključuje bilo kakvu vrstu podmićivanja ili prijetnji, ukoliko se dopusti da bilo koji element koji nije čisto idejni utječe na proces odlučivanja –ono je neispravno. U tom slučaju, ono se može zaustaviti i treba biti zaustavljeno od strane autoriteta zaduženog za zaštitu društva od subverzije. Nijedna nacija nema pravo da se izolira od ostatka

čovječanstva; kada bi to uradila, time bi narušila međunarodni poredak i pravo, a svjetska država imala bi pravo da protiv nje upotrijebi silu. Izgraditi željeznu zastavu oko bilo koje skupine ljudi i izolirati je time od čovječanstva uvreda je za cijeli ljudski rod.

Danas obilježavati Hidžru znači oživjeti je u sadašnjosti, realizirati je. Ništa nije potrebnije, primjerenije i zdravije za ovaj cijeli svijet – koji je po svim standardima obolio zbog međunarodnog nadmetanja u zlostavljanju prirode i podjarmljivanju čovječanstva – od svjetskog poretka poslanika Muhammeda, osmišljenog prije četrnaest stoljeća. Uistinu, *ikameel-hidžra* (uspostava hidžre) danas ne bi imala nikakav značaj osim ako muslimani s vizijom islama ne bi iskreno počeli pozivati prvenstveno svoje suvjernike muslimane, a onda i cijelo čovječanstvo, da se pridruže redovima onih koji žele novi svjetski poredak zasnovan na miru i pravdi, pobožnosti i vrlinama.

Allah naređuje djelovanje zasnovano na argumentu i na primjeru. Da se svi dokažemo dostojnim Njegove objave!

Od objavljivanja *Kršćanske etike* 1967. godine pa sve do smrti, on je bio vodeća figura u islamskom dijalogu s drugim svjetskim religijama. Kao što pokazuje kolekcija članaka u ovoj knjizi pod naslovom *Islam i druge vjere*, al-Faruqijev interes i angažman u međureligijskom dijalogu nastavlja se tokom cijeloga njegovog života. Ismail al-Faruqi je bio snažan glas i ozbiljan sudionik u nadolazećim istraživanjima u oblasti komparativnih religija i ekumenizma. Učenjak koji demonstrira svoje znanje o svetim knjigama i tradicionalno poznavanje Drugoga. Pošto je proputovao cijeli svijet kao priznati islamski učenjak i aktivist, bio je i aktivni sudionik na međunarodnim ekumenskim susretima. Kao glavni glasnogovornik islama, al-Faruqi je postao jedan od rijetkih islamskih učenjaka koji je poznat i cijenjen i na Zapadu i u ekumenskim krugovima

John L. Esposito

*profesor religije i međunarodnih odnosa i direktor Centra
za muslimansko-kršćansko razumijevanje na Univerzitetu Georgetown*

Usvojivši taj fenomenološki pristup islamu, al-Faruqi izlaže znanje o islamu kako se ono nadaje svijesti, ne lomeći ga kroz muslimanske kulturne predrasude i stereotipe. U tom smislu, al-Faruqi je bio najistaknutiji muslimanski fenomenolog religije u moderno doba i slijedio je raniju muslimansku tradiciju fenomenologije religije kakva se može naći u djelima el-Birunija (973–1048) i Ibn Hazma (994–1064), čijim se djelima divio.

Imtiyaz Yusuf

*profesor islamskih i religijskih studija,
Univerzitet Assumption Bangkok, Tajland*



Ismail Raji al-Faruqi (1921-1986) glasoviti je palestinsko-američki islamski mislilac i komparativist religija. Predavao je na Centralnom institutu za proučavanje islama u Karačiju, na Univerzitetu McGill, na univerzitetima u Čikagu i Sirakuzi te na Univerzitetu Temple. Jedan je od osnivača Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT). Napisao je, priredio ili preveo dvadeset i pet knjiga i objavio više od stotinu radova. Najznačajnija djela su mu: *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (izdanje na bosanskom: *Tevhid: implikacije na mišljenje i život*, El-Kalem i Centar za napredne studije, 2011.), *The Cultural Atlas of Islam* (u koautorstvu sa suprugom Lamyom al-Faruqi) i *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*.