

Marko P. Đurić

ISLAM, NAŠ SVAKODNEVNI IZAZOV

“Šta kažu ljudi, ko je Sin Čovječiji”
(Matej, 16, 13)

Međusobne teologije su nas maksimalno udaljavale

Danas nam je jasnije nego ikada ranije da su nas različiti odgovori na pitanje Matejevog Isusa “Šta kažu ljudi, ko je Sin Čovječiji?” (Matej, 16, 13) zauvijek odvojili i podijelili. Muslimanskim odgovorima na navedeno pitanje “središnje tačke hrišćanstva” (W. Kasper) bile su maksimalno “obezvrijeđene”, a islamska (kur’anska) ortodoksija zbog njih nikad nije mogla da pomiri “Isusa povijesti i Hrista naše vjere”. Međutim, odgovor na navedeno pitanje (Matej, 16, 13) podijelio je i Hristove učenike u okolini Kesarije Filipove (Matej, 16, 14-16) pa nas i sadašnji muslimanski odgovori na navedeno pitanje (Matej, 16, 13) asociraju na odgovore Isusovih učenika (Matej, 16, 14). Ne zaboravljajući ni sada na susret Hrista sa njegovim učenicima (Matej, 16, 13-17) rekao bih da islam u vezi hrišćanstva prvo ne prihvata Petrov odgovor na navedeno pitanje (Matej, 16, 16). Zatim se (isti) u svemu slaže sa nekim odgovorima Isusovih učenika pa je Isus otuda za Kur’an samo “jedan od proroka” (Matej, 16, 14) koji “navješćuje

Muhamedov dolazak” (Kur’an, 61, 6; Ivan Karlić: “Uvod u kristologiju”, Ks, Zagreb, 2001. godina, str. 52). I samo zato što je Crkva prihvatila odgovor Simona Petra na navedeno pitanje (Matej, 16, 16), kasnije je morala da dođe u situaciju da suštinu svoga vjerovanja izražava ne biblijskim već filozofskim pojmovima. Jer riječ “istobitan” koju srećemo u Plotinovoju i Porfirijevoj filozofiji, ali ne i u Novom zavjetu (Atanasije Veliki: “Pisma o Kristu i Duhu”, 1980. god., str. 42, Makarska, Služba Božija), poslužila je svetim ocima da izraze odnos između Oca i Sina unutar Svete Trojice. Nikejsko vjerovanje, “vera 318 otaca”, koje je Crkva poslije Nikeje počela da ispovijeda otuda je još više produbilo “jaz” između Avramovih vjera, i razlike između islama i hrišćanstva. Povijesne teologije koje su oblikovali prvi, najraniji, Sabori više od onih objavljenih udaljile su hrišćane i muslimane. Tako, naprimjer, riječ “Trojstvo”, Sveta Trojica “Trinitas”, koja se ne nalazi nigdje u Svetom pismu (dr. Stjepan Bakšić: Presveto Trojstvo, Zagreb, 1941. god. str. 9), za islamsku ortodoksiju bila je gotovo uvijek “kamen spoticanja i stijena sablazni” (L. Petrova, 2, 8) pa u Kur’anu čitamo: “Ne recite trojica su. Prestanite, bolje vam je. Allah je samo jedan Bog.” (Kur’an, 4, 171). Inače navedenu riječ (Sv. Trojica) na hrišćanskom Istoku srećemo kod Teofila Antiohijskog, na Zapadu kod Tertulijana. (dr. Stjepan Bakšić: Presveto Trojstvo, str. 9).

Složićemo se u mnogo čemu pa će naš dijalog biti uspješan.

Iako između islama i hrišćanstva postoje mnoge razlike, mi ćemo se u dijalogu složiti u mnogo čemu i tako postati pozitivan izazov jedni za druge. Najprije, nećemo da polemishemo oko one Luterove tvrdnje kojom se veli da je naš vjerski život “potpuno savršen u nadi” (Luter) i nesavršen u djelima, odnosno “činjenično grešan” (Luter). Odgovarajući na Erazmovo djelo “De Libero Arbitrio Diatriba Colatio”, Luter u svome djelu “De servo arbitrio” dalje veli da sve ono što je u nama dobro se može pripisati ne nama, nego Božijoj milosti. Međutim, od njegove tvrdnje nije daleko ni apostol Pavle a ni Kur’an kad vele: “Bog je taj što čini u vama da želite da djelate – da Mu budete po volji” (Fil, 2, 13), a zatim: “Samo Allahovom (Božijom) milošću ti si blag prema njima” (Kur’an, 3, 159). Milost Božija otuda nas hvata pod raznim vidovima, čineći tada da se po mnogo čemu razlikujemo od drugih, ali ne i od izabranih. Dosljedno tome, sada bi izlazilo da Bog djeluje na razne načine pa je i pogrešno razumijevanje Njegove riječi samo dokaz da nas je ona napustila. Pošto je i ta tvrdnja tačna i oko toga se nećemo međusobno

gložiti da bi se vidjelo ko je od nas u pravu. No, kako svaka sura u Kur'anu počinje sjećanjem na milost, to u vezi nje sada čitamo "U ime Allaha, Milostivog i Samilosnog", to je ona (milost) opća i univerzalna pa samo zato i kod apostola Pavla čitamo: "Milost Gospoda našega Isusa Hrista, ljubav Boga i zajedništvo Svetog Duha" (2. Kor, 13, 13). No, kako i po Kur'anu i po Bibliji (D, a, 17, 27; Is, 7, 9) Bog nije daleko ni od jednoga od nas pa nam je On bliži od "žile kucavice" (Kur'an), to je On za sve nas prvenstveno "Bog Blizina", a zatim "Bog Oslonac". Upravo zato, ako se ne oslonimo na Njega, održati se nećemo (Is, 7, 9). Dakle, u još jednoj smo tvrdnji saglasni pa se naš dijalog neće izroditi u polemiku i svađu. Pozivajući se na pseudo-Dionizija Areopagitu, Cajetan će reći da "nema ništa božanskije nego biti stvoren kao Božiji saradnik" (Charles Moreord, OP. "Božiji bitak i čovjekov bitak kod Lutera"...). I što je to tačno, čovjek je po Kur'anu određen za Božijeg "namjesnika" pa je svojim rođenjem već određen za Božijeg saradnika. Međutim, kako se naša saradnja sa Njim odvija po tajni naše vjere, koja nam samo i omogućuje naše bezuvjetno, zajedničko "natjecanje u dobru" koje je jemstvo mira i sreće, to smo još u jednom saglasni. Inače u pravoslavnom Istoku tu vrstu saradnje objašnjava riječ "sinergija", a ona je više nego samo "prosto etičko navikavanje..." I na kraju, saglasni smo da se naši pogledi na čovjeka ne mogu objasniti bez naših pogleda na Boga. Jer izrazi Božija slika i Božiji namjesnik (Post, 1, 26; Kur'an, 2, 30) istovremeno se tiču i nas i Njega. I samo zato što se ti izrazi odnose na nas i Njega, sa čovjekom ne može da se manipuliše, i da on bude sredstvo a ne i cilj. On je iznad partije, države, pa sve njemu služi, a on služi Bogu. Međutim, po apostolu Pavlu i Luteru (1. Kor, 9, 19; Martin Luter: "O slobodi hrišćanina", Dobra Vest, Novi Sad, str. 9) bi izlazilo da, zbog toga što smo sve to (Post, 1, 26; Kur'an, 2, 30), istovremeno smo "slobodni gospodari i pokorne sluge" (Luter), a u čemu i sav paradoks i napetost naše vjerske egzistencije, pa smo saglasni još i u vezi te tvrdnje. Rekao bih da se navedena teza ne protivi ni kur'anskom viđenju muslimanove egzistencije. Hrišćanin je slobodan gospodar svega i nije podložan, a zatim "on (hrišćanin) je pokoran sluga svega i svakome podložan" (Luter: "O slobodi hrišćanina", str. 9), piše Luter.

Da li je musliman naš neprijatelj?

Rekao bih da odgovor na ovo pitanje prvenstveno zavisi od toga na šta svodimo islam, na koje historijske osnove i koja teološka polazišta. Danas

imamo različite recepcije kur'anskog islama pa otuda i različita njegova historijska iskustva. Ako ga svodimo na turske osnove, a što je kod nas Srba postao uobičajeni manir, sigurno je da u muslimanu nećemo da gledamo svog prijatelja, niti, pak, on u nama svog prijatelja (M. Đilas: Bespravna zemlja, Handžar divizije, "Krvavi danak", Kosovski poraz (1389), "Gorski vijenac"). Međutim, otvorimo li Kur'an i Jevanđelje, sigurno je da jedni druge ne možemo da držimo za neprijatelje. Ako dosljedno živi svoje islamske vrijednosti, musliman, sigurno, ne može da nas drži za svog neprijatelja, ali ne i za bezuvjetnog svog prijatelja. Međutim, on uvijek ima šanse da postane naš prijatelj jer u Kur'anu Časnom čitamo: "Dobro i zlo nisu isto. Zlo dobrim uzvrat, pa će ti dušman tvoj odjednom prisni prijatelj postati" (Fussilat, 34). Pošto u Kur'anu čitamo "ne otpočinite borbu" (Kur'an, 2, 190), borba na Allahovom putu i nema agresivan karakter, već samo odbrambeni karakter (Kur'an, 2, 190). I na kraju, islam sa simpatijom govori o pravoslavicima, odnosno Bizantijcima (Ar-Rum), a zatim u Kur'anu čitamo: "I svakako ćeš naći da su vjernicima najbliži prijatelji koji govore: 'Mi smo hrišćani'" (Kur'an, 5, 82). Iako on dopušta osvetu, da bi uspostavio stanje pravde, Kur'an veli da ona bude manja od uvrede, međutim, ipak je najbolje uzdržati se od nje, jer je to draže Bogu (Kur'an, 16, 126). Međutim, musliman će uvijek biti naš neprijatelj ako ratujemo protiv njegove vjere i progonimo ga iz vlastite zemlje i sa svog kućnog praga (Al-Mumtahina, 8). Da danas ne bi došli u takvu situaciju, molimo se zajednički ili odvojeno Bogu, Jednom i Jedinom, da nas uputi na pravi put (Al-Hamd, 6) koji nam je samo On odredio.

Musliman, naš bližnji, ne i daljnji

Pošto Isus od nas traži da bližnjeg ljubimo kao samog sebe (Mk, 12, 31), to je musliman za nas uvijek pozitivan izazov. Na njegove potrebe, otuda, uvijek treba da odgovorimo brigom, a zatim mu pomoći. Međutim, kako je pojam bližnjeg u Novom zavjetu određen ne po teološkom, etničkom, već etičkom ključu, to nam je bližnji uvijek onaj kome je potrebna naša pomoć (Biblijski leksikon, Ks, Zagreb, str. 50; Lk, 10, 25-37). Musliman je, otuda, zbog svojih potreba na koje smo dužni odgovoriti svojom brigom i konkretnom pomoći, za nas uvijek bližnji, nikad daljnji. Kako se u evanđeoskoj aksiologiji kvalitet i mjera naše ljubavi prema Bogu određuju kvalitetom i mjerom ljubavi prema bližnjem (Mk, 12, 31), to ne možemo

da ljubimo Boga ako prethodno ne ljubimo bližnjeg, odnosno muslimana. Premda je ovakav odnos na pravoslavnom Istoku narušen monaškom etikom i idealom, on je duboko evanđeoski. Dakle, koliko volimo bližnjeg toliko volimo Boga. Ljubav prema vlastitom spasenju i Bogu ne može biti na uštrb, štetu, ljubavi prema bližnjem. Iako nas naš odnos prema drugom neće opravdati pred Bogom, on će, svakako, uz ostale uvjete voditi našem opravdanju pred Njim (Jak, 2, 24, 26). Dakle, prije svjedočenja (Ivan, 15, 27) nužno je brigom odgovoriti na muslimanove potrebe. Evanđelje to traži, Crkva, da bi bila živa, to mora da slijedi.

Najvažnije je razumjeti i tumačiti Božiju riječ kako treba. U svojoj "Filozofiji povijesti" Hegel veli da je "Bizantijsko carstvo veliki primjer za to kako hrišćanska religija može ostati apstraktna kod jednog obrazovanog naroda". Danas tu apstraktnost možemo da objašnjavamo raznim razlozima te i onim teološkim. Međutim, kad Hegel govori o svoj apstraktnosti hrišćanske religije u Bizantijskom normativnom društvu, on želi da ukaže na žučne rasprave koje su vođene u ranoj Bizantiji oko apstraktnih, teoloških, dogmatskih pitanja. Diskusije oko božanskih hipostaza dominirale su životom ranobizantijske crkve, pa, samo zato što nije drugačije, Vladimir Solovjev u svome djelu "Rusija i Opća Crkva" veli: "Bizantijci mišljahu da je za onoga koji hoće uistinu biti hrišćanin dosta ako čuva dogme i svete obrede pravoslavlja, ne brinući se oko toga kako bi socijalni i politički život učinio hrišćanskim; oni mišljahu da je slobodno i hvale vrijedno zatvoriti hrišćanstvo hram..." (str. 35, Kaptol Vrhbosanski, Sarajevo). Polazeći od svog razumijevanja i tumačenja sv. teksta, crkvena hijerarhija, njeno bogoslovlje, "nametalo" je Pravoslavnoj crkvi odgovarajuću ulogu u bizantijskom društvu. I ta uloga je prvenstveno teološki i kanonski osvjetljavana pa se sav hrišćanski život, kako bi rekao Solovjev, svodio na "dogmatsku formulu i liturgijski obred" (Isto Sre. 34). A što je sve u osnovi bilo daleko od onoga što Isus primarno traži od svoje Crkve da bude u svijetu, a to je da bude sva njegova "svjetlost". I misleći o svemu onome što karakteriše cjelokupni život pravoslavnog Istoka, rekao bih, da je pravoslavno razumijevanje Biblije najprije išlo na ruku pojavi jednog hrišćanstva koje je daleko bilo od svakodnevnog života, pa "pravoslavlje", veli Sergij Bulgakov, "nema osnovni ideal toliko etički koliko religijski estetski" (Sergij Bulgakov: "Pravoslavlje", Književna zajednica Novog Sada, 1991. god., str. 227). Dakle, jedno razumijevanje najprije je poradilo na jednoj "moralnoj nemoći", kako bi rekao Solovjev, a

što je, naprimjer, sve stajalo u suprotnosti sa islamom koji je sav u etičkim i moralnim normama, te i nema prostora za “razradu dogmata, bogomislje” (Tatakis), u čemu je “slava” Damaskinovog, ne i našeg nacionalnog, pravoslavlja. I kad su dvorski i carski teolozi na pravoslavnom Istoku počeli da tumače pojedina mjesta u Starom i Novom zavjetu (1. Mojs, 14, 18; Jevrejima, 7, 1; Rimljanima, 13, 1-3), nismo mogli izbjeći cezaropapizam, politizaciju Crkve u korist države i blisku saradnju hijerarhije i ljudi na vlasti. “Temeljni Isusov projekat” (Leonardo Bof), kojeg je Leonardo Bof nazvao “ostvarenje Carstva Božijeg”, tada je zauvijek bio napušten. Razumijevanje je otuda najvažnija činjenica u vjerskom i drugom životu pa mu Hajdager zato i posvećuje dva poglavlja u svojoj knjizi “Bitak i vrijeme” (31-34). Po njemu, ono je način čovjekova bivanja i korijen svake spoznaje. Kako je ekumenizam važan znak ovog vremena, to naše razumijevanje ajeta i citata mora da bude u tom znaku. Njime moramo pronalaziti zajedničke istine i razlog koji nas veže. Međutim, naše se razumijevanje katkada komplikuje pa često nismo daleko od našeg običnog naklapanja. No, kako su pojedina mjesta u Bibliji i Kur’anu protivriješna, pa je teško reći šta je važnije, to naše razumijevanje katkada zapada u krizu. Naprimjer, šta učiniti važnijim: da li dvanaestu Božiju zapovijest (Knjiga Izlaska, 20, 12) ili izjavu Matejevog Isusa (Matej, 10, 37). Napetost između njih neki su otklanjali tako što su se pozivali na apostola Pavla (Efescima, 6, 1, 2).

Kakva nam je aksiološka teza prema čoveku i sve drugo prema njemu ravnaće se prema njoj. Razumijevanje Kur’ana zavisi od pravilnog razumijevanja čovjeka i svijeta (Abduhu, XX vijek).

Što je Karl Marks u svojoj “Šestoj tezi o Fojerbahu” čovjeka bitno vidio kao društveno, ne i drugo, biće, takvo viđenje izrodilo se u svu krizu humanizma u socijalističkom društvu. Lišen svojom krizom sjećanja na Boga, čovjek je sebe učinio najvećom vrijednošću i sve relativizovao, uključujući tu i savjest kao bitnu kategoriju morala. Ostavši bez autonomije i bez Boga, socijalistički čovjek, bivajući prepušten Partiji, najprije je bio spreman da povjeruje u stvarnost novih mitova u kojima Bog, moral nisu ništa značili. Upravo smo zato pod Lenjinom, Staljinom i drugim diktatorima i mogli čuti slogan: “pojedinci mogu da griješe, a partija nikada”. Dakle, kakvu je tezu imala o čovjeku, takvu je politiku i gradila socijalistička država, i partija prema nesocijalističkom čovjeku, pa su nam koncentracioni logori i “Gulazi” došli sa Staljinom, ne i sa Hitlerom. No, kako je čovjek u Bibliji i

Kur'anu sama slika i namjesnik Božiji (Post, 1, 26; Al-Bakara, 30), to naše razumijevanje Biblije i Kur'ana mora biti u skladu sa takvom aksiološkom tezom, odnosno spoznajom o čovjeku. Naše razumijevanje Biblije i Kur'ana otuda ne smije da nas vodi međusobnim sukobima. Kantovski misleći, njime moramo doći u situaciju ne da se međusobno mrzimo i preziremo, već "da postanemo dostojni Boga i Njegove milosti". A svega smo toga dostojni kad se ponašamo u skladu sa biblijskom i kur'anskom spoznajom o nama. Međutim, problemi se uvijek javljaju kod odgovora na pitanje kako da tumačimo ona mjesta u Bibliji i Kur'anu koja govore o svom ekskluzivitetu novozavjetne i kur'anske istine. Kako razumjeti i tumačiti rečenicu "a onaj ko želi neku drugu vjeru osim islamske, neće mu biti primljena". (Ali Imran, 85) ili onu kod Jovana "niko ne dolazi Ocu osim po meni" (Jovan, 14, 6). Pošto teološki ključ za razumijevanje islama prvenstveno nalazimo u Bibliji, to je sada veoma važno kako ćemo da razumijemo i tumačimo onu poznatu rečenicu koju Bog upućuje Avramu: "I od sina tvoje sluškinje podići ću veliki narod, jer je tvoj potomak" (Post, 21, 13). Iako, naprimjer, navedena rečenica (Post, 21, 13) islamskom vjerniku puno ne znači, ali mu zato znači sve ono što je zapisano u Kur'anu, ona je nama, pa time i naše razumijevanje i tumačenje nje, veoma dragocjeno. Što je po biblijskoj i kur'anskoj tezi čovjek slika i namjesnik Božiji (Post, 1, 26; Kur'an 2, 30), hrišćaninovo razumijevanje Biblije i muslimanovo razumijevanje Kur'ana ne smiju da dođu u sukob sa tom osnovnom tezom. Stoga je jedno razumijevanje Biblije u crkvenom, a drugo van crkvenog konteksta, pa se ista može razumijevati ne samo kroz optiku Talmuda, i kasnijeg Sulkan Aruka, već i kroz optiku "Komunističkog manifesta", kako je govorio Ernst Bloh. Ali tada naše čitanje i razumijevanje Biblije nije prejudicirano biblijskom već drugom slikom o čovjeku pa imamo instrumentalizaciju, zloupotrebu Biblije i čovjeka u korist ideoloških i drugih ciljeva.

Svaki čovjek zaslužuje poštovanje

I danas u svakom čovjeku prvenstveno i samo treba da poštujemo ono što nije obezvrijeđeno grijehom i što se ostvaruje u stanju milosti. Poštovanje, otuda, prvenstveno zaslužuju bogobojažni i poštteni (Ps, 15, 4; Izr, 14, 9). I samo zato što poštujemo slobodu, kao racionalnu i vjersku vrijednost, ne možemo ići na nasilna obraćenja i nametati jedni drugima otvrdnule dogme Kur'ana i Biblije. Inače, poslije 11. septembra 2001. god. sve više

potiskujemo stara pitanja u vezi islama i najmanje smo zadovoljni svojim dosadašnjim odgovorima. Naša tradicionalna razmišljanja poslije napada muslimanskih terorista na Svjetski trgovinski centar u Njujorku i Pentagon sve su manje u opticaju. Iako će mnogi u njemu poslije 11. septembra sve više prepoznavati onu "zvijer iz Apokalipse", neki će se i danas sjećati izjave g. Shestertona, koji je o njemu govorio "kao duši Evrope koja se nalazi u Aziji" (Ivo Sivrić: "Temelji hrišćanstva" SC. Lewisa, str. 137. Provincijal hercegovačkih franjevaca, Mostar, 1988. god.). No sigurno je da je g. Shesterton tako govorio o islamu zato što je dobro razumijevao sva njegova tri osnovna stanovišta (Kur'an, 112, 1-4; Al-Bakara, 30; 5, 48). Pri čemu u njegovom drugom stanovištu (Kur'an, 2, 30) imamo jasan odgovor na pitanje zašto smo dužni poštovati jedni druge i jedni druge uzimati za ozbiljno. I samo zato što se osnov za jedno poštovanje (1 Pt, 2, 17; 1. Tim, 5, 3; Izl, 20, 12) i jednu ozbiljnost u njemu nalazi i u jednoj teologiji (Kur'an, 2, 30) – kojom se veli da je čovjek "namjesnik Božiji" (Kur'an, 2, 30) i slika Božija (Post, 1, 26) – svaki je čovjek dostojan poštovanja. Pri čemu razlozi za sve to leže u Božijoj milosti, ne i našoj zasluži. A daleka budućnost, koja je pripremljena za vjerujuće i bogobožne, a koju nazivamo Dženetom (Kur'an, 41, 30-33; 3, 133; 57, 21) ili Carstvom Božijim (Mk, 6, 10), samo će još više potvrditi Njegovo, Božije, poštovanje prema čovjeku. Upravo zbog toga svakog čovjeka moramo da uzimamo za ozbiljno, jer svaki je Božije stvorenje, a ne ma ko. Njegovu suštinu, otuda, i ne izvodimo iz društvenih odnosa, a što čini Marks, u svojoj "Šestoj tezi o Fojerbahu", već i njegovog odnosa prema Bogu, zbog čega ga maksimalno i poštujemo. Ako se drugo islamsko stanovište tiče čovjeka (Kur'an, 2, 30; Al-Anam, 165), odnosno Ademovih sinova (Kur'an, Al-Araf, 172), prvo se tiče Boga (Kur'an, 112, 1-4), treće će se uvijek ticati onoga što je čovjek ovdje dužan da čini da bi bio poštovan od Boga. Međutim, da bi bio poštovan od Boga, čovjek se kao "namjesnik Božiji" mora prvo "natjecati" (Kur'an, 5, 46) u dobru, kako bi se tako efikasno suprotstavljao zlu i tako radio na dolasku Carstva Božijeg u svoju sredinu. Njegovom antropologijom, koju sad pojašnjavamo jednom teologijom, samo je i određena njegova etika, njegovo ponašanje. Zbog te činjenice islam ozbiljno danas shvata stotine miliona duša i u toj ozbiljnosti muslimani nas u mnogo čemu, ali ne i u svemu, priznaju za svoje, sebi slične. Najprije, mi smo za njih "narod Knjige", a zatim u Avramu prepoznajemo mnoge zajedničke crte. Pošto smo u njemu (islamu) našli čovjeka u onome

što je on ovdje dužan da radi kao “namjesnik Božiji”, to mu samo taj i ni jedan drugi rad osigurava naše i Božije poštovanje.

Kakvi nam danas trebaju teolozi? Pravoslavni integralizam kao prepreka našem dijalogu.

Najprije takvi koji će živjeti u intelektualnom, a zatim i drugom miru sa svima te i sa muslimanima. Pošto nam danas treba “zrela hrana”, nije teško reći šta od njih sada očekujemo u našoj mješovitoj balkanskoj sredini. Prvenstveno od njih tražimo da budu kritični prema hijerarhiji, a zatim prije proroci nego apostoli. Zatim, treba nam takav tip teologa koji će ukazivati na znakove u vremenu i tumačiti ih u svjetlu Božije, ne ljudske, riječi, a što su, po običaju, činili naši tradicionalni svetosavski teolozi. Da bi počeli jedno novo doba u našim islamsko-hrišćanskim odnosima, treba nam takav teolog koji će uvijek biti prijatelj istine, a ne mita, pa zbog nje ma koliko trpio i ma kako bio nazvan od crkvene hijerarhije. A prije toga nužan nam je jedan svepravoslavni sabor na kome bi se čuli novi, svježiji, a ne oni srednjovekovni, prevaziđeni stavovi o islamu. No, kako se oni nalaze na prostorima gdje se spuštaju zapadne granice turskog islama i istočne granice zapadnog kršćanstva, te geografske činjenice danas bi najprije trebale da se odražavaju na kvalitet njihovog teološkog razmišljanja. Međutim, toga do danas nije bilo s obzirom na to da je sva njihova teologija bila u znaku pravoslavnog integralizma, zbog koga smo imali jedno “getoizirano”, usko, nacionalno hrišćanstvo, i zatvorenu crkvu, nespremnu na dijalog. Pošto on svoj identitet izvodi iz svog zvanja i poziva, on zbog Hristove stvari mora najprije biti spreman da “otrpi”, ne zamjerivši se nikome. Inače, naš pravoslavni, svetosavski, integralizam prvenstveno nije imao pozitivan stav prema islamu i zapadnom kršćanstvu. Misleći na sv. Savu, naš najčuveniji teolog Nikolaj Velimirović, veli za njega da se on “borio protiv internacionalne papske teokratije u Rimu” (N. V. Sabrana dela, tom V 657.D), što samo govori da se naš tradicionalni teolog, slijedeći svoje uzore, najprije morao legitimisati kao antipapista i antiislamista, ne biti za dijalog sa njima. Što naše sjećanje na “krvavu litiju” (1937. god.) i druge događaje samo potvrđuje ispravnost tog mišljenja. Što samo govori da je naša svetosavska Crkva svoj “istočni grijeh” prvenstveno mogla da prepozna u stavovima svojih teologa, koji su bili netolerantni prema svemu onome što nije bilo pravoslavno. Pri čemu svagda treba da nam bude jasno da se na djelu našeg Justina Popovića, N. Vrelimirovića, koji na jednom

mjestu govori o jevanđeoskom nacionalizmu, N. Milaša i drugih (Patrijarh Varnava, Poslanica na Vaskrs, Glasnik br. 12/1930) može da gradi današnji antikaticizam, ali ne i na djelu sv. Save. Jer dvanaesto i trinaesto stoljeće daju sasvim drugu sliku o pravoslavno-katoličkim odnosima. (S. Stanojević: "Borba za samostalnost Katoličke crkve u nemanjičkoj državi", 1912. god., str. 18-36, 116-150, Izdanje Kraljevske Akademije). Upravo zato treba praviti razliku između svetosavlja i sjećanja na život i djelo sv. Save.

Kako ga prevladati?

Pravoslavni integralizam, koji nikad nije imao pozitivnu relaciju prema teološkom pluralizmu, pa time ni prema islamu, danas prvenstveno možemo da gradimo polazeći od nekih stavova sv. Save koji su iznijeti u njegovoj "Krmčiji" (Zakonopravilu). Pošto on u njoj jasno govori o obraćenju muslimana (sracina) na hrišćansku vjeru (Miodrag Petrović: "Zakonopravilo (Krmčija) Svetog Save o Muhamedovom učenju", Beograd, 1997. god., str. 51), to sada izlazi da se navedenom tvrdnjom prvenstveno onemogućava "skiciranje" bilo kakve "teologije suživota", dijaloga. Rekao bih da gornjom tvrdnjom dobijamo sva najvažnija obilježja jednog integralizma, a koji najprije nema pozitivnu relaciju prema teološkom pluralizmu i međureligijskom dijalogu. A to znači da nas on uvijek bitno vraća na srednji vijek, na periode međusobnog optuživanja i međusobne netolerancije. Bivajući katkada ojačan srednjovjekovnom "sintezom Crkve i države", hrišćanski i islamski integralizam katkada su bivali sva smetnja teološkom pluralizmu pa se danas srećemo sa svom važnošću sljedećeg pitanja: "Kako ga prevazići?". "Formula" čuvenog protestantskog teologa E. Trelča (E. Troeltsch, 1865-1923.) "subjektivna apsolutnost" danas predstavlja najbolji način za prevladavanje svakog integralizma i ekskluzivizma. Njegova teološka razmišljanja, iz kojih jasno proizlazi da se svaki teološki integralizam ne može prvenstveno logički braniti, danas su prvenstveno ekumenski upotrebljiva. U svojoj raspravi "Apsolutnost hrišćanstva" Trelč veli: "Priznanje hrišćanstva", a time i svake druge religije, "za najuzvišeniju objavu odluka je religiozne samosvijesti, a ne i naučnog dokazivanja" (Isto, str. 88). Iako je o hrišćanstvu drugačije mislio nego Hegel, Trelč govori o njemu "kao potpunoj religiji i najuzvišenijoj vrijednosti" za hrišćanskog, evropskog, ali ne i drugog čovjeka.

Na pozadini ideološkog mišljenja ne možemo da gradimo objektivnu i kritičnu sliku o drugome. Koji su to “ajeti mača” u Kur’anu?

Na pozadini bilo koje ideologije nije moguće graditi objektivnu i kritičnu sliku o drugome. Jer u prvom slučaju pribjegavamo njegovoj idealizaciji, u drugom slučaju idemo na njegovu marginalizaciju, pa se u obje situacije gubi veza s istinom. No, kako se redovno kod ideološke spoznaje djelimična istina apsolutizuje i uzima za cijelu, to nam ideologije, po pravilu, nude nerealnu sliku o drugome, pa im zato nikad nije stalo do istine kao takve već samo do date koristi. Upravo zbog nje djelimična istina i uzima se za cijelu pa se odnos prema postojećoj stvarnosti “zamagljuje” i od “šume” se ne vidi “drveće”. Međutim, kad je u pitanju islam, Evropa već od vremena H. A. R. Gibba (Islam, London-Oxford-New York, izd. II, p. 118) o njemu gradi mišljenje na pozadini jedne ideologije. Ali ni evrocentrizam na naše sjećanje na vidovdanski kult, odnosno vidovdansku ideološku opciju, nije nam do sada ponudio pravi ključ za razumijevanje islama. Danas smo upravo zato tu gdje smo u međusobnim odnosima pa je međusobno nepovjerenje, distanca, najprije znak njegove prepoznatljivosti. Inače, poslije rušenja Trgovinskog centra u Njujorku islam će sve više za evropskog i američkog čovjeka imati ono značenje koje je komunizam imao za evropskog čovjeka u 19. stoljeću. Do tada neujedinjeni i posvađani zbog njega će se ujediniti i svjedočiti sada o jednom jedinstvu. Danas se upravo zbog njega najčešće i sjetimo one poznate rečenice iz “Manifesta komunističke partije” gdje čitamo: “Bauk kruži Evropom – bauk komunizma”. I što nije drugačije, danas se pitamo koji su to “ajeti mača” zbog kojih islam danas postaje “bauk” za Evropu i svijet? Zašto on danas sve više dobija ono značenje koje je komunizam dobijao u 19. vijeku, a zatim koje Hasan ibn Sabah i 11. stoljeća? Pročitamo li Časni Kur’an, vidjećemo koliko je on zahtjevan prema onome ko ga čita i tumači. Prvo, on traži da se vjeruje u ono što razumijevamo i tumačimo, da ne bi naše razumijevanje prešlo u obično naklapanje, a zatim insistira da se sve to shvati na način koji neće nas i druge da sablazni. Zatim, naše tumačenje nikad ne smije da bude prejudicirano i vođeno antiislamskim nabojem, jer smo tada daleko od autentične spoznaje. I samo zato što je kod nekih razumijevanje i tumačenje Kur’ana bilo opterećeno antiislamskim nabojem neki ajeti u Kur’anu (Kur’an, 9, 5) dobili su značenje “ajeta mača”. Međutim, objektivno gledajući, oni to značenje nisu mogli dobiti bez toga naboja; prvo,

mi (hrišćani) se ne svrstavamo u “mnogobošće” protiv kojih treba voditi rat “kad prođu sveti meseci” (Kur’an, 9, 5) već smo “narod knjige” i drugo, “svi ljudi sačinjavaju jednu zajednicu” (Kur’an, 2, 213) pa naši odnosi sa muslimanima treba da budu u znaku međusobne podnošljivosti, ne u znaku krvavih vjerskih obračuna. Islam zatim jasno postavlja pitanje odgovornosti za učinjena djela (Kur’an, 74, 38; 35, 18) i na kraju, muslimanima su najbliži oni prijatelji koji za sebe vele “mi smo hrišćani”. Međutim, premda je tako i da se terorizam i druga počinjena zla u ime “islama” ne mogu braniti pozivanjem na Kur’an, danas se sa time srećemo u islamskom svijetu. To je terorizam, piše Dž. Karahasan, što ga je u 11. stoljeću utemeljio Hassan ibn Sabah, zasniva se na samožrtvovanju atentatora: u terorističkom činu (tvrde “teoretičari ovog tipa terorizma”) atentator ostvaruje mistično sjedinjenje sa svojom žrtvom”... (Dž. Karahasan: “Islam, modernost i humanizam”, Jukić, Sarajevo, str. 140, 2000. god. br. 30/31, izdaje Zbor franjevačkih bogoslova). Inače, u kontekstu naših sjećanja na Vukovar, Sarajevo, Srebrenicu i Kosovo, naše religije prvenstveno treba da shvatimo kao nešto što nas podstiče, i što od nas traži maksimalnu čovječnost. Jer, samo one, ne i ideologije, vode bezuvjetnom i trajnom miru koji nam je nužan na Balkanu, pa samo zbog njega sada treba da nam se maksimalno otvore, ne i zatvore, “oči vjere” (Jev. po Luci, 24, 3) kako bi na vrijeme, ne poslije dvanaest, postali ljudi i tako zaustavili zlo. Stoga je danas najvažnije da etički i duhovno živimo, jer samo je tada moguć moralni preporod. Međutim, sve nam to neće biti moguće bez onog bezuvjetnog povjerenja u Njegovu milost prema nama. Upravo zbog nje moramo se sjetiti primaoca Božijih obećanja (Lk, 1, 55, 73), starozavjetnog Avrama, koji, samo zato što je imao povjerenje u Boga, koje mu dođe kao dar njegove vjere, “iziđe” (Jevrejima, 11, 8) “ne znajući” dokle će stići. No, kako Bog uvijek zna dokle ćemo stići, to je danas najvažnije vjerovati, kako bi svagda imali povjerenja u Njega, i Njemu se svagda predavali.

Kako započeti dijalog?

Danas je islam za Crkvu jedan od najvećih izazova, pa kako odgovoriti na taj izazov, a ne zamjeriti mu se? Najprije s tim u vezi sjetio sam se apostola Pavla, koji u svojoj ‘Poslanici Rimljanima’ veli: “Slava, čast i mir svakome koji čini dobro, prvo Judejinu, pa Grku. Jer Bog ne gleda ko je ko” (Rim, 2, 10, 11), a zatim “Pred Bogom nisu pravedni oni koji samo slušaju zakon nego će biti opravdani oni koji zakon tvore” (Rim, 2, 13). I na kraju apostol

polazi od toga da je “djelo Zakona upisano u našim srcima, a o čemu svjedoči naša savjest” (Rim, 2, 15). Navedene Pavlove tvrdnje otuda su danas prvenstveno ekumenski upotrebljive pa, polazeći od njih, otvara nam se prostor za konstruktivni međureligijski dijalog. Danas zato njegove tvrdnje i ne vode u dijalogu nikakvoj “teološkoj blokadi”. Riječi koje su nekada mnogi koristili da bi islam teološki diskvalifikovali sada se, s obzirom na navedene (Pavlove) tvrdnje, pokazuju anemične i blijede. Pozivanje na apostola (Rim, 2, 10, 11, 13, 15) otuda danas prvenstveno može da bude u službi teološkog dijaloga pa sjećanje na njega može da zaustavi prodor onih teologija koje vode teološkoj blokadi i produblivanju međusobnih napetosti. Pošto se islam ne tiče samo muslimanovog vjerskog već i etičkog i drugog promišljanja, to nas naš susret sa njim može da obogati, a ne osiromaši. Pošto ne postavlja pitanja i ne nudi odgovore u vezi samo eshatoloških tema, već se dotiče svih aspekata života, islam poziva (Kur’an, 3, 64) na razne vrste dijaloga. Pri čemu navedene riječi (Kur’an, 3, 64) još je Muhamed, a. s., uputio u pismu bizantijskom caru (hrišćaninu) pozivajući istočne hrišćane na razgovor. Naša pozitivna povezanost sa islamom kojoj treba da težimo jer smo svi duhovno potomstvo Avramovo danas će se preko njega najuspješnije ostvarivati. Pošto je naš pravoslavni, a i onaj muslimanski, integralizam tu povezanost uvijek ignorisao, to smo mi hrišćani u nekim islamskim teolozima kao što su Ibn Hazm, Al-Qarafi, Muhammad Ali prepoznavali svoje “najljuće” protivnike. Međutim, ono što i sada stoji bilo bi slijedeće: islam i hrišćanstvo uvijek kad se autentično žive, kad nisu “opijum za narod”, uvijek će biti želje za dijalogom. Jer i neće biti straha od gubljenja identiteta. No, tamo gde taj strah postoji dijalog sigurno neće biti.

Niko od nas nije pred Bogom u prednosti. I svi smo zahvaljujući samo Njemu u prednosti. Bog je tu, pored nas.

Pošto nam samo uvid u dobro pribavlja milost kod Njega (Mudre izreke, 13, 15), to smo samo zahvaljujući dobru svi izjednačeni pred Njim, Bogom, Jednim i Jedinim, kako bi rekao Najmonid u drugom principu jevrejskog vjerovanja u Boga. I po Novom zavjetu i po Kur’anu, Bog nije daleko ni od jednoga od nas (D, a, 17, 27) pa nam je On bliži od “žile kucavice” (Kur’an). Avgustin je još uvjerljiviji kad piše o Njegovoj blizini, koja nam samo i donosi najvažniju prednost, a koja je sva u tome da smo po vjeri svagda Njegovi. “Ti bijaše sa mnom”, veli Avgustin, a ja nisam s Tobom”. I

samo zbog nje, blizine, Bog za nas ima značenje oslonca pa je za nas “Bog Oslonac”. Isaija piše: “Tko u tmini hodi... nek se na Boga svog osloni” (Iz, 50, 10). Međutim, premda je On i po Starom i Novom zavjetu, Kur’anu i Avgustinu, blizu nas, On neće djelovati u nama ako Ga ne prihvatimo, ako na Njegovu blizinu ne odgovorimo. A naš odgovor na nju uvijek je u našoj vjeri. Avelj, Enoh i bludnica Rava samo vjerom odgovoriše na Božiju blizinu i njome, ne i nečim drugim, ugodiše Bogu. No, Bog im za sve to ne osta dužan već im uzvratil zahvalnošću i nagradom (Jev, 11, 31, 4, 5). Inače, navedena poslanica, time što ukazuje na sav značaj vjere (Jev, 11, 1, 4, 5, 6, 31) u Boga i što “nikad ne govori o vjeri u Isusa nego o Isusovoj vjeri” (Felix Porsch: “Mnogo glasova jedna vjera – Teologija Novoga zavjeta”, Ks, Zagreb, str. 199, 1988. god.) predstavlja arhetip za svako naše teološko razmišljanje koje ne želi konfrontaciju sa islamom.

Od identiteta do krize dijaloga

Pročitamo li neke ajete u Kur’anu (Kur’an, 3, 20, 61, 64), vidjećemo koliko današnji musliman ne bi bio za neke žučne, polemične i angažovane rasprave. Prijateljski, miran razgovor koji bi se, naprimjer, doticao pitanja mira i neteoloških tema bio bi najpoželjniji. Međutim, ni njega neće biti ako stranke u razgovoru nisu međusobno ravnopravne, pa bez ravnopravnosti partnera razgovor se neće ni održati. Šta smo jedni za druge se javlja kao najvažnije pitanje. Pozitivan ishod razgovora otuda će prvenstveno od toga da zavisi, a zatim je važno izabrati pravu temu. Jer sigurno je da će se miran razgovor između nas pretvoriti u žučnu polemiku ako se budemo doticali hristoloških pitanja. Dakle, osnovno pitanje vezujemo za pitanje našeg vjerskog identiteta; kako ga stječemo, živimo, branimo, gubimo i iz čega ga izvodimo? Marks je, naprimjer, u svojoj poznatoj “Šestoj tezi o Fojerbahu” pitanje identiteta učinio veoma važnim filozofskim i antropološkim pitanjem. Pošto je čovjek za njega primarno društveno biće, to je njegov identitet izvodio iz društvenih odnosa. Međutim, kad su u pitanju hrišćani i Crkva, moramo nešto drugo reći. Identitet Crkve na pravoslavnom Istoku nikad nisu određivali društveni, institucionalni faktori, pa Crkva bitno ostaje sakramentalna institucija. Crkva bitno izrasta iz euharistijskog zajedništva i Božije riječi pa i zbog toga ona je toliko usmjerena na druge identitete. Njeno se prisustvo u društvu puno ne osjeća, jer ona je tu da posluži čovjekovom spasenju, a heretike da preobrati na pravoslavlje i time im omogući spasenje.

I po Nikolaju Afanasijevu (1966), ocu euharistijske ekleziologije, crkvu je moguće doživjeti u liturgijskom slavlju u kome se srećemo sa euharijistijskim Hristom. (N. Afanasijev: "Le sacrement de l' assemblée" u: *Le Messager Orthodoxe*, 27 (1964), 31). Pri čemu se Afanasijev u svojim tvrdnjama prvenstveno poziva na Djela apostolska i Pavlovu Poslanicu Korićanima. (D, a, 2, 44; 2, 47; 1 Kor, 12, 27; 10, 16, 17). Pošto je pravoslavna teologija identitet Pravoslavne crkve prvenstveno objašnjavala euharistijskom ekleziologijom, to je Crkva sva u liturgiji, obredu, pa krizu dijaloga prvenstveno time, ali i drugim, objašnjavamo. Poziv crkve usredsređen je na spasenje duša, a kad su u pitanju muslimani, prije može da se govori o "činu" njihovog obraćenja na "istinitu hrišćansku veru" (M. M. Petrović: "Zakonopravilo svetog Save o Muhamedovom učenju", str. 51, Beograd) nego o dijalogu sa njima ("hereticima"). Međutim, pravoslavna crkva svoj identitet nije samo živjela "u liturgijskoj stvarnosti i euharistijskom slavlju". Pošto riječ "orthodoxia" znači "ispravno mišljenje" (J. Kolarić: "Pravoslavni", Zagreb, str. 16), to je u strukturu pravoslavnog identiteta pored "liturgijske, euharistijske, obredne stvarnosti" ulazila i ona doktrinarna, dogmatska stvarnost, pa se pravoslavno shvatanje ortodoksije prvenstveno definiše u smislu spoznaje. Iako ispravno mišljenje čini sastavni dio vjerovanja i drugih nepravoslavnih hrišćana pa između njihovog i našeg (pravoslavnog) nema nikakve bitne razlike u razumijevanju najvažnije Istine, Hrista našeg zajedničkog Gospoda, isti u odnosu na nas daleko više vjeruju da samo njihova "djela ljubavi mogu produbiti sigurnost spasenja". Njihovo hrišćanstvo u odnosu na naše upravo se zato u povijesti pokazalo daleko životnije, etičnije, a manje liturgijsko, obredno i formalno. Premda je za njih kao i za nas "Crkva stub i tvrđava istine" (1. Tim, 3, 15) "ugaoni kamen" njihove teologije ne čine dogmatska, teorijska već praktična i egzistencijalna pitanja pa je evanđelje kod njih, između ostaloga, u kritičnoj funkciji društva, a ne samo liturgiji i u oltaru i manastiru. A što se sve pokazalo ispravnim najpre sa evanđelskog stanovišta. Akcenat normativnog pravoslavlja, njegove ortodoksije, otuda je oduvijek bio na pravilnom mišljenju, pri čemu se pravoslavno, ne i drugo mišljenje, poistovjećivalo sa pravilnim (J. Popović: "Dogmatika Pravoslavne crkve", Knjiga treća, str. 212; N. Velimirović: "Sabrana djela", tom XII, 283), a što se sve da eksplicite i implicite utvrditi polazeći od naših svetosavskih teologa. No, svakako da se to najštetnije odražavalo na međureligijski dijalog. Međutim, to naše pravilno mišljenje o Bogu često je daleko više bilo apstraktno

teologiziranje o Njemu, a što potvrđuje ranobizantijsko pravoslavlje (Hegel: "Filozofija povesti"...) nego istinska predanost Njemu, pa nas je naše življeno hrišćanstvo najprije otuđivalo od onog evanđelskog. No, kad je u pitanju pravoslavno stanovište o islamu, sada nam biva sasvim jasno da ono islam i vidi kao "jeres" (sv. Jovan Damaskin, sv. Sava), a sa jereticima nema o čemu da se razgovara. Premda se, naprimjer, svako ortodoksno vjerovanje u Boga definiše i u smislu spoznaje, pa se važnost dogme uvijek aktuelizuje, sigurnost našeg vjerovanja najprije nam dolazi od Njega, ne od nas. Dakle, dok nas ne zahvati milost koje smo svjesni na razne načine, ništa se prelomno neće dogoditi u našem životu. Inače, kad je u pitanju islam Pravoslavna crkva prije je, naprimjer, slijedila apostola Pavla nego Hrista i prije sv. Avgustina nego sv. Ignacija Lojlskog. Da bi sačuvaao identitet rane hrišćanske zajednice, apostol se ne upušta u dijalog sa heterodoksnima već ih jednostavno isključuje iz nje zbog njihove "nezdrave nauke" (Tit, 2, 1). Čovjeka heretika, veli apostol posle prvog i drugog savjetovanja (Tit, 3, 10), izbjegavaj, međutim, svega toga nema kod Isusa. Isus nikoga ne isključuje, niti bilo šta kome brani. (Mk, 9, 38) da bi pred drugima i pred sobom svjedočio o svom identitetu. On odobrava ono što, sigurno, Pavle, Avgustin i Crkva ne bi odobrili. Međutim, onoga što nema kod Isusa, ima kod Pavla, ali nema kod Ignacija Lojolskog. U svojim "Duhovnim vježbama" koje su prvenstveno "metoda da se čovjek otrese svjetskog duha" (Gaetan Bernoville) sv. Ignacije veli: "Svaki dobar hrišćanin mora biti spremniji da spase neku izjavu bližnjega nego da je osudi. Ali ako je ne može spasiti, neka istražuje kako ovaj shvaća, neka ga s ljubavlju ispravi".

Od našeg znanja o Njemu uvijek je važnije Njegovo znanje o nama.

Kako svojim ortodoksnim mišljenjem, koje je uvijek jedno znanje, nikad nismo u prilici da proniknemo u svu Istinu, a time ni u tajne i planove Božije u vezi nas, to nam je danas najvažnije da uočavamo na temelju Njegove riječi šta bi bila volja Božija u vezi nas. Dakle, od jednog razumijevanja, koje nikad neće biti potpuno (1. Kor, 2, 14), savršeno, danas je daleko važnije Njegovo znanje u vezi nas. Premda pravoslavno razumijevanje Istine (Boga) živi i u ortodoksiji drugih Crkava, pa je za sve nas Isus samo Hristos, iste za oznaku svog identiteta nikad nisu uzimali riječ "ispravno mišljenje" ("ispravna nauka"), "ortodoksia", pa time u njihovoj teologiji i ne dolazi do

izražaja pojam ortodoksno i heterodoksno. Iako je svugdje razumijevanje sastavni dio vjerovanja (2. Tim, 1, 12), naše vjerovanje nije neki “slijepi skok u nešto”. U pravoslavlju oduvijek je bio naglasak na razumijevanju i ortodoksiji. Samo smo zato u našim crkvama neuporedivo više slušali o istini, dogmi, nego o ljubavi, pa je ovdje ljubav uvijek stajala iza istine. Što je pravoslavno bogoslovlje Crkvu vidjelo kao “stub i tvrđavu istine”, ono se ujedno doživljavalo i kao “Ecclesia militans”, kao Crkvu koja se bori “protiv neistine”, pa u tom kontekstu i protiv islama kao jedne “neistine” i “jeresi”. Inače, pravo razumijevanje islama od hrišćanstva, a što je nužno za jedan konstruktivni međureligijski dijalog, prvenstveno možemo da prepoznamo u riječima Lukinog i Jovanovog Isusa, koji vele: “Što mene nazivaš dobrim? Niko nije dobar osim jednog Boga” (Luka, 18, 19), a zatim: “A ovo je večni život, da poznaju tebe, jedinoga pravoga Boga i Isusa Hrista koga si poslao” (Jovan, 17, 3). No, nasuprot tome, razumijevanje hrišćanstva od islama imamo u rečenici: “Mi vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama, i u ono što je objavljeno Ibrahimu i Ismailu... i ono što je dato Musau i Isau” (Kur’an, 2, 136) a zatim, što je veoma važno za današnji dijalog, čitamo i ovo: “I sa sljedbenicima knjige raspravljajte na najbolji način, a naš Bog jeste – jeste jedan i mi se njemu pokoravamo” (Al-Ankebut, 46).

Zaključak

Iako nam je jasno na koju se koncepciju Istine odnosi islam, a na koju koncepciju historijsko, Pavlovo i evanđelsko hrišćanstvo, od sporenja oko toga važnije je naše “natjecanje oko dobra” (Kur’an, 5, 48), jer samo će nam ono donijeti mir u našu nemirnu balkansku sredinu. Dakle, od polemike koliko je ona “unutarnja istina” islama i hrišćanstva – koji žive u nama – povijesna, objektivna i objavljena istina, važnije je u dijalogu konstatovati slijedeće: istina ne može živjeti na račun i štetu pravde i međusobne ljubavi, jer “ko voli od Boga je rođen i poznaje Boga. A ko ne voli, nije poznao Boga, jer Bog je ljubav” (1. Jovanova, 4, 7, 8).

ABSTRACT

This paper deals with the historical Christian experience of Islam and Muslims. Within this context the author addresses in particular the challenges faced by Orthodox Christians when engaging in dialogue with Muslims. Among the challenges highlighted by the author are Orthodox integralism/fundamentalism, suggesting how it might be overcome in order to enter into dialogue with Muslims without the prejudices that have been a long-standing hindrance to such dialogue.