



УДК 27-67:28

28-18:27-18

DOI: 10.5937/sabornost2014141M

Оригинални научни рад

Златко Матић\*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

## Хришћанство и ислам у плуралистичком друштву — сапостојање и изазови

**Abstract:** Проблематика која се намеће новим друштвеним контекстом, а директно се односи на сапостојање хришћанства и ислама, артикулише се кроз једноставна и директна питања: могу ли хришћани и муслимани заједно ишчитавати знаке времена у коме деле Божји свет? Постоје ли заједничке културолошке и теолошке парадигме, које би допустиле и заједничку анализу знамења историјског тренутка? Могу ли их заједно тумачити и на крају, *моју ли нас њујати заједно* у процесу реаговања на те изазове, а у циљу *преображавања овој и оваквој свету*? Да ли се управо савремено друштво може разумети као шанса, не за сваки од ових ентитета појединачно, него шанса за ове две вере у њиховом евентуалном заједничком деловању на пољу сведочења Бога, протолошког Творца и есхатолошког Спаситеља? Једноставно, можемо ли заједно? Да бисмо одговорили на ова питања, размотрићемо средишњу проблематику: у којој мери је ислам изазов и шанса самом хришћанству, његовој речи — богословљу, али и савременој (хришћанској, западној) цивилизацији? На крају ћемо, у виду неколико предлога, презентовати лични став, који се тиче одређених призива православног догматског и упоредног богословља, које му упућује ислам, својим постојањем, деловањем и својом поруком у плуралистичком друштву.

**Key words:** хришћанство, ислам, плурализам, дијалог, Европа.

### Увод

Питања која се тичу постојања и истинитости различитих религија, Судбине (спасења) њихових верника, аутентичности њихових етоса и доктринарних поставки, иако прастара, ургентно се васпостављају у новом контексту, у коме је други и другачији ближи и изазовнији него икада и када је конфронтација са њим неизбежна.

Проблематика која се намеће новим друштвеним контекстом, а директно се односи на сапостојање хришћанства и ислама, артикулише се кроз једноставна и директна питања: могу ли хришћани и муслимани заједно ишчитавати знаке времена у коме деле Божји свет? Постоје ли заједничке

\* zmatic@bfspc.bg.ac.rs

културолошке и теолошке парадигме, које би допустиле и заједничку анализу знамења историјског тренутка? Могу ли их заједно тумачити и на крају, *моју ли насшуйаиши заједно* у процесу реаговања на те изазове, а у *циљу йреображавања ової и оваквої свеїа*? Да ли се управо савремено друштво може разумети као шанса, не за сваки од ових ентитета појединачно, него шанса за ове две вере у њиховом евентуалном заједничком деловању на пољу сведочења Бога, протолошког Творца и есхатолошког Спаситеља? Једноставно, можемо ли заједно? Да бисмо одговорили на ова питања, размотрићемо средишњу проблематику: у којој мери је ислам изазов и шанса самом хришћанству, његовој речи — богословљу, али и савременој (хришћанској, западној) цивилизацији? На крају ћемо, у виду неколико предлога, презентовати лични став, који се тиче одређених призива православног догматском и упоредном богословљу, које му упућује ислам, својим постојањем, деловањем и својом поруком у плуралистичком друштву.

### 1. Социолошке претпоставке: савремена цивилизација као изазов хришћанству и исламу

Човек данашњице не осећа више да припада културолошком или религијском уни-верзуму, већ плури(а)-верзуму, са његовом хетерогеном и нелинеарном структуром, која се пореди са лавиринтом (уп. Ђаковац, 2018, стр. 29–46). Није могуће позивати се и даље на јединствени параметар или систем вредности, којим би се премеравао свет који нас окружује. Културолошка синтеза модерне одавно је разграђена, а ту деконструкцију верно прати криза религије. Технолошко научна цивилизација уздигла је до неслућених висина људску моћ чињења, али је екстремно ниско спустила праг предвиђања. Нема више сигурних циљева, декаденција вредности поистовећује се са индиферентношћу према њима.

Централне претпоставке духовности оваквог света, теолози, социолози, религиолози описивали су, користећи мноштво метафора, аналогичности или парадигми. Узимајући у обзир неке претпоставке хришћанских аналитичара плуралистичког друштва, прихватићемо помало уопштене, али за нашу анализу корисне закључке неких од њих, који координате постмодерне оцртавају у трима осама: етика лутања, дилатација жеље и губитак наде (уп. Sanna, 2005, стр. 401–424, Raguž, 2003).

Прва оса (етика лутања) говори нам о појави, према којој се свет све више представља као отворено море, а све мање као чврсто тло. Почине да преовладава етос луталице, а не човека везаног за посед, земљу. Зато је ово друштво чији је херој поново Одисеј, а не више Аврам<sup>1</sup>. То поређење,

<sup>1</sup> Уп. Sanna, 2005, стр. 404. Аутор се позива на Е. Левинаса у коришћењу и делимичном тумачењу ове паралеле, иако зна да постоји и поређење Уликса и Мојсија, контраста њиховог деловања пред изазовима непредвидљивих морских валова, код једног, и монотоне непроменљивости пустиње, код другог историјског дива.

наиме, користи Е. Левинас, док други аналитичари прецизирају да је права парадигма личност Дантеовог Одисеја — Уликса, из 26. певања *Пакла*. Он је путник који креће на пучину „због жара да свет упозна, да би могао знати и добро и зло, што га човек ствара“, али се са ње не враћа („док се врху нас не склопише вали“) (уп. Алигијери, 1976, стр. 206–214). Евидентна је дијалектика, којом сагледавамо напрегнут однос индивидуалног путника, луталице, са једне и оца заједнице, оца народа, са друге стране; или, јединке са сопственим системом вредности, наспрам личности у предањски утврђеној заједници. Насупрот Аврамовом усмереном кретању, највећем поклоничком путовању — ходочашћу, хаџилуку ка новој (светој) земљи, стоји бесциљно лутање Одисејевих, тачније дантеовских Уликсових, савремених наследника, по недођији. Аврамовом кретању ка земљи обећаној, опозиција је глобализацијско брисање сваке приче о полису, држави, краљевини, постојаној отаџбини или постојаном граду. Више од питања шта ће бити са политиком, као бригом за полис, нас интересује шта је, у овом случају, са вером, шта се дешава са религијама, посебно оним аврамовским у цивилизацији која глобализује простор, чинећи га виртуелним?

Друга координата постмодерне (дилатација жеље) повезана је са конзум(ер)измом данашњег света и култом жеље. Данас сви желе све, вечну младост, лепоту, забаву и срећу, одмах и по сваку цену. Духовност савремене цивилизације је ствар искључиво индивидуалног избора, куповне моћи јединке, која робу (материјалног или духовног типа) троши на основу сопствених психолошких предиспозиција и жеља. Након банализације свих вредности, преко њихове популаризације у неконтролисаном процесу рекламократије, стиже се до комерцијализације свих вредности. На врх те површности издија жеља појединца, као неприкосновена 'врлина' нашег времена. Ствара се тип *homo oeconomicus*-а, човека који има, а не човека који јесте, или *homo ludens*, који открива конзумеризам и слободно време (доколицу) као димензије жељеног, што би требало да значи и истинитог постојања. Зато се потчињава утилитаристичкој логици мундијалног тржишта и жури да зграби сва добра која су му доступна. „Смрт најзад стиже“, подсећа Данијел Коен, „и зауставља га пре него што се заситио те бескорисне потере за потпуним блаженством, које увек измиче“ (Коен, 2014, стр. 65). Економској глобализацији, ипак, одговара егзистенцијална изолација: човек данашњице броји виртуелне познанике, дичи се мноштвом сајбер пријатеља, а пред собом има разорене породице, зараћене фамилије, непријатељства и, посебно бих у овој прилици подвукао, присуствује поништавању некада светих суседских (комшијских) веза. Жеља за духовношћу, која је присутна, такође постаје роба. Њоме тргују туристичке агенције (нудећи сусрете са гуруима и квази-мистичима, тренутке, максимално викенде, мира и тишине), опсенари, врачаре, астролози, преваранти медитација, јога-техника и алтернативних психотехника, сви они који човека остављају у хоризонталном нивоу самозадовољења, празне

душе и празних новчаника. Зато, поменути *homo economicus*, „у жељи да савлада препреке које настају у трци за богаћењем, у име ефикасности, растурује своје такмаце, као што су *homo ethicus*, *homo emphaticus*... те друге стране човекове, које теже сарадњи и узајамности. Победивши супарнике, он умире затварајући људску природу у неефикасан свет лишен идеала“ (Коеп, 2014, стр. 156).

Трећи стуб нашег доба (губитак наде) подупире прва два. Бесциљна луталица, који је и сам постао неиспуњена жеља, наш савременик губи свако поверење у велике приче и велике идеологије, дива обузет безнадежношћу. Пропаст филозофских, политичких, социолошких, етичких и религијских сигурности, које су праћене депресијом након пуцања оптимизма Кенедијеве ере или епохе после пада Берлинског зида, достижу врхунац у кризи наде. Одбацивши прошлост (предање), изгубивши (наду у) будућност, човек остаје у временском вакууму, не може ни напред, ни назад. Онај који је без корена, тај је и без плода. Као што је просторну димензију дезавуисао кроз први темељ (етос луталице), тако временску категорију враћа у зачарани циклус безизлаза и античке трагедије овом, трећом потпором — ишчезнућем наде<sup>2</sup> и појачањем страха (еколошка катастрофа, атомски рат, болести, тероризам, имигранти, недостатак воде, хране, ваздуха...). Човек се одриче најдубље интимае и слободе, ради институционалне заштите од нових страшила, пристаје да га кључају лековима, прате, шпијунирају, ограђују бодљикавом жицом, јер је изгубио поверење у другог, јер се боји другог, јер не жели другог. Тиме се антропоцентрични идентитет раслојава до небића. „Свест о моћи, о капацитету, о способности да се уреди наш свет и ми сами, и у мери у којој је ова моћ повезана са разумом и науком, свест о великом напретку у сазнавању и разумевању“, распршиле су се (уп. Тејлор, 2011, стр. 302).

Тако пред собом имамо нови тип човека, којим доминира потрошачко-тржишна логика, који је неспособан за сусрет и дијалог са другим и који је изгубио код за димензију оностраног. Све чешће се говори о 'четвртом типу човека' (израз је обилато користио италијански социолог Ђанфранко Мора; уп. Морга, 1996), оном након човека јелинизма, хришћанства и модерне, који је окренуо леђа тројници својих претходника. Он се не интересује за њихову заоставштину, неће ни њихову нити ичију филозофију, религију или историју. За њега је овај свет „монотono и досадно размађијано место“ (Тејлорова синтагма).

Од овог тренутка, од ове констатације, намеће нам се ново питање: шта хришћанство и ислам могу понудити овом човеку? Без обзира на све, упркос свему, или захваљујући свему овоме, ми другог човека немамо. Њему се треба обратити, њега позвати у наду, понудити му смисао, „изгубљен са

<sup>2</sup> Воспостављање различитих теорија реинкарнације, последица су овог лутања и егзистенцијалне празнине човека.

нестанком трансценденције“ (уп. Tejlor, 2011, стр. 304) и радост живота у изобилју. Пре него што одговоримо на ово питање, најпре ипак морамо да представимо у најосновнијим цртама место ислама у западној цивилизацији и скицирамо најважније изазове који произлазе из тог сусрета.

## 2. Ислам као изазов европској цивилизацији и хришћанској култури

Монолитних религијских средина данас готово да више и нема. Исламска религија, конкретно, јесте саставни део светске, а то значи и европске историје и културе. Повратка на монолитно друштво или религију више никада неће ни бити. Религијски плурализам се поистовећује са врхунским изазовом преиспитивања онтолошког статуса свих верских заједница. Зато о исламу као историјском, политичком и социолошком изазову савременој западној цивилизацији треба да наставимо да говоримо. Западна, технолошки надмоћна цивилизација, у додиру са исламском културом, сагледава, надамо се, сопствену културолошку релативност, историјску отворену динамичност и просторну (географску) партикуларност. Немогуће је више наступати са позиција статичног евроцентризма, монопола на историјске токове и недодирљивог система вредности просветитељства<sup>3</sup>.

Тај импулс културолошке и цивилизацијске релативности, омогућује проширење погледа, излазак из егостичне, самодовољне и аутистичне западњачке визије света и истине, што доводи до жељене децентрализације. Потреба за преиспитивањем сопственог система вредности, директно је повезан са питањима и изазовима која западној цивилизацији поставља све бројнија муслиманска популација у Европи. Сада је прилика да се начела демократије, људских права, солидарности и слободе, која изворно потичу из хришћанске теологије, примене на оне који су битно другачији, које медији још увек стигматизују, чинећи их странцима. Резултат доследне примене тих постулата морао би да буде прављење места исламу ради заједничког живота у овом делу плуриверзума. Зато желим да се подсетимо једне мудрости, која сасеца савремену ксенофобију, а која гласи: „Не питај странца одакле долази, него где је то дошао. Одговарајући ти, откриће и теби самоме твој најдубљи идентитет. Тако ћеш и ти постати странац, који можда, заједно са њим, иде у истом смеру“ (Jabes, 2001, стр. 11). Ова препорука сажима нашу социолошку анализу и упућује нас на теолошке оквире промишљања ислама као изазова хришћанској мисли.

У скицираној социолошкој поставци, *йрви* допринос ислама, који сматрамо врло значајним, сагледавамо у помоћи коју он може пружити хришћанству. Ислам би, наиме, могао да подржи и позитивно испровоцира на покрет тромо, успавано, летаргично европско хришћанство (или хришћанске Цркве) у борби за очување места Цркве у (секуларизованој)

<sup>3</sup> Још 2002. Жан Бодријар (Jean Baudrillard) оштро пише о тоталном бесмислу филозофије просветитељства, посебно „у погледу Добра и Зла“. Уп. Bodrijar, 2007, стр. 12–13.

самодовољној и обесвећеној Европи. Управо су муслимани били ти који су Европи поново отворили питање места и значаја религије у лаицизираном друштву. Овде не смемо стати. Просвећена Европа, таман умирена — одвојена од својих хришћанских корена, протеравши Бога не само из европског устава, него и из друштвеног живота у далеке небеске висине, престаје да ликује што је напoкон раскрстила са Крстом, јер јој ислам, својим присуством, тражењем верских права својих следбеника, инсистирањем на упражњавању њихових религијских потреба, поново отвара питања оностраног, божанског, питања смисла бiћа. „Islam na neki način rehabilitira raspravu o sakralnome u desakraliziranoj Evropi, i to na puno radikalniji i djelotvorniji način negoli je to kršćanstvo danas, čini se, u mogućnosti učiniti“ (Ковач, 2009, стр. 212). Помало парадоксално звучи, али ислам је тај који усмерава поглед Европе ка Христу, подсећа га на старог, заборављеног хероја старог, чак остарелог континента. Један католички теолог, описујући изазов савременог атеизма (уп. Каспер, 2004, стр. 13–32), закључује да је модерно грађанско друштво хтелo да прецрта реалност Бога, а да све друго остане по старом. Зато је завладао бесмисао и ниҳилизам, остаде „вечно отворена рана европског духа“. Управо у овом контексту, хтели смо подвући и личну убеђеност у то да присуство врло јаке религије, исламске вере, у Европи може бити провиденцијални акт помоћи европским хришћанима у превладавању одстрањивања Бога из живота. Можемо ли заједно подићи реч Бог из музејских прашина и животним личним сведочењем понудити је човеку нашег века?

Осим питања трансцендентног, које се више поставља на индивидуалном нивоу, ова религија отвара и проблематику места верских заједница у друштвено — политичким системима у којима се оне организују. Тиме се васпоставља дијалектика државе и религије и преиспитују готови одговори, који су се тицали само хришћанског предања. На тај начин призване су не само државе, него и хришћанске Цркве у њима, да преиспитају концепт Предања<sup>4</sup>, дубље зароне у њега и оживе га.

*Дрући* моменат којим ислам изазива хришћанску културу и њену реч, назвали бисмо свешћу о заједничкој одговорности ислама и хришћанства за човечанство и његову историју. Заједничко сведочанство ових вера, особито пред питањима основних етичких (клонирања, генетског инжењеринга), еколошких (глобално загревање и пандемије), социолошких (индустријализације и технолошке револуције) и антрополошких изазова (сексуална етика, еутаназија, брак, породица, питања рађања, репродукције), имаће неупоредиво већу тежину, него индивидуална супротстављања проистекла из партикуларних доктринарних религијских ставова<sup>5</sup>. У времену

<sup>4</sup> О тој потреби, са тачке гледишта упоредног богословља, расправљали смо у: Матић, 2013б.

<sup>5</sup> О томе да „све монотеистичке религије морају много више да се зближе око заштите елементарних духовних вриједности како тај разулари материјализам кроз екстремни се-



пост-истине, може се лакше указати на над-истину, на својеврсно слагање са савременим стремљењима да се људска истина релативизује, у корист последње Истине, која нам се открива у Богу и у догађају јединства са њим. О томе хришћани и муслимани могу проповедати, пророковати, и то — заједно. О таквом приступу сведочи претходни папа римски, Бенедикт XVI:

„Ми знамо да се данас налазимо у заједничкој борби. Заједничко нам је да с једне стране бранимо заједничке религиозне вредности, веру у Бога и послушност Богу, а са друге стране морамо да нађемо исправно место у (...) свету у којем са једне стране стоји радикални секуларизам, а на другој страни питања о Богу у свој њиховој различитости. (...) У сваком случају, ми морамо да покушамо, са једне стране да живимо и да животно представљамо оно што је велико у нашој вери, а са друге стране да схватимо баштину другог. Важно је да нађемо оно заједничко и, тамо где је то могуће, да заједнички учинимо нешто добро у овом свету.“ (Бенедикт XVI, 2011, стр. 104–117)

*Трећа* реалност коју подвлачимо у овом делу истраживања, у коме испитујемо позитивне изазове ислама хришћанству и теологији Цркве, јесте сам дијалог, оштро отржењавајуће подсећање на етос дијалога. У овој тачки се изазов самог постојања исламског религијског корпуса пред европским хришћанима надовезује на већ постојећа питања која су Црквама поставила филозофска персоналистичка струјања. Сва та питања, напokon, свode се на појам *gruiositi*, као темељног аспекта у одређењу сопственог идентитета. Други својим постојањем представља незаобилазну референтну тачку којом се јасно идентификовање чини уопште могућим. Овакав приступ онемогућује да се међурелигијски дијалог свде на љубазни етички напор или на прикривену прозелитистичку тежњу, јер би се тиме негирао други, његово неповредиво достојанство другости, достојанство личности. Из истог разлога, прилаз којим се други уздиже на онтолошки ниво, спречава и религиозни релативизам, јер би се њиме другост подредила идеолошким настројењима учесника дијалога. Дијалог уопште, особито са исламом, на даље, подстиче Цркву не само на то да, продуби сопствене идентитетске корене, него да теолошки процени знамења присуства дејстава божанског Духа у другој страни. Највећа хришћанска Црква, римокатоличка, која води врло озбиљан дијалог са муслиманима<sup>6</sup>, још на Другом ватиканском концилу је, у Декларацији о односу Цркве према нехришћанским религијама, прогласила: „Црква не одбацује ништа од онога што у тим религијама јесте истинито и свето. Са искреним поштовањем посматра те начине деловања и живљења, те заповести и учења (*doctrinas*), које, премда се у многоме разликују од онога што она сама држи и научава, ипак неретко одражавају зрак оне Истине (*radium illius Veritatis*), која просвећује све људе (*omnes homines*)“ (*Nostra aetate*, 2).

куларизам и неке друге антиеистичке концепте не би просто довео у питање опстанак људске цивилизације“, говори и еф. Муамер Зукорлић, у интервјуу (Zukorlić, 2006, стр. 283).

<sup>6</sup> Постоји и Екуменски дан хришћанско (католичко) — исламског дијалога, 27. октобар.

Ислам као дијалогски изазов, дакле, поставља хришћанство пред такав да испуни свој призив од Бога, да буде са-говорник, са-путник сваком човеку, јер је оснивач Цркве био са-логосник, са-путник и са-патник апсолутно сваком људском бићу. Такав дијалогски етос, превазилази приступ дијалогу као неизбежном сусрету, на који нас приморава нови глобални начин живљења и скраћене дистанце међу људима. Овакав етос се уздиже изнад пукe мирољубиве коегзистенције и толерантног суживота. Овај приступ, надаље, не заобилази ни међудоктринарни дијалог, већ само спречава да ригидност и догматизам на обе стране зауставе разговоре пре него што они и почну<sup>7</sup>. Тиме се дијалогу даје шанса да може да мења и отвара све своје учеснике и да буде заједнички пут различитих људи, којима је макар нешто заједничко, а то је жеља и труд да буду заједно и да заједно сведоче Бога, чије су слике (иконе). Тако бисмо се нашли на путу стварања истине, пре него њеној дефинитивној само-афирмацији у сопственој деминацији. Инсистирањем да смо на путу, само још једном подвлачимо истину да „ниједан дијалог није завршен. И међурелигијски је на почетку“ (уп. Гаšраг, 2008, стр. 428). Морамо бити стрпљиви и уздати се у Бога, који усмерава сву историју ка испуњењу и циљу.

### 3. Ислам као изазов хришћанској (православној) теологији

у овом делу рада покушаћемо да дамо одговор на питање: шта је то што би требало да учини православна теологија, у контексту промишљања светских религија, како у оквирима међурелигијског дијалога, тако и у сегменту њеног деловања *ad intra*, пред изазовима, који представљају други за сведочење средишњих догмата сопствене вере?<sup>8</sup> Наведену проблематику ћемо, из практичних разлога, свести на анализу теме: које су то дијалогске методе, прихватљиве за православно богословље међурелигијског дијалога (конкретно, дијалога хришћанства и ислама) и који су основни богословски изазови сучељавања такве врсте?

Истинити дијалог подразумева ватрено коришћење погодног времена (јеванђелског *kairos*-а), од Бога датог момента за отварање за нову реалност. Тиме се, најпре, одбацују и потпуно превазилазе оне препреке које постављају модели сукоба цивилизација и индиферентизма и релативизма<sup>9</sup>. Једна одржива теорија дијалога мора најпре узети у обзир досадашња позитивна искуства на овом осетљивом пољу, али и превазићи одређене већ истрошене предлоге. Овде првенствено имамо на уму два приступа западних хришћанских теолога, у виду теорије јеванђелске припреме и

<sup>7</sup> Испитани приступ „од онога што нас зближава, ка оном што нас раздваја“, сигуран је методолошки предзнак и у међурелигијском дијалогу.

<sup>8</sup> Пример таквих изазова налазимо у Кисић, 2016, стр. 11–12.

<sup>9</sup> Овакав приступ подржава Salvarani, 2011, стр. 113–117. Ми његову анализу проширујемо на богословски план и на услове живота православља.



теорије присуства тајне Христове у другим религијама. Теорију јеванђелске припреме заступали су католички теолози де Лубак (Н. de Lubac) и Данијелу (J. Daniélou). Према њој, све религије су разноврсне припреме природне човекове религиозности за сусрет са натприродном религијом — хришћанством. Ранер (K. Rahner) је носилац друге теорије, оне о религијама које су све усмерене ка Христу, иако у различитим социолошким околностима на различите начине изражавају једну исту историју спасења<sup>10</sup>. Оне су, ипак, покренуле врло битне дилеме, које, убеђени смо, траже одговор и православног богословља. Ови приступи дијалогу, наиме, признају, макар индиректно, у сенци, да и друге религије пружају својим следбеницима неки однос са Богом, а то мора имати сотириолошке последице. Те сотириолошке последице се, онда, тичу свих, јер је спасење или Царство Божје, једно и једино. У њему, хвала Богу, неће бити религијских преградних зидова.

Овакав изазов, додатно повезан са питањем последица поменутих визија по хришћанско познавање реалности Бога, навео је неке теологе да понуде нову платформу за међурелигијска сучељавања, такозвано тринитарно дијалогско начело<sup>11</sup>. Њен аутор, немачки професор догматске теологије Гизберт Грешаке сматра да баш хришћанска тријадологија може понудити основу за међусобно разумевање и приближавање различитих религија, јер „поседности Оца, Сина и Духа Светога у тројичности божанског суживота — онако како на то гледа хришћанска вера — запрепашћујуће личе на основне типове слике о Богу унутар великих светских религија“ (Greshake, 2007, стр. 98). Према његовом ставу, ћутање трансцендентног Оца одговара апофатизму и мистицизму многих религија (евидентно, будистичкој нирвани), откривење Оца у Сину означава његову љубав и лични однос, чиме се диче хришћанство, ислам и јудаизам, а кретање ка јединству људског и божанског живота пројавио би трећи темељни тип религиозности, који одговара дејству Светога Духа, а налази се у хиндуистичким веровањима. Зато, овај фрајбуршки теолог сматра да је сваки од ова три типа религиозности потпуно легитиман и да је синтеза између њих и хришћанске тријадологије могућа. Потребно је само да „откријемо перихорезу (међуопштење, прожимање) ових трију слика о Богу и остваримо је у властитом религијском окружењу“ (Greshake, 2007, стр. 105), чувајући се крајности и пренаглашавања појединих аспеката у њиховој примени.

Ослањајући се на претходно представљене предлоге, понудићемо једно своје виђење ове потраге за дијалогским методом који би могао да опстане пред критикама православног догматског богословља. Њега бисмо назвали *кинонијским дијалогским начелом*. Идеја је врло једноставна: метод дијалога

<sup>10</sup> Сличне тезе у новије време заступа и доминиканац Клод Жефре (Claude Geffré). Критички приступ овим теоријама нуди Dotolo, 2011, стр. 135–136.

<sup>11</sup> Уп. Greshake, 2007, стр. 97–113. Вредан анализе је и предлог, који даје Dhavamony, 2003.

треба да буде превођење теологије *киноније* (заједнице) у праксу. Не треба крити да поменута кључна идеја савремене хришћанске теологије (појам *киноније*, *communio*) произлази из хришћанског учења о Богу Светој Тројици, из тријадологије, која је најспорнији моменат дијалога хришћана и муслимана. Тај тројични одраз, који се сагледава у хришћанској еклесиологији, али и у христологији и антропологији, треба, сматрамо, да се на адекватан начин пројави и у теологији дијалога. Овакав приступ јесте изазов за сваки самодовољни и самозаторени доктринарни систем, за сваки стерилни догматизам. Њиме се пружа добра прилика свакој верској заједници за ослобађање од апсолутизоване свести о себи и за још дубљи приступ истини као есхатолошком догађају, кога сви *заједно* формирамо. Црква и друге верске заједнице, наиме, своју истинску природу пројављује у ситуацији екстатичног напуштања маске самозаторености и самодовољности, ради служења другима, који не само да нису претња него су предуслов идентификације. Та ерупција другости, подривајући готове, заокружене, троме и анахроне поставке окошталог магистеријума, истовремено је изазов, криза, која је шанса за разбијање редукција и једнодимензионалности, као и за воспостављање идентитета сваке религијске заједнице.

Овај метод је, надаље, поред своје компатибилности са богословљем, у додатној предности зато што одговара и духу времена, плуралистичкој визији света. Кинонијски начин постојања једнога Бога, Свете Тројице, у коме је Отац Бог зато што Син жели и рађа се од њега, уврштава дијалог у сфере вечног божанског бића<sup>12</sup>. Син Божји, који постаје човек, својом Личношћу сведочи дијалог божанског и човечанског у једном бићу. Дух Свети је превасходно Дух киноније или Дух заједнице, или Дух дијалога многих у једном Телу. Ова кинонијска специфична разлика православља, ово обележје идентитета хришћана, упућује на дијалогску отвореност према другоме по сваку цену. Хришћанин не постоји без *групи*, и што је други другачији, налазећи у њему сопствени извор бића, хришћанин је више Божји човек. Дијалогска парадигма није пасивна, јер није само спроводник онога до чега је савремени свет дошао, па нас, хтели ми то или не, зближава. Кинонијско дијалогско начело нас позива на подвиг потраге за другим, јер нас љубав на то нагони. Поменути принцип дијалога, зато, није једно- смерна улица, него догађај сусрета са другим, који и мене мења<sup>13</sup> и нагони

<sup>12</sup> Говорећи о хришћанском схватању дијалогске форме вечнога Бога, подсећамо на стару расправу међу исламским теолозима о томе да ли је Кур'ан одувек код Бога или није, а коју помиње Г. Грешаке у Greshake, 2010, стр. 28. Аутор сматра да је традиција ближа ставу да се ради о *вечној* димензији речи, те да је један вечни (пра-)Кур'ан објављен пророку Мухамеду. То вечно постојање (пра-)Кур'ана, пра-речи, омогућује дијалог на тему постојања нечега што је придружено Богу, закључује овај аутор.

<sup>13</sup> Уп. Russo, 2011, стр. 152: сваки учесник критичког и конструктивног дијалога ће боље разумети себе самога, што боље познаје другог („ognuno comprende più adeguatamente se stesso, conoscendo meglio l'altro“). Сличне ставове смо подвлачили у: Матић, 2013а, посебно стр. 9–17, 183–187.

и моје богословље да се мења, преображава, ствара у новим изазовима и бива све свежије и плодотворније.

На крају, и са социолошке и антрополошке тачке гледишта, овакав приступ је једини кадар да укаже свету на истину да је управо индивидуалистички начин живота савремене цивилизације узрок мржње и насиља<sup>14</sup>. У таквом (егоистичном) начину постојања данашњег човека и његовог друштва, а не у религијама, идентификујемо почетак насиља! „Мржња и насиље имају извор у изопачености индивидуализма, у разузданости самовоље, у мрачним дубинама идолатризујућег ега, у одбијању заједнице и љубави“ (Кардамакис, 1996, стр. 33). Целокупно библијско предање позива на ненасиље, тиме што сведочи да је освета Божја (5Мој 32, 35), те да је човеку забрањено да се свети (3Мој 19, 18). „Извесност Божјег праведног суда на крају историје предуслов је за одбијање насиља усред повести“ (Volf, 1994, стр. 257). Ислам и хришћанство, верно се уздајући у суд Божји, морају бити врховни фактори ненасиља у савременом свету. Кинонијско начело дијалога то би морало вишеструко потврдити и актуелизовати.

Овим дијалогским начелом, које је, убеђени смо у то, прихватљиво и за ислам, можемо једним устима одговорити и на поменута три изазова савременог човека (бесциљно лутање, разузданост жеље и пропаст наде). Заједно бисмо, хришћани и муслимани, могли да им поручимо: личност Авраама, нашег праоца, „на кога се исламска вера радо позива, а који се потчинио (submit) Богу“ (уп. *Nostra Aetate*, 3), јесте одговор на те муке савременог духа. Авраам је вером у Бога преобразио најтеже лутање, сам живот, у усмерено и циљно кретање ка Обећаној земљи. Етос луталице морамо заједнички, по примеру Авраама, преобразити у етос небеских морнара, небеских хаџија. Он је *наду* положио у Бога, а не у себе, и постао отац свих народа. Авраам је све варваризоване жеље потчинио својој *љубави* према Богу и показао да жртва за Другог даје смисао жељи. Окренутост ка Богу, жеља да се са њим буде, једина може бити испуњена, јер ће је Бог испунити. Жеђ за Богом биће утољена водом од које се не жедни, јер та вода тече са небеских извора. Овим трима врлинама (вери, нади и љубави), као да типски одговара целокупно Авраамово потомство — муслимани, Јевреји и хришћани<sup>15</sup>. У том јединству у једном Аврааму, у чије наручје до Другог Христовог доласка хришћани смештају своје уснуле, у Аврааму који постоји у различитости *многих* наследника, као у сенци (праслици) крију се тајне Божјег начина постојања, Божјег наума и нашег дијалога. Сетимо се, зато, сведочанства исламске свете књиге о благословеним различитостима и жељеном јединству:

<sup>14</sup> Суштина рата и насиља јесте мржња: „Мржња је све у рату, његова душа и живот“. Јukić (Mardešić, 1997, стр. 218).

<sup>15</sup> Познато је да је још Луи Масињон (Louis Massignon, 1883–1962), отац хришћанске исламологије, истицао комплементарност трију авраамовских религија. Уп. Kovač, 2009, стр. 214–215.

„Јер, да је Бог хтео, он би вас следбеницима једне вере учинио. Али, он хоће да вас искуша у ономе што вам прописује. Јурите, надмећући се, у добрим делима; ви ћете се сви вратити к Богу; он ће сам вама осветлити предмет ваших препирања!“ (*Кур’ан* 5, 48, сура *Ал-Ма’уда*).

### Закључак

Категорија међурелигијског дијалога, конкретно православно — муслиманског, јесте сложена реалност, и ситуација није нимало лака. Стање је комплексно делимично и због тога што то сучељавање још увек није завредило заслужено важно место унутар систематске православне теологије. Још увек се боримо са лакшим питањима, као што су етничке предрасуде, зидови непознавања, страх од различитости, а тек нас чекају проблеми доктринарних разлика. Сигуран сам, ипак, да ћемо о њима лакше говорити и успешније их третирати, ако успемо да понудимо, чак љубављу наметнемо, један дијалошки (назвали смо га кинонијски) етос, дијалошко држање пред изазовима савременог света. Тиме би наш свет, једини који имамо и једини кога делимо, био ближи циљу — да буде свет у коме је насиље сведено на минимум<sup>16</sup>, да носиоци насиља буду само они које Библија назива „синовима пропасти“, јер мрзе и хуле.

Сложеност проблема и призива указује на ургентност једног озбиљног и пажљивог ерминевтичког напора ишчитавања контекста данашњице у његовој мултикултуралној и мултирелигиозној димензији. Уместо борбе против новог света, „новог режима“ и наместо безвредне носталгије за прошлосту (која се по дефиницији лажно представља као савршена)<sup>17</sup>, потребно је испитати шта плурализам нуди верским системима. Религије које верују да се Бог јавља(о) у историји најодговорније су за историју света, дужне су понети, узети муке и ране савременог човека. На тај начин ће сви њихови чланови промовисати културу дијалога свим својим бићем, сведочиће заједничарски етос у породичним, поменутих комшијским<sup>18</sup> и свим другим односима које формирају и тиме стварати једину „културу достојну човека, културу љубави“ (уп. Гаšраг, 2008, стр. 427). Овде налазимо одговор на основно питање нашег истраживања, шта то можемо заједно:

<sup>16</sup> „... нада како ће једнога дана бити могуће створити етику тоталног ненасиља граничи се с утопијом“, тврди Јосип Грбац, у: Грбац, 2008. Своје слагање са овим ставом поткрепљујемо вером да је смртност човека извор сваког његовог греха, па и насиља, те да ће насиље престати са доласком есхатолошког мира.

<sup>17</sup> О тим изазовима којима се хришћанство мора одупрети, избегавајући било какве профундаменталистичке одговоре, писали смо у: Матић, 2014.

<sup>18</sup> Уп. Ђирић, 2010, стр. 50: „.../категорија/ комшије је међу православнима /на Балкану/, исто тако и међу муслиманима на том простору, узведена до нивоа светости (...) У том ’комшијском’ смислу речи људи на Истоку виде у Другога некога ко им је близак, дакле радије Христов лик или у исламском смислу потпуног човека, *insanul kamil-a...*“.

муслимани и хришћани треба и могу да постану живи сведоци Божје љубави према савременом дезинтегрисаном човеку. И да сведоче — али заједно!

Одлична је прилика, прави *kairos*, убеђен сам, да се у виду закључка подсетимо старозаветне поруке из књиге пророка Исаије: „Тако ће Господ ударити Мисир и ударивши, исцелиће га... У то ће време Израилъ трећи бити са Мисирцима и Асирцима, и биће благослов посред земље. Јер ће их благословити Господ над војскама говорећи: да је благословен народ мој мисирски и асирски, дело руку мојих, и наследство моје, Израилъ“. (Ис 19, 22–25). Неопходност да Творца погледамо у очи, када тај Дан дође, нагони нас да се потрудимо како би и нас, све своје Египћане, Асирце и Израилъце, препознао као своје мале посланике, али верне сведоке и вредне сараднике на креирању мира овога еона, ради вечног мира будућег века.

## Литература

- Алигијери, Д. (1976). *Пакао*. Београд: Рад.
- Бенедикт XVI (2011). *Светло светиа. Папа, црква и знакови времена. Разјор са Пејером Сивалдом*. Београд: Новоли.
- Bodrijar, Ž. (2007). *Duh terorizma*. Београд: Arhipelag.
- Volf, M. (1994). Janjci mesožderi? O kršćanskoj vjeri i nasilju u suvremenom svijetu. *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, 3(2–3 10–11), стр. 247–260.
- Gašpar, N. (2008). Nasilje među religijama i 'memoria passionis'. Међурелигијски дијалог умјесто насилја. *Riječki teološki časopis*, 16/2, стр. 413–430.
- Grbac, J. (2008). Etičko/moralna perspektiva religioznog nasilja. *Riječki teološki časopis*, 16/2, стр. 503–522.
- Greshake, G. (2007). *Kratki uvod u vjeru u trojedinog Boga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Greshake, G. (2010). Bog i njegova Riječ. Glosa o odnosu kršćanstva i islama. *Communio*, 36/107, стр. 27–35.
- Dhavamony, M. (2003). Towards a Trinitarian Theology of Religions. *PATH*, 1, стр. 197–221.
- Dotolo, C. (2011). *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog traганја*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ђаковац, А. (2018). *Небески Јерусалим и секуларно царство: Ојлеги о Цркви и секуларизму*. Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић, Параклис Светог Јована Златоустог.
- Zukorlić, M. (2006). Globalizacija je svojstvena islamu (intervju). *Limesplus. Geopolitički časopis*, 2–3, стр. 277–284.
- Jabes, E. (2001). *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*. Milano: SE.
- Кардамакис, М. (1996). *Православна духовност*. Хиландар.
- Kasper, W. (2004). *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinoga Boga*. Ђаково.
- Кисић, Р. (2016). Корацн ка заједништву — рад Заједничке лутеранско-православне комисије. Пожаревац: ОПК.
- Koen, D. (2014). *Ното економичес. (Zabludeli) prorok novih vremena*. Београд: Clio.
- Kovač, T. (2009). Islam kao paradigma suvremenom europskom društvu i kršćanskoj misli. *Nova prisutnost*, 7/2, стр. 207–220.
- Mardešić, Ž. (Јукић, Ј.) (1997). *Lica i maske svetoga. Ogledi iz društvene religio-logije*. Zagreb: KS.



- Матић, З. (2013а). *Да истинујемо у љубави. Званични догословски дијалої Православне и Римске Католичке Цркве*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Матић, З. (2013б). Појам Предања у католичком догословљу до Другог ватиканског концила: Конгаров аналитички приступ. *Саборнось*, 7, стр. 59–67.
- Матић, З. (2014). Фундаменталистике тенденције у енциклици *Quanta cura*, *Теме*, 2, стр. 855–876.
- Morra, G. (1996). *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*. Roma: Armando.
- Raguž, I. (2003). Poslanje Crkve u pluralizmu — preobražavajuće prihvatanje. *BS* 73, стр. 269–292.
- Russo, A. (2011). Unità di Dio in un mondo plurale. У Sanna, I. (ур.). *I fondamentalismi nell'era della globalizzazione* (стр. 145–171). Roma: Edizioni Studium.
- Salvarani, B. (2011). *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*. Bologna: EDB.
- Sanna, I. (2005). Il vescovo di fronte alle sfide della postmodernità. У Montan, A. (ур.). *Vescovi. Servitori del Vangelo per la speranza del mondo* (стр. 401–424). Roma: Lateran University Press.
- Tejlor, Č. (2011). *Doba sekularizacije*. Beograd: Albatros Plus, Službeni glasnik.
- Ђирић, В. (2010). Јединствен приступ појму 'заједница' код православних и муслимана. *Исламодалканика*, 1, стр. 47–50.

Zlatko Matic

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

## Christianity and Islam in a pluralistic Society — the Coexistence and Challenges

The imposed problem by social context, which directly refers to the co-existence of Christianity and Islam, articulates through simple and direct questions: Can Christians and Muslims read the signs of time together, in the world of God they share. Are there common cultural and theological paradigms, which would allow a common analysis of the signs of the historical moment? Could they interpret them together, and finally, could they join together in the process of reaction to the challenges in the purpose of transformation of this kind of world? Can the modern society be understood as a chance, not for these entities each, but as a chance for these two faiths in their eventual joint action in the field of testify of God, protological Creator and eschatological Savior? Simply, can we do it together? In order to answer all of these questions, we will consider the central issue, to what extent is Islam a challenge, and a chance to Christianity, to its word — theology, but to the modern (Christian, western) civilization? At the end, in a form of several examples we shall present our personal opinion, which concerns certain appeals of orthodox dogmatic and comparative theology, which is led by Islam, by its existence, and by its message in the pluralistic society.

**Key words:** Christianity, Islam, pluralism, dialogue, Europe.

---

Датум пријема чланка: 15. 05. 2020.

Датум прихватања чланка за објављивање: 07. 09. 2020.