

Ђого Дарко\*

Универзитет у Источном Сарајеву  
Православни богословски факултет  
Светог Василија Острошког, Фоча

## Негативна инклузија – једна стара (теолошка) парадигма и питање „признавања“ другог у међурелигијском дијалогу у Босни и Херцеговини

**Резиме:** Међурелигијски дијалог у Босни и Херцеговини до сада се углавном догађао без уношења теолошког садржаја вјерских заједница у његово средиште, као својеврсна међурелигијска реторика. Аутор се у предложеном раду залаже за поновну актуелизацију теолошких тема као кључних за међурелигијски дијалог, нарочито у дијалогу муслимана и хришћана. Полазећи од приговора појединих исламских учењака да су муслимани суштински „неравноправни“ у дијалогу јер је њихово мјесто у свештеној повијести јудаизма и хришћанства – „непризнато“, аутор показује да су и сами муслимани склони да гледају на Јевреје и хришћане кроз призму „негативне инклузије“ – укључивања оног другог у свој поглед на свештену повијест, али са јасним указивањем на „јеретичност“ оног другог. Посебна пажња посвећена је концепту „тахрифа“ – „искварености“ данашњих свештених писама јудаизма и хришћанства, који је повезан са честим навођењем признавања „народа књиге“ у међурелигијској реторици са муслиманске стране.

**Кључне ријечи:** Међурелигијски дијалог, муслимани, хришћани, Јевреји, народи књиге, тахриф, негативна инклузија, библијски критицизам.

### Међурелигијски дијалог и међурелигијска реторика између политичке коректности, друштвених очекивања и владајућих наратива

Можда привидно најтачнији начин да се опише тренутно стање ствари у међурелигијском дијалогу у Босни и Херцеговини била би констатација да се међурелигијски дијалог налази у извјесној стагнацији. Међутим, унутар те констатације била би садржана једна, чини се, нетачна премиса, а то је она да је он *некада* био у реалном успону. Заправо, под међурелигијским дијалогом у Босни и Херцеговини углавном се подразумева *међурелигијска интеракција*, проста чињеница да по одређеним питањима од заједничког интереса и најчешће у оквиру институционалних иницијатива (Међурелигијског вијећа БиХ и др.) делегирани представници традиционалних вјерских заједница сједе за истим столом, разматрају одређену ситуацију, дају заједничке изјаве или заједно учествују у одређеним пројек-

\* darkodjogo@gmail.com

тима (опет: од заједничког интереса). Ако пак под међурелигијским дијалогом подразумевамо *унуџрашњим њоривима* за дијалогом мотивисану, свакидашњу и опширну размјену мишљења по питањима која суштински произилазе из ето-са сваке од традиционалних вјерских заједница – онда међурелигијског дијалога углавном нема, или га бар нема у оном обиму у коме се он појављује у реторици међурелигијског дијалога. Поготово је он готово сасвим одсутан на оном увијек избјегаваном, „компликујућем“ теолошком нивоу који би, чини се, актери међурелигијске интеракције најрадије препустили теолошким факултетима, углавном спремни да се заједно са грађанским друштвом сагласе да је сваки теолошки међурелигијски дијалог – дакле, међурелигијски дијалог у правом смислу ријечи – ствар „специјалиста“, те као такав нема неку „практичну“ употребну вриједност за друштво у цјелини.

Ова прогнаност међурелигијског дијалога (у правом смислу ријечи) у „теолошке оквире“ потврђује да и унутар доминантног киригматског наратива сваке од традиционалних вјерских заједница у суштини влада криза *садржаја* вјере, тј. теологије: сама чињеница да је сопствена теологија појмљена као „додатак“ вјери, као „академска дисциплина“ говори, гласније него бројни секуларни критичари, да један од узрока стагнације или непостојања међурелигијског дијалога морамо тражити унутар прогнаности теологија које би дијалогизовале на маргину сопствене вјерске заједнице. Трагичност овог положаја јесте вишеструка, али она додатно бива појачана утиском да је на свјетском плану ужасна слика савремености, у којој сваки дан гледамо слике религијски мотивисаних ратова, довела до обнове *међурелигијског дијалога* управо као *дијалога садржаја вјере*. Међурелигијски дијалог је опет постао дијалог *теологија* (најновији, али ни изблиза једини примјер представља књига хрватско-америчког протестантског теолога Мирослава Волфа *Аллах – Volf* 2015 – која очигледно на себе узима улогу посредујућег теолошког, а не све-сем-теолошког текста).<sup>1</sup> Свијет све више увиђа да религијске заједнице морају разговарати и о садржајима својих теолошких наратива, а не само о ономе „што нам је свима заједничко“, како би се други макар разумјели унутар њихове аутентичне слике, а не унутар наше имагологије и феноменологије, унутар *наше слике о њима*. Зато се чини крајње неопходним започети међурелигијски дијалог у БиХ као *теолошки задатак* првенствено теолошких факултета (тачније, три хришћанска теолошка факултета и Факултета исламских наука), али и у широј теолошкој заједници коју би требало да сачињавају бивши студенти тих истих факултета – а готово сви вјерски службеници, од хијерархијски највиших до младих вјероучитеља, јесу дипломци наших теолошких академских училишта.

Свакако, треба поштено признати да импулса за истински међурелигијски дијалог јесте било и раније, као и адекватних књига које су покушавале да изложе преспективу традиционалних вјерских заједница у том (будућем) дијалогу. Такође, поштено је признати да су Католичка црква и Исламска заједница ту

<sup>1</sup> Контроверза око дизајна поменуте књиге на хрватском и босанско-херцеговачком тржишту (књига и идеја) можда најбоље говори колико је сама књига, поред извјесних недостатака из перспективе православне теологије, била и јесте неопходна као повратак међутеолошком дијалогу.

учиниле куд и камо више у односу на Српску православну цркву. Постоје бар два велика штива настала унутар КЦ и ИЗ која су дала теолошке основе за перспективе ове двије вјерске заједнице у међурелигијском дијалогу. То су систематична и читка књига Мата Зовкића *Међурелигијски дијалог у Bosni i Hercegovini из Katoličke перспективе* (Zovkić 1998) и инспиративна, теоријски фасцинантна књига др Решида Хафизовића *Muslimani у дијалогу s drugима i са собом* (Hafizović 2002). Прилично је зачуђујуће да српска теолошка јавност, унутар које су питања екуменских односа са КЦ (али и хришћанским свијетом у цјелини) и даље битна (макар и контроверзна) тема, није дало нити једну опширнију аутентичну публикацију о међурелигијском дијалогу. Можда је узрок томе понешто надмен однос првенствено престоничких теолошких кругова (нарочито у прошлости) према босанско-херцеговачком и уопште балканском исламу као појави на маргинама „занимљивог свијета“, тачније, својеврстан културолошки комплекс више вриједности према једној „провинцијалној“ теми као што је муслиманско-хришћански дијалог. Изузетак представљају углавном београдски *оријенталисти*, којима српска теолошка и културна заједница дугују готово све значајније публикације о исламу штампане у скорије вријеме у српском културном простору.<sup>2</sup> Ипак, и ту се ствари мијењају бар утолико уколико интересовање за ислам, бар на информативном плану, не јењава, па можемо очекивати да ће се ускоро појавити и опширнија теолошка промишљања о односу православног хришћанства и ислама у теолошком контексту. Посебан допринос том дијалогу свакако треба да дају православни теолози из Босне и Херцеговине којима, чак и последице ратних траума, ислам сигурно није феноменолошки далека и културолошки страна појава, већ саставни дио слике свијета, врло често „ближњи“ баш у истом оном смислу у коме је библијски Самарјанин у Христовој причи, да тако кажемо, *дјелатињи ближњи*.

Међутим, ако међурелигијског дијалога на теолошкој равни није било онолико колико би се то могло очекивати, то не значи да *међурелигијске реџорике* није

<sup>2</sup> Није нарочито потребно наглашавати значај др Дарка Танасковића за савремену српску оријенталистику, али и за информације о муслиманском свијету уопште. Његова прелијепо писана књига *Ислам, дојма и животи* (Београд, 2018), представља и даље најзначајнији прегледни текст о исламу објављен на српском језику, будући да књига архиепископа Тиране и цијеле Албаније Анастасија Јанулатоса, преведена са грчког језика још 2005.г. (Јанулатос 2005) никада није доживјела популарност Танасковићеве књиге (чини ми се због ненадмашне, готово књижевно-романескне стилске супериорности Танасковића коју концизна информативност Јанулатоса не успијева да засјени). Од општијих увода вриједило би свакако истаћи књигу презвитера др Срђана Симића (Симић 2014), којом се такође српском читаоцу приближавају најбитнији обриси историје и мисли ислама, без полемичког контекста и проблематизација. Значајно је свакако и покретање часописа *Исламобалканика* од стране проф. др Богољуба Шијаковића (издање Института за теолошка истраживања Православног богословског факултета Универзитета у Београду) чија је судбина до даљњег неизвјесна, али који је бар покренуо битну тему за међусобне односе муслимана и хришћана на Балкану. Политичке конотације српско-бошњачких односа у БиХ али и Србији и даље као да не допуштају да се међусобна заинтересованост српских теолога за дијалог са муслиманским научницима и муслиманских научника са српским теолозима и исламолозима остваре у једном конкретнијем и институционално уређенијем, а опет непосреднијем облику.

било у оквирима поменутих међурелигијских интеракција. Заправо, понекад се чини да је међурелигијска реторика управо замијенила међурелигијски дијалог у озбиљнијем смислу, да та реторика коју слушамо на готово свим међурелигијским округлим столовима *врши функцију* међурелигијског дијалога. Наравно, донекле је разумљиво да један популарнији и ширем аудиторијуму прилагођенији начин говора ужива већу популарност него дијалог који би захтијевао нешто веће познавање садржаја туђих (па и својих!) теолошких истина. Међутим, суштински проблем ове реторике јесте њена апсолутна друштвена неплодност. Она се састоји од понављања истих фраза, мисли и реченица, истих добрих жеља и свеопштих вриједности. У њеном наративу обавезно се морају поменути добри примјери међукомшијског обзира (чак и у ратним временима!), она је заснована на тачним, али паушалним постулатима да религије *као њакве* нису *саме њо себи* извор етничког или религијског милитаризма (већ њихове погрешне интерпретације) као и на једном општем увјерењу, такође врло генерализованом, да су сви људи у начелу добри и вољни за уважавање и сарадњу. У оквиру те међурелигијске реторике већ више од 20 година слушамо и хвалоспјеве *homo bosnicus*-у који, ето, већ вијековима његује толеранцију и суживот (осим кад не његује!).<sup>3</sup> Паралела са наративом југословенског братства и јединства намеће се готово сама од себе, с тим што се религија – за разлику од секуларног сектора који у традицији поменутог наратива у њој и даље види само конфликтни фактор – сада бива постулирана као могући позитиван фактор, било због могућности да пружи етичке оријентире у друштву са очигледно поремећеним вриједносним компасом, било да се религијски плуралитет (фактичко стање: у БиХ постоје четири велике вјерске заједнице) посматра као посебна *историјска заслуја* и показатељ некаквог *осмишљеног* плурализма босанско-херцеговачког друштва. Тек понегдје би се у оквирима тог прилично идеологизованог наратива, омеђеног пост-дејтоновском политичком коректношћу, прозборила и која ријеч која говори да ситуација и даље није тако сјајна а разумијевање свеопште, углавном указујући на примјере очигледно непријатних искустава бивања религијске или етничке мањине у неком од идиличних простора Босне и Херцеговине. Са једне стране омеђена политичком коректношћу и

<sup>3</sup> Методолошки промашај постављања *homo bosnicus*-а као било какве теме вриједне теолошког и међурелигијског теолошког промишљања садржан је у вриједносном постулирању „босанске особености“ као нечега што је вриједносно битно (и још по себи аксиоматски позитивно) наспрот „партикуларним“ и „негативним“ националним, вјерским и другим идентитетима људи који у Босни (ваљда и Херцеговини!) живе (в. Hafizović 1999, 144-150). Међутим, како је Босна у сваком облику и ма како је поимали (као географски простор, државну структуру или неки микро-културолошки простор) и даље *њојединачни, њартикуларни њојам*, поставља се питање: зашто би „босанскост“, управо као и „српскост“, мушкост“, „хришћанственост“ или „исламичност“ била тема теологије или међурелигијског дијалога? То што је реторички „босанство“ могуће унапријед описати као неки надилазећи појам и даље га не чини таквим: замишљена „Босна“ можда може да надилази, тј. у себе укључује различите вјерске идентитете, али сваки од тих идентитета (хришћански у цјелини, муслимански или јеврејски) по себи надилази „босанскост“ својих заједница. Отуда је извор релевантности „Босне“ као теме по себи међурелигијског дијалога дата у политичкој актуелности босанског државног пројекта те зато релевантна само колико и сам пројекат. Паралеле са југословенством опет се неминовно намећу.

прећутним сазнањем да се *иричајџи са друјима мора*, међурелигијска реторика никад не рађа међурелигијски дијалог, јер већ двадесет година не може да се помакне од устаљених пригодних фраза и сензибилитета тешке политичке коректности, која је једини гарант да се може остати пристојним и афектима непреплављеним човјеком. У тој пригодној ружичастости и договореној апатији међурелигијска реторика се дешава и свима нама говори: сваки истински дијалог подразумијевао би могућу полемику, а полемика рађа конфликт. Зато у међурелигијској реторици увијек доминира једино и искључиво *исџосџи*, док би у међурелигијском дијалогу морала да буде занимљива „опасна“ разлика.

Но, да ли је баш тако? Да ли је разлика заиста опасна? И да ли је „опасна разлика“ – теолошки садржај вјере или заправо *све осим* теолошког садржаја вјере? Да ли су етнички сукоби између балканских народа (не само у БиХ) заиста утемељени у питању тумачења кур’анског или библијског текста, да ли је толико међухришћанске крви проливено са самосвијешћу о разлици по питању о *Filioque*? Наравно, одговор није једнозначан. *Разлика* може да постоји у својим идентитетским и културалним формама сасвим непромишљена: људи могу прихватити да је теолошка разлика саставни дио идентитетске разлике, макар не били уопште свјесни у чему се сама теолошка разлика састоји. То, ипак, значи да промишање *џеолошке разлике* самим тим није нужно опасно у смислу да оно само по себи проузрокује конфликт. Штавише, управо промишљање разлике, чак и у понешто полемичком кључу, једино може освијетлити разлику, а без разлике, реалне разлике, фактички постојећи плуралитет није (друштвено пожељни) плурализам. Отуда је разлика, та пра-тема међурелигијског дијалога, заправо и друштвено неопходнија него сама истовјетност.

Али, одакле почети међурелигијски дијалог? Моје искуство у разговору са студентима вјерских академских школа јесте да основно питање које један теолог/вјерник поставља у међурелигијском дијалогу јесте: *каквом џеолошком оџџишником мене џледа онај друји*? У том смислу се готово одмах на хоризонту појављује питање *мјесџа* „оног другог“ у мом свештено-историјском наративу, уједно и као питање мјеста „мене“ у његовом свештеноповјесном наративу. О начину на који римокатолички и православни хришћани гледају једни друге – доста је речено. Овдје бисмо пажњу посветили једном теолошком проблему *џоџледа на друјоџи* унутар муслиманско-хришћанског дијалога.

### „Обесправљеност“ Муслимана и питање „непризнавања“ кур’анске богонадахнутости

Проблем *ограза мене* у очима другог општељудски је проблем. Међутим, унутар религијских наратива он добија посебно значење јер евоцира човјеково колективно осјећање: зато када се муслиман пита како њега гледа хришћанин (и обратно), он се не пита само *за себе* и не само за данас. Међутим, врло често се, како ћемо видјети, наш сензибилитет према другима не поклапа са сензибилитетом према нама самима у очима тог другог. Тачније: склони смо да се много лакше

увриједимо или бар осјетимо повријеђеним када се суочимо са својом сликом у очима других него када бисмо погледали сопствену слику тога другог у нашим очима.

Чини ми се да је то посебно случај када год се заподјене разговор о виђењу другог у муслиманско-хришћанском дијалогу. Годинама сам одговарао на питања младих студената муслиманских вјерских школа и готово сваки пут бисмо, говорећи отворено и искрено о хришћанству и исламу, дотакли се једног приговора који ће вам готово сваки муслимански теолог упутити. Најљепше формулисан тај приговор налазим код др Решида Хафизовића у његовој сада већ класичној поменутој студији. Приговор (наведен *in extenso*) гласи овако:

Међутим, у међурелигијском дијалогу Жидова, кршћана, muslimana и других nije sporna substancia i zajednička nit koja ih vezuje, to jest Bog posredstvom њијих naloга cjelodneвно upoznaju jedni druge, duhovnu fizionomiju religijskog genija svake religijske forme i tradicije, ali su sporni standardi i temeljna polazišta s kojih представници svake religijske tradicije stupaju u uzajamni дијалог. Muslimani su, naime, bitno obespravljeni prije negoli se uopće upuste u дијалог sa judeo-кршћанима, jer se prema njima koriste dvostruki standardi. Dok judeo-кршћани smatraju da se njihova religija zasniva na božanskoј objavi i na predanjima koja su im donosili glasonoše Riječi Božije kroz brojna razdoblja biblijske starozavjetne i novozavjetne svete povijesti, tu istu činjenicu oni ne priznaju muslimanima, smatrajući da je islamska religija samo *povijesna*, a ne i *objavljena* forma religijske tradicije, i da Poslanik islama nije glasonoša Riječi Božije kojega je poslalo nebo niti Qur'an, prema njihovu mišljenju, *sveti, otkriveni, bogoduhi tekst*, nego je производ preнабујалог ljudskog genija. Kao što su Židovi зауставили svetu povijest na Sinaju присвајајући себи Boga, Objavu i svetu povijest i затварajući svetopovjesni ток prema perspektivama novozavjetnih biblijskih vremena, jednako tako su i кршћани зауставили svetopovjesni ток Riječi Božije na Kalvariji, zasvođujući povijest i povijesno dešavanje događajima Isusova Uskrsnuća i Uzašašća, otvorivši nepovijesno vrijeme Kairosa i sprječivši да svetopovjesni ток Riječi Božije теће dalje prema punoljetnim perspektivama svetopovjesnog *qur'anskog razdoblja* Riječi Božije. Na taj način je muslimanima i njihovim duhovnim autoritetima spriječen ulazak u svetu povijest i приступ božanskoј milosti spasenja i eshatološkog nadanja.

Stoga, да би дијалог judeo-кршћана i muslimana bio uopće moguć, neposredan i plodotvoran, potrebno je prije svega *vratiti muslimane u svetu povijest*, priznati im jednake standarde u међурелигијском дијалогу i прихватити их duhovnim baštinicima јединствене i zajedničke primordijalne ibrahimovske religijske tradicije na koju se rado pozivaju sve tri monoteističke tradicije „ljudi knjige“ (*Ahl-al-Kitab*) (Hafizović 2002, 328-330).

Приговор о *обесјрављеносћи* muslimana у дијалогу је суштински битан за било какав дијалог и остаје врло важан и болан, што не скрива изврсна сти-

лизација проф. Хафизовића (унутар које читалац лако превиди и понеку логичку недоследност, као, на примјер, блоковско узимање „јудео-хришћана“ као некакве замишљене цјелине не-муслимана која је у очигледној контрадикцији са чињеницом коју наш аутор познаје и сам наводи, а то је да се и јудаизам и хришћанство међусобно разилазе у погледу периодизације свештене повјести). На тај приговор би се могло релативно лако одговорити контра-приговором о свештеноповјесном статусу пакистанских (и осталих) *ахмедија*<sup>4</sup>, који на свакидашњем плану испаштају чињеницу да су у начелу и сунитски и шиитски ислам и сами „самоприсвојили Бога, Објаву и свету повијест“ и „зауоставили светоповјесни ток Ријечи Божије“, само што су то учинили нешто касније. Свакако да би још плодотворнија била расправа о разликовању *времена нејосредној Ойкривења* и Откривења, јављања Божијег, теофаније, за коју ниједан озбиљан Јевреј, хришћанин или муслиман неће рећи да припада само свештеноповијесном *вѣ времена оно*. Међутим, унутар будућег међурелигијског дијалога није толико битно да утврдимо јесу ли муслимани досљедни себи самима када упућују такав приговор, него да ли елементи тог приговора заиста стоје.

Суштину приговора о неравноправности муслимана у међурелигијском дијалогу студенти ФИН-а обично излажу лапидарније и непосредније од проф. Хафизовића кроз много поновљану реченицу: „Ми признајемо вас (Јевреје и хришћане), ви не признајете нас.“ Као доказ својеврсне недвосмислене инклузије Јевреја и хришћана у муслиманску свештену повијест, као прелудиј (а врло

<sup>4</sup> Ахмедије (уважавамо фонетику коју усвајају преводиоци Насровог „Срца Ислама – Nasr 2002, 112-113 – иако је и тамо задржана енглеска транслитерација имена оснивача као Ghulam Ahmad) или ахмадије јесу припадници религијског покрета који је основао Мирза Гулам Ахмад (1835–1908) у Пенцабу. Сам покрет је настао у оквирима индијског ислама, а ахмедије и данас себе сматрају напросто муслиманима. Међутим, чињеница да је Мирза Гулам Ахмад за себе тврдио да је „ново божанско надахнуће, ако не и нова посланичка мисија“ (Nasr 2002, 112) или, тачније: да је он обновио исконског ислама, обећани Махди. Иако у начелу није негирао један од темељних принципа ислама – принцип прихватања Мухамеда као „печата пророка“, тј. посљедњег пророка, Гулам Ахмад је дао ширу интерпретацију унутар које се откривење и даље наставља, што је било (и данас јесте) довољно огромној већини муслиманских научника да ахмедије сматрају не-муслиманима, будући да негирају један од основних принципа ислама. Међутим, овај спор није само занимљивост из перспективе *лејишимности* упућивања приговора за „зауостављања светоповјесог тока Ријечи Божије“ – коју је канонски ислам такође зауставио, само пар вијекова послје хришћанства – него има и своју болну страну: ахмедије су вјероватно једна од најпрогоњенијих религијских заједница у свијету. Пакистан, у коме живи највећи дио свјетске популације ахмедија, спроводи насиље над њиховим вјерским правима на свакодневном нивоу и то не само тако што не процесуира оне који нападају ахмедије, него и кроз законске одредбе које сурово кажњавају као „бласфемiju“ било какву самоидентификацију ахмедија као муслимана, било какву њихову употребу Кур’ана: сам поздрав „селама алејкум“ који би неко од ахмедија изрекао представљао би кривично дјело. Вјероватно да не постоји друга земља у свијету у којој, да бисте добили пасош, морате свечано да изјавите да сматрате „Мирзу Гулана Ахмеда лажним пророком и сматрам његове сљедбенике не-муслиманима“. За одличан новинарски приказ положаја ахмедија у данашњем Пакистану види Nanif 2017. Одлично промишљање о проблемима „исламског идентитета“, хетеродоксије и права мањина види у Vuck 2008, 638-655.

често и готово једини садржај) међурелигијског дијалога из исламске перспективе, наводи се познати 64. ајет суре Ал Имран:

*Reci: O, sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko Jedne Riječi, i nama i vama zajedničke: da se nikome osim Allahu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo, i da jedni druge, pored Allaha, bogovima ne držimo!* (Ali `Imran, 64) (обично се пригодно навођење овдје завршава, мада се сам ајет завршава ријечима: *Pa ako ne pristanu, vi recite: Budite svjedoci da smo mi muslimani!*)

Као и код проф. Хафизовића, у исламској литератури везаној за међурелигијски дијалог, у свакидашњој пракси разговора и интеракције, али и готово у свакој публикацији по питању односа муслимана према хришћанима и Јеврејима, нарочито је истакнуто поимање Јевреја и хришћана као „народа књиге“ (*Ahl-al-Kitab*) које се готово увијек зауставља на једној *једнозначно њозиивној инклузији* Јевреја и хришћана – што би онда значило и њихових *релијских нарајива* – у оквиру муслиманског погледа на свештену повијест и учеснике у њој (премда већ сам ајет подразумева један полемички контекст *одбијања* од стране Јудеја и хришћана, а тај полемички контекст се наставља кроз читаву суру). Међутим, управо мјесто гдје престаје цитат јесте мјесто гдје почиње *разлика*, тамо гдје се успоставља јак полемички тон Кур`ана управо према „слѣдбеницима Књиге“. Управо та амбивалентност Кур`ана, али и муслиманског свијета од вајкада према хришћанима и Јеврејима бива прећутана управо ради уљепшане слике једостране љубави и прихватања којима одговара неприхватање и натјеривање у неравноправност са друге стране.

Кур`ан, а са њиме и муслимани кроз вијекове, има свакако поред наведеног и других текстуалних свједочанстава којима о „слѣдбеницима Књиге“ говори на инклузивистички начин. Помало је зачудно да се, рецимо, ајет 46. суре Ал` Анкабут на међурелигијским скуповима чује кудикамо рјеђе, иако се чини да је већ у њему самом дат најексплицитнији израз муслиманског осјећаја инклузије и континуитета са откривењима (да ли и са текстовима тих откривења?) Јевреја и хришћана:

*I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način, ali ne i sa onima међу њима који су неправедни – i recite: Mi vjerujemo u ono што се објављује нама, a наш Бог i ваш Бог јесте – један, i ми се Njemu pokoravamo* (Ел Анкебут, 46).

Већ у овом цитату можемо да видимо један од основних постулата муслиманског виђења хришћана, а то је *мјеродавност* кур`анске објаве („у оно што се објављује нама“) из које се, како ћемо видјети, просуђује и важење и смисао наставка исказа („А наш Бог и ваш Бог јесте један“). Наравно, мјеродавност кур`анске објаве није никаква зачудна херменеутичка позиција – њој одговарају мјеродавност ТаНаХ-а из јеврејске перспективе и *мјеродавност Христ*а из хришћанске. Па, ипак, управо чињеница да један муслиман своју аутентичну



позицију унутар своје вјере као и унутар међурелигијског дискурса заснива на мјеродавности Кур'ана (кога види као посљедње и савршено откривење) ограничава реторику „признавања“ хришћана (и Јевреја) коју муслимани тако јасно наглашавају у међурелигијском дијалогу будући да сам кур'ански текст истовремено фундирајући текст низа *џриџовора* упућених вјеровањима, свјетогледиштима и самосхватањима хришћана и Јевреја.

О питању *историјских околности* настанка тих приговора речено је релативно много у исламистици и оријенталогји. Историјски контекст нам помаже да разумијемо поједине околности нарочито критичног, па и отворено милитантног става Кур'ана према онима који нису прихватили Мухамеда за пророка (нарочито је ова апологија из историјских околности битна за разумијевање данас непријатних текстова као што су Ат Тавба, 5), итд. Међутим, ма какве биле околности и ма колико оне херменеутички објашњавале и донекле ограничавале апсолутно важење појединих кур'анских текстова, остаје чињеница да су се унутар муслиманског идентитета и свјетогледишта уткали поједини ситематски приговори на хришћанску теологију и, такође, стварност хришћанског постојања. Овдје нећемо анализирати сваки од тих приговора него ћемо се настојати концентрисати на два основна (и међусобно повезана): на приговор о искварености светих списа (битан, имајући у виду реторику признавања хришћана као „народа Књиге“) и питање „признавања личности свештене историје“ хришћанства унутар ислама.

### Тахриф и слѣдбеници *искварене* књиге. Питање прихватљивости библијског и кур'анског критицизма

Реторика „признавања“ хришћана и Јевреја као „слѣдбеника Књиге“ код хришћанског учесника у међурелигијском дијалогу углавном створи представу да се то признавање састоји од експлицитног недвосмисленог признавања богонадахнутости светих текстова хришћанства и јудаизма (Новог Завјета и ТаНах-а). Врло често ће тај утисак бити подржан и некритички понављаним наводом суре Ал Маида:

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. Zato se, kada budete sudili, ne bojte ljudi, već se bojte Mene, i ne zamjenjujte riječi Moje za nešto što malo vrijedi! A oni koji ne sude prema onome što je Allah objavio, oni su pravi nevjernici (Ал Маида, 44).

Хришћанима ће се у прилог недвосмислене инклузије њихових светих списа врло вјероватно навести Ал Хадид 27:

Zatim smo, poslije njih, jednog za drugim naše poslanike slali, dok nismo Isaa, sina Merjemina, poslali, kojem smo Indžil dali, a u srca sljedbenika njegovih smo blagost i samilost ulili, /врло често се цитат завршава овдје – прим. Д.Ђ./ dok su monaštvo oni sami, kao novotariju, uveli – Mi im ga nismo propisali – u želji da steknu Allahovo zadovoljstvo; ali, oni o njemu ne vode brigu onako kako bi trebalo, pa ćemo one među njima koji budu ispravno vjerovali nagraditi, a mnogi od njih su nevjernici.

Већ из наставка овог кур'анског текста можемо да уочимо једну полемичку нит која унутар хришћанства гледа низ „новотарија“ које одступају од онога што јесте *ипровидијни* богооткривени садржај свете књиге. У стварности постоји много више од једног полемичког мјеста које – поред тога што позива слједбенике Књиге на окупљање око заједничке ријечи – уједно назначавачу једну не баш привлачну слику понашања, али и мишљења слједбеника књиге. Овдје ћемо по страни оставити приговоре за понашање (које је могуће дати било којој широкој заједници – у свакој религијској или етничкој скупини има оних који чине добро или чине зло). Оно што Кур'ан систематски замјера хришћанима и Јеврејима јесте један општи став према коме они не увиђају истовјетност ислама са суштином сопственог религијског наратива. Већ наставак поменутих суре Али Имран даје толико понављани и знаковити проглас:

Vi raspravljate o onome o čemu nešto i znate, a zašto raspravljate o onome o čemu ništa ne znate? – Allah zna, a vi ne znate! Ibrahim nije bio ni Jevrej ni kršćanin, već pravi vjernik, vjerovao je u Boga jednoga i nije bio idolopoklonik (Али Имран, 86-87).

Још експлицитније дат је прекор слједбеницима Књиге у ајету 71: „О слједбеници Књиге, зашто истину неистином замрачујете и свјесно истину кријете?“

Поменути приговор о новотаријама (за који у тексту још увијек није јасно припада ли самом тексту „инцила“ или просто накнадној хришћанској пракси), удружен са јасним прекором о замрачивању истине неистином додатно је кроз развој исламске мисли разрађиван и систематизован кроз концепт *ѿахрифа* који је у основи готово непознат хришћанским учесницима у међурелигијском дијалогу а, као непријатан, углавном се прећуткује од стране муслимана у дијалогу. Ипак, чињеница да муслимани на јеврејске и хришћанске свете списе гледају очима *ѿахрифа* темељно је битна за питање „признавања“ а самим тим и за питање искрености у међурелигијском дијалогу.

Сама ријеч „тахриф“ долази од коријена *харф* (са значењем „ограничити“) и има значење „кварења“ (в. Tarakci, Sayar 2005, 229-230) и то било у смислу *ѿекстиуалне инеѿерѿолације* било у значењу *семантичке дисѿорзије*. Заправо, у исламској херменеутици кур'анских навода који садрже оптужбе *слједбеницима књиге* да су измијенили ријечи својих светих списа изводећи из контекста од самих почетака постоји неколико различитих приступа проблему *исквареносѿи*

јеврејских и хришћанских светих списа. Исламски учењаци су постављали себи питање *да ли је у ишијању* текстурална или само семантичка исквареност? А ово питање је на крају довело до разликовања *искварености ишумачења* (*taḥrīf al-ta'nā*) и *ишкварености ишнасша* (*taḥrīf al-naṣṣ*). На ово питање је понуђено много одговора (Schaffer 2016 сажима само један дио расправе унутар исламских учењака, али и хришћанске одговоре) а исламска мисао као да и данас не саопштава нама, својим пријатељима у дијалогу да ли је исламско становиште такво да се данашњи облици свештених писама јудаизма и хришћанства сматрају дјелимично или сасвим исквареним у односу на „теврат“ и „инцил“ и да ли је то „кварење“ било плод намјерних или ненамјерних скретања са пута (пра) ислама? Из прегледа расправа исламских теолога чини се да ни не постоји један сасвим одређен одговор.

Донекле није зачуђујуће да једно прилично развијено поље исламске херменеутике Кур`ана, па чак и једно тако анти-јудејски и анти-хришћански полемички интонирано, није до сада задобило више пажње у српској хришћанској апологетици и међурелигијској полемици, али је зачуђујуће да се са концептом тахрифа наши историчари религије и исламолози нису упознали бар посредним путем, преко њемачке научне религиологије и исламологије 19.в. која је не само познавала концепт „тахрифа“ него му је поклањала вриједну пажњу (Schaffer 2016, 32 и даље). Сам концепт *ишахрифа* је настао већ унутар кур`анског позиционирања Мухамеда као „последњег пророка“ а ислама као обнове исконске, аврамовске и свељудске вјере, која се кроз времена откривала али и била замрачена и занемарена, а нарочито је развијан у *ишолемичкој лииџерији*. Као сам по себи полемички концепт, сигурно да није био погодан за успостављање међурелигијског *дијалога* заснованог најприје на инклузивизму као темељној вриједности западног друштва 20. и 21. вијека. Међутим, то не значи да је поглед на јеврејске и хришћанске свете списе као у суштини искварене и неаутентичне данас мање присутан код било ког исламског учењака или код било ког муслимана. Он то не може ни бити. Основни елементи исламског доживљаја Бога, историје и откривења директно су повезани са учењем о тахрифу – усудио бих се већ на овом мјесту поентирати да су основни постулати јудејске и хришћанске теологије (или теологија) управо засновани на схватању *Торе* или *Библије* као *ауиенџичних* свештених књига, као записаних и животворених ријечи Божијих. Ислам стоји на вјеровању да је Мухамед последњи пророк, Кур`ан – нестворена света књига, Божије Откривење – у суштини завршено и доведено до савршенства коначним објављивањем Кур`ана и ислама, те је овим захтјевом за аутентичношћу и богооткривеношћу ислама успостављен однос према ранијим откривењима, пророцима, књигама и религијским заједницама: тај однос подразумијева наратив о објављивању истинске вјере и истинске књиге, али и замагљивању те вјере и кварењу тих књига. Оно што је (у) исламу постулат – (у) јудаизму и хришћанству је неприхватљиво јер негира оно што стоји у коријену сваке вјере, чак сваке човјекове потраге за смислом живота – доживљај *ауиенџичности*, истинитости онога у Кога или шта се вјерује. У

том смислу, и исламски тахриф и јудео-хришћанско одбацивање таквог става засновани су на херменеутичког кругу унутар кога у основи већ готове премисе одређују аргументе: муслимани вјерују да су данашња *Тора* и *Нови Завјет* искварени јер садрже текстове који се не слажу за исламском теологијом и себепоимањем, али и схватање да су искварени текстови *Торе* и *Новој Завјет* узрок јеврејског и хришћанског одступања од истинске вјере, ислама. Донекле, слично ствари стоје и са јудео-хришћанским ставовима када је у питању аутентичност кур`анског самопоимања као Божијег откривења: с обзиром на то да су у Кур`ану негиране основне догме и етос хришћанства, он за хришћанина може да представља занимљиву компилацију библијских мотива и легенди, али не и свету књигу. Међутим, поставља се питање да ли постоји неки *објективни аргумент* из некадашње полемичке литературе који не би био религијски априоран?

Када се окренемо тражењу једног таквог аргумента, можемо да видимо да се у ствари „двоструки стандарди“ појављују углавном са муслиманске стране и то по питању *йривајљивости* *текстуалној кријивцизма*: један од основних „аргумента“ за „исквареност“ јудејских и хришћанских свештених списа у њиховој данашњој форми јесте ноторна чињеница да и Стари и Нови Завјет у својим оригиналним текстовима (дакле, за јудаизам: Масоретски текст ТаНаХа, за хришћане МТ или Превод Седамдесеторице за СЗ, грчки текст НЗ) постоје у више рукописних варијација. Чињеница је да те рукописне варијације углавном нису ни од каквог нарочитог значаја за „обичног“ Јеврејина или хришћанина који своје Писмо чита не оптерећујући се превише текстуалним редакцијама и критичким издањима, управо како и муслиман чита кур`ански текст. Међутим, у исламско-јудео-хришћанској полемици се успоставио читав један на лажи и фалсификату чињеница засновани аргумент и чак један теолошки менталитет према коме јудаизам и хришћанство сами по себи сумњају у аутентичност сопственог Светог Писма насупрот којег стоји монолитан, текстуално несумњив, апсолутно унификован Кур`ан чиме је, наводно, доказана кур`анска супериорност над осталим „књигама“ у њиховој данашњој форми. Међутим, сваки иоле озбиљан познавалац историје кур`анског текста на просто зна да је и света књига ислама такође настала у једном процесу а да је њена данашња „фиксираност“ такође каснијег датума и није плод некакве божанске фиксирајуће интервенције која би била истовремена са самим објављивањем, него плод труда и залагања трећег халифа Османа да се текст утврди у једном неизмјењивом облику (в. Танасковић 2018, 60-62). Донекле је карактеристично за менталитет и дух ислама да се овај *аргумент* из *монолитности* сам по себи цијени као битан више него што би једном хришћанину текстуална фиксираност данас уопште значила као аргумент.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Већ одавно је и од стране муслиманских (Nasr 1991, 29-30) и од стране хришћанских (Пеликан 2013, 133) мислилаца примијећено да не постоје сасвим тачне аналогије између поимања Ријечи Божије у хришћанству и исламу, те како би аналогија прије могла да се успостави између Ријечи Божије – Христа и Кур`ана него између Светог Писма и Кур`ана. Сејјид Хусеин Наср проширује аналогију још даље и дубље, упоређујући хришћанску догму о дјевичанству Богородице са вјеровањем у неписменог Мухамеда: „Људски носилац Божије поруке мора бити чист и неокаљан“ (Nasr 1991, 30).

Ствар, ипак, не лежи у томе него у методолошки погрешном самјеравању једног *textus-a* *receptus-a* (Кур`ана) према критичким издањима (ТаНаХа и Новог Завјета). Као што је познато, западни исламолози су и сами склони да на критички, текстуално и историјски сецирајући и деконструишући начин приступе не само јудео-хришћанским свештеним списима него и самом Кур`ану (узмимо као примјер само оних неколико страница у Ripplin 2002, 29-31). Исламски учењаци такве приступе сматрају херменеутичким насиљем над сопственом светом књигом, па ипак – од почетака западног библијског критицизма до данас исламска апологетика је са радосћу и ликованјем дочекивала налазе новозавјетне критике о текстуалним и доктринарним „интерполацијама“ у хришћанским светим списима. Ми можемо као вјерници захтијевати неприкосновеност за оно што држимо драгим и спасавајућим (учење о Христу као Сину Божијем или схватање о богонадахнутости и свесавршености Кур`ана) али из перспективе критичко-текстуалног метода и библијски и кур`ански текст су подједнако (не)богонадахнути а увјерења хришћана и муслимана подједнако подложна доказивању да је промјена свештенописамског текста узрокована промјеном у теологији. Питање „накнадности“ хришћанског схватања о Исусу као Сину Божијем сходно каснијим „интерполацијама“ у јеванђељске текстове подједнако је методолошки (не)оправдано и (не)показиво колико и питање поимања Кур`ана као ријечи Божије сходно ранијим текстуалним варијантама ајета 112, суре 21 (qāla насупрот qul – Пеликан 2013, 30).

Дакле, прије сваког говора о „двоструким стандардима“ у светоповјесном схватању идентитета муслимана код самих хришћана, исламски учењаци се морају одредијелити по питању оправданости критичког приступа свим свештеним списима и прихватити начело да оно што вриједи за Нови Завјет у начелу вриједи и за Кур`ан и обратно. Тачно је да се од студената хришћанских богословских школа захтијева да имају и читају Nestle Aland а од студената исламских школа – Османов *textus receptus*, али то нам више говори о цивилизацијском мјесту текстуалне критике у хришћанству и исламу него што може бити аргумент за поистовјешивање самих светих књига са њиховим штампаним и широко читаним издањима. Укратко: ако већ жели да полемише (или дијалогизује) са хришћанством и о аутентичности јеврејских и хришћанских књига – а ислам то по ономе што муслимани вјерују мора чинити – онда је основно начело методолошког поштења да аргументи за и против на обје стране буду развијани и добијени на исти начин.

---

Дакле, у међурелигијском дијалогу би се стога морало очекивати да, уважавајући узајамни сензибилитет, ни муслимани ни хришћани не изазивају неприкосновеност Ријечи Божије код оног другог – ни хришћани неприкосновену богонадахнутост Кур`ана, ни муслимани – Христа као Сина Божијег. Па, опет: тада би се са правом поставило питање не би ли и једни и други заправо врло увиђавно прећуткивали оно што заиста мисле о ове двије теме? Нисмо ли онда опет у хорсокаку једне нове, теолошке „политичке коректности“? Ако међурелигијска полемика протеклих вијекова није по себи примјерен начин комуникације данас, да ли то значи да су реалне разлике по себи – прогнане теме из међурелигијског дијалога?

## Неколико завршних запажања

Из перспективе ислама, његовог вјеровања и његовог сагледавања свештеноповијесних токова, данашње хришћанство (и јудаизам) – а само са таквим, данашњим, муслимани воде међурелигијски дијалог – јесу доктринарно измијењене и искварене варијанте и потомци првобитног ислама, а свештени текстови (*Тора* и *Нови Завјет*) у суштини интерполиране варијанте *Теврајџа* и *Инџила*. Та доктринарна застрајења, јеретичност данашњег јудаизма и хришћанства и текстуална исквареност *Торе* и *Јеванђеља* припадају истом наративу посматрања хришћана и Јевреја као негативно других, као оних који, и поред извјесних заједничких могућих личности и чињеница свештене повијести у суштини истрајавају на овим доктринама и праксама које се муслиманима, по ономе што они вјерују и јесу, морају чинити проблематичним и неприхватљивим. Опет: то је неминовна разлика, тај праузрок полемике, али и праузрок дијалога. Међутим, инфантилно инсистирање на козметичкој слици „признавања“ које то није са једне стране и „одбацивања“ са друге не води ничему, осим што је сасвим нетачно и заблудно. Не постоји нека нарочито „доброћудна“ и потпуна исламска инклузија хришћана са свим оним што је њима (тј. нама) битно и драго (почевши од Тројичности Једног Бога) насупрот којој стоји инхерентна мржња хришћанства и хришћана према исламу. Лик хришћанина је у оптици ислама укључиван и искључиван, а концепт тахрифа којим смо се бавили у овом раду представља класични примјер једне *нејативне инклузије*: Јевреји и хришћани јесу и „наши“ („народ Књиге) али су то на „погрешним основама“ („погрешним књигама“ и погрешним вјеровањима).

Ако би се морао тражити један такав примјер са хришћанске стране, онда би често спомињано укључивање ислама међу хришћанске јереси од стране Светог Јована Дамаскина било сасвим адекватан примјер *нејативне инклузије*: „Агарени“ припадају заправо истом повијесно-спаситељском току који води од стварања свијета до Оваплоћења Логоса и даље до Царства Божијег, али њихов пут се заправо рачва на том историјском путу у странпутицу (Свети Јован Дамаскин 2012, 93-100). Јевреји и хришћани су у исламским очима странпутицом пошли у прошлости – у очима Светог Јована Дамаскина, ислам јесте хришћанска странпутица из недавне му прошлости. Хришћани и Јевреји као „народи књиге“ остају у извјесном смислу „напола муслимани“ – муслимани, у очима Јована Дамаскина, могу бити „напола хришћани“. Да ли је то свештеноповијесно мјесто у „негативној инклузији“ добро муслиманима или је много битније и за међурелигијски дијалог плодотворније од конструисања нетачне „исламске инклузије“ насупрот „хришћанске ексклузије“ – сагледати разлику и не посезати за било каквом потребом да се онај други укалупи и „укључи“ у моје схватање свештене повијести? Неће ли Муслимани бити заправо *више а не мање йошијовани* ако их будемо посматрали очима другачијим од оних којим их посматра Дамаскин, управо као што мени као хришћанину не прија да будем појмљен као припадник народа погрешне књиге?

Да ли је међурелигијски дијалог пијаца на којој се вјере такмиче у „инклузивизму“, продајући своје умивено лице друштву заснованом на неким општеприхваћеним вриједностима, а држећи испод тезге непријатне детаље своје историје и теологије и међу њима – реалне погледе на оног религијски другог? Да ли је међурелигијски дијалог поље непринципијелне кукњаве због „неприхватања“ од стране оног другог, непринципијелне јер подразумијева да смо ми спремни да њега прихватимо у потпуности онаквим какав јесте, док, ето, он нас не прихвата управо онаквим каквим бисмо ми жељели да будемо? Да ли је на пасивној агресиви уопште могуће правити комуникацију и по чему се отворена полемика ранијих вијекова разликује од оне сакривене у форму дијалога данас?

Ако нам је данас неопходан међурелигијски дијалог, он заиста мора бити постављен на теолошке основе (укључујући у њих, свакако, поред „догматских“ и питања друштвеног и личног етоса, итд). Дијалог не подразумијева пројекцију себе, не подразумијева испостављање захтјева, поготово не оних за које унапријед знамо да их онај други у дијалогу не може испунити и остати он сам.

## Библиографија

### Ђирилична

- Свети Јован Дамаскин (2012). *О јересима*. Шибеник: Истина.
- Јанулатос, А. (2005). *Ислам*. Београд: Хришћански културни центар.
- Пеликан, Ј. (2013). *Чија је Библија?* Крагујевац: Каленић.
- Симић, С. (2014). *Ислам као религија и култура*. Фоча: Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет.
- Танасковић, Д. (2018). *Ислам – дојма и живој*. Београд: Српска књижевна задруга.

### Латинична

- Buck, C. (2008). „Religious Minority Rights“, in: Rippin, A. (editor) *Islamic World*. London: Routledge, pp. 642-657.
- Hafizović, R. (1999). „Labuđi pjev bosanskoj osebnosti“, u: *Znakovi vremena* (1999), br. 7-8, str. 144-150.
- Hafizović, R. (2002). *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom: svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*. Sarajevo: El-Kalem.
- Nasr, S.H. (1991). „Kur’an – Božija riječ, izvor znanja i djela“, u: Karić, E. (urednik) *Kur’an u savremenom dobu*. Sarajevo: Svjetlost, str. 27-56.
- Nasr, S.H. (2002). *Srce islama: trajne vrijednosti za čovječanstvo*. Sarajevo: El-Kalem.
- Rippin, A. (2002). *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. London, New York: Routledge.
- Schaffer, R. (2016). *The Bible Through a Qur’anic Filter: Scripture Falsification (Tahrif) in 8th- and 9th Century Muslim Disputational Literature* (doctoral thesis). Ohio State University.

Tarakci, M., Sayar, S. (2005). „The Qur’anic View of the Corruption of the Torah and the Gospels“, in: *The Islamic Quarterly*, vol. 49, no. 3, pp. 227-245.

Volf, M. (2015). *Allah: Kršćanski odgovor*. Rijeka, Sarajevo: Ex Libris.

Zovkić, M. (1998). *Međureligijski dijalog iz katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija.

## A Negative Inclusion – an Old (Theological) Paradigm and the Issue of “Recognizing” the Other in Interreligious Dialogue in Bosnia and Herzegovina

**Summary:** Interreligious dialogue in Bosnia and Herzegovina was up until now mostly conducted without bringing theological content of religious communities to its core, i.e. it was conducted as a kind of interreligious rhetoric. The author calls for re-actualizing of theological themes as key elements in interfaith dialogue, especially in the dialogue between Christians and Muslims. Starting from the objection of certain Islamic scholars that Muslims are essentially “unequal” in the dialogue because their place in sacred histories of Judaism and Christianity is “unrecognized”, the author shows that Muslims themselves usually view Jews and Christians through the prism of “negative inclusion” – by including the other in their own view of sacred history, while in the same time emphasizing his “hereticity”. The author pays special attention to the notion of “tahrif” – “corruption” of modern holy scriptures of Judaism and Christianity, which is essential part of often heard recognition of the “people of the book” in interreligious rhetoric of Muslims.

**Key words:** Interreligious dialogue, Muslims, Christians, Jews, the people of the book, tahrif, negative inclusion, biblical criticism.