

DIJALOG: EPISTEMOLOŠKO, TEOLOŠKO, ETIČKO I HERMENEUTIČKO ZNAČENJE MEĐURELIGIJSKOG DIJALOGA U ZNANSTVENO- TEHNOLOŠKOM SVIJETU

Dževad HODŽIĆ

UDK 28-67:316.722

SAŽETAK: Ovaj rad se bavi dijaloškom osnovom mišljenja kao takvog, dijaloškom dimenzijom božanskog utemeljenja religijske i etičke odgovornosti, dijaloškim aspektom Objave, dijaloškom strukturom svetih tekstova religijske objave, razumijevanjem teksta Objave u dijaloškom i hermeneutičkom modusu kao i znanstvenotehnološkom i svjetskopovijesnom konstelacijom muslimansko-kršćanskog dijaloga u našem globalizirajućem svijetu. U radu se u prvom redu, na temelju komparativnih uvida u teološka, povijesnohermeneutička i filozofijska spoznajna iskustva, razmatra značenje dijaloga u religijskoj perspektivi mišljenja. Potom se, u drugom odjeljku, kroz analizu nekih mjesta iz kur'anske Objave, ukazuje na njenu dijalošku strukturiranost. U trećem odjeljku rad se bavi etičkim aspektom unutrašnjeg odnosa dijaloga i odgovornosti. U četvrtom odjeljku rada razmatraju se najvažniji izazovi za međureligijski dijalog u svijetu znanstvenotehnološki utemeljene životne određenosti i globalizacije svijeta. U završnom odjeljku rad se bavi muslimansko-kršćanskim dijalogom u konstelaciji najvažnijih svjetskopovijesnih asimetrijskih zaleđa. Analizom najvažnijih znanstvenotehnoloških izazova pred kojima se danas nalazi religijski odnos prema svijetu i životu, pred kojima se danas nalaze religije i međureligijski dijalog, te ukazivanjem na različita povijesna iskustva i perspektive kršćanstva i islama, u radu se dolazi do zaključka da kršćani i muslimani u današnjem svijetu, upravo iz svojih različitih povijesnih iskustava i perspektiva, ali pred zajedničkim izazovima u globalnom svijetu i treba da prepoznaju glavno polje u kome će kroz dijalog jedni od drugih moći učiti.

Ključne riječi: dijalog, međureligijski dijalog, znanstvenotehnološki svijet, etika

Danas se na svim stranama globalizirajućeg svijeta međureligijski dijalog potiče, promovira i zagovara pretežno iz razloga boljih političkih, kulturnih i društvenih odnosa među različitim religijama, zajednicama i grupama. Takvi razlozi su legitimni. Bolje međusobno razumijevanje pripadnika različitih religijskih zajednica i uvjerenja, u "duhovnoj situaciji našeg

vremena" koju karakterizira napetost između pluraliziranja i globaliziranja našeg životnog svijeta, jeste poželjno i važno. Ali da bi bio vjerodostojan, međureligijski dijalog valja religijski i teološki legitimirati.

Ovdje se želi naglasiti najprije ovaj unutrašnji religijski motiv i teološki interes za međureligijski dijalog. Zapravo, ovdje se ukazuje na konstitutivno značenje dijaloga za religijsku

samosvijest i za teološko-spoznajni horizont, ali i opći spoznajni interes.

Zanima nas, dakle, dijalog koji je dobar po sebi i koji predstavlja najširi i najdublji prirodni izraz naše ljudskosti (Kurucan i Erol, 1999 : 19), a o kojem se govori u kur'anskoj suri *Hujurati*: "O ljudi, mi smo vas od muškarca i žene stvorili i plemenima i narodima vas učinili, da biste se upoznavali. Od vas je kod Allaha najplemenitiji onaj

koji se Njega najviše boji. Allah sve zna i obaviješten je.” (Kur’an 49: 13).

Drugim riječima, ovdje dijelimo uvjerenje koje u *Proslavu* svom djelu Židovi, kršćani, muslimani – podrijetlo i budućnost naglašava Karl-Josef Kuschel (2007 : 26): “Uzajamno vrednovanje među ljudima različitih religija ne slijedi iz dobre volje, najboljih namjera, političkog kalkulanja ili prosvjetiteljskog duha vremena (koliko god je sve to nužno), nego prije svega i najprije iz refleksije o praobjavama na koje su ljudi različitih religija obvezani”.

Još određenije, ovdje je riječ o značenjima dijaloga koja nam se otvaraju preko sljedećih pitanja: Da li je svako mišljenje u svojoj unutrašnjoj strukturi neko vođenje dijaloga? Koje značenje ima dijalog u božanskom utemeljenju moje ljudske odgovornosti? Da li je svaka božanska objava stanoviti dijalog između Boga i čovjeka? Koliko su sveti spisi objavljenih religija dijaloški strukturirani? Da li se naše čitanje/razumijevanje teksta objave uvijek odvija u dijaloškom epistemološkom modusu? Koliko se naše razumijevanje vlastite religijske tradicije odvija u dijaloškom hermeneutičkom modusu? Koji etički značaj ima odnos prema drugome u mojoj vlastitoj odgovornosti?

Dijalog u religijskoj perspektivi mišljenja

Geslo “Spoznaj sebe samog”, koje je navodno bilo napisano na pročelju hrama u Delfima, u sličnim formulacijama sačuvano je u mnogim religijskim i filozofskim tradicijama. U islamskoj tradiciji prenosi se predaja koja glasi: “Ko spozna sebe, spoznao je svoga Gospodara.” Ostavljajući ovdje po strani teološko-antropološke implikacije ove predaje, želimo naglasiti onaj njen semantički moment koji ukazuje na to da je svako istinsko ljudsko mišljenje neko uzimanje odmaka prema sebi samom. Ta ljudska mogućnost da se pita, da se odmakne od sebe samog, da se uspostavi odnos prema sebi samom, ono je što ga bitno i specifično određuje. Ima u Kur’anu jedno mjesto u kojem

Bog, džellešanuhu, kaže: *wa man jargab an millati ibrahima illa man safiha nafsah*, a što znači: “Od vjere Ibrahimove glavu okreće samo onaj ko ne drži do sebe”. (Kur’an, 2: 130).

Da se drži do sebe – to je samorazumljiva stvar u svakom, a pogotovo religioznom mišljenju. Ali, ovdje “nije stvar o tome da volim sebe kao što mogu voljeti druge, već o tome da možda”, kako to primjećuje Hannah Arendt, “više ovisim o svome nečujnom partneru nego o bilo kome drugom”. Riječ je, naime, o tome, kako dalje poentira Arendt (2006 : 61-62), da je “strah pred gubitkom samoga sebe opravdan, jer je to strah od nemogućnosti daljeg razgovora”. Naglašavamo, dakle, tu dijalošku dimenziju mišljenja koju su filozofski tako raskošno artikulirali Sokrat i Platon. U svakom istinskom mišljenju mi se pitamo. A kada se pitam, ja stupam u dijalog sa samim sobom.

U religijskoj perspektivi mišljenja dijalog predstavlja temeljnu odrednicu naše ljudske odgovornosti. Odgovornost se sastoji u onom odgovaranju na poziv koje se temelji na povjerenju. To odgovaranje na poziv predstavlja obrazac najdubljeg religijskog odnosa prema svijetu i životu. Religijski biti u ovome svijetu znači vjerovati da smo u njega pozvani, da smo tu s pozivom, da živimo odgovarajući na taj poziv i u skladu s tim pozivom. Stari i Novi zavjet, Kur’an i drugi religijski spisi obiluju predočavanjima mnogih uzbudljivih trenutaka u kojima se u tišini noći, usred dana, u gori, usred pustinje, božanskom glasu odazivaju Ibrahim, Musa, Isa, Muhammed, neka je na sve njih mir i spas Božiji. Ovdje će za uviđanje dijaloškog momenta u našoj božanski utemeljenoj odgovornosti biti dovoljno ako, govoreći iz muslimanske perspektive, ukažemo na dva kur’anska ajeta: *alastu bi rabbikum; inna aradna-l-amanah*.

Ovu dijalošku dimenziju odgovornosne otvorenosti čovjekove religijske egzistencije Richard Wisser (1988 : 17) prepoznaje na sljedeći način: “Upravo kad je čovjek ne samo u standardnom smislu uobičajene riječi ‘odgovoran’, nego kad kao odgovorni

‘jeste’, on tad ima odgovornost ne samo za stvari, sebe i sebi slične, nego će se tad u svom odgovoru morati primjeriti i Onome o Kome ne samo da se on pita sa svoje strane, nego se i taj pita o njemu, ne zato što Taj, da bi znao, mora pitati, nego zato što bi čovjeka, ovim Svojim Pitanjem želio posve unijeti u ljudski odgovor, jer je Taj naložio čovjeku personalnu i u egzistenciji ukorijenjenu odgovornost i upoznao ga s njom.”

Dijaloška struktura Objave

Božanske objave vjerovjesnicima u dvostrukom smislu određene su dijaloški. S jedne strane, kroz objavu Bog i čovjek stupaju u jedan odnos, jednu komunikaciju koju valja razumijevati kao stanoviti oblik dijaloga. Kad Bog spušta Svoju objavu On izravno ili neizravno stupa s vjerovjesnikom u razgovor. Podsjetimo se ovdje kako se, prema muslimanskoj predaji, događa objavljivanje prvih riječi Kur’ana. Prenoseći božansku objavu, melek Džibril stupa u razgovor s Vjerovjesnikom Muhammedom, alejhisselam: “Čitaj!” Potpuno zatečen, Muhammed, alejhisselam, uzvraća: “Ja ne znam čitati.” A Džibril mu odgovara: “ponavljaj za mnom.” Govoreći ovdje iz muslimanske perspektive možemo kazati da se nije samo objavljivanje prvih riječi iz Kur’ana dogodilo u formi dijaloga.

Cijela i svaka objava je svojevrsni dijalog između Boga i čovjeka. Objava je poziv a to znači jedna strana onog događaja čiju drugu stranu čini čovjekov odgovor na taj poziv. Kur’anskim riječima Bog se obraća čovjeku, a potom se i čovjek, koji se odazove tom božanskom pozivu, kur’anskim riječima obraća Bogu. Sadržaj molitvi u kojima se muslimani obraćaju Bogu čini kur’anski tekst objave. Kur’anska objava kreće se, dakle, u dva pravca: jednom od Boga ka čovjeku, drugi put od čovjeka ka Bogu. Taj dvosmjerni događaj također je svojevrsni dijalog. On je moguć jer je Bog čovjeku blizu, bliže od njegove vratne žile kucavice. “A kada te robovi moji za mene pitaju, Ja sam, doista, blizu!” (Kur’an, 2: 186). “A mi smo stvorili čovjeka i znamo sve šta mu šapće njegova

duša! I mi smo mu bliži od vratne žile kucavice.” (Kur’an, 50: 16).

S druge strane, u svom sadržaju Božije objave, odnosno Svete Knjige izrazito su dijaloški tematizirane i strukturirane. Kao i druge svete knjige, Kur’an je ispunjen mnogim dijaloškim situacijama i sadržajima. Bog razgovara s ljudskim dušama prije stvaranja svijeta. Bog razgovara s melecima o svom planu da čovjeka učini svojim namjesnikom na zemlji. Bog razgovara s vjerovjesnicima. Vjerovjesnici razgovaraju s onima koji ih slijede i s onima koji ih ne slijede.

Na ravni recepcije svetog teksta također se može kazati da se naš odnos prema objavi kao izvoru vjere i spoznaje odvija kao neki oblik dijaloga. Riječ je o tome da se u čitateljevom čitanju svakog teksta uvijek susreće čitalac i autor, odnosno da je razumijevanje i moguće zato što je moguć dijalog. Riječ je o onom susretu koji izoštrano i naglašeno doživljavamo kada čitamo neko (umjetničko) djelo u kojem nam se kazuje nešto što prepoznajemo kao našu vlastitu misao, ideju, iskustvo, istinu. Rečeno u duhu Gadamerove hermeneutičke pozicije, do značenja svakog teksta pa i onog religijskog/svetog dolazimo procesom tumačenja. To na ravni razumijevanja objavljenog teksta dalje znači da se mi uvijek kada se, naprimjer, pozivamo na kur’anski tekst, faktički pozivamo na naše vlastito razumijevanje tog teksta. To naše vlastito razumijevanje teksta događa se na način koji Gadamer naziva “stapanjem horizonata” (*Horizontverschmelzung*), a to znači kroz stanoviti dijalog dviju perspektiva, one tekstualne i one tumačeve/čitačeve. Budući da je “naš život stalno koračanje kroz istodobnost prošlosti i budućnosti” (Gadamer, 2003 : 18) i budući da se objava objavljuje u jeziku, naše se čitanje/razumijevanje teksta objave uvijek odvija u dijaloškom hermeneutičkom modusu.

Drugim riječima, u našem vlastitom razumijevanju religijskih izvora, a u islamu su to *Kur’an* i *sunnet*, mi smo, s jedne strane, uvijek u dijalogu s našom religijskom tradicijom u kojoj dospjevamo do tih izvora, odnosno u kojoj ti izvori dospijevaju do nas, kao što je,

s druge strane, “svaki prijevod Kur’ana također i eksteriorizacija Kur’ana, ovremenjivanje i ‘opovješćivanje’ njegovog arhetipa” (Karić, 1990 : 40).

Etičko značenje dijaloga

U užem i strožijem smislu riječi, dijalog se odvija, kako su to u svojim filozofijskim uvidima posebno uvjerljivo pokazali Levinas i Buber, u etičkom području odnosa s Drugim, u kojem (odnosu), prema Levinasu, sve polazi od Drugog i koji (odnos) predstavlja transcendentni i beskonačni socijalni “prostor” autentičnosti života. Taj dijaloški odnos, u kojem se Drugi za mene ne pojavljuje nego se izražava kao Lice, ima istodobno temeljno etičko značenje budući da me u tom odnosu Drugi konstituira u mojoj odgovornosti, izmičući mome posjedu, mojim moćima (Levinas, 1976 : 179). Drugi je transcencija koja mi govori, koja se otkriva u mome ne-tematizirajućem slušanju koje se događa jednom temeljnom dijaloškom, licem-u-lice, etičkom, asimetričnom, socijalnom, jezičnom, netotalitarnom, beskonačnom, transcendentnom, otvorenom, sjećajućem i očekivajućem odnosu u kojem se, kako je to naglasio Buber, kroz neposrednost, uzajamnost i odnos između Ja i Ti koji se događa u sferi Između koja se ne nalazi ni u Ja ni u Ti, kao ni u oba partnera uzeta zajedno, nego upravo između njih, “i to opet ne kao neka stvar koja ih ontički razdvaja, koja bi se onda ispostavila kao prepreka neposrednosti i uzajamnosti njihovog odnosa” (Damjanović, 1977 : 18).

Ovdje treba podsjetiti na još jedan važan moment u kojem se pokazuje dijaloški odnos vjere i uma na ravni individualnog, egzistencijalnog, praktičnog i životnog iskustva objave i spoznaje, religije i filozofije, vjerovanja i znanja. Ne ulazeći u šire povijesno razmatranje teoloških i filozofijskih koncepata pitanja odnosa religijske i filozofske istine, ovdje želimo samo ukazati na to da se odnos vjernika prema stvarnosti, prema životu, prema budućnosti, prema Bogu gradi i održava na suptilnom, neuhvatljivom odnosu onoga u šta čovjek vjeruje i

onoga što zna. To dalje znači da se u pogledu međuodnošenja istine vjere i filozofske istine u ravni stvarnog života ne može održati ona odvojenost između tih dviju istina koju poznajemo na metodičkoj i teorijskoj ravni kao razliku između simboličke i pojmovne istine, odnosno istine o vrhunskoj brizi i istine o ustrojstvu bića. Ta distanca se u pojedinačnim životima filozofa i vjernika ukida “jer je filozof ljudsko biće s vrhunskom brigom, bila ona skrivena ili otvorena, a opet, vjernik je ljudsko biće koje ima moći sudjenja i potrebu za pojmovnim shvatanjem.” (Tilih prema Morašević, 1988). Rečeno Iqbalovim riječima, budući da nije nešto razgraničeno, ni čista misao, ni čisti osjećaj, niti sama radnja, nego izraz cijelog čovjeka, vjerovanje posjeduje jednu vrstu sazajnog sadržaja, i, prema ulozi koju treba da ispunji, ono zahtijeva racionalnu osnovu za svoje konačne principe više nego što to zahtijevaju znanstvene dogme. “Dakle, nema razloga za pretpostavku da su misao i intuicija bitno oprečne jedna drugoj. One vode porijeklo s istog izvora i upotpunjuju se. Jedna osvaja Stvarnost dio po dio, druga je obuhvata kao cjelinu.” (Iqbal, 1979).

Međureligijski dijalog u svijetu znanosti

Međureligijski dijalog, mada na različite načine, predstavlja konstitutivni element i islamskog i kršćanskog učenja. Što se tiče islama, mogli bismo kazati da je dijalog s kršćanstvom (kao i s judaizmom) konstitutivan za sami Kur’an. U Kur’anu na mnogo mjesta varira temeljna poruka da Poslanik Muhammed, alejhisselam, nije glasonoša nikakve nove vjere, nego da mu Bog objavljuje istu poruku koju je objavljivao Ibrahimu, Musau, Isau i drugim poslanicima. U Kur’anu se na mnogim mjestima s iznimnim poštovanjem govori o svim Božijim vjerovjesnicima a posebno o Ibrahimu, Musau i Isau. U mnogim kur’anskim poglavljima vodi se dijalog s kršćanima i Jevrejima. Za kršćansku teologiju dijalog dobiva na značaju, posebno nakon Drugog vatikanskog sabora, koji, na principu poštovanja prema

muslimanima – a polazeći od istog shvaćanja jednog i istinitog Boga kao Stvoritelja i Suca; prakticiranja vjere muslimana po uzoru na Abrahama; razlike i zajedništva u poštivanju Isusa i zadaće budućnosti (Kuschel, 2011 : 78-79) – otvara širi dijaloški horizont za kršansko-muslimanske odnose i dijaloški put na kojem je od tada do danas pređena značajna dionica o kojoj mnogo toga znamo.

Za dalje produbljivanje i proširivanje međureligijskog dijaloga, pored dosadašnjih, moglo bi se reći, već tradicionalnih teoloških, etičkih, socijalnih i kulturnih poticaja, razloga i interesa, sve više valja uzimati u obzir razloge koji nam se nadaju iz suvremene znanstveno-tehnološki određene duhovne, socijalne i kulturne stvarnosti globalnoga svijeta.

Suvremena prirodna znanost predstavlja temeljni poticaj, razlog i interes za međureligijski dijalog, ali i za dijaloški odnos religije prema znanosti. Svjetske religije nalaze se pred zadatkom da u međusobnom dijalogu dođu do zajedničkog teološkog odgovora na izazove suvremenog znanstvenotehnološkog ovladavanja našom prirodnom, povijesnom, kulturnom, duhovnom i socijalnom stvarnošću. Jer, na izazove, pitanja, opasnosti i perspektive koje nam se globalno i s univerzalnim ali i totalitarnim pretenzijama otvaraju u polju biotehnološkog raspolaganja ljudskim životom i životom u cjelini, ne mogu se davati parcijalni teološki odgovori.

U klasičnim kulturama religija je značajno utjecala na razvitak i napredak znanosti. Povijesni utjecaj religije na razvoj znanosti prvenstveno je sadržan u religijskom razumijevanju svijeta kao stvarnosti koja opstoji na temelju božanskog reda i zakonitosti u kojima se očituje Božija stvaralačka moć, mudrost, ljepota, štaviše, sami Bog. Religije su još u "osovinsko vrijeme" (Jaspers) snažno utjecale na prijelaz svijesti od mita ka logosu. Na tom umu iz čije genealogije se ne može isključiti religija (Habermas), na toj religijski utemeljenoj svijesti u kojoj se razlikuje pojedinačno i opće, moguće i nužno, relativno i apsolutno, pojava i bit, u značajnoj mjeri se kroz povijest gradi svjetska zgrada znanosti.

Novovjekovna i suvremena znanost, kako bi kazao Georg Picht, predstavlja onu formu spoznavanja čija se mogućnost temelji na uvjetu koji se sastoji u metodičkom isključenju pitanja i pojma istine. Ali, stvar se time ne završava i ne razrješava. Pitanje istine, smisla, svrhe ne ostavlja nas na miru. Nije problem samo u tome da "ljudski um ima osobitu sudbinu... da ga muče pitanja koja ne može od sebe odagnati jer su dana samom prirodom uma, ali na koja također ne može odgovoriti jer nadmašuju svu sposobnost ljudskog uma" (Kant: *Kritika čistog uma*). Problem je u tome da nas sama znanost dovede u blizinu nekih pitanja na koja ona ne može odgovoriti.

Riječ je o pitanjima u čiju blizinu znanost dopijeva kroz svoja istraživanja i saznanja ali na koja sama znanost ne može dati odgovore, jer je riječ o pitanjima koja nisu iz domena znanstvenog otvaranja bitka, koja se nalaze izvan znanstvenog domašaja. Riječ je o "metapitanjima", ili "graničnim pitanjima" koja su od presudne važnosti i značenja za različite mogućnosti i načine odnosa religije i znanosti.

Tri su najvažnije grupe takvih pitanja. Prvo područje graničnih pitanja tiče se mogućnosti znanosti uopće. Pomoću znanosti moguće je objasniti mnogo štošta, u principu, sve, osim samu znanost. Ovdje osnovno pitanje može glasiti: Kako i zašto je znanost uopće moguća? Naime, shvatljivost Univerzuma, odnosno znanstveno iskustvo njegove racionalne prozirnosti i racionalne, matematičke ljepote, nadmašuje svako objašnjenje znanosti kao nečeg što bi bilo nusprodukt evolucijske oskudice. To što ima nešto što se, na jednoj strani, u ljudskom umu, znanju, znanosti, i, na drugoj strani, u prirodi, svijetu, univerzumu međusobno slaže, privlači, podudara, predstavlja veličinu koja se ne može objasniti pričinjavanjem, slučajnošću i nagonom za preživljavanjem. Drugo granično područje znanosti odnosi se na ona pitanja koja se tiču porijekla zakona prirode: odakle potiču prirodni zakoni i zašto imaju svoj osobit karakter? Riječ je o tome da se na temelju svih okolnosti procesa

nastajanja Univerzuma teško može prihvatiti "teorija slučaja". Porijeklo i karakter antropičkog principa "odgovarajuće podešenosti" zakona za nastanak života u njegovoj raznolikosti, jedinstvu i cjelini ostaju izvan znanstvenog dosega. Svako nastojanje da se na takva, metaznanstvena pitanja odgovori mora biti utemeljeno ili na metafizičkoj ili na religijskoj osnovi. Treća vrsta pitanja odnosi se na nastanak ljudske samosvijesti. U najkraćem, pojava samosvjesnih bića na planeti Zemlji za znanost ostaje granično pitanje. Osoba za znanost ostaje tajna prvenstveno stoga što je riječ o entitetu čije su temeljne sastavnice samosvijest, duh, sloboda, odgovornost i vrijednost. U tim i takvim svojim temeljnim odrednicama osoba ne može ni na koji način biti predmetom nikakvog znanstvenog objašnjenja, pa ni onog koje glasi: igra slučaja. Genetičko prilagođavanje u evolucijskom procesu preživljavanja naprosto se ne nadaje kao uvjerljivo objašnjenje za vrijednosne, moralne, estetičke sposobnosti i djelovanja osoba. (Polkinghorne, 2007 : 7-17).

Tri ovdje naznačene vrste graničnih pitanja predstavljaju ono područje na kojem se u značajnoj mjeri odlučuje o tome u kakvom odnosu se nalaze i u kakvom odnosu se uopće mogu, na metodičkom i epistemološkom planu, nalaziti religija i znanost.

Zahtjev za dijalogom između religije i znanosti polazi prvo: od povijesno duge i velike uzajamne razmjene između ovih dviju velikih duhovnih tradicija čovječanstva i drugo: od naše potrebe za što je moguće obuhvatnijim prikazom stvarnosti i duhovnim osloncem na orijentacijsko znanje. U povijesnoj perspektivi nije sporno da su se u odnosu religije i znanosti, kroz međusobne kulturne, socijalne, psihološke, biografske, institucionalne i druge dodire, poticanja, suradnju, dijalog, nadmetanja, osporavanja, sukobljavanja, dokazivanja, korekcije i druge životnosvjetovne napetosti, događale višestruke i značajne razmjene. (Hodžić, 2012 : 3-19). Zahtjev za dijalogom između religije i znanosti valja zasnivati na ljudskoj potrebi da svoj život utemelji na smislenim odgovorima na ona

granična pitanja koja smo već spomenuli a koja se tiču porijekla i karaktera samog znanja, ontološke naravi zakona prema kojima se odvijaju prirodni procesi života i aksiloškog karaktera ljudske osobe kao takve. Mogućnost dijaloga religije i znanosti nadaje se iz činjenice da su objava i razum u bitnom, jedno u drugom sadržani i međusobno ovisni. U suvremenoj svjetskopovijesnoj konstelaciji ekološke krize, sve se više govori o mogućnosti dijaloga između religije i znanosti u horizontu religijske i znanstvene na prirodu centrirane duhovnosti. (Ibid).

Na drugoj strani, globalizacija svijeta zasnovana na modernoj znanosti pred svjetske religije postavlja dodatne razloge teološke, etičke i političke naravi za međusobnim dijalogom, koje (razloge) je u svojim djelima, zalažući se za novu globalizacijom uvjetovanu etičku paradigmu teologije religija, cjelovito i sistematski obrazložio Hans Küng.

U najkraćem, znanstvenotehnoški utemeljeno i strukturirano globaliziranje svijeta obavezuje svjetske religije da svoje religijske poruke kroz međusobni dijalog univerzaliziraju u onoj mjeru u kojoj će moći postići relevantne učinke u takvom globalnom svijetu. "Židovi, kršćani i muslimani se ne mogu više skrućivati u vjerskom samozadovoljstvu. Oni su u ovom trenutku svijeta više nego ikada izazvani na razmišljanje pred Bogom o smislu istodobnosti svoje egzistencije. Ono što se događa u jednoj religiji, tiče se svih." (Kuschel, 2011 : 39).

Povijesne dijaloške perspektive islama i kršćanstva u današnjem svijetu

U našem današnjem svijetu, u kojem znanstvenotehnoški utemeljena globalizacija teži da poravnane mnoge kulturne razlike, istodobno dovodeći do riječi i sve one koji se opiru takvom poravnavanju razlika, dijalog među svjetskim religijama sve se izoštruje nalazi pred onim izazovima koji proizlaze iz različitih povijesnih konstelacija u kojima se svjetske religije nalaze.

Najznačajnije izazove s kojima se suočavaju muslimani i kršćani stupajući u globalnom svijetu u međusobne

odnose iz različitih duhovnih, povijesnih i društvenih zaleđa, mogli bismo definirati kroz sljedeće asimetrične pozicije jednih i drugih.

Na svjetskopovijesnom planu, muslimani vlastiti iskorak u moderni svijet ne mogu učiniti na isti način na koji to čini institucionalna većina kršćana, i to iz više razloga, među kojima su dva posebno značajna. Naime, moderni svijet temelji se na dvije osnovne ideje, nezavisnosti i inovaciji. Na muslimanskoj strani problem se sastoji u tome da su muslimani lice Moderne upoznali kroz kolonijalizam, a ne nezavisnost i da se muslimani, preuzimajući inovacije sa Zapada koji uvijek ima "potez više", zapravo nalaze u stanju ne inovacije nego imitacije. U takvoj konstelaciji muslimani ne uspijevaju zauzeti ni kritički odnos prema vlastitoj tradiciji: ili je uzimaju kao utočište ili kao prepreku napretku. Kako god, za muslimane njihova tradicija ostaje statična činjenica, nepromjenjiva veličina. Iz pozicije zavisnosti i imitacije muslimani ne uspijevaju ući u dijalog s vlastitom tradicijom.

Poseban odnos povijesne asimetrije povezane s odnosom prema modernosti tiče se različitog kršćanskog i islamskog iskustva srednjeg vijeka. Za muslimane srednji vijek bijaše doba racionalizma, slobode mišljenja, napretka prirodnih znanosti, za kršćane dogmatizma i crkvenog autoriteta. U tom pogledu asimetrijski odnos islama i kršćanstva ogleda se u različitim povijesnotradicijskim zaleđima, različitim povijesnokulturnim iskustvima i ulazima u modernost. Otuda se, naprimjer, događa to da muslimani nisu kadri da iz svog povijesnog iskustva razumiju odnosno prihvate modernu sekularnu priču, jer se ova nije ni javila u odgovoru na islam nego na kršćanstvo.

U za dijalog najtežem, najnepovoljnijem asimetrijskom odnosu kršćani i muslimani nalaze se u pogledu političke, ekonomske i gotovo svake druge (ne)ravnopravnosti muslimana. U tom pogledu ne pomaže mnogo priča kako kolonijalne i neokolonijalne zapadne države nisu isto što i kršćanstvo

i kršćani. Kao što, uostalom, ne pomaže mnogo ni priča da muslimanske nedemokratske države, apsolutističke monarhije, vojne diktature i druge političke tvorevine nisu isto što i islam i muslimani. Riječ je naprosto o tome da kad god u međureligijskom dijalogu razgovaraju muslimanski predstavnici iz tradicionalnog islamskog svijeta i kršćanski predstavnici koji dolaze sa Zapada na djelu je u stanovitom smislu i u stanovitoj mjeri neki odnos politički, ekonomski i vojno podređenog i nadređenog.

Asimetrija u neravnopravnosti, u nepravdnosti svjetskog političkog, privrednog i vojnog poretka, na muslimanskoj strani produbljuje problem koji se tiče slobode/sloboda, ljudskih prava i demokratije u muslimanskom svijetu. Kod muslimana raste strah i nepovjerenje. Oni ne uspijevaju izaći iz opkoljenog, okupiranog identiteta. Nemaju snage za politički iskorak prema slobodi, ljudskim pravima i demokratiji. U konstelaciji okupiranog identiteta oni ne mogu postići ni unutarnju slobodu. Kao neslobodni, muslimani ne mogu biti partneri ni u kakvom odnosu pa ni u međureligijskom dijalogu. Jasno, takva konstelacija ne isključuje muslimansku odgovornost i izazov da se suoče s vlastitim slabostima.

Na doktrinarno-institucionalnom planu, ozbiljna teškoća za dijalog kršćana i muslimana povezana je s asimetrijom sadržanom u činjenici da, za razliku od kršćanstva, islam nema službenu, legalnu i legitimnu religijsku hijerarhijsku strukturu. To bi, naravno, da je sreće, moglo značiti i stanovitu prednost, osnov za demokratičnost, dinamičko kretanje, kreativnost. Međutim, problem reprezentacije islama danas u složenim globalnim svjetskim odnosima predstavlja ozbiljnu teškoću i izazov kako za naše sugovornike tako i za nas same. U tom pogledu urgentnu zadaću i izazov predstavlja međumuslimanski dijalog kao preduvjet za svaki drugi (međureligijski) dijalog.

Kako, međutim, moderna znanstvenotehnoška civilizacija sve više obuhvata cijeli svijet, pa i svijet islama i kako sve više nivelira kulturne i

povijesne različitosti tako se i islam sve više dovodi u objektivno izjednačenu poziciju odnosa prema modernosti i njenim izazovima. Drugim riječima, moderna znanstvenotehnološka civilizacija ne čeka da i islam prođe kroz

povijesne dionice koje su mu u odnosu na kršćansko povijesno iskustvo preostale. Moderna civilizacija skraćuje mu put, ukida te nepređene dionice puta, dovodeći islam i kršćanstvo u istu historijsku ravan, pred iste izazove, a da

ovi (islam i kršćanstvo) nemaju ista povijesna iskustva. U tim različitim povijesnim iskustvima kršćani i muslimani možda i treba da prepoznaju glavno polje u kome će kroz dijalog jedni od drugih moći učiti.

Izvori i literatura

- Arendt, H., (2006). *O zlu*, Prevela: Nadežda Čačinović. Zagreb : Naklada Breza.
- Damjanović, M., (1977). "Buberova filozofija dijaloga", predgovor u: Buber, M., *Ja i Ti*. Preveo Jovica Aćin. Beograd : Vuk Karadžić.
- Gadamer, H. G., (2003). *Ogledi o filozofiji umjetnosti*. Zagreb : AGM.
- Hodžić, Dž., (2012). *Religija i znanost u bioetičkom ključu*. Zenica : Vrijeme.
- Ikkal, M., *Obnova vjerske misli u islamu*. Preveo Mehmed Arapčić. Sarajevo : Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini.
- Karić, E., (1990). *Hermeneutika Kur'ana*. Zagreb : Hrvatsko filozofsko društvo.
- Kurucan, A., Erol, M. V. (1999). *Dialogue in Islam – Qur'an – Sunnah – History*, London. ISBN 978-0-9569304-3-9; www.DialogueSociety.org.
- Kuschel, Karl-Josef. (2007). *Juden – Christen – Muslime; Herkunft und Zukunft*. Düsseldorf : Patmos Verlag.
- Kuschel, Karl-Josef., (2011). *Zidovi, Kršćani, Muslimani – podrijetlo i budućnost*. Preveo Ladislav Z. Fišić. Sarajevo : Svjetlo riječi.
- Levinas, E., (1976). *Totalitet i beskonačno*. Preveo Nerkez Smailagić. Sarajevo : Veselin Masleša.
- Polkinghorne, J., (2007). "Integrating Science and Religion", u: *Science, Religion and Society – An Encyclopedia of History, Culture, and Controversy*, 1. tom, ur. Arri Eisen i Gary Laderman. Armonk, NY 10504 : M.E. Sharpe Inc.
- Tilih, P., "Istina Vjere i filozofska istina". u: Tilih, P., *Dinamika vere*. Preveo Dragan Morašević. Beograd : Književna radna zajednica Opus.
- Wisser, R., (1988). *Odgovornost u mijeni vremena*. Sarajevo : Svjetlost.

الموجز

الحوار

المعنى المعرفي واللاهوتي والأخلاقي والتأويلي للحوار بين الأديان في الأوساط العلمية التكنولوجية

جواد خوجيتش

يبحث هذا المقال في الأساس الحوارية للفكر ذاته، وفي البعد الحوارية للتأصيل الإلهي للمسؤولية الدينية والأخلاقية، وفي الجانب الحوارية للوحي، وفي البنية الحوارية للنصوص المقدسة للوحي الديني، وفي فهم نص الوحي في النمط الحوارية والتأويلي وفي المجموعة العلمية التكنولوجية والعالمية التاريخية للحوار بين المسلمين والنصارى في عالمنا الموعولم. يناقش المقال في المقام الأول معنى الحوار في المنظور الديني للفكر، بناء على النظرات المقارنة في التجارب المعرفية اللاهوتية والتاريخية التأويلية والفلسفية. وفي الجزء الثاني، ومن خلال تحليل بعض الأماكن في الوحي القرآني، يشير المقال إلى بنيويته الحوارية. ويناقش المقال في جزئه الثالث الجانب الأخلاقي للعلاقة الداخلية بين الحوار والمسؤولية. وفي الجزء الرابع يناقش المقال أكثر التحديات أهمية للحوار بين الأديان في ضوء التحديد الحياتي وعولمة العالم، القائم على المعرفة والتكنولوجيا. ويشغل البحث في جزئه الأخير بالحوار الإسلامي النصراني في مجموعة أكثر الخلفيات المختلفة العالمية التاريخية أهمية. وبتحليل أكثر التحديات العلمية التكنولوجية أهمية والتي يقف أمامها اليوم الموقف الديني من الكون والحياة، وتقف أمامها الأديان والحوار بين الأديان، وبالإشارة إلى التجارب والمنظورات التاريخية المختلفة للنصرانية والإسلام، فقد توصلنا في البحث إلى نتيجة مفادها أن النصراني والمسلمين في عالم اليوم، ينبغي لهم أن يتعرفوا على الميدان الرئيس الذي سيتعلم كل منهما من الآخر عبر الحوار، وذلك بناء على تجاربهم ومنظوراتهم التاريخية المختلفة ووقوفهم أمام التحديات المشتركة في العالم بأسره.

Summary

DIALOGUE

EPISTEMOLOGICAL, THEOLOGICAL, ETHICAL AND HERMENEUTIC SIGNIFICANCE OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN THE WORLD OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

Dževad Hodžić

This article deals with dialogical bases of opinion as such, dialogical dimension of divine foundation of religious ethic responsibility, dialogical aspect of the Revelation, dialogical structure of sacred texts of religious revelation, understanding the text of the Revelation in a dialogical and hermeneutic modus as well as scientific, technological and historical constellation of Muslim-Christian dialogue in globalising world of today. The article primarily, on the bases of a comparative analysis of theological, historical, hermeneutic and philosophical cognitive experience, discusses the significance of dialogue in religious perspective of thinking. Then, in its second part, through the analysis of some places in the Qur'anic Revelation, it points out its dialogical structure. In its third part the article deals with the ethical aspect of the inner relation of dialogue and responsibility. The fourth part of this article offers an analysis of the most relevant challenges that are facing interreligious dialogue in today's scientifically and technologically determined globalising world. In its final part the article deals with Muslim-Christian dialogue within the constellation of most significant historical asymmetric backgrounds. Through analysis of the most significant scientific and technological challenges that are currently facing the relation of religion towards the world and life, challenging religions and interreligious dialogue likewise, and pointing out differing historical experiences and perspectives of Christianity and Islam, the article concludes that Christians and Muslims in contemporary world, precisely from their differing historical experiences and perspectives but faced by the common challenges in this world of globalisation, should recognise the main field within which they will, through dialogue, learn from each other.