

DRUŠTVENO-POLITIČKE I TEOLOŠKE PERSPEKTIVE NA PRIMJERIMA  
ENESA KARIĆA I TARIKA RAMADANA

# MUSLIMANI U EVROPI IZMEĐU GLOBALIZACIJE I LOKALIZACIJE

Dr. Hansjorg SCHMID

## 1. Napomene: Diskurs globalizacije i muslimani u Evropi

Muslimani u Njemačkoj i u Zapadnoj Evropi u žiži su interesa kao nikad dosad. Najviše su događaji koji se nisu odigrali u Evropi, počevši od Revolucije u Iranu 1979., pa sve do 11. septembra 2001. godine, doveli do pojačanog interesa za muslimansku manjinu, a tek kao posljedica toga, grupe, dotad najčešće kvalificirane po etničkom principu kao Arapi ili Turci, počinju se poimati kao muslimani. To je u neposrednoj vezi i sa globalizacijom, koja izaziva povećanje interesa za lokalne fenomene. Time je već nagoviještena i međuzavisnost globalnog i lokalnog.

O temi *Muslimani i globalizacija* dosad se diskutiralo najviše u kontekstu islamskog svijeta i debate o pozapadnjavanju.<sup>1</sup> Tu se,

<sup>1</sup> Vidi: B. SCHREITER, Robert J.: Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität, u: ČR 53(2004), str. 139-159, ovdje, str. 145; FÜRTIG, Henner: Muslime in der Globalisierung: Wahrnehmungen und reaktionen, u: Islamische Welt und Globalisierung. Aneignung,

doduše, mogu naći dva potpuno različita reagiranja, ali, ipak, jasno prevladava negativna pozicija.<sup>2</sup> Globalizacija se u islamskom svijetu

Abgrenzung und Gegenentwürfe, Würzburg 2001, str. 17-50; RENZ, Andreas: Globalisierung – Muslimische Wahrnehmung und Reaktionen, u: OZANKOM, Claude/ UDEANI, Chibueze: Globalisation – Cultures – religions. Globalisierung – Kulturen – Religionen, Amsterdam/ New York 2006, str. 81-109. Peter Beyer u pojmu globalizacije vidi pojam koji pokušava prevazići koncept modernizacije, ne negirajući njegov kontinuitet (BEYER, Peter: Globalisierung und religion, u: Religion im Prozeß der Globalisierung, Würzburg 2001), str. XI-LVII, ovdje, str. XIV)

<sup>2</sup> Vidi: RIDDELL, Peter G.: Christians and Muslims. Pressures and Potential in a Post-9/11 World, Leicester 2004, str. 103, i WIELANDT, Rotraud: Kulturelle Pluralität und Globalisierung in der Sicht zeitgenössischer muslimischer Interlektueller, u: JCSW 41 (2000), str. 74-86, ovdje 75: Među muslimanima današnjice – bez obzira na pravnu školu – vlada jedinstveno mišljenje da se svijet nakon kraja kolonijalne vladavine evropskih država nalaze pod kulturnom hegemonijom Zapada koja nije motivirana samo ekonomskim razlozima. Kao primjer, vidi: AMIN, Samir: Die Zukunft der Weltsysteme, Hamburg, 1997.

najčešće doživljava kao nastavak kolonijalizma i kao uticaj strane kulture na vlastitu. U ovome radu ograničit ćemo se na Evropu, čiji muslimani možda imaju drukčiji stav prema globalizaciji nego muslimani islamskoga svijeta, ali koji možda iz islamskoga svijeta u Evropu importiraju neke vidove reagiranja. Pri tome se radi o sljedeća dva bitna pitanja:

a) Kako fenomeni globalizacije i lokalizacije djeluju na muslimane u Evropi (pogledati 2-4),

b) Koja teološka tumačenja oni koriste (pogledati 5).

Specifični odgovori i reakcije koje muslimani razvijaju u evropskom okviru od izuzetnog su značaja, jer i oni sa svoje strane djeluju u duktusu globalizacije na islamski svijet, iako je dosad najčešće istraživano djelovanje u suprotnom pravcu.

*Muslimani u Evropi* nisu homogena, jedinstvena zajednica. Naprotiv, oni su međusobno vrlo različiti. Većina tih evropskih muslimana su migranti iz različitih krajeva svijeta čije se *donesene* kulture transformiraju u dodiru sa evropskim kulturama.<sup>3</sup> Tako nastale unutarislamske različitosti moraju se na poseban način uzeti u obzir; uvijek su samo egzemplarni odnosi prema globalizaciji. Također, i u razmišljanjima koja slijede možemo prikazati samo mali dio ove raznolikosti. Budući da su još u povoju unutarislamske rasprave u Evropi, nije sigurno koja će tumačenja prihvatiti većina. Težište moga ličnog poimanja i posmatranja predstavlja njemačko govorno područje, odakle trenutno stižu manje profilirani glasovi nego iz drugih evropskih zemalja. U svojim razmišljanjima želim se pozvati na primjer dvojice muslimanskih mislilaca koji ne potiču iz Njemačke, a u čijim djelima pitanje globalizacije zauzima centralno mjesto i koji se međusobno, već po porijeklu i biografiji, vrlo mnogo razlikuju.<sup>4</sup>

3 Upečatljivo prikazano u WAARDENBURG, Jacques: *Muslims and Others. Relations in Context*, Berlin/New York, 2003, str. 336f

4 Sa po jednim predstavnikom arapskog i bosanskog islama u Evropi obuhvaćene su dvije bitne tradicije. Za tursku tradiciju, koja ovdje zbog prostora ne može biti uzeta u obzir, pogledati: Kuru, Ahmet T: *Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases*,

Tarik Ramadan je rođen 1962. godine u Ženevi kao sin Saida Ramadana, koji je pobjegao u egzil u Švicarsku i koji je bio učenik i zet osnivača egipatske organizacije *Muslimanska braća* Hasana el-Benne. Ramadan je prvo studirao francusku književnost i filozofiju. Između ostalog, nakon jedne godine studijskog boravka u Egiptu na islamskim naukama, doktorirao je na temu o Hasanu el-Benni. Ramadan predstavlja islam obrazovanih migranata. On je, kao gostujući profesor i popularni govornik velikog i širokog uticaja, poznat po velikom broju tekstova i predavanja.<sup>5</sup> Na osnovu svoje popularnosti, prvo u frankofonskom, a sad sve više i u anglosaksonskom jezičkom području, Ramadan se može smatrati jednom od vodećih ličnosti islama u Evropi.

Enes Karić je rođen 1958. godine u Bosni i Hercegovini kao sin imama. Studirao je islamske nauke i filozofiju i doktorirao na temi

u: *Political Science Quarterly* 120 (2005), str. 253-274; Keymen, E. Fuat: *Globalization, Civil Society and Islam. The Question of Democracy in Turkey*, u: Jenson, Jane/De Sousa Santos, Boaventura: *Globalizing Institutions. Case Studies in Regulation and Innovation*, Aldershot 2000, str. 207-231. Osim njih, pogledati i autore Yasin Aktay i Mehmet Aydin

5 U vezi sa biografijom pogledati AMMAN, Ludwig: *Tariq Ramadan, Schweiz/Frankreich: Der konservative Reformer*, u: AMIRPOUR, Katajun: *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg 2006, str. 23-33. i GHADBHAN, Ralph: *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*, Berlin 2006. Vidi i: WROGEMANN, Henning: *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*, FaM 2006, str 348-355; ZEMOURI, Aziz: *Faut-il faire taire Tariq Ramadan?* Paris 2005; VALKENBERG, Pim: *Sharing Lights of the Way to God. Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership*, Amsterdam (New York 2006, str. 321-327; REMIEN, Florian: *Westlicher Staat und islamische Identität: Muslime in Europa. Untersuchung zu Ansätzen von Yusuf al Qaradawi, Tariq Ramadan und Charles Tayler, Schenefeld/Hamburg 2007.* – U daljem ja polazim od dva glavna Ramadanova djela (RAMADAN, Tariq: *Muslimsein in Europa: Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Marburg 2001; i: *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford (New York 2004) i od nekih manjih radova. Naravno da se mora računati s tim će različiti konteksti publikacija dovesti do različitih ocjena. Ovdje se radi o prikazu osnovnih crta njegovog razmišljanja, stoga čega Ramadanove tekstove analiziram sinhrono

o hermeneutičkim problemima u prijevodu Kur'ana na bosanski (u originalu stoji na srpskohrvatski) jezik. U periodu između 1994. i 1996. godine obavljao je dužnosti ministra za kulturu. Trenutno je profesor Kur'ana na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, na kome je, do oktobra 2007. godine, bio i dekan. Karić je predstavnik autohtonog islama na Balkanu i može se smatrati jednim od glavnih mislilaca bosanskog islama.<sup>6</sup>

## 2. Osnovna teza: Dinamika između globalizacije i lokalizacije

Globalizacija je ideološki obilježen temeljni pojam aktuelne debate. Nasuprot tome, pojam lokalizacije znatno manje je raširen. U nastavku će biti zastupana teza da su ova dva, na prvi pogled suprotna fenomena, u biti jedno i da su međusobno uvjetovani.<sup>7</sup>

Kad se, u naslovu ovoga poglavlja, kao i u čitavom tekstu, govori o *između*, time se ne misli na neku pasivnost. I muslimani su, također, akteri trenutnog dinamičnog razvoja između ova dva fenomena.

Pošto da globalizacija nije jedinstven pojam,<sup>8</sup> prvo mora biti kratko objašnjeno šta

6 U vezi sa biografijom BOUGAREL, Xavier: *Trois definitions de l'islam en Bosnie-Herzegovine*, u: *Archives de Sciences Sociales des religions* 115(2001), str. 183-201; KARIĆ, Enes: *Esseys (on Behalf) od Bosnia*, Sarajevo 1999, str. 290f i [www.fin.ba](http://www.fin.ba). Također pogledati i KARČIĆ, Fikret: *The Bosniaks and the Challenges od Modernity. Late Ottoman and Habsburg Times*, Sarajevo 1999, str. 109-159. od habsburškog doba uključivanjem islama bio neophodna je „dvostrukost“ muslimana nosilaca funkcija u islamskim naukama i evropskom pravu. Ovo se do danas primjećuje na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu i kod Enesa Karića

7 Vidi: SCHREITER, Robert J: *Die neue Kontextualität. Globalisierung und Fragmentierung als Herausforderung an Theologie und Kirche*, u: *JbM* 31 (1999) str. 29-49, ovdje str. 37; BECK, Ulrich: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, *FaM* 1999, str. 81,90 AYISH, Muhammad I: *Arab World Television in the Age of Globalization. An Analysis of Emerging Political, Economic, Cultural and Tehnological Patterns*, Hamburg 2003, str. 69f; FÜRTIG, Muslime, str. 41

8 Vidi: BECK, *Globalisierung*, str. 44, SCHREITER, Robert J: *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, *FaM* 1997, str. 20; BECK, *Globalisierung, passim*; KAUFMANN, Franz-Xaver: *Art. Globalisierung*, I. Grundlegung, u: *LThK3* str. 95-98

se pod tim podrazumijeva. Kod globalizacije se radi o razvojima na osnovu sistema za obradu podataka i komunikacija, kao i transporta. Ovo ne omogućava samo sve veću privrednu povezanost, nego i migracije, turizam i gotovo bezgranične mogućnosti razmjene podataka. Prostorne udaljenosti sve više gube na značaju. Znanje putem interneta prelazi granice i biva svedostupno. Veze izvan okvira jedne države i veze među državama sve su djelotvornije i djelotvornije; transnacionalni koncerni imaju sve više uticaja. Globalizacija time u različitim pogledima znači ukidanje granica: „*Globalizacija znači spoznajnu bezgraničnost svakodnevnog djelovanja u različitim dimenzijama privrede, informacija, ekologije, tehnike, transkulturalnih konflikata i civilnog društva...*“<sup>9</sup> Globalizacija je, s jedne strane, opisni pojam za opisani razvoj, ali u konačnici može postati ideologija sa vrlo neoliberalnim crtama.<sup>10</sup>

Muslimani su neposredno pogođeni globalizacijom;<sup>11</sup> njihova prisutnost u Zapadnoj Evropi u vezi je sa migracionim kretanjima iz 20. stoljeća koja su u čitavom svijetu izazvala kontakt između različitih kultura.<sup>12</sup> Ova situacija, također, predstavlja ishodišnu tačku za tekstove ove dvojice mislilaca.

Ramadan polazi od otvorenog svijeta bez jasnih granica u kome muslimani žive rasuti i koji ih iznova stavlja pred pitanje njihovog vlastitog definiranja u odnosu na nemuslimansku okolinu.<sup>13</sup>

Karić polazi od višestoljetnog prisustva muslimana u Bosni i Hercegovini i na osnovu te činjenice razmatra novu situaciju muslimana u

9 BECK, *Globalisierung*, str. 44

10 AMELI, Saied Reza: *Glocal Spaces: Globalization and the Power of Religion*, u: O'MAHONY, Anthony/PETERBURS, Wulstan/SHOMALI, Mohammad Ali: *Catholics and Shi'a in Dialogue: Studies in Theology and Spirituality*, London 2004, str. 321-353

11 Postoje povijesni stupnjevi koje različiti teoretičari globalizacije različito tumače. Od muslimana se traži vlastiti doprinos historiji globalizacije. S tim u vezi: KARIĆ, *Land* str. 45.

12 Vidi: ROY, Oliver: *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und radikalisierung*, München 2006, str. 34. govori o „deteritorijalizaciji“

13 Vidi: RAMADAN, *Muslimsein*, str. 182f, i *Muslims* str. 75.



svijetu.<sup>14</sup> Za njega *islam i Evropa* nisu neko novo pitanje. Lokalizacija je suprotnost globalizaciji koja je dijalektički proces.<sup>15</sup> Stoga globalizacija može nastati samo na osnovu lokalnih uvjeta i kultura i uvijek sadrži i lokalne raznolikosti. Shodno tome, javlja se jedno (*novo*)  *naglašavanje lokalnog*<sup>16</sup> koje vodi ka fragmentiziranju svijeta i društava i unutar vjerskih zajednica, kao i ka susretu lokalnih kultura<sup>17</sup> i konačno ka decentralizaciji. Globalizacija ne znači samo homogeniziranje, nego i nove raznolikosti. Ove raznolikosti nastaju tako što se lokalne kulture u sukobu sa globalizacijom i same mijenjaju i uzrokuju sasvim nove odgovore.<sup>18</sup>

U lokalizaciji se, posebno za religije poput islama koje teže univerzalnosti, nalazi visok konfliktni potencijal, jer *mnoštvo malih svjetova [...] ne dozvoljava više jedinstvene islamske stavove*.<sup>19</sup> Time također i islam biva pogođen trendom lokalizacije, što se posebno može posmatrati u Evropi. Iz toga proizlazi konačno pitanje je li ovdje teološki moguć neki lokalni islam ili on već faktički postoji.<sup>20</sup> Tako se

14 Vidi: KARIĆ, Enes: Islamic Ethics in a Multireligious Society. Bosnian Experiences and Perspectives for Islam in Europe str. 2 – govori o globalizacija kao o „našem proizvodu“. Ovo predstavlja začuđujuće veliku mjeru identifikacije pošto Karić bosanske muslimane smatra dijelom Zapada.

15 Vidi: SCHREITER, Globalisierung str. 152

16 Vidi: BECK, Globalisierung str. 86.

17 Vidi: BECK, Globalisierung str. 90.

18 Vidi: SCHREITER, Katholizität str. 30f

19 SCHULZE, Reinhard: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 2002, str. 378. Koliko je zaista bilo ovog idealiziranog jedinstva u povijesti islama posebno je pitanje. Vidi: KALISCH, Muhammad: Abgrenzung im islamischen Denken. Theologisch he und rechtliche Aspekte, u: SCHMID, Hansjorg/RENN, Andreas/SPERBER, Jutta/TERZI, Duran: Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzung in Christentum und Islam, Regensburg 2007, str 52-65, ovdje str. 53: „Nikada nije postojao jedinstveni islam. Postojali su i postoje umjesto toga različiti teološki pravci koje sve za sebe tvrde da uče pravom islamu.“

20 Vidi tekstove u zborniku: MANGER, Leif: Muslim Diversity. Local Islam in Global Contexts, Richmond 1999. osim toga: NOKEL, Sigrid: Die Tochter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie, Bielefeld 2002; FRESE, Hans-Ludwig: Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger Muslime in der Diaspora, Bielefeld 2002.

npr. bosanski islam, iz kog je proistekao Karić, može smatrati lokalnim islamom, pri čemu već i ova procjena nije nesporna.<sup>21</sup> Prije nego što se dalje posvetimo pitanju lokalnog islama, moramo uzeti u obzir medijski diskurs o islamu kao najkarakterističnije iskustvo muslimana u Evropi u kontekstu globalizacije.

### 3. Polazna situacija: Globalizirani diskurs o islamu

Globalizirani svijet je svijet medija. Tako se i slika islama ukazuje uglavnom kao proizvod medija. Karakteristika globaliziranog svijeta je da *od sad ništa što se na našoj planeti odigrava nije samo neki lokalni događaj*. Shodno tome, komunikacija postaje teža jer su *ovi različiti svjetovi potencijalno prisutni na jednom mjestu*. Primjer za globalnu razmjenu informacija i globalnu interakciju su neredi koji su izbili nakon objavljivanja karikatura Muhammeda, a.s., u proljeće 2006. godine: ono što je objavljeno u jednim novinama u Danskoj ne može proći neprimijećeno u drugim dijelovima svijeta. Vremenski pomjerena recepcija danskih karikatura u islamskom svijetu istovremeno je i izvor nesporazuma, jer jedna karikatura znači tamo nešto sasvim drugo nego u tradiciji evropskog žurnalizma.

S druge strane, preneseni medijima, događaji iz islamskog svijeta igraju u javnom diskursu u Evropi jednu od glavnih uloga. Kai Hafiz istraživao je povezanost između događaja u inostranstvu i domaćih tema i govori o *stranim vijestima kod kuće*. Pri tome nastaje *spoj slika stranog i domaćeg svijeta*. U globaliziranom diskursu o islamu lokalni događaju dobijaju pri tome često ideološku boju. U mnogim diskusijama ne govori se samo o lokalnim problemima, nego, istovremeno, o globalnoj konfrontaciji sa islamom, kome se prigovara da želi uspostaviti vladavinu nad cijelim svijetom. To otežava lokalna rješenja budući da u argumentaciju ulaze i mnogi eksterni događaji.

Ovaj mehanizam počiva na pretpostavci da islamski svijet zajedno sa muslimanima u Evropi čini jednu jedinstvenu tvorevinu. Zaje-

21 Vidi: BALIĆ, Ismail: Bosnien: Paradigma eines europäischen Islams u: Islam für Europa str. 178-192, str. 181.

dno sa selektivnom percepcijom, razmišljanjem tipa *worst case* i dekontekstualizacijom, nastaje diskurs neprijateljske slike sa islamom kao suprotstavljenom stranom. U ovome diskursu mnogi muslimani shvataju se kao objekti koji su bespomoćno izloženi zapadnom svijetu i njegovim medijima. Muslimani se stoga često vide u poziciji optuženog, u ulozi onih koji se moraju izvinjavati za događaje poput samoubilačkih napada. Naravno da bi se moglo diskutirati o tome je li ova uloga žrtve opravdana i instrumentalizira li se ona nekad jasno.

Stoga su početna tačka ne samo za teološke refleksije muslimana u Evropi, u prvome redu, negativna iskustva sa medijima i diskursom o islamu koji se u njima vodi.<sup>22</sup> U takvoj situaciji se teško u prvi mah može govoriti o pozitivnom tumačenju globalizacije.

Interesantno je da i Karić i Ramadan, pored svojih drugih razlika, ulogu medija smatraju negativnom. Karić oštro govori o *antimuslimanskoj histeriji medijskog stvaranja svijeta*<sup>23</sup> i posmatra sliku islama u medijima kao nastavak pogrešnog razumijevanja u povijesti. Ramadan smatra diskriminaciju muslimana u Evropi neposrednom posljedicom medijske slike islama određenom vanjsko-političkim događajima.<sup>24</sup> U ovoj tački vlada široki konsenzus među muslimanima. Pri tome se radi o vrlo karakterističnom iskustvu koje možda čak vodi kao globalnoj solidarnosti među muslimanima.

Ovome treba dodati i sljedeći aspekt: mediji i internet omogućavaju muslimanskim imigrantima u Evropi i dalje pristup diskursu i kulturi njihovih domovina. Ovo u konačnici otežava lokalizaciju odnosno kontekstualizaciju, tako da je islam u mnogim zapadnim državama još uvijek pod velikim uticajem vanjskih faktora.<sup>25</sup> Preko satelitskih kanala i drugih medija, moguće je da do muslimana stiže vrlo negativna slika globalizacije.

Posebna situacija muslimana u Evropi, koji su, na kraju, u vrlo visokoj mjeri konfrontirani sa globalizacijom i njenim

posljedicama, specifična je po tome što ih islamski svijet posmatra kao rubni fenomen dok u samoj Evropi bivaju izolirani. Ovaj fenomen, prema Ramadanu, možemo nazvati *duplim kompleksom inferiornosti*.<sup>26</sup> Dodatno, uz krajnje negativno shvaćen medijski diskurs, evropski muslimani su konfrontirani sa diskursom o Evropi često tako da se islam definira kao stran. Slično je i sa ovom dvojicom autora, koji su također pogođeni procesom izolacije. Ramadan dijeli iskustvo diskriminacije sa muslimanima imigrantima i smatra da su neophodni koraci otvaranja jedne strane prema drugoj.<sup>27</sup> Karićevo iskustvo je osjećaj da Bosna i Hercegovina sa svojom autohtonim islamom biva izolirana od Evrope i da se smatra rubnim područjem. Stoga, on naglašava islam kao jedan od stubova Evrope i insistira na tome da je islam dio Evrope: „Islam čini dio temelja Evrope na isti način kao što su to Biblija i antička Grčka.“<sup>28</sup>

#### 4. Organizacione forme: Umrežavanje i institucionaliziranje u evropskom islamu

Globalizacija djeluje i na identitet muslimana i na njihove organizacione forme.<sup>29</sup> Kao što je imigracioni proces u Evropi tekao neplanski i prouzrokovao neplanirani trajni boravak imigranata u zemljama domaćinima, tako je i proces institucionaliziranja muslimana prvo bio neplanski. Ovaj proces je samo djelimično praćen teološkim konceptima, pa treba porazmisliti o pitanju oblika organiziranja prije nego što se predstave i prodiskutiraju teološki koncepti.

Globalizacija uvijek znači i unutrašnju pluralizaciju koja sa sobom nosi neistovremenost. Pošto islam, poput Katoličke crkve, ne poznaje neku centralnu instancu,<sup>30</sup> isključuje se mogućnost centralnog institucionaliziranog otpora prema lokalizaciji. Time se islam može označiti globalnom idejom sa lokalnim oblicima realizacije. Institucionaliziranje u zemlji domaćinu raste u skladu s tim i odozdo ka gore i

22 Vidi: AKBAR/DONNAN, Islam str. 9f.

23 KARIĆ, Land str. 110ff

24 Vidi: RAMADAN, Muslimsein str. 243

25 Vidi: ROY, Weg str. 139

26 RAMADAN, Muslimsein str. 25

27 RAMADAN, Muslimsein str. 268, 187ff, 232ff

28 KARIĆ, Land, str. 65 i 38

29 SCHREITER, Kontextualität str. 40

30 SCHREITER, Katholizität str. 33f

na početku bolje uspijeva na nivou što je moguće manjih prostornih jedinica.<sup>31</sup>

Tradicionalna islamska udruženja npr. u Njemačkoj često su preopterećena interesnim sukobima između orijentacije ka zemlji porijekla ili ka Njemačkoj. Uprkos uticaju iz zemalja porijekla i korištenju maternjeg jezika kao prvog jezika u džamijama, među muslimanima Evrope nastaje mnogo lokalnih identiteta. Lokalnih različitosti ima toliko da su nesagledive. Posebno integracija u lokalni obrazovni sistem uvođenjem islamske vjeronauke proizvodi novi lokalni islam koji se razlikuje od islama iz mekteba.<sup>32</sup> Tako nastaje *evropski islam*, iako se muslimani suprotstavljaju ovome pojmu. Suviše rijetko se primjećuje kako se lokalne zajednice, kao rezultati razvoja po principu bottom-up, vrlo mnogo razlikuju od onoga što se islamu uobičajeno pripisuje. Tako muslimanska udruženja u Evropi nisu „obični nastavnici starih formi pošto postoji reakcija na uvjete situacije migranata u zemlji domaćinu“.<sup>33</sup>

Buduće organizacione forme koje ujedinjuju globalizaciju i lokalizaciju možda bi mogle biti internacionalne mreže. „Mreža čini neodređeni prostor u kome se mogu okupiti muslimani koji dijele nekakav drukčiji oblik islama...“<sup>34</sup> Posebno je djelotvoran pokret Fethullaha Gülena, čija je tek umrežena struktura dovela do uspjeha ovoga pokreta. Lokalne jedinice brinu se u okviru pokreta za to da se diskursi mogu prilagoditi lokalnim uvjetima.<sup>35</sup>

31 Vidi: LEMMEN, Vereine str. 25-27

32 Vidi: BEHR, Harry Harun: Curriculum Islamunterricht. Analyse von Lehrplanentwürfen für islamische religionsunterricht in der Grundschule. Ein Beitrag zur Lehrplantheorie des Islamunterrichts im Kontext der praxelogischen Dimension islamisch-theologischen Denkens, Bayreuth 2005. str. 229-457. i BEHR/ROHE, Mathias/SCHMID, Hansjörg: „Den Koran zu lesen genügt nicht!“ Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg zum islamischen Religionsunterricht, Münster 2008.

33 HADEED, Anwar. Selbstorganisation im Einwanderungsland. Partizipationspotentiale von Migranten-Selbstorganisationen in Niedersachsen, Oldenburg 2005, str. 235.

34 ALLAM, Fouad: Der Islam in einer globalen Welt, Berlin 2004, str. 163.

35 Vidi: AGAI, Bekim: Zwischen Netzwerk und Diskurs.

I dvojica autora koje smo ovdje spomenuli govore o organizacijskoj formi. Ramadan želi organizacije koje su finansijski i organizaciono nezavisne od izozemnih uticaja i koje se aktivne na regionalnom nivou.<sup>36</sup> Ramadan vidi različite stepene organizacija: prvo etničke organizacije, zatim islamske organizacije za različita socijalna pitanja i, konačno, treći nivo kome se još teži: ne samo muslimansku, nego organizaciju koja, polazeći od zajedničkih vrijednosti, ima cilj organiziranje zajedničkih projekata. On propagira slogan „Obaveži se sa Drugim na dostojanstvo, pravdu i mir, za Drugog kao i za sebe“.<sup>37</sup> Ovaj stav je pragmatičan. U zajedničkom angažiranju protiv globalizacije Ramadan vidi pokretača za nastajanje ovakve organizacije. Ali, pri tome ostaje nejasno kako se može postići promoviranje neislamskih i islamskih vrijednosti i načela kao osnove takvih organizacija.<sup>38</sup>

Karić vidi put muslimana samo u Evropi i protivi se svakom uticaju izvan. On polazi od bosanskog modela institucionaliziranog islama.<sup>39</sup> Kod drugih eksponenata bosanskog islama pitanje institucionaliziranja je jače naglašeno, poput Mustafe Cerića, koji za Evropu propagira bosanski organizacioni model. Da je Kariću pitanje organizacije manje bitno, kazuje nam da je on više mislilac, a manje aktivist, što će kasnije u ovom tekstu biti uzeto u obzir.

## 5. Teološki modeli: Islam kao suparnik ili reformatorska snaga globalizacije

### 5.1. Konkurentne težnje univerzalnosti

Teološka tvrdnja povezana sa globalizacijom posebno zavisi od toga što je islam religija

Das Bildungswerk um Fethullah Gülen (1938), Schenefeld 2004, str. 364, kao i <http://de.fgulen.com>.

36 RAMADAN, Muslimsein str. 273-275.

37 RAMADAN, Muslimsein str. 158.

38 U vezi s tim pogledati pod 5.3. moguće je da se ovdje radi o napetostima među Ramadanovim mislima.

39 U vezi sa ovim modelom pogledati: KARČIĆ, Bosniaks. Uprkos eksternim pokušajima da se na njih izvrši uticaj bosanski muslimani su i nakon rata uspjeli sačuvati vlastiti lokalni identitet. Kod KARIĆA, Bosnia str. 235, 239, nagovještava se institucija odvojena od države.



koja polaže pravo na univerzalnost.<sup>40</sup> Ovo polaganje prava na univerzalnost proizlazi iz poruke Kur'ana. U Kur'anu se kaže: „*Ja sam vam doista svima poslanik Allahov*“ (sura 7:158) ili: „*A mi smo tebe svemu svijetu poslali da radosne vijesti donosiš i da ih opominješ*“ (sura 34:28, pogledati i 6:90).

S obzirom na globalizaciju, islam je dvostruko izazvan polaganjem prava na univerzalnost:

*Kao prvo*, u neposrednom odnosu spram globalizacije, koja obuhvata i etički okvir sa univerzalnim vrijednostima, koji posebno propagiraju zagovornici privrednog liberalizma i koji djelimično u pitanje dovodi tradicionalne vrijednosti,<sup>41</sup> globalizacija stavlja religije, a time i islam (poput konfrontacije sa modernom), pred odluku hoće li se oni međusobno približiti i nadopuniti ili će se razviti suprotni model. Ovo dovodi do pitanja smatra li se globalizacija šansom ili konkurencijom.

*A drugo*, u odnosu prema djelimičnoj realizaciji prava na univerzalnost, jer u epohi globalizacije biva jasnije nego ikad da postoje i druge religije. I ovdje se mogu zamisliti dva odgovora: pojačano misionarenje, *da'va*, kao što se nakon gašenja halifata događaju univerzalizirani muslimanski misionarski pokreti,<sup>42</sup> ili dijalog i prihvatanje drugih religija.<sup>43</sup>

Kod oba ova pitanja ne radi se samo o dvije alternative, nego o dva pola između kojih se nalaze različite pozicije poredane kao na skali. Sada ćemo ispitati djela dvojice autora u odnosu na to, pri čemu ćemo najprije ukratko opisati

40 Vidi: ZIRKER, Hans: Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1992, str. 78f.

41 SCHREITER, Globalisierung str. 149. navodi sljedeće vrijednosti koje su postale stvarnost samo za jedan dio čovječanstva: „Napredak, uključivanje u koristi globalizacije i ravnopravnost kao proizvodni i konzumirajući subjekt“.

42 Vidi: WROGEMANN, Islam str. 185f, 189f.

43 Dawa i dijalog ne moraju biti proturječni. Vidi: WROGEMANN str. 414-417, SCHMID, Hansjorg: Wozu Dialog? Zielbestimmung und ihre Problematik im Kontext der aktuellen christlich-islamischen Beziehungen, u: HILBERATH, Bernd Jochen/KUSCHEL, Karl-Josef: Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft. FS Urs Baumann, FaM 2006, str. 171-190.

njihove „*teologije globalizacije*“. Poći ćemo od njihove ocjene globalizacije (a). Nakon toga slijedi prikaz hermeneutičkih osnova (b). A na kraju će biti riječi o perspektivama evropskih muslimana između lokalnih iskustvenih područja i globalnih vrijednosti sa tečke gledišta ovih autora (c).

## 5.2. Enes Karić: Univerzalni islam kao doprinos ukupnoj globalizaciji

a) Karić na globalizaciju gleda na sljedeći način: „*Danas smo suočeni sa velikim pitanjem hoće li će se današnja globalizacija odvijati putem posredovanja modernog izučavanja koje ne poznaje niti Boga niti dijalog niti to doprinose li duhovne komponente iz riznice tradicionalnog učenja velikih svjetskih religija – judaizma, kršćanstva, islama, budizma [...] - ovim trenutnim procesima.*“<sup>44</sup> Karićev pogled na globalizaciju time je ambivalentan: globalizacija može imati negativne posljedice kao ateistička i materijalistička globalizacija vladavine, analogno kolonijalizmu, čime bi ona bila „*prikrivena vesternizacija*“.<sup>45</sup> Ali, globalizacija može imati i pozitivan razvoj ukoliko je sveobuhvatna i ukoliko profitira od priloga koje nude religije, pri čemu Karić misli na sve velike religije.<sup>46</sup> Otvoreno je pitanje hoće li prevladati pozitivne ili negativne osobine, tako da ne dođe do povlačenja religija, nego sasvim suprotno, da se ponudi aktivno sudjelovanje za adekvatnu globalizaciju opisano glagolom *to contribute*, koje se ona može smatrati *globalizacijom inspiriranom islamom*.<sup>47</sup> Ovo uvijek djelimično zajedničko oblikovanje događa se na temelju pretpostavljene sekularizacije i ne može se shvatiti u smislu islamizacije. Sa islamske tačke gledišta, dijalog je višestruko neophodan: s jedne strane, dijalog sa drugim religijama; s druge strane, sa drugim naukama i društvenim snagama.

b) Temelj pozitivnog pogleda na globalizaciju je univerzalnost, a time i neiscrpna

44 KARIĆ, Land str. 34

45 Vidi: KARIĆ, Land str. 44-48

46 Vidi i: KARIĆ, Land str. 31, 34f, 45, 95. o globalizacija kao šansi vidi KARIĆ, Ethics str.2

47 KARIĆ, Land str. 37.

otvorenost Kur'ana za različita tumačenja,<sup>48</sup> što omogućava njegovu komunikacijsku sposobnost i danas garantira relevantnost njegove poruke: „Ako je Kur'an univerzalna knjiga, onda se muslimani moraju nositi univerzalno ne samo sa Kur'anom nego sa čitavim svijetom, ovim svijetom, bez obzira na poteškoće na koje nailaze“.<sup>49</sup> Otvoren odnos prema globalizaciji tumači se na osnovu Kur'ana; globalizacija i Kur'an su oboje univerzalni kao i Bog Koji nije islamski Bog.<sup>50</sup> Karić istovremeno vidi svoje hermeneutičko razumijevanje Kur'ana, kojeg se mora globalno shvatati, kao suprotni model kako fundamentalističkim, a tako i modernističkim pristupima. Na osnovu univerzalnosti Kur'ana, na prvom mjestu se nalazi čitavo čovječanstvo. Ne dolazi do podjele na vjernike i nevjernike; svo iskustvo se sa takvim pogledom na svijet posmatra kao jednako vrijedno. Onako kako muslimani doprinose globalizaciji, oni tako profitiraju od iskustava drugih ljudi i religija, koji, s druge strane, čine dio interpretacije Kur'ana: „Kao što Kur'an nije upućen samo muslimanima, nego čitavom čovječanstvu, time muslimani pri tumačenju Kur'ana moraju uzeti u obzir i koristiti iskustva čitavog čovječanstva, a ne samo iskustva islamskoga svijeta“.<sup>51</sup> Time je nastao temeljni hermeneutički princip za interkulturalni dijalog sa islamske tačke gledišta.

c) Konačno, Karić u globalizaciji vidi impuls za reformu u samouniverzaliziranje islama. Često se lokalne tradicije poput odjeće uzdižu u simbole vjerskog identiteta, tako da nastaju „sukobi između univerzalnog i lokalnog“.<sup>52</sup> Karić kritički posmatra lokalizaciju koja lokalno obilježava univerzalnim zahtjevima. On stoga propagira univerzalni islam kao otvorenu veličinu kojoj je neophodna interpretacija te koja je sposobna za komunikaciju sa drugim religijama i koja u prvom redu obuhvata etičke principe: „Jedan od načina da evropski muslimani stvore islamski zapad na polju svoje kulture je univerzalizacija njihovog islamskog života i misli. Današnji evropski muslimani suočeni su sa

*bitnim zadatkom samouniverzalizacije, budući da nije moguće biti dobar musliman niti uspješan Evropljanin ostajući samo na lokalnom nivou, na nivou zemlje porijekla [...] univerzalni islam je za sve nas, a lokalni islamski običaji bi morali biti prepušteni domu, porodici, nacionalnoj kulturi“.*<sup>53</sup> Stvaranje jednog „islamskog zapada“ ne događa se na političkoj nego na kulturalnoj razini. Tu se radi o tome da se međusobno povežu islamski i evropski identitet, a ne da se posmatraju kao suprotnosti. Kariću je, konačno, cilj univerzalni evropski islam: „Evroislam bio bio univerzalno interpretirani islam koji bi oslobodio evropske muslimane od samogetoizacije i od getoizacije islama u Zapadnoj Evropi“.<sup>54</sup>

### 5.3. Tarik Ramadan: Muslimanski otpor i islamska alternativa

a) Ramadanova pozicija prema globalizaciji može se ukratko opisati sljedećim citatom: „Globalizacija kojoj smo danas izloženi koja nam je nametnuta danas sankcionira iznad svega apsolutni primat logike ekonomije nad svakom drugom stvari, a efikasnost komunikacijskih mreža i autoputeva čini se da nas sve više privlači da postanemo bolji konzumenti. Ova slika bila bi veoma mračna da nije široko rasprostranjenog pokreta otpora: kad je suočen sa neoliberalnom ekonomijom, poruka islama ne nudi nikakv drugi izlaz osim otpora. Na Zapadu, kao i na Istoku, pozvani smo da koristimo svoje umove, svoju maštu i naše kreativne sposobnosti da smislimo alternativu – koristeći naše izvore u partnerstvu sa svima onima koji pružaju otpor i mobiliziraju „alternativne načine“.“<sup>55</sup> Kod Ramadana vrlo jasno u središtu stoji kritika globalizacije. On u globalizaciji, u prvom redu, vidi ekonomsku ideologiju i moć kojoj su podređeni i drugi aspekti globalizacije, poput komunikacijskih tehnologija i koju on predstavlja negativno. Tome se pridružuje *blistava* antiteza koja je, smatra on, jedini izlaz iz opasne situacije: reakcija može biti samo jedan *islamski otpor*, jer islamski principi stoje u jasnoj suprotnosti sa

48 Vidi: KARIĆ, Bosnia str. 243.

49 Vidi: KARIĆ, Bosnia str. 181.

50 Vidi: KARIĆ, Land str. 40f.

51 Vidi: KARIĆ, Bosnia str. 234.

52 KARIĆ, Land str. 66, a vidi i: KARIĆ, Ethics str. 4.

53 KARIĆ, Land str. 66

54 KARIĆ, Land str. 28

55 RAMADAN, Muslims str. 173.



ideologijom globalizacije.<sup>56</sup> Posljedica odlučne kritike globalizacije je ta da Ramadan govori o neophodnosti alternative.<sup>57</sup> Prvo se za to moraju koristiti islamski izvori. Ramadan se vidi na istoj strani sa drugim kritičarima globalizacije sa kojima joj se muslimani zajedno mogu suprotstaviti. On, doduše, kritizira na drugom mjestu eurocentričnost protivnika globalizacije i da to isključuje muslimane, ali i naglašava, da će *antiglobalizacijski pokret, koji na kraju teži nekoj drugoj globalizaciji, imati samo onda budućnost kad uđe u otvoreni i plodonosni dijalog sa islamom.*<sup>58</sup>

b) Preporučene alternative globalizaciji zasnivaju se na univerzalnim islamskim principima. Globalizacija, prema Ramadanu, zahtijeva univerzalni odgovor, koji on naziva *more global*: „Ovdje smo predložili alternativni način posmatranja stvari koja je više globalna i bazirana na prirodi trenutne situacije i poljima aktivnosti i njihovoj vezi spram univerzalnih principa i etike islama“<sup>59</sup> i: „Globalno razmišljanje, koje nam je hitno potrebno, zahtijeva da se okrenemo univerzalnoj perspektivi i da shvatimo njene temeljne ciljeve i svrhe“.<sup>60</sup> Ovim univerzalnim pristupom Ramadan se jasno razlikuje od lokalnih etničkih tradicija.<sup>61</sup> Pri tome, on propagira povratak izvorima koji zahtijevaju novo čitanje u skladu sa današnjim vremenom. Sadašnja situacija dovodi se u odnos sa univerzalnim principima; uzimajući u obzir ekonomski poredak, raste značaj zekatu i zabrani kamata.<sup>62</sup> Također se primjećuje da je perspektiva sad čisto islamska i da Ramadan, dakle, u svojim djelima gotovo isključivo navodi islamske izvore.

56 Posebno pogledati petojezičnu publikaciju: RAMADAN, Tariq: Globalisation, Muslim Resistences, Lyon 2003; RAMADAN, Muslims str. 174-199.

57 RAMADAN, Muslims str. 173, 175, 191, 198. za sličnosti sa Hassanom al-Bannom i Sayyid Qutb pogledati WROGEMANN, Islam str. 103, 110 kao i HOFMANN, Murad: Der Islam als Alternative, München 1992.

58 Vidi: RAMADAN, Tariq: Armut im Denken und Konformismus www.qantara.de

59 RAMADAN, Muslims str. 195

60 RAMADAN, Globalisation str. 96; RAMADAN, Muslims 177 i RAMADAN, Ideology str. 5

61 Vidi: RAMADAN, Muslims str. 215f

62 Vidi: RAMADAN, Muslims str. 22. u svome tumačenju Muhameda Ramadan naglašava antimaterijalističku poruku o jednakosti i oslobođenju.

c) Globalizacija zahtijeva promjene i prilagođavanje globalnom.<sup>63</sup> Iz toga se u konačnici izvode različite mogućnosti: s jedne strane, mogućnost izdvojenosti od lokalnog identiteta prema motu *Živjeti u Evropi izvan Evrope* ili pod vanjskim pritiskom za prilagođavanje kao *Evropski musliman bez islama*.<sup>64</sup> Ramadan odbacuje obje mogućnosti. Njegova vizija je biti u razmjeni sa lokalnim identitetom koja obuhvata „prisustvo, razmjenu, sudjelovanje i davanje; to je mnogo više od obične integracije.“<sup>65</sup> Za muslimane u Evropi ne može se zamisliti budućnost ako se moraju protiviti da uspostave veze sa svojom okolinom i ako ne razviju dijelaktičke odnose zahvaljujući kojima će moći biti, dati i od drugih primiti. Zakoni dozvoljavaju u široj mjeri dostojno prisustvo, a islamsko učenje naređuje muslimanima da iz svake stvari u svakoj prilici izvlače korist, ukoliko to nije u suprotnosti sa nekim od načela njihove religije.“<sup>66</sup> Perspektiva za evropske muslimane se, dakle, sastoji u *dijalektičkom odnosu* spram svoje okoline, pri čemu islamski principi na kraju predstavljaju najvišu instancu. Određena distanca prema zapadnim zakonima pokazuje se također i u formulaciji *u širokoj mjeri*“. Čak i kad Ramadan zagovara islamsko otvaranje, time su postavljene jasne granice u odnosima spram neislamske okoline.

#### 5.4. Dvostrani univerzalizam: Poređenje Karića i Ramadana

Oba pristupa su eksponenti jedne teologije u evropskom kontekstu. Dok se Karića može smatrati kritičkim zagovornikom globalizacije koji se decidirano distancira od negativnog shvatanja globalizacije u islamskom svijetu,<sup>67</sup> dotle je Ramadan više eksponent muslimanskog antiglobalizacijskog<sup>68</sup> pokreta koji se, naravno, poziva na islamske principe.

63 Vidi: RAMADAN, Muslimsein str. 227.

64 Vidi: RAMADAN, Muslimsein str. 229. ili 224.

65 Vidi: RAMADAN, Muslimsein str. 233.

66 Vidi: RAMADAN, Muslimsein str. 265f. Da Ramadan kritički posmatra sekularizaciju vidi se i na str. 261, 267, 276, 279.

67 Vidi: KARIĆ, Land str. 47.

68 Vidi: FÜRTIG, Muslime str 45, RIDDEL, Christian str. 103; RENZ, Globalisierung, str. 97-100.

Doduše, i Karić dijeli određene argumente sa kritičarima globalizacije onda kad osuđuje materijalizam i bezdušni konzumerizam.<sup>69</sup> Ali, kod Ramadana je ova antiteza principijelna, iz čega konačno nastaje napetost između koncepta dijalektičkog odnosa koji zastupa i okoline.<sup>70</sup> Ramadan govori samo o globalizaciji kao o neoliberalnoj ideologiji, čime zapostavlja moguća pozitivna dostignuća.<sup>71</sup>

Na početku je bilo dvostruko pitanje o stavu prema globalizaciji i prema drugim religijama (pogledati 5.1.). Kod Karića se može primijetiti da on u oba pitanja teži otvaranju, dok kod Ramadana sa stavom prema globalizaciji korelira barem skepsa i relativno suzdržavanje u međureligijskom dijalogu,<sup>72</sup> a samopotvrđivanje islama bitnije je nego otvaranje. Konačno, različitost dviju pozicija proističe iz teološke hermeneutike Ramadana i Karića: oba autora su vrlo inspirirani Kur'anom. Karić radi sa modernom semiotičkom hermeneutikom. Ramadan varira između doslovnog i kritičko-kontekstualnog čitanja, čak i ako djelimično naglašava različitost mogućih tumačenja.<sup>73</sup>

Oba autora se u opisanoj dinamici pozicioniraju između globalizacije i lokalizacije na stranu globalnog, ali ipak ne u smislu klasične ideologije globalizacije. Ramadan zastupa *alternativnu globalizaciju*. Karić propagira reformu globalizacije. Time se obojica drže ideje univerzalnog i globalizaciji ne suprotstavljaju jače naglašavanje lokalnog.<sup>74</sup> Ramadanova osnova za to je univerzalnost islamskih principa koje prenosi zahtjevima sadašnjosti i kritički suprotstavlja ideologiji globalizacije. Karić posmatra različite religije na istom nivou i ističe njihovu komunikacijsku

69 Vidi: KARIĆ, Land, str. 44

70 Ova napetost nastaje možda tako što Ramadan oštru kritiku globalizacije i model „integracije“ muslimana u Evropi međusobno povezuje

71 U vezi s tim, vidi fustnotu 10

72 Tako isto, i procjena kod VALKENBERG, Sharing, str. 326. Ramadan teži najprije dijalogu djelovanja i govori o tome da je autentičan dijalog moguć samo na osnovu većih zajedničkih napora u pružanju otpora protiv ljudskog ludila, nepravde i iskorištavanja

73 Vidi: RAMADAN, Barriers, str. 91, 95 a uz to i GHADBAN, Ramadan, str 131

74 Ovo odgovara načelnoj procjeni kod RIDDELL, Christian, str. 103

sposobnost i zajednički potencijal. Karićeva ideja uzima u obzir islamsko polaganje prava na univerzalnost i djelimičnu realizaciju toga i obilježena je visokim stepenom učenja od drugih kultura.<sup>75</sup> On ne apsolutizira vlastitu kulturu, nego dijeli vjeru i kulturni identitet tako što „*religiju uzdiže u univerzalni kodeks normi*“.<sup>76</sup> Univerzalnost Kariću znači prevodivost islama u različite kontekste, pa univerzalnost, na kraju, ima političku komponentu: kao što *arapsko* i *islamsko* nisu identični, tako nisu identični ni *evropsko* i *kršćansko*.<sup>77</sup> Univerzalnost religija time se dovodi u suprotnost sa kulturalističkim konceptima izolacije npr. muslimana u Evropi. Time kod Karića ne dolazi do negiranja lokalnog profila bosanskog islama, nego se to može shvatiti kao *univerzalni islam* u kontekstu arabizirajućih tendencija u Bosni, od kojih se Karić jasno distancira. Uprkos svog naglašavanja univerzalnog, Karić je ipak obilježen svojim lokalnim kontekstima i tradicijom.<sup>78</sup> Kod Ramadanove univerzalizacije lokalno igra još manju ulogu nego kod Karića, čak i ako čitaocu ne ostane skrivena njegova idejnopovijesna osobitost.<sup>79</sup>

Uprkos jakom naglasku na univerzalnom, s obzirom na fragmentiranje i pluralizaciju muslimana,<sup>80</sup> oba pristupa će u praksi možda naići na otpor i mogu se posmatrati kao pokušaji da se očuva ideal univerzalnog jedinstva.

Moguće je da negativna ocjena različitosti mišljenja u Kur'anu (vidi sure 2:113.213, 3:19, 23:59) dovodi dotle da je u islamu, koji se može okarakterizirati kao *religija jedinstva*,<sup>81</sup> posebno izražen otpor prema lokalizaciji.

U svakom slučaju, u praksi je uvijek postojao unutrašnji pluralizam – počevši od fikhskih škola i različitih načina učenja Kur'ana,

75 Za razliku od Ramadana koji uspostavlja samo asocijativne veze prema kršćanstvu i filozofiji

76 ROY, Weg, str. 327. Kod Karića se to događa u mnogo širem smislu nego kod fundamentalista, koji također rade na reuiverzalizaciji religije

77 Vidi: KARIĆ, Bosnia str. 86

78 Vidi: BALIĆ, Smail: Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur islamischen Welt, KČln/Weimar(Wien 1992, str. 349-353

79 Vidi: GHADBAN, ramadan str. 77

80 Vidi poglavlje 4

81 WAARDENBURG, Muslims, str. 349

pa sve do inkulturacije u različite lokalne kontekste.<sup>82</sup>

Dok Karićev pristup dosad van Bosne uopće nije imao recepciju,<sup>83</sup> Ramadanu se - u prvom redu to čine muslimani - djelimično upućuju vrlo oštre kritike. Ralph Ghadban je o Ramadanu došao do sljedećeg zaključka: „On pokušava islamizirati modernu. Lijeve vrijednosti emancipacije, kršćanske etičke i duhovne vrijednosti i humanističke vrijednosti koje je usvojio za vrijeme svoga angažmana sa kršćanskim humanitarnim organizacijama, on bez obrazloženja smatra dijelovima islama“.<sup>84</sup> Djelimično je kritika prema Ramadanu sigurno i opravdana. Ramadan samo mjestimično nagovještava teologiju oslobađanja, a da pri tome ne citira izvore, niti koristi eksplicitne poticaje iz teologije oslobađanja.<sup>85</sup> Njegova principijelna opozicija spram globalizacije Zapada u proturječju je sa dijalektičkim odnosom prema društvu koje on stalno zahtijeva. Upravo bi tradicionalnim muslimanima Ramadan mogao biti graditelj mosta čiji se diferencirano argumentirani koncept blagotvorno uzdiže nad sistemom koji se odvija samo u kategorijama *dozvoljeno* i *zabranjeno*.<sup>86</sup> Dalje, također se pozitivno mora ocijeniti to što Ramadan od muslimana zahtijeva integraciju u društvo, umjesto što se izoliraju u islamskoj okolini. Ammann karakterizira Ramadana kao „konzervativnog reformatora“<sup>87</sup> koji, na osnovu porijekla, uživa povjerenje konzervativnih muslimana.

82 Vidi: PARET, Rudi: Innerislamischer Pluralismus, u: HAARMANN, Ulrich/BACHMANN, Peter: Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Beirut 1979, str. 523-528

83 Izuzetak je francuski balkanolog Xavier Bougarel

84 GHADBAN, Ramadan, str. 63, 33: „Ramadan želi Evropu islamizirati, uspostaviti vladavinu islama.“

85 Vidi: RAMADAN, Muslims, str. 199 i RAMADAN, Globalisation, str. 100, 120

86 Drugačije npr. ZAIDAN, AMIR M.A.: Al-Aqida. Einführung in die Iman-Inhalte, Offenbach am Main 1999.

87 AMMANN, Ramadan, str. 31

## 6. Posljedice: Kršćansko-islamski dijalog u diskursu globalizacije

Ova razmišljanja pokazala su da su globalizacija i lokalizacija središnji pojmovi za razumijevanje aktuelnog muslimanskog diskursa u Evropi.

Neophodne su odgovarajuće analize drugih muslimanskih stavova, od čega se također mnogo očekuje.

Islamske teološke diskusije karakterizira suočavanje sa globalizacijom koja im je zajednička sa kršćanskom teologijom.<sup>88</sup> Za obje ovdje predstavljene pozicije mogu se naći i odgovarajuće kršćanske. Ova tema da naslutiti interreligioznu perspektivu, tako da se na kraju može naslutiti koje posljedice i zadaci za kršćansko-islamski dijalog proističu iz toga.<sup>89</sup>

1) Prvo je neophodno *deglobalizirati* islamski diskurs.<sup>90</sup> Ukupna slika islama predstavlja mozaik lokalnih iskustava. Negativna slika islama u medijima koju naglašavaju Ramadan i Karić ima svoj uzrok u tome da se premalo pažnje pridavalo ovim lokalnim iskustvima. Pomogli bi pozitivni prikazi lokalnih (islamskih) kultura.<sup>91</sup> S tim u korak trebala bi ići i pomoć lokalnim strukturama muslimana, jer mediji i u muslimanskoj komunikaciji imaju vrlo raširenu uvezenu strukturu.<sup>92</sup> Ali s druge strane, fokus na lokalno ne bi trebao dovesti do toga da se izgube iz vida globalna događanja. Stoga se situacija u drugim zemljama i kontekstima treba na fer način uvesti i u lokalne diskurse. Onda se može govoriti o neophodnosti ispreplitanja ova dva pravca – od globalnog ka lokalnom i obratno.

88 Vidi npr: COLLET, Giancarla: Le christianisme – produit de rive ou contre-courant de la globalisation europeenne occidentale, u: LV(F) 58 (2003), str. 77-87; SCHREITER, Globalisierung, str. 151-158

89 Vidi u vezi s tim KÜSTER, Volker: Globalisierung ist ein Thema der interkulturellen Theologie u: VOGEL, Wolfgang/WEGNER, Gerhard: religion und Globalisierung, Rehburg-Loccum 2002., str. 39-46 ovdje 42f

90 Vidi i: MITRI, Tarek: Dialogue between Christians and Muslims Today u: IPGRAVE, Michael: The Road Ahead. A Christian-Muslim Dialogue, London 2002, str. 100-109. ovdje 108

91 Vidi: SCHMID, Verhältnis, str. 78f

92 Uz priznavanje islamskih organizaciju, tu spada i školovanje imama u Zapadnoj Evropi



2) Globalizacija ne bi smjela biti definirana samo zapadnjački, inače će biti isprovocirana islamska protuglobalizacija, koja se temelji na mnogostrukim iskustvima izoliranja. U biti, potrebna je jedna globalizacija koja ostavlja prostor za različite religije, također i za islam.<sup>93</sup> U tu svrhu, mora biti ojačana interreligiozna i interkulturalna kompetencija svih koji sudjeluju u diskursu. Osim toga, jedan od zadataka sastoji se i u tome da se razviju što univerzalnije važeći etički standardi komunikacije i kooperacije.

3) Pozicioniranje muslimana ne zavisi samo ili primarno od njih samih, nego i od toga koliko će im se otvoriti zapadne zemlje domaćini. Može se posmatrati sljedeća interakcija u skladu sa dinamikom globalizacije: što je manje prostora u kome mogu sudjelovati i muslimani u Evropi, to oni jače reaguju sa daljom izolacijom. Polariziranje islama kao samo *nečeg drugog* u Evropi mora biti prekinuto; islam se mora opisivati i istraživati kao sastavni dio Evrope – sa posljedicama po nastavne planove i programe u školama i na univerzitetima.<sup>94</sup> Ovo konačno može dovesti do opuštenijeg odnosa prema islamu.

3) Na kraju, muslimani mogu zajedno sa kršćanima dati kritične impulse protiv globalizacije i zajedno dati glas žrtvama globalizacije. Ovo zajedničko djelovanje na bazi ljudskog dostojanstva i općeg dobra<sup>95</sup> moguće je u kritičkoj distanci spram globalizacije, a da pri tome ne nastane totalna opozicija koja bi religije otuđila od društva. Za takav angažman neophodno je povezivanje u nove alijanse unutar jedne religije ili između religija.<sup>96</sup> Ovako nastale mreže, u svakom slučaju, moraju krenuti od lokalnog nivoa, ali se regionalno povezivati kako bi postale politički djelotvorne. Pri tome je bitno da su muslimani također uključeni, a ne

da su samo pozvani u neki kršćanski koncept. Inače, postoji opasnost da se i na ovom nivou u kontekstu globalizacije reproduciraju mustre izolacije koje su već videne mnogo puta.

Prijevod  
Vedad Smailagić

TEKST OBJAVLJEN U:  
CIBEDO-BEITRÄGE, 4/2007., STR. 8-16

93 Vidi: RENZ, Globalisierung, str. 107f

94 Tome mogu mnogo doprinijeti i bosanska iskustva vidi: KARIĆ, Land, str 38, 65

95 Vidi: LEIRVIK, Oddbjom: Global Ethics and Moral Disagreement after September 11, 2001. A Christian-Muslim Perspective u: Studies in interreligijs Dialogue 13 (2003), str. 18-29, ovdje 27

96 Kao primjer za to može poslužiti kršćansko-islamsko društvo ([www.kcid.de](http://www.kcid.de)). Na naučnom nivou, treba spomenuti npr. B. GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chretien [www.gric.asso.fr](http://www.gric.asso.fr))