

PLURALIZAM I UNIVERZALNOST PATNJE Pretpostavke međureligijskog dijaloga

Ivan ŠARČEVIĆ, Sarajevo

Sažetak

Međureligijski dijalog jest nužnost bez obzira što ga većina u BiH smatra nemogućim i nepotrebnim. Njegovo utemeljenje počiva na antropološkoj dimenziji: čovjek izgrađuje svoju subjektivnost, svoj identitet – kao pojedinac i osoba – u supostojanju s drugima i različitima. Za međureligijski dijalog tolerancija i pluralizam nisu cilj nego sredstvo i okvir u kojem se poštuje sloboda drugoga, njegova vjera i nastoji oko međusobnog upoznavanja, zajedništva i općeg dobra. U složenom kontekstu bosanskohercegovačkog društva, određena ratnim posljedicama, postkomunističkim mentalitetom, »sukobom civilizacija« i globalizacijom, urgentnim se pokazuju sve četiri klasične razine dijaloga: dijalog života, dijalog djela, dijalog teologa i dijalog iz religioznog iskustva. No, za ostvarenje međureligijskog dijaloga na tim razinama, postoje tri nužne pretpostavke – tri odgovornosti. Prva je odgovornost pred Bogom ili samokritičnost iz vjere. Druga je odgovornost za drugoga ili univerzalnost patnje. Treća je odgovornost za opće dobro ili univerzalnost ljudskih prava. Međureligijski dijalog je sastavnica isповijesti i svjedočenja vlastite vjere.

Ključne riječi: međureligijski dijalog, pluralizam, tolerancija, pojedinac, osoba, drugi, islam, globalizacija, odgovornost pred Bogom, univerzalnost patnje, ljudska prava.

Zbog mnogovrsnih posljedica rata – žrtve, neiskupljene patnje, nepravde – te u ozračju erozije povjerenja, međureligijski dijalog između kršćana i muslimana¹,

¹ Odnos kršćana prema islamu kroz povijest mogao bi se iskazati Küngovom sintagmom: *Od ignorancije preko arogancije do tolerancije* (usp. K. KÜNG, *Kršćanstvo i svjetske religije. Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom*, Naprijed, Zagreb 1994., 25-39). Ramadan govori o tri načina života muslimana u europskom društvu: *asimilacija, integracija i izolacija* (usp. T. RAMADAN, *Biti evropski musliman*, Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH, Sarajevo 2002., 235). O povijesti kršćansko-muslimanskog odnosa i teološkog dijaloga: K.-J. KUSCHEL, *Spor oko Abrahama. Što Židove, kršćane i muslimane dijeli – a što ih razdvaja*, Svjetlo riječi, Sarajevo 2000.; K.-J. KUSCHEL, *Od sporenja k natjecanju religija. Lessing i izazov islama*, Svjetlo riječi, Sarajevo-Zagreb 2003.

konkretnije između katolika i muslimana u BiH, većina s obje strane smatra nemogućim, pa i nepotrebnim. Dijalog, međutim, nije samo nužnost što ga postavlja zahtjev za opstankom, bio taj opstanak iz nacionalnih ili ekonomskih motiva, niti nužnost što ga nameće sekularno društvo i svjetovna politika, nego je za vjernike zahtjev što izlazi iz vjere, iz primarnog odnosa: odnosa s Bogom.

Međureligijski dijalog nije diplomatska kozmetika vjerskih službenika ili ritualizirana i simbolička predstava političara koji se tek izvanjski deklariraju vjernicima, niti kabinetska zanimacija teologa, nego odluka vjere. On nije obveza koja donosi probitak, nego svjedočanstvo vlastita vjerničkog uvjerenja, neporeciva sastavnica vjere. Stoga, tko dvoji u smislenost dijaloga, upitna postaje i njegova vjera. Bez sumnje, svaki dijalog pa tako i međureligijski vrlo je zahtjevan ali i neopozivo nužan. To imaju za cilj pokazati i sljedeće stranice.

Iz širokog radnog naslova organizatora Tjedna², svoje sam izlaganje usredotočio na četiri tematske cjeline. U prvoj i drugoj će biti govora o toleranciji i pluralizmu kao cilju i metodi, te o antropološkoj dimenziji razumijevanja čovjeka kao pojedinca i osobe iz čega izvire kako tolerancija i pluralizam tako i nužnost odgovornosti za drugoga. Već na toj primarnoj razini postoje različita poimanja kršćana i muslimana. U trećem i četvrtom dijelu ocrtao bih ukratko usložnjeni bosanskohercegovački kontekst, te se osvrnuo na neke razine i pretpostavke međureligijskog dijaloga.

1. Tolerancija i pluralizam: cilj ili metoda

U običnim razgovorima oko pitanja uređenja ljudskih odnosa, od onih svakodnevnih, obiteljskih i prijateljskih do poslovnih, političkih, međunarodnih i međureligijskih najčešće se spominju *tolerancija i pluralizam*. Nerijetko se, međutim, u religijskim krugovima, osobito onim radikalnim, smatra i posve negativno govori kako su te dvije stvarnosti, osobito pluralizam³, suprotni ne samo religijskim doktrinarnim obrascima, nego i samoj vjeri.

Malo se poznaje da su tolerancija, a onda i iz nje izvedeni i s njome usko povezani pluralizam, iznikli kao svjetovno, političko rješenje iz konteksta europskih konfesionalnih sukoba XVI. stoljeća⁴, da bi se kroz prosvjetiteljstvo, libera-

² Radni naslov je glasio: *Teološke perspektive crkvenog pluralizma i međureligijskoga dijaloga na temelju iskustva Bosne i Hercegovine*.

³ »Mnogi doživljavaju vjerski pluralizam kao nešto prijeteće. Za njih on ide zajedno s iskustvom fragmentacije: s mentalnom izolacijom, s odbijanjem dijaloga, s povlačenjem u geta koja smo sami napravili, s kulturnom samoobranom« (K.-J. KUSCHEL, »Kršćansko-islamski dijalog: neke suvremene perspektive«, u: *Jukić* 30-31 /2000/01/ 209).

⁴ Usp. M. JOZIĆ, »Tolerancija – povijest jedne ideje«, u: *Bosna franciscana* 4 (1995) 10-21.

lizam i moderne demokracije XX. stoljeća formirali kao normativi sekularnih društvenih sustava i državnih uređenja na Zapadu.

Pluralizam i tolerancija imaju dva osnovna značenja.

Prvo je ono u kojem su tolerancija i pluralizam *cilj* prema kojem se nastoje usmjeriti sukobljene ili moguće sukobljene strane kako bi se zaustavio ili izbjegao sukob. Načelom tolerancije, poštivanjem, i u konačnici podnošenjem razlike drugoga, njegovih stavova, religijskog opredjeljenja i ponašanja, a da se ti stavovi i ponašanja ne priznaju jednako vrijednima s vlastitima, dakle bez dijaloga između njih, spašava se opstanak ne samo razlika među konfesijama ili kulturama, nego pronalazi okvir za minimalno funkcioniranje svjetovne (političke) vlasti, i prihvaća se zajednički minimum obrane posebnosti pred totalitarizmom ili apsolutizacijom.⁵

Upravo se ovaj koncept tolerancije i pluralizma, koji nastaju »iz nevolje«⁶, kojima je cilj izmaknuti se istrjebljenju i naći modus makar i golog samoodržanja, kritizira u naše vrijeme. Dopustiti pluralizam samo jer se mora zaštititi vlastita i tolerirati razlika drugoga, bez obzira kakva bila, nerijetko je hod na granici sukoba – podnošenje i dopuštanje različitosti iz ravnodušja, religiozne ili intelektualne indolentnosti, nemoći, tjeskobe pa i straha pred drugim.

Ako se tolerancija i pluralizam postave kao cilj međuodnosa, može doći, ako ne do izričitoga, a ono suptilna militantnog sekularizma ili relativizma koji ne podnose jasne identitete, niti čvrsta mišljenja, stavove i uvjerenja, a međusobna se komunikacija ako ne dokida, ipak svodi na osiromašenu površnost. Tako su u ovom prvom značenju tolerancija i pluralizam tek na granici da budu prihvaćeni kao pozitivne vrednote oko kojih se mogu graditi međuljudski odnosi. Ipak, i u ovakvom značenju neusporedivo su bolji od netrpeljivosti, isključivosti, sukoba i rata.

⁵ Određujući pluralizam kao »liberalistički model mišljenja i postupanja«, Kušar kaže: »Čini se da njegova povijesna i politička zasluga nije toliko u postavljanju vrijednosnih ciljeva i u konstruktivnosti s obzirom na ono što treba činiti koliko u obrani, potrebnoj i nužnoj, protiv totalitarizma, partijskog jednonumlja i ideologije velikog vođe, te protiv religioznih i nacionalnih apsolutizama. Pluralizam znači također obranu protiv svih integrizama i romantičko-organiciistički shvaćene države koja u svojem vodstvu na razne načine želi sva područja ljudskoga života i odnose među ljudima obvezati sebi na službu« (S. KUŠAR, »Vjera Crkve i pluralizam. Problem jedinstva i pluraliteta u vjeri«, u: N. A. ANČIĆ – N. BIŽACA (prir.), *Crkva u uvjetima modernoga pluralizma*, Crkva u svijetu, Split 1998., 74).

⁶ »Ne bi imalo nikakva smisla pluralizam na bilo koji način veličati. On je nastao iz nevolje: jer je bilo nemoguće naći normativno jedinstvo na etičko-religioznoj razini u društvu, a ipak se nije željelo odreći stanovitih zajedničkih mjerila« (K. LEHMANN, »Crkva kao privatni čin i javna stvarnost. Crkva u pluralističkom društvu – temeljna stajališta«, u: N. A. ANČIĆ – N. BIŽACA (prir.), *Crkva u uvjetima modernoga pluralizma*, Crkva u svijetu, Split 1998., 12).

U drugom, pozitivnijem značenju, tolerancija i pluralizam, nisu cilj nego pretpostavka i sredstvo k »jedinstvu u razlikama«, metode ili oblici⁷, a ne sadržaj međuljudskih odnosa. Oni su pomagala k dalekom, možda nikada dosezivom ali nužnom cilju: zajedništvu ljudi, općem dobru – odnosilo se ono na obiteljsku, prijateljsku, narodnu, religijsku zajednicu, jednu državu, društvo ili čovječanstvo u cjelini. U ovom smislu tolerancijom i pluralizmom ne štite se samo svoje razlike, svoja prava, nego postoje i obveza i odgovornost prema drugome, što pridonosi i jasnoći i osnaženju vlastitih uvjerenja i u konačnici vlastitih razlika i identiteta.

Oba su značenja tolerancije i pluralizma prisutna u suvremenom svijetu. Suvremena društva, osobito ona u kojima je religijski, nacionalni, jezični pluralizam povijesna činjenica, kako je to u bosanskohercegovačkom, ili društva koja zbog imigracije stranaca sve više postaju multikulturalna, multireligijska ili multi- u raznim vidovima, stalno su na ispitu hoće li tolerancija i pluralizam biti cilj golog opstanka bez stvarne interakcije između članova toga društva ili će tolerancija i pluralizam biti sredstvo višega cilja: kao što su prava i sloboda svakoga čovjeka, ostvarenje vlastitoga, osobnoga a i općega dobra u pluralizmu raznolikih identiteta.

2. Ličnost: pojedinac i osoba

U svom posljednjem razlogu i tolerancija i pluralizam vežu se uz temeljnu antropološku dimenziju čovjekova postojanja, na ono što Rahner naziva »dijalektika jedinstva i mnogostrukosti čovjekova bića«⁸. Unutar te dijalektike čovjek je čovjek samo u *supostojanju* s drugima. Dakle, već na primarnoj razini čovjek je uključen u pluralitet, na povijesno sučovještvo kao svoje temeljno određenje, pa na vlastiti identitet bitno spada čovjek pored mene, onaj drugi, onaj koji nije kao ja.

Ako se ovo ima u vidu, onda se može zaključiti kako međureligijski dijalog jest tek jedna vrst, jedan aspekt dijaloga uopće. Onaj tko je trajno konfliktan u

⁷ A. SCHAVAN, »Die Religionen im Spannungsfeld der Kulturen«, u: *Stimmen der Zeit* 1 (2003) 6.

⁸ Utemeljajući pastoralnu teologiju kao praktičnu teologiju s antropološkim pretpostavkama, Rahner – odričući se klasične antropološke podjele na naravno i nadnaravno, tijelo i dušu – daje nacrt teološke antropologije koja se artikulira u pet dimenzija (*Existenzial*): 1) čovjekova upućenost na tajnu Boga i partnerstvo s Bogom; 2) čovjek kao svjetsko-tjelesno-povijesno biće slobode gdje se utemeljuje i sloboda vjere i tolerancija; 3) čovjekov ja-ti odnos ili povijesno sučovještvo – biti s i biti za druge; 4) usmjerenost prema budućnosti kroz planiranje i očekivanje; 5) čovjekova ograničenost i iskustvo pada. Ovim se dimenzijama pridružuje i čovjekova spolna uvjetovanost (usp. K. RAHNER, »Grundentwurf einer theologischen Anthropologie«, u: F. X. ARNOLD [i dr.], *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in Gegenwart*, Sv. II/1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966., 20-38).

najbližoj sredini, onaj tko ne umije ili ne želi dijalogizirati s bližnjima i svojima, onaj tko nije tolerantan i ne prihvaća različitosti unutar vlastite zajednice, uvjetno kazano, unutar »istih«, nije sposoban ni za međureligijski dijalog. Dijaloga ima ili nema. Postoje, naravno, prioriteti ili različita polja dijaloga, ali koji se međusobno ne isključuju. Dijalog se ne može u sebi poništavati. Nije parcijalan kao ni ljubav.

Upravo iz tih razloga za međureligijski dijalog nužno je vraćati se osobnoj razini, tražiti njegovo vjerničko utemeljenje. I bez obzira koliko svakodnevije ili obremenjena prošlost pokazivali licemjernost vjernika, jer se toliko puta – što iz ugone što iz straha – gotovo ateistički iznevjerilo onome što nas konstituirao kao vjernike, ipak je uvijek neupitno vraćati se izvornom razumijevanju dijaloške strukture čovjeka i religioznim zahtjevima ljubavi i poštivanja drugoga, što od-slikava vjeru uvijek kao dijalošku vjeru.

U poimanju i konstituiranju subjekta, *ličnosti* – ako za *subjekt* upotrijebimo slavensku inačicu – postoje dvije konstante. Riječ je o tome da se ličnost/subjekt u zapadnoeuropskoj uljudbi razumijeva i kao *individuum* i kao *persona*, kao pojedinac i kao osoba. U naše vrijeme, u naglašenoj individualizaciji, više prevladava razumijevanje ličnosti kao *individuum*, pojedinca, dok je kršćanstvu i teologiji kršćanske vjere, na biblijskom i eklezijalno-tradicijskom tragu, primjerenije i bliže razumijevanje ličnosti kao *osobe*.

Ličnost shvaćena kao *individuum* temelji svoju subjektivnost na onom što je samo njoj vlastito, na posebnosti, na privatnosti, na razlikama, na onome što je nedjeljivo (*in-dividualno*) s drugima, što je neprenosivo, nekomunikabilno. S druge strane, ličnost shvaćena kao osoba ponajprije znači da se izgrađuje u svo- me identitetu kao ona koja komunicira samu sebe, koja izlazi iz sebe drugome, koja se transcendirira, dijeli s drugima svoj identitet, koja nastoji izgraditi zajedništvo s drugima na sličnosti i zalaganju za zajedničko ne poništavajući svoju jedincatost.

Zasigurno je razumijevanje subjekta kao *individuum* i kao osobe od pre-sudne važnosti za razumijevanje tolerancije i pluralizma. Ako u podnožju tole-rancije i pluralizma stoji naglasak na individualnosti, na razlikovanju, na očuva-nju singularnosti i privatnosti, onda dolazimo do onoga njihova već spomenuta prvog značenja. Tolerancija i pluralizam postaju kriteriji kojima se štiti pojedi-nac kao subjekt. Oni su kriteriji *defenzivnosti*, *obrane*. Tada je cilj ljudskih od-nosa zaštita pojedinca, dakle u konačnom toleriranje pluralizma samosvojnih pojedinaca, a u pluralnom smislu kolektiva kao skupine pojedinaca, kolektiva shvaćenih u regionalnom, nacionalnom ili religijskom smislu.

Ako se tolerancija i pluralizam temelje na razumijevanju subjekta kao oso-be, onda se tolerancija i pluralizam razumijevaju ne primarno kao obrana niti kao agresija i fanatizam, kako se to danas olako i razumijeva, nego kao *metodo-*

logija da se postigne zajedništvo, da subjekt kao osoba u komunikaciji s drugim osobama ne samo zaštiti i ostvari svoju pojedinačnost, nego da štiti prvenstveno druge, polazeći od nemoćnijih, da ostavi prostora i pripomogne da druga osoba bude potvrđena u svojoj razlici, te da se ostvari zajedništvo, da se u zajedničkim naporima nastoji oko općeg dobra.

Da ovo razmišljanje nije stvar proizvoljne spekulativne konstrukcije, dostatno je potkrijepiti ga nekim misliocima XX. stoljeća. Zar nisu Buberova i Marcelova egzistencijalna misao druga strana razumijevanja Kierkegaardova ili još više Sartreova poimanja pojedinca i njegova odnosa s drugima.⁹ Zar E. Levinas u svojoj ontološkoj etici i odgovornosti kao metafizičkoj, na biblijskoj vjeri utemeljenoj, zadatosti ne kritizira zapadnoeuropsku uljudbu koja je alergična na drugoga¹⁰ i koja u Heideggerovom *Mit-ein-ander-sein* (biti-jedan-s-drugim), u onome *mit*, razumijeva drugoga polazeći od vlastite nedodirljivosti i nezainteresiranosti, kao tek nekoga pored, tek na razini predmeta (*utensilia*)¹¹, gdje čovjek pored čovjeka postoji ne ulazeći u dublju komunikaciju, niti odgovarajući *ontološkoj* odgovornosti za drugoga.

Uostalom, po jedinstvenoj i neponovljivoj paradigmi u povijesti čovječanstva – osobi Isusa iz Nazareta, na čovjekovo postojanje primarno spada ne samo da je čovjek društveno biće, čovjek »s« drugima, nego da je *posve* »za« druge, kako će to Bonhoeffer ili Rahner kazati u svome razumijevanju kristologije i antropologije, ljubavi prema Bogu i bližnjima, mistike ljubavi uopće.¹² »Za druge« ne znači samo *za* bližnje po krvi, jeziku, tlu i rasi, ne samo *za* iste ili slične po uvjerenjima i vjeri, nego je i »za one« posve druge i drugačije, one koje nazivamo protivnicima i neprijateljima ili nas oni takvima smatraju.

U konačnom, tolerancija i pluralizam ili se temelje na obrani i izgradnji posebnosti pojedinca i njegova kolektiva, ili su sredstvo u izgradnji osobnosti i zajednica u kojima će osobe moći ostvariti svoju subjektivnost, ali u kojima će druga osoba biti ne samo onaj od koga se moram zaštititi nego blagoslovni trenutak moje vlastite istine, pred kojim će dakle biti na potvrdi vlastita pojedinačnost te onda i vjernički identitet.

⁹ Usp. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990., 94; G. MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*. Città Nuova, Roma 1976., 114-118.

¹⁰ Usp. E. LEVINAS, *La traccia dell'altro*, Libreria Tullio Pironti, Napoli 1979., 27.

¹¹ Usp. E. LEVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 1985., 18. 34. 54. 62.

¹² Usp. D. BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb ²1993., 13; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976., 301-303. Vidi i bilj. 8.

3. Složenost konteksta i različite razine dijaloga

Dijalogu između katoličkih i islamskih teologa nudi se bogat sadržaj, ponajprije zbog boljega upoznavanja, jer ima mnogo neznanja i predrasuda iz čega onda proizlaze okrivljivanja, nepomirljivi stavovi i negativna praksa. Jedno od važnih pitanja svakako bi bilo razumijevanje drugoga čovjeka, drugoga vjernika *iz vlastite vjere*. Islamska teologija ima drukčije poimanje temeljnoga odnosa s Bogom¹³ iz kojega slijedi, ako ne posve drukčije, onda s drukčijim naglascima, shvaćanje čovjeka pojedinca¹⁴, njegove slobode i odgovornosti za druge, odnosa prema pripadnicima iste vjere, prema vjernicima Knjiga i prema svijetu uopće, kao i pitanje mjesta i uloge pojedinoga muslimana u vjerničkoj zajednici (*umma*).¹⁵ Za ilustra-

¹³ O temeljima islamske vjere usp. R. HAFIZOVIĆ, *O načelima islamske vjere*, Bemust, Zenica 1996.; S. H. NASR, *Srce islama. Trajne vrijednosti za čovječanstvo*, El-Kalem, Sarajevo 2002.; T. RAMADAN, *Biti evropski musliman*, Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH, Sarajevo 2002.; P. BRANCA, *Introduzione all'islam*, San Paolo, Cimisello Balsamo (Milano) 1995.; I. KALIN, »Izazov razumijevanja islama«, u: *Jukić* 30-31 (2000/01) 217-221.

Bit islama sadržana je u samom imenu. *Islam* (predanost, pokornost; mir) označava apsolutno ali aktivno potčinjavanje jednome Bogu (*tawhīd*), njegovoj volji objavljenoj u Kur'anu preko poslanika Muhameda. Univerzalizam islama, smatraju muslimanski autori, temelji se na učenju o apsolutnom monoteizmu i principu jedinstva svijeta. Neslaganje islama sa zapadnim konceptom razumijevanja čovjeka ima svoje teološke razloge. Zapadnjaci su razdvojili religiju i društveni ustroj, što islam po sebi posve isključuje (usp. M. A. BOISARD, *Humanizam islama*, El-Kalem, Sarajevo 2002., 182).

¹⁴ »Znanje o sebi je zapadnjačka opsesija, ponekad do smiješnosti. U ovom području u islamu je svijet jednostavnije konstruiran. Tu postoje vjernici i nevjernici ... U islamu čovjek nije još egzistencijalno usamljen, nije kao individuum izložen egzistencijalnim pitanjima, nego je utkan u kolektiv. On je prije svega i pretežno član islamske zajednice. Napustiti ovu zajednicu može biti vrlo opasno. Taj istup nije bio uvijek opasan po život, ali nije bio gotovo nikada moguć. Islamska mistika pronašla je put do stanovite individualizacije kroz pjesmu, poeziju, kontemplaciju i ples. Ali je bila često i proganjana i ugnjetavana. Sekularno, nereligiozno motivirano individualiziranje nije se moglo u islamu razviti.

Stvarna veličina na kojoj je zapadnjačka kultura podigla svoju slavu jest individuum, koji se odvaja od kolektiva i izabire slobodu vlastitog samoodređenja. Tko sam ja pred licem Božjim, pred licem svijeta i čovjeka, i kamo spadam? – trajno je pitanje individualne egzistencije« (J. H. Ludin, »Između svemoći i bespomoći. O zapadnjačkom i istočnjačkom načinu mišljenja«, u: *Jukić* 24-25 /1994/95/, 118-119). Usp. također: W. SCHIFFAUER, »Alles ist eines. Demokratische Kultur und extremistischer Islam«, u: *Kursbuch* 149 (2002) 107-120.

¹⁵ »*Umma* je u svojoj unutarnjoj zbilji nadnaravna ili transpovijesna zajednica svih duša svijeta (...); ne predstavlja zbir nacionalnih identiteta, već izražava skladan suživot religijskih identiteta koji se nikako ne preferiraju po nacionalnom ključu, političkoj podobnosti, revolucionarnoj samo/svijesti ili po neprikosnovenosti nacionalnih mitologija, nego se preferiraju isključivo i jedino po angažmanu sopstvene vjere i vjerničke predanosti božanske planu *vis-a-vis* povijesti i svijeta« (R. HAFIZOVIĆ, *O načelima islamske vjere*, 250-251).

»U islamu *ummet*, zajednica, tj. kolektiv, dolazi prije pojedinca i ima najviši status. Pojedinaac je vezan za *ummet* u okviru doktrine o vjerskim obavezama (*al-fara'id*). U islamskoj kulturnoj

ciju: islamski teolozi, uz pitanja Isusova božanstva i Božje jedincatosti, značenja kuranskoga teksta i Muhamedova poslanstva, kontinuiteta i baštine objave, zamjeraju zapadnome mišljenju a onda i kršćanskim teolozima da su se osobito od Descartesa udaljili od teocentrične vizije i čovjeka i svijeta i posve se priklonili antropocentrizmu.¹⁶ Na kršćanskom Zapadu, prigovaraju islamski mislioci, nikli su križarski ratovi, inkvizicije, totalitarne ideologije fašizma i nacizma te ateizam i sekularizam. Sljedbeno tome, različito je i poimanje nacije, odnosa religioznoga i društvenoga uređenja svakodnevnoga života a i društva u cjelini. O svemu bi ovome trebalo voditi trezven i tolerantan dijalog.

Za naš kontekst dijaloga nužno je uzeti u obzir i sljedeće: Okončanjem hladnoratovske podjele u svijetu i padom komunističkog režima koji nije podnosio pluralizam, iskrslili su, osobito u BiH, mnogovrsni potisnuti razjedinjujući elementi među ljudima i narodima. Komunistizam nije našao pravo rješenje za unutarnje, osobito nacionalne razlike, pa je njegovim urušavanjem na površinu izbio ono što je na tako jednom zgusnutom i malom prostoru tinjalo stoljećima. Izišlo se iz režima ateizma, u demokraciju, ali je ostao borbeni duh. Komunistizam nije razdvojio vjeru i politiku, premda se gradio da mu je to jedna od osnovnih nakana, nego je od politike stvorio totalitarnu ideologiju s religijskim atributima, a religiju je potčinio, marginalizirao kao nepoželjnu privatnost i učinio od nje i religijskih institucija glavnom neprijatelja.

Prosvjetiteljsko-marksistički ostatak u mentalitetu, osobito laicističkih opcija, još se zadržao i na religiju gleda kao teret, nešto što se mora tolerirati, a u biti smatra da je religijska svijest, svijest neprosvjedenih i retrogradnih ljudi. Kada se

baštini ne postoji tradicija usporediva sa zapadnom teorijom prirodnih prava u smislu koncepta prirodnih prava kao individualnih prava (*entitlements*) pojedinca, vis-a-vis zajednice, i njihovog institucionalnog provođenja« (B. TIBI, »Ljudska prava u islamskoj civilizaciji i na Zapadu: Internacionalna moralnost kao međukulturna podloga«, u: E. IHSANOGLU, *Zapad i islam ka dijalogu*, El-Kalem, Sarajevo 2001., 69).

»Islamska ideja zajednice ili *umme* je blisko povezana sa idejom o *dar al-islamu* ili »Domu islama«, koji na mnogo načina sukladira zapadnjačkom pojmu svijeta kršćanstva. *Dar al-islam* je geografski prostor unutar kojeg islamska *umma* živi kao većina i gdje se promiče islamski Zakon i prakticira, premda tamo mogu postojati i druge *umme*, poput židovske i kršćanske, koje žive unutar vlastitih granica. Klasično govoreći, *dar al-islam* je bio postavljen uz *dar al-harb* ili »dom rata«, u kojemu muslimani nisu mogli živjeti i prakticirati svoju religiju na lagan način, jer *Šerijat* nije bio zakon te zemlje, mada su ondje uvijek postojale muslimanske manjine u različitim dijelovima dotične zemlje. Kasnije su islamski pravnici dodali treću kategoriju, *dar al-sulh*, »dom mira«. Ovom kategorijom su oni podrazumijevali zemlju koja nije bila sastavnim dijelom islamskoga svijeta, nego je bila zemlja u kojoj su muslimani u miru mogli prakticirati svoju religiju« (S. H. NÄSR, *Srce islama*, 211).

¹⁶ Usp. M. A. BOISARD, *Humanizam islama*, 39. O temeljnim pojmovima dviju religija, kao i bitnim razlikama ukratko vidi i u: BISKUPSKA KONFERENCIJA EMILIE ROMAGNE, *Islam i kršćanstvo*, KS – Dokumenti 130, Zagreb 2002., 15-35.

tome doda problem nacionalnoga, koji je prilično riješen na Zapadu i gdje su se već oformile nacionalne države za razliku od nas, osobito u BiH, gdje je nemoguće ostvariti princip: jedan narod – jedna država, onda se može vidjeti kako su se gotovo bez ikakvog ustezanja i odmaka religija i religijske zajednice udružile s nacionalnom politikom, što je uzrokovalo da je religija postala stabilizacijski činilac nacionalnoga, ili sredstvo nacionalne politike, ili se nacionalno i vjersko izjednačuju. Time, međutim, vjera ne samo gubi na univerzalnosti poruke nego se udaljuje i od svojih temeljnih zapovijedi proisteklih iz objave.

U dugom razdoblju komunističke neslobode, pod pritiskom i prijetnjama, religijske institucije nisu uspjele komunizmu odgovoriti iz vlastite vjere nego su se i same uplitala u svjetovnu paradigmu protivljenja, zarobljujući se u kolektivistički i okamenjeni tradicionalistički duh predmoderne. Ako je i gdje bilo nastojanja k približavanju i dijalogu, te su incijative bile sumnjičene ili kao kolaboracija s ateistima ili izdaja nacionalnoga. Više nego na dostojanstvu i pravima osobe, slobodi savjesti, više nego na dijalogu i mogućnosti obraćenja, radilo se na protivljenju i svrgavanju s vlasti. *Paradigmu ateizma, protivljenja* nije zamijenila *paradigma evangelizacije, dijaloga* što je u duhu svake objavljene religije, a od katolika to izričito traži i Drugi vatikanski sabor i recentni dokumenti učiteljstva. S borbenim mentalitetom i prevladavajućim nacionalnim zanosom, ušlo se i u pionirsku demokraciju, zaboravljajući da demokracija nije samo dosegnuti politički cilj nego i metoda dalekom cilju. Nacionalne politike postale su glavni odreditelji cjelokupnoga života, a religije i religijske institucije nerijetko su pretvorene u sredstva političkih ciljeva.

Ne ulazeći u širinu, za kontekst dijaloga nužno je spomenuti da su na srpski etnofundamentalizam¹⁷, na posve jednostavnu za razumjeti geopolitičku strategiju osvajanja i čišćenja teritorija od nesrba, za stvaranje Velike Srbije, a uz nejasnoću, sporost pa i podršku međunarodnih faktora¹⁸, ostala dva naroda, odnosno vjernici ostalih dvaju naroda reagirali različito. Dok katolici i Katolička crkva, u većini, na ambivalentnost globalizacije, koja sa sobom nosi liberalno tržište i slabljenje do ukidanja nacionalnih država¹⁹, te na »ekspanziju islama«, odgovaraju zbijanjem u nacionalno, izolacijom i traženjem vlastitih »čistih« prostora, muslimani, osobito, fundamentalističke struje pristigle izvana, koje su dobile za pravo licemjernom politikom Zapada, vraćaju se u nedijalošku tradiciju, u borbenu isključivost »jedinih pravovjernih«. Islam postaje gotovo jedino integrirajuće sredstvo nasuprot naci-

¹⁷ Usp. B. TIBI, »Razaranje religijskog mira na Balkanu. Srpski etnofundamentalizam«, u: *Jukić* 24–25 (1994/95)123–135.

¹⁸ Usp. N. ČURAK, *Geopolitika kao sudbina. Slučaj Bosna*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo 2002.

¹⁹ Usp. U. BECK, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main ⁶1999, 24.

onalizmima i globalizaciji. Islam je za bosanske muslimane, uz »prisvajanje« Bosne i proglašavanjem sebe »temeljnim narodom«, uslijed dijeljenja i odricanja drugih dvaju naroda od vlastite domovine ili nekih njezinih dijelova, posve razumljivo, najjači kohezijski element vlastitoga opstanka.

Mržnjom, nesnošljivošću, progonima i ratom prijedeni su gotovo svi prago- vi i granice tolerancije i pluralizma. Više nije u pitanju ni zaštita razlike pojedina- naca, nego su i pojedinci svoje razlike utopili u kolektivističku izoliranu i obra- našku sigurnost (teritorija, jezika, kulture i tradicije), te se bh-država, s kojom gotovo nitko nije zadovoljan, održava na okupu samo stranim administrativnim i vojno-umjetnim pritiskom na jedinstvo. I ono malo zajedništva razumljeno u ko- munikaciji osoba i zajednica različitih osoba, podijelilo se i pobjeglo u defenziv- vu, dok su zagovaratelji dijaloga i suživota ismijavani ili isključivani kako od svojih tako i od drugih ili u najmanju ruku promatrani sa sumnjom i nevjericom. Negacija drugoga, postalo je načelom »veće« ili »manje« pripadnosti vlastitome nacionalno-religioznom korpusu. U BiH sve se iskušalo, osim pomirljiva i oz- biljna dijaloga, osim poštivanja prava i slobode drugoga, osim stvaranja zajed- ničkoga doma bez straha od drugoga.

Za kontekst međureligijskog dijaloga u BiH veže se i vrlo akutna problema- tika suvremene globalizacije²⁰, zatim pitanje »sukoba civilizacija«, kulturnoga i nacionalnoga identiteta i religijskoga fundamentalizma. I ovdje pripadnici dviju vjera različito reaguju.

Proces globalizacije prate fragmentiranje i podjele. S jedne strane, materijal- no – tehnološko, informatičko, vojno i konzumističko globalno unificiranje pra- čeno je obranom posebnosti, čak i zatvaranjem u nacionalizme i lokalizme, u re- ligijske isključivosti, dok s druge strane postoje tendencije da se globalizacija prihvati na račun nijekanja posebnoga, poricanja tradicije i vlastite kulturne i religijske baštine.

²⁰ Povijesno gledano, Mardešić razlikuje religijske, s posebnim osvrtom na katoličke globaliza- cije (ratničke, kulturne i ideološke) i ovu današnju svjetovnu globalizaciju čijim negativnosti- ma primjereno može odgovoriti samo koncilski Crkva i male kršćanske zajednice dobrote (usp. Ž. MARDEŠIĆ, »Kršćanstvo, kultura i globalizacija«, u: *Vrhbosnensia* 1 [2002] 179-218).

O globalizaciji i važnosti svake pojedine kulture na matrici katoličkoga poimanja osobe usp. I. DEVČIĆ, »Pluralizam kultura kao zadaća u vremenu globalizacije iz katoličke perspektive«, u: *Vrhbosnensia* 1 (2002) 163-177.

O različitim poimanjima globalizacije na svjetskoj razini usp. U. BECK, *Was ist Globa- listierung?*, *Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frank- furt/Main ⁶1999; U. BECK (ur.), *Politik der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1998.

O globalizaciji i islamu: T. H. ERIKSEN, *Paranoja globalizacije. Islam i svijet poslije 11. septembra*, Sejtarija, Sarajevo 2002.

U BiH pogotovo se reflektira susret a nerijetko i sukob konfesija, kultura (civilizacija): kršćanskoga istoka i zapada, Zapada i islama, sukob civilizacija – što nije nikakav Huntingtonov izum, kako primjećuje Tibi, nego »stvarni problem«²¹ kojega se, međutim, ne može rješavati nasiljem, ratom, ekonomskom kolonizacijom, rekonkvistom ili marginalizacijom, ali niti getoizacijom, fundamentalizmom²², islamizmom²³, nego jedino dijalogom i stvaranjem prav-

²¹ »Sukob civilizacija nije izum harvardskog profesora Samuela Huntingtona, već stvarni problem koga se mora rješavati – na način, istina, drugačiji od onoga koga predlaže sam Huntington. Valja nam priznati da civilizacije imaju različite svjetonazore, a onda tragati za modelima i okvirima mirne koegzistencije. Međunarodna moralnost ljudskih prava utemeljena na međukulturnim osnovama ima izgleda biti najbolje polje« (B. TIBI, »Ljudska prava u islamskoj civilizaciji i na Zapadu«, 64).

²² Tibi smatra da fundamentalizam kao svjetonazor zastupa većina muslimana, ali fundamentalizam kao politički ili militantni aktivizam među muslimanima je u manjini. Islamski fundamentalizam je više političko-socijalni nego religiozni fenomen; defenzivni pokret, kulturalni odgovor globalizirajućem tehnološko-znanstvenom modernitetu Zapada. Taj pokret prihvaća »polu-modernu« u kojem je islam oružje protiv tehnologije Zapada, u kojem se moderna ne razumijeva kao kulturni projekt (emancipacijski projekt: princip subjektiviteta, proces individualizacije, racionalistička slika čovjeka i svijeta) nego samo kao doseg globalizirajuće i institucionalne moderne (nadmoćna ekonomsko-vojna tehnologija), kao sakraliziranje kolektiva i u konačnici »deokcidentalizacija znanja« (*Entwestlichung des Wissens*). Fundamentalizam je elastičan za promjene, ali i rezistentan za promjene vlastitoga pogleda na svijet. Tibi razlikuje pet tipova sunitskog fundamentalizma koji se baziraju na tekstu Kur'ana, osobito Suri 96:1-8 u kojoj se govori da je Bog izvor sveg znanja i moći: 1) fundamentalizam vezan za učilište Al-Azhar koji je bliz režimu i za kojega su znanost i tehnologija neutralni, a Kur'an je više moralna orijentacija; 2) fundamentalizam kao strogi skripturalizam izjednačava vjeru i znanje (znanost) i tekst objave jest izvor svih znanja, 3) puritanski fundamentalizam je najnetolerantiji, vezan je posebno za Saudijsku Arabiju i vehabizam koji sve »islamizira«, 4) revolucionarni fundamentalizam jest »prosvjetljen« jer poštuje parcijalnu autonomiju i slobodu ljudskoga uma; 5) militantni fundamentalizam političkog a ne religioznoga karaktera je sekularna ideologija koja se služi religijom da provede određenu politiku i u kojem se više slušaju politički lideri nego sveti tekst. Na Zapadu se s ovim posljednjim vrlo pogrešno izjednačuju ne samo radikalniji pokreti u islamskim zemljama nego često i svi muslimani (usp. B. TIBI, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992., posebno stranice 103-129).

²³ U svojoj knjizi o novom svjetskom poretku i islamu, kritizirajući Huntingtonovu tezu sukoba civilizacija, te opisujući uzroke islamizma, Eriksen razlikuje islamizam i fundamentalizam. »Islamizam teži za jednom državom vladanom od islamista kao primarnim ciljem, dok je fundamentalizam jedan širi pojam koji obuhvaća grupe bez ambicija koje se bore, između ostalog, i za izgradnju države. Oba tipa pokreta brane autentično i doslovno tumačenje Kur'ana i predlažu uvođenje Šerijata – islamskoga zakona. U vezi s ovim, sličnosti su više interesantne nego razlike. Za sve koji postavljaju islam ispred svega drugoga, 'Zapad' je glavni neprijatelj. (...) Islamizam se, u svojim različitim nijansama, može tumačiti kao jedna slična razvojna tehnologija, kao jedan pokušaj dobijanja modernizma bez zapadnog 'utjecaja'. (...) To je ideološki pokušaj stvaranja prilagodljivosti modernizmu na lokalnom nivou, bez 'zapadnog uplitanja'. Islamizam je 'prije svega, jedan svesocijalno kulturni pokret', piše Olivier Roz,

ne države. Proces zapadne globalizacije utječe na vjernike svih religija te se moraju, ako se ne žele izolirati ili izgubiti na globalnom sajmu, iznova sučeliti s četiri instancije: sa svojom izvornom vjerskom porukom, s modernitetom i kritičko-znanstvenim stavom, s drugim religijama i konačno s ljudskim pravima i pravdom u svijetu.²⁴

Unatoč usložnjenom lokalnom i svjetskom kontekstu, slijedeći klasičnu podjelu, međureligijski bi se dijalog trebao voditi na četiri razine²⁵:

Prva je razina *dijalog života*. Riječ je o najvažnijem području dijaloga koje je u BiH najgore narušeno – razina svakodnevnoga. Posljednji rat je ostavio neizmjerne posljedice, ponajprije na polju pravde: progon iz vlastitih domova i nemogućnost povratka, pitanje prihvaćanja BiH kao vlastite domovine i države ne samo u odnosu prema drugima, nego i unutar vlastitoga nacionalnoga korpusa. Nije postignut ni minimalni konsenzus sukobljenih strana o karakteru rata (počinitelj – žrtva), o broju žrtava, nego se još s puno neistina i emocija jedino okrivljuju drugi. Štoviše, došlo je i do zamjene teza o neprijatelju.²⁶ Ne prihvaćaju se činjenice, nego se odgovara obrnuto proporcionalno stvarnom stanju. Tako oni što su najneđužniji, njihova je ne samo duhovna nego i fizička patnja najveća. Oni što su imali najmanje odgovornosti za sve što se događalo, najviše se muče.

Druga razina dijaloga je *dijalog djela*. Međureligijski a i šire društveni dijalog trebao bi biti usmjeren izgradnji zajedničkog društva s naglaskom na ljudskim pravima koja nisu ni primarno »kršćanska«, iako dolaze sa Zapada, ni

²⁴ što izražava protest i frustraciju kod omladine koja nije socijalno ni politički integrirana?. Politički program je određen, liderstvo je nepoznato, konkretna poruka naglašena glasnom retorikom i jakim metaforama« (T. H. ERIKSEN, *Paranoja globalizacije*, 114. 128. 113).

²⁴ Usp. G. SCATTOLIN, »Islam nella globalizzazione«, u: *Il regno* 2 (2003) 50-53.

²⁵ Ovu podjelu preuzimam od N. Bižace koji se kod nas od katoličkih teologa najsvetavnije bavi teologijom religija i međureligijskim dijalogom i uglavnom zastupa *inkluzivni kristocentrični model*: usp. N. BIŽACA, »Dijalog i navještaj u vremenu religijskog pluralizma. Odnos Katoličke crkve i religija danas«, u: N. A. ANČIĆ – N. BIŽACA (pri.), *Crkva u uvjetima moderne pluralizma*, Zbornik radova teološkog simpozija o pluralizmu, Crkva u svijetu, Split 1998., 106. Od istog autora: »'Prijelaz preko Rubikona' ili o pluralističkoj teologiji religija«, u: *Crkva u svijetu* 2 (1995) 124-142; »Odnos crkvenog učiteljstva prema religijama prije II. vatikanskog sabora«, u: *Crkva u svijetu* 3 (1998) 254-260; »Teologija religija: Modeli i neke strukturalne odrednice«, u: N. HOHNJEC (pri.), *Kršćanstvo i religije* (Zbornik), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2000., 49-64; »Elementi jedne kršćanske teologije pluralizma religijskih tradicija u novijim djelima Jacquesa Dupuisa«, u: *Bogoslovska smotra* 4 (2002) 49-83.

²⁶ Nijednoga trenutka ne umanjujući odgovornost ili krivnju bilo koga, može se o zamjeni teze o neprijatelju navesti primjer da se osobito u Federaciji BiH a i u Hrvatskoj Bošnjaci-Muslimani smatraju najvećim neprijateljima Hrvata, kao da su oni razorili Vukovar, porušili Dalmatinsku zagoru ili opustošili Bosansku Posavinu. Istodobno, za Bošnjake Hrvati se izjednačuju sa srpskom agresijom bez razlikovanja između agresije i podjele, bez trezvenijega sagledavanja gdje su Hrvati uistinu učinili agresiju u BiH.

»islamska«, kao da su oduvijek postojala u islamu, nego vrijede za sve ljude. O tome ćemo naprijed još govoriti.

Treća razina je *dijalog teologa*. Budući da vlada veliko međusobno nepoznavanje, stereotipi, demoniziranja, nužni su susreti i rasprave teologa oko temeljnih pitanja dviju vjera: Božja objava, abrahamska baština, monoteizam, Božja riječ – svete knjige, put spasenja, Božji poslanici/proroci, Isus Krist i Muhamed. Naravno, dijalog se ne tiče samo teologa, nego bi oni trebali biti njegovi glavni nositelji unutar religijskih zajednica i institucija, jer one još imaju ne samo simbolički i duhovni nego veliki stvarni utjecaj na vlastite vjernike u BiH, premda je taj utjecaj smanjen uslijed postmoderne kulture i njezine individualizacije a i zbog oslabljena kredibiliteta uslijed pristajanja i surađivanja s radikalnim politikama i odstupanja od vjerskih načela.

Četvrta razina dijaloga jest *dijalog iz religioznog iskustva*. Na ovoj razini dijalog ima molitveni²⁷, meditativno-kontemplativni, a i mistično-proročki karakter.²⁸ On se posljednjih desetljeća, osobito od velikog međureligijskoga susreta u Asizu (1986.) na inicijativu Ivana Pavla II., pokazao najiskrenijim. Ovu dimenziju dijaloga najlakše prihvaćaju muslimanski teolozi nazivajući ga i *ezoterijskim dijalogom* (mistika)²⁹ – dijalogom prihvaćanja i ljubavi prema drugome u dubini sebe pred Božjim licem.

4. Tri odgovornosti – pretpostavke međureligijskog dijaloga

Religijski, nacionalni i kulturni pluralitet nije novost nego tisućljetna društvena činjenica (*fait social*). Nema čistih religija, nacija i kultura. Dostatno

²⁷ Usp. K.-J. KUSCHEL, *Spor oko Abrahama*, 293-299.

²⁸ U ovom kontekstu je zasigurno zanimljiv članak o dvije srednjovjekovne ličnosti koji su posve različito od ondašnjega religijskoga konteksta gledali na islam odnosno na kršćanstvo: G. Basetti-Sani, »Figure emblematiche del dialogo con l'Islam: san Francesco d'Assisi e Ibn Mansur al-Hallāj, u: *Credere oggi* 3 (1997) 93-103.

²⁹ Ovaj model zagovara kod nas posebno R. Hafizović. Model dijaloga na doktrinarnoj razini za Hafizovića nikada nije bio uspješan i to je model nepovratne prošlosti. Drugi je model vezan za zlatna skolastička razdoblja judeo-kršćanske i islamske teološke i filozofske misli. »Treći mogući model međureligijskog dijaloga unutar ibrahimovske religijske tradicije, osobito na našim prostorima, gdje se rečene tradicije najčešće prepliću, treba tek da u punoj mjeri postane naša teorijska, a potom i praktična svakodnevnica. Taj model treba da promiče jednu osebnju vrstu ekumenizma koju bismo s pravom mogli osloviti *ezoterijskim ekumenizmom*. Ovu vrstu ekumenizma podupiru promicatelji vječne mudrosti i vječne religije, ili pak promicatelji transcendentnog jedinstva religija. Među takve treba, prije svega, ubrojati najbolje sufije u islamskoj duhovnosti, prvoklasne kabaliste u židovskoj duhovnosti, rijetke hesihaste i krijeposne mistike u kršćanskoj duhovnosti« (R. HAFIZOVIĆ, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom. Svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*, El-Kalem, Sarajevo 2002., 66-69).

je zraknuti u geneze religijskih obreda ili u etnogeneze, ili u svete tekstove, pa će se vidjeti koliko je bilo međuprožimanja. Osobito to vrijedi za BiH gdje se na jedinstven način isprepliću kulturne, religijske, nacionalne i jezične razlike. Pokušati stvoriti čisti prostor, čistu zemlju, oslobođenu drugih i drugačijih, očišćenu od božanstava i »idola« drugih, nije moguće bez nasilja i sukoba. Dakako, nema vraćanja u prošlost ili u prvotno stanje, ostaje samo uvijek novi početak, *druga nedužnost*, obnova i popravak stare kuće ili gradnja nove na razvalinama potrošenih ili neostvarenih smislova s puno odricanja i žrtve. Prošlost se ne može posve izbrisati kao da ništa nije bilo, ali je nužno učiniti da se ono što je bilo negativno ne ponovi, da ne postane uzrokom novih sukoba. Zato je dijalog nužan i on se uvijek iznova započinje i uči.

Uzimajući u obzir činjenično stanje, u završnom dijelu ovoga izlaganja istaknuo bih samo neke pretpostavke koje bi iznova vratile povjerenje ne samo u međureligijski dijalog nego i u smislen i za svakoga čovjeka dostojan život. Iako je polazište kršćansko, te nije izravno riječ o psihološkim ili općeljudskim pravilima sudjelovanja u dijalogu³⁰, niti o pravilima za dijalog drugih religija, konkretno islama, tri pretpostavke žele istaknuti apsolutnu nužnost dijaloga i to tako da se u njega ulazi jer se vjeruje da se njime može ostvariti veće zajedničko dobro od postojećega.

4.1. Odgovornost pred Bogom ili samokritičnost iz vjere

Dijalog vode pojedinci, osobe, a za međureligijski dijalog to znači da susret i dijalog s drugim ima svoje utemeljenje u primarnome odnosu: osobnom odnosu s Bogom. Dijalog je dakle za vjernike uvijek dijalog iz vjere. Stoga se vjernik u dijalogu ne može lišiti pitanja: *Tko je bližnji/drugi/stranac u mojoj vjeri?* ili za kršćanina: *Što bi Isus na mom mjestu učinio?* Ova prva pretpostavka dijaloga podrazumijeva, dakle, odgovornost (metafizičku odgovornost) pred Bogom. Dijalog potvrđuje Božju dobrotu koja tolerira ne samo razlike u vlastitoj vjeri, nego svoje milosrđe ne uskraćuje ni onima koji se svojevolumino ili nesvojevolumino udaljuju od njega, koji ga svojim postupcima niječu. Ostvarenje ove pretpostavke iziskuje od vjernika iznimnu skromnost i poniznost. Iziskuje priznanje nepoznavanja Božjega nauma i volje na koju se toliko pozivamo za sukobe, isključivanje ili poništavanje drugih.

³⁰ Swidler vrlo jezgrovito sastavlja Dekalog, deset temeljnih načela za međureligijski i međuideološki dijalog (usp. L. SWIDLER, »Der Dialog Dekalog. Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog«, u: *Diakonia* 4 (1986) 253-256). Iz psihološkog kuta o dijalogu usp. Ž. PULJIĆ, »Psihološka podloga i smetnje u dijalogu«, u: *Vrhbosnensia* 2 (2001) 209-226.

Odgovornost pred Bogom znači ispovijest vlastite neznatnosti, *samokritičnost iz vjere* koja priznaje kako se još nije stiglo punini istine³¹, kako se tajna Boga neizmjerljivo nadvija nad ljudske pokušaje i kako iz puta spasenja ne može biti isključen nitko osim ako to sam učini iz vlastite slobode. Ova odgovornost jest i aktivna, jer se ne miri niti uživa u podjelama, sukobima i mržnjama. Ona raskrinkava đavolski krug samodostatnosti i izoliranosti u posjedovanje istine i otvara se dijalogu kao elementarnoj formi zajedništva. Odgovornost pred Bogom za dijalog pretpostavka je koja naglašava kako se Božja svemogućnost pretače u ljubav prema stvorenjskim i povijesno-kulturalnim i religijskim razlikama.

U našem kontekstu to znači napuštanje dijaloga kao pukog sredstva pokazivanja svoje nadmoći ili pravovjernosti, prelazak iz nacionalno-ekonomske pragmatike u teocentrično utemeljenje susreta s drugim.³² Istodobno, ova vrst dijaloga traži osposobljavanje za dijalog u vlastitoj vjerničkoj zajednici i prije nego što se krene u susret ljudima druge vjere. Za kršćane, pravoslavne i katolike, od neodgodive je važnosti *denacionalizacija* evanđeoske poruke, a za muslimane *depolitizacija* Kur'ana i izvorne poruke islama. I za jedne i druge iskorak iz trijumfalističkoga uvjerenja kako smo jedino mi pravi vjernici, gotovo 'posjednici' Boga, izlazak iz religije prkošenja drugima u vjeru božanske otvorenosti i vjerničke solidarnosti. Tolerancija i pluralizam izviru iz vjere, iz Božjega odnosa prema ljudima. Zato i međureligijski dijalog svoje utemeljenje ima u poniznom odnosu s Bogom što ne znači nijekanje svoje vjere niti selektivni izbor njezinih istina, nego stajanje pred Bogom u svijesti da se, budući da je Bog neizmjerljivo dobar i milostiv, nije stiglo punini vjere, i da se uvijek može biti boljim. Za toleranciju, pa tako i za dijalog, sposobni su oni koji čvrsto stoje u svojoj vjeri, u samokritičnosti pred nedostižnim Bogom³³, i baš iz takve vjere ulaze u dijalog s

³¹ »U duhu samokritike mi kršćanski teolozi moramo priznati kako smo do sada izvukli premalo zaključaka iz te teologije usredotočene na dijalog (*dialogue-centric theology*) – teologije koja, utemeljena na našem vlastitom svjedočanstvu vjere, jest uvijek svjesna postojanja drugih u Božjim očima; koja postojanje drugih u Božjim očima uvijek čini prilikom za razmišljanje o našem vlastitom svjedočanstvu vjere« (K.-J. KUSCHEL, »Kršćansko-islamski dijalog: neke suvremene perspektive«, 207).

³² »Prepoznatljivo je pomicanje pragmatike u teocentriku, kod *obrazloženja* tolerancije. Ovdje se, naime, za odgovor na pitanje o istini izričito upućuje na Boga. On jedini, ne ljudi, zna rješenje. Iz ovoga slijedi pitanje tolerancije *na zemlji*: budući da zaista nitko ne može poslati glasnika Bogu, budući da nijedan čovjek na zemlji ne može znati božanski odgovor, ostaje *među* ljudima samo uzajamno prihvaćanje. (...) Upućivanje 'jedino na Boga' ne služi dakle relativizmu istine, nego ublažavanju apsolutističke zagriženosti ljudi oko istine« (K.-J. KUSCHEL, *Od sporenja k natjecanju religija*, 256).

³³ »Postoji predivan Kierkegaardov religiozni članak *O utješnoj misli da smo spram Boga uvijek u krivu*. Ta utjeha, koja se ovdje pojavljuje u religioznom obliku, uistinu je temeljna danost koja oblikuje naše čitavo ljudsko iskustvo. Moramo naučiti poštovati drugoga i drugo. U to pripada i to da moramo naučiti kako možemo biti u krivu. Moramo naučiti gubiti u igri – to počinje pri starosti

drugim i iz vjere u svoj put spasenja smatraju nužnim ljubiti drugoga na njegovom putu. U dijalogu nije, dakle, riječ o žrtvovanju i dokidanju vlastitih uvjerenja u korist čiste čovječnosti, niti o relativiranju ili ravnodušnosti prema pitanju istine³⁴, nego iskorak u ljubavi prema drugome iz odnosa prema Bogu koji ljubi sve ljude i kojemu nijedan vjernik ne može postavljati granice ljubavi.

4.2. Odgovornost za drugoga – univerzalnost patnje

Nasuprot ekskluzivizmu, inkluzivizmu i pluralizmu kao modelima³⁵ koji su prisutni u suvremenoj teologiji religija, za međureligijski dijalog bi se s kršćanske strane moglo govoriti o jednoj novoj univerzalnosti kojoj nije osnovno zaštititi se od drugih i proglasiti svoj put jedinim pravovjernim, niti pod svaku cijenu spašavati ili odvrćati druge s njihova »kriva« putu, a niti se izložiti globalističkom kotlu uniformnosti. To je *univerzalnost patnje* koja ne isključuje druge religije, niti ih teološki uključuje u sebe, niti prerasta u relativistički pluralizam religija, nego odgovornost za drugoga razumijeva kao konkretnu solidarnost u patnji i potrebi drugoga, pri čemu vlastita vjera dobiva svoju konkretnu sigurnost³⁶, potvrđuje vlastiti identitet i pronalazi nešto zajedničko što obvezuje sve³⁷, i čija obligacija proistječe iz vjere. A ako se vjera igdje očituje kao vjera u Boga, onda je to praktična ljubav prema drugome.

od dviju godina ili možda još prije. Tko to rano nije naučio, nikad neće sasvim svladati zadaće potonjeg života« (H. G. GADAMER, *Nasljedje Europe*, Matica hrvatska, Zagreb 1997., 23).

³⁴ Prema Kuschelu obrat u teologiji religija koju Lessing provodi u drami 'Natan Mudri', a nužan je i za nas danas, ne propagira nadvladavanje konkretnih religija u korist nereligiozne humanosti, ne propagira se indiferentnost niti tolerancija kao rezultat ravnodušnosti prema pitanju istine, nego izlazak iz kulture pravdašenja u kulturu natjecanja u ljubavi (usp. K. J. KUSCHEL, *Od sporenja k natjecanju religija*, 282).

³⁵ O pluralističkoj teologiji religija usp. R. SCHWAGER (izd.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996., posebno: H. ZIRKER, *Zur »Pluralistischen Religionstheologie« im Blick auf den Islam*, 189-202). Vidi i bilj. 25.

³⁶ Slijedeći Metz Reikerstorfer univerzalnost patnje nudi kao kriterij za očuvanje i priznanje religioznoga identiteta i autentičnosti u suvremenom pluralizmu. »Pluralistička situaciju u svojoj kaotičnosti nije ponuda rješenja, ona predstavlja problem svladavanja, to jest oblikovanja. Ophoditi se problemski svjesno s pluralizmom i fragmentiranjem ne znači konformiranje pluralizmom, ne znači također negirati ili potkradati pluralizam kulturnih svjetova, već se želi naći kriterij koji je sposoban za konsenzus pri ophodjenju s pluralizmom i fragmentiranjem iz dotične kulturne perspektive« (J. REIKERSTORFER, *Bog kršćana i fragmentiranje postmodernog svijeta*, u: Jukić 30/31 /2000/01/ 14-15).

³⁷ »Jedna vrst samosusreta može se događati i na drugome i na drugosnome. Nužnijom je nego ikada postala zadaća da se u drugome i u drugosti nauči prepoznavati ono zajedničko. U našem svijetu koji se sabire na sve užem prostoru, susreću se duboko različite kulture, religije, običaji i vrijednosti. Bilo bi iluzorno vjerovati da bi ljudski život na ovom planetu koji postaje sve užim mogao regulirati samo racionalni sistem korisnosti, tako reći neka vrst religije svjetskog gospodarstva« (H. G. GADAMER, *Nasljedje Europe*, 100).

Univerzalnost patnje podrazumijeva posve jasno priznanje patnje drugoga. Štoviše, ona u sebi nosi duboko iskustvo svake vjere da je čovjek konačan i krhak, da je ranjiv i podložan patnjama i promjenama, podložan grijehu i smrti.³⁸ Patnjom označeno lice drugoga, poziva nas na ostvarenje vlastite vjere, na poslušnost Bogu da iskoračimo prema drugome u konkretnu pomoć i prije svakog razgovaranja. Time univerzalnost patnje prethodi dijalogu, on je njegova pretpostavka.³⁹ Prethodi, kako apostrofira Reikerstorfer, univerzalizmu apstraktne hermeneutike dijaloga ili proceduralnoj racionalnosti diskursa.⁴⁰

Univerzalnost patnje kao načelo djelovanja i pretpostavka svakoga dijaloga ne samo da označava prestanak isključivanja i demoniziranja drugih, ne tematizira ni pitanje istine, ni pitanje tko je u pravoj vjeri, nego se istina vjere, »prava« vjera, upravo potvrđuje kroz odgovor na patnju drugoga. Apsolutni poziv potrebitoga, potvrđuje apsolutnost zahtjeva vjere. Završetak Matejeva evanđelja – eshatološki sud pravovjernosti (Mt 25, 31-46) – u kojem ne nastupa jedinstvo nego podjela po kriteriju je li se odgovorilo na potrebu bližnjega u nevolji, te Isusova priča o milosrdnom Samarijancu (Lk 10,25-37) koja se otvara ne oko pitanja mišljenja o istini i pravoj vjeri, nego oko pitanja djelovanja da se postigne spasenje, više su nego zorni primjeri što to čini jednu vjeru univerzalnom.

Kada Isusov sugovornik u Lukinoj perikopi postavlja pitanje djelovanja iz vjere za spasenje, Isus ga vraća onome što ne stoji samo u židovskom Zakonu nego je zahtjev svake vjere, najvećoj zapovijedi: da ljubi Boga i bližnjega. A kad ovaj ponovno postavlja pitanje tko je njegov bližnji, slijedi Isusov govor kako podjele ne idu etničkim i religijskim granicama, nego kroz ljudsko srce. Milosrdjem Samarijanca razrješuju se mnoga pitanja. Patnja drugoga čovjeka, drugi u potrebi, postaje kriterij blizine, kriterij praktične odgovornosti vlastite vjere. Zato Isus i postavlja pitanje na koncu njihova susreta: »Koji se od ove trojice pokazao bližnjim onomu što je zapao među razbojnike?«: svećenik, levit ili Samarijanac? Patnja drugoga, onaj najbliži u nevolji, kriterij je po kojem se postaje bližnji, kriterij verifikacije vlastite vjere i vlastita vjerničkoga identiteta.

³⁸ Nužno je priznati patnju drugoga i zadovoljiti pravdu. Iz nepriznate patnje, iz stanja žrtve, povijest nas uči, često nastaju novi sukobi. Tako će u BiH, ako se to ne dogodi, žrtve, a to su najviše bosanski Muslimani-Bošnjaci, u budućnosti mnoga svoja djela opravdavati iz stradanja koja, ako ne postanu stvaralačka snaga njih samih, i ne bude za njih učinjena pravedna zadovoljština, biti novi izvor konflikata. O »ucjenjivačkom diskursu žrtve« usp. P. BRUCKNER, *Napast nedužnosti*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb 1997., 169-201.

³⁹ Unutar teocentrične kristologije koju veže za teologiju oslobođenja Knitter govori o primatu ortoprakse pred ortodoksijom (usp. P. F. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, Kösel, München 1988., 136-141).

⁴⁰ Usp. J. REIKERSTORFER, »Bog kršćana i fragmentiranje postmodernog svijeta«, 16.

Važno je, svakako, zamijetiti da nije naglasak na tome da je milosrdni Samarijanac pomagao zato što je bio Samarijanac, zato što je nacionalno različit od levita i svećenika i što pripada različitoj religijskoj tradiciji i zajednici. On je pomagao zato što je milosrdan i dobar i k tome još Samarijanac. Dakle podjela među ljudima ne ide, u vjerničkom smislu, po krvi, tlu i rasi, religiji i kulturi, nego kroz ljudsko srce. Dobrota i milosrđe, a odatle i prava vjera, nije ekskluzivno pravo i posjed samo jednih, nego su univerzalne zbilje. Nacionalna ili religiozna posebnost samo dobivaju više na cijeni ako se djelovalo iz zahtjeva potrebe drugoga. Tada partikularno ima značenje univerzalnoga.

Iz gornjih evanđeoskih tekstova, a i uopće iz Isusova djelovanja, nudi se i važna pretpostavka za međureligijski dijalog. Onaj tko ne prepoznaje patnju drugoga, tko je niječe, tko se ravnodušno okreće od nje, tko je odgurava za neko drugo vrijeme, pa i pod izlikom pravovjernosti i izvršavanja religijskih dužnosti, ne samo da nije sposoban ući u dijalog nego iskrivljuje ili niječe zahtjev vlastite vjere. Patnja i potreba drugoga stoje kao poziv položen u samoj vjeri i prije nacionalnog ili religijskog pripadanja. Vjera taj poziv čini još obvezatnijim.

Iz evanđeoskih tekstova i Isusova djelovanja otkriva se, također, da konkretno pomaganje drugomu u njegovoj nevolji stavlja pred vjeru i sugovornike u međureligijskom dijalogu zadatak ostvarenja kontekstualizirane univerzalnosti. U vlastitoj solidarnosti, naime, često smo skloni tzv. *dekontekstualiziranom univerzalizmu* – u *geografskom smislu*: ako zagovaramo depersonaliziranu solidarnost, neprimjećivanje prvih, onih najbližih u potrebi a pokazujemo se kao dobri nekima »daleko«; u *povijesnom smislu*, ako bismo se vraćali na zajedničke izvore, u zamišljeno edensko jedinstvo bez razlika, ne uvažavajući međutim ni povijesne činjenice ni kontekst, iznad svega vlastite padove i zla. Konkretizirana odgovornost za patnju drugoga i osobni čin pomoći, ne niječe niti ublažuje prošlost, nego čini iskorak u svjedočenju vlastite vjere i čin solidarnosti uzdiže na stupanj univerzalne obveze polazeći od bližnjih ali iz perspektive onih najudaljenijih, onih najugroženijih, a ti su oni kojima nema tko pomoći.

4.3. *Odgovornost za opće dobro – univerzalnost ljudskih prava*

U međureligijskom dijalogu treća je pretpostavka da međureligijski dijalog treba služiti svima, da cilj koji se u njemu postavlja treba vrijediti za sve i koristiti općem dobru, izgradnji države i društva u kojem će se ostvarivati osobna prava svakoga čovjeka, ostvarivati pravda, mir i zaštita svega stvorenog. Međureligijski dijalog nije, dakle, briga samo za svoje, niti samo za bilateralne odnose i dobro sudionika u dijalogu, nije ni u kojem slučaju udruživanje protiv trećega, nego odgovornost za svijet, za sveopću *ekumenu*. Cilj je, dakle, međureligijskoga dijaloga, kao sastavnice vjere svakoga vjernika, izgrađivanje pravednijega

društva izlaženjem iz vlastite individualnosti i kolektiva u stvaranje jednoga zajedničkoga svijeta obitavanja.

Naprijed smo, u govoru o drugoj razini dijaloga – *dijalog djela*, naveli da se međureligijski dijalog nezaobilazno odnosi i na ljudska prava kako bi se izgradio zajednički okvir suživota za sve. Premda su ljudska prava moderni i sekularni koncept europskog, osobito francuskoga prosvjetiteljstva, njih se ne smije apriorno odbacivati kao parcijalna, europska, antiislamska⁴¹ ili uopće protureligijska. Kao što su tolerancija i pluralizam iznikli iz konfesionalnih sukoba kao svjetovna načela i omogućili opstanak i slobodu samih konfesija, tako i individualna ljudska prava i traženje minimuma »međunarodne etičnosti«⁴² koja bi bila obvezujuća za sve, nisu apriorno protiv religija niti kultura, nego nužni okvir za njihovu slobodu. Još se nisu istražile sve dobre strane koje su proizašle iz moderniteta i suvremene sekularizacije. Sigurno je da vjere stoje pred težim ali time i plodonosnijim izazovima nego u teokratskim sustavima ili antagoniziranim režimima prema vjeri.⁴³ Sekularni okvir ljudskih prava⁴⁴ ne označava sekularizam kao isključivu ideologiju niti militantni laicizam koji bi poništavao religiju kao društveni fenomen, nego podrazumijeva ponajprije odvajanje religije od politike, odnosno kako bi to kazao Drugi vatikanski sabor poštivanje autonomije vremenitih vrijednosti.⁴⁵

⁴¹ Tibi naglašava da ljudska prava ne treba razumjeti u parcijalnom smislu, kao francuski ili još više kao internacionalni okvir za europsku hegemoniju, kako se često ona shvaćaju u islamskome svijetu, nego kao univerzalna prava i da se njima ne zagovara ni kulturni ni religijski relativizam (usp. B. TIBI, »Ljudska prava u islamskoj civilizaciji i na Zapadu«, 74-76).

⁴² U izradi projekta za *Weltethos* Küng polazi od toga da mira u svijetu i među narodima nema bez mira među religijama; mira među religijama nema bez dijaloga, a dijaloga među religijama pa tako ni mira i opstanka na zemlji nema bez globalnog etičkoga standarda – minimalnog temeljnog konsenzusa oko obvezujućih vrednota, čvrstih kriterija i temeljnih moralnih ponašanja (usp. H. KÜNG, *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Herder, Freiburg 2002., 172-190; K.-J. KUSCHEL, »Kršćansko-islamski dijalog: neke suvremene perspektive«, 211).

⁴³ »Sekularizacija i modernitet su naime također oslobodili povijesno kršćanstvo – iako to izravno nisu htjeli – od mnogih njegovih štetnih nasljedja: nagodbi s državom, šutnje o društvenoj pravdi, težnje za svjetovnom moći, pučkog praznovjerja, upadljive neskrornosti, ljudskog sveznanja, neograničenog izmišljanja neprijatelja i uzaludnih osuda svijeta u razvitku. Zato je poslije tih velikih kušnji i izvanjskih padova suvremeno kršćanstvo jamačno postalo brojem osjetno manje i društvenim utjecajem slabije, ali mnogo vjerodostojnije u svojoj poruci i uvjerljivije u svom življenju« (Ž. MARDEŠIĆ, »Sekularizacija i tranzicija«, u: *Kana* 3 [2003] 15).

⁴⁴ Küng govori o »trećem putu« što ga žele i mnogi muslimani, pa kaže: »Između slabe budućnosne religijske re-islamizacije i anti- ili areligijske sekularizacije, koja je glede 'dijalektike prosvjetiteljstva' jednako malo budućnosna, ovdje bih pledirao za novu ekumensku paradigmu sekularnosti pred religijskim obzorom« (K. KÜNG, *Kršćanstvo i svjetske religije*, 57).

⁴⁵ »Ako pod autonomijom ovozemnih stvarnosti podrazumijevamo da stvorene stvari pa i sama društva imaju vlastite zakone i vrijednosti koje čovjek mora pomalo otkrivati, primjenjivati i

Služba svijetu⁴⁶ označava istodobno proročku ulogu međureligijskog dijaloga. Ne samo za katolike, kršćane, nego za sve vjernike to znači biti i provocirajuća alternativa svijetu u svijetu⁴⁷, dakle i onim ljudima koji ne pripadaju nijednoj religiji, ili koji su se i zbog sukoba između religijskih radikalizama zatvorili za mogućnost vjere.

Međureligijski dijalog izraz je dakle vjerničke patnje zbog razdora i nekomuniciranja, čin aktivne solidarnosti u podijeljenom svijetu. On je svjedočanstvo da Bog u kojega želimo vjerovati nije Bog koji hoće ratove i konflikte, nego sreću i spasenje svakog svoga stvorenja i prije nego se s njime nađemo licem u lice. Ako je milosrdni Bog, samo »moj« Bog, samo Bog »moje« nacionalne ili religijske grupacije, pred nama predstoji još mržnje, sukoba i ratova. Nijedan dijalog, međutim, nije završen. I međureligijski je na početku.

sređivati, onda je sasvim opravdano zahtijevati takvu autonomiju: to je ne samo zahtjev ljudi našeg vremena nego to odgovara i volji Stvoritelja. Sve naime stvari već time što su stvorene imaju svoju konzistenciju, istinu, dobrost, vlastite zakone i ustrojstvo« (*Gaudium et spes* 36).

⁴⁶ Usp. Ž. TANJIĆ, »Služenje i crkvenost u današnjem svijetu«, u: *Bogoslovska smotra* 2-3 (2002) 261-276; A. VUČKOVIĆ, »Služenje kao susretište crkvenih i društvenih služba«, u: *Bogoslovska smotra* 2-3 (2002) 405-421.

⁴⁷ »Klasična paradigma koju karakterizira kristocentrizam i usredotočenje na Crkvu, shvaćenu kao sakrament Krista, pokazuje se sve manje odgovarajućim rješenjem. U tijeku je određivanje u bitnim crtama *nove paradigme* koja polazi od trojstvenog shvaćanja Boga i odnosa između Boga, svijeta i čovječanstva; koja prihvaća život, shvaćen kao splet mnogostrukih odnosa, kao središnje uporište, a Crkvu shvaća kao zajedništvo koje se ostvaruje u odnosu različitih. Temeljna kategorija koja oslobađa funkciju ujedinjujućeg elementa nove paradigme nije više ona *povijesna*, nego *odnosna*. Na taj je način moguće povratiti pojmu *ekumene* njegovo izvorno značenje koje se odnosi na svu napućenu zemlju, na cjelinu ali ne shvaćenu apstraktno nego kao skup životnih odnosa.

Ekumenski se napor ne može, dakle, ograničiti na traženje jedinstva među kršćanima, nego uključuje i dijalog s drugim religijama i njegov cilj nije samo raditi na crkvenom jedinstvu, nego jednostavno učiniti zemlju nastanjivom« (A. MAFFEIS, »Današnja teološka rasprava o jedinstvu Crkve«, u: *Jukić* 30/31 /2000/01/ 23).

*Summary**PLURALISM AND UNIVERSALITY OF SUFFERING**Suppositions of inter-religious dialogue*

In the after-war erosion of trust between peoples and religions in Bosnia and Hercegovina inter-religious dialogue is necessity regardless of the fact that the majority of the people deems it impossible and unnecessary. Its foundation rests on the anthropological dimension: man builds his subjectivity, his identity – as an individual and person – in the coexistence with other and different people. Tolerance and pluralism are not the goal of inter-religious dialogue but its means and framework within which the freedom of others and their faith are respected and people are striving for mutual recognition, community and common good. In the complex surrounding of Bosnian society, determined by the consequences of war, post-communist mentality, »clash of civilizations« and globalisation, all four classical levels of dialogue appear as an urgent task: dialogue in life, dialogue in action, the dialogue of theologians, and dialogue on the basis of religious experience. However, there are necessary presuppositions – three responsibilities – for the achievement of inter-religious dialogue on these levels. The first responsibility is the one before God or self-criticism based on faith. The second responsibility is the one for others or the universality of suffering. The third responsibility is the one for common good or the universality of human rights. Inter-religious dialogue is the constitutive part of the confession and witness of one's own faith.

Keywords: inter-religious dialogue, pluralism, tolerance, individual, person, other, Islam, globalisation, responsibility before God, universality of suffering, human rights.