

UDK 2–675–27:28"1965/2015"

Primljeno: 16. 2. 2016.

Prihvaćeno: 11. 7. 2016.

Prethodno priopćenje

OSVRT I VREDNOVANJE KONCILSKOG GOVORA O ISLAMU PEDESET GODINA POSLIJE

Tomislav KOVAČ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb

kovactomislav@hotmail.com

Sažetak

Nakon četrnaest stoljeća uglavnom prožetih obostranim polemikama i sukobima između kršćana i muslimana, Katolička crkva je na Drugome vatikanskom koncilu učinila jedan epohalan zaokret u svojem odnosu prema pripadnicima islamske religije. Naime, prvi put u svojoj povijesti učiteljstvo Crkve se, na Koncilu, službeno i pozitivno izjasnilo o islamu. To je učinilo u dva navrata: u Dogmatskoj konstituciji o Crkvi *Lumen gentium* (br. 16) i, opširnije, u Deklaraciji o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama *Nostra aetate* (br. 3). U ozračju obilježavanja završetka pedesete obljetnice Drugoga vatikanskog koncila, članak želi upravo podsjetiti i vrednovati odlučujući obrat koncilskog govora o islamu. U tu svrhu, autor najprije kontekstualizira koncilске tekstove o islamu, donosi i tumači njihov sadržaj te kritički vrednuje njihove domete i granice. Najveća pozornost posvećena je deklaraciji *Nostra aetate*, koja se dandanas smatra kao *magna charta* kako međureligijskog, tako i kršćansko-muslimanskog dijaloga. U zaključku se ističe kako koncilski poticaji prema islamu ni nakon pola stoljeća nisu izgubili od svoje aktualnosti i važnosti. U jednom uvelike izmijenjenom i globaliziranom svijetu, koji razdire ekonomska kriza, vojni sukobi i širenje različitih oblika fundamentalizama, kršćani i muslimani pozvani su bolje upoznati jedni druge, zajedno svjedočiti svoju vjeru u jedinoga Boga te surađivati za opće dobro društava i sredina u kojima žive.

Ključne riječi: kršćanstvo, islam, Katolička crkva, Drugi vatikanski koncil, deklaracija *Nostra aetate*, međureligijski dijalog, kršćansko-muslimanski dijalog.

Uvod

U duhu *aggiornamenta*, koji je najavio papa Ivan XXIII. i vjerno nastavio papa Pavao VI., Katolička crkva je na Drugome vatikanskom koncilu (1962. – 1965.) učinila epohalan preokret kako u svojem odnosu prema svijetu, tako i prema pripadnicima drugih kršćanskih Crkava i religija. Iščitavajući »znakove vremena« i razmatrajući svoje poslanje u suvremenom svijetu, Crkva se otvorila čovječanstvu u cjelini, promičući *dijalog* i *zajedništvo* među ljudima i narodima te postavljajući sebe u službu svima. Crkva to nije učinila iz zemaljskih pobuda, nego zato što želi nastaviti, pod vodstvom Duha Svetoga, djelo njezina božanskog utemeljitelja, Isusa Krista, koji je došao na svijet da svjedoči za istinu, služi čovjeku i spasi sve ljude.¹ Prvotno pastoralno usmjerenje Drugoga vatikanskog koncila ujedno je tako duboko teološki utemeljeno i motivirano.

U odnosu na druge religije, Katolička crkva je na Koncilu neočekivan i posebno značajan preokret učinila prema židovstvu i islamu. Dok, unatoč dugim stoljećima prezira i diskriminacija, postoji neupitno duhovno srodstvo između Crkve i židovstva, koje proizlazi iz same naravi biblijske objave, odnosi kršćanstva i islama povijesno su i teološki puno složeniji. Naime, od samoga svojeg nastanka u prvoj polovici VII. stoljeća, islam Crkvi i kršćanstvu u cjelini predstavlja trajan teološki, vojni i politički izazov, a u današnjem globaliziranom i pluralnom svijetu, nezaobilazni civilizacijski i međukulturalni izazov.

Vlastitost islama nije samo u tome da je jedina velika religija koja je nastala nakon kršćanstva, tj. nakon punine Božje objave u Isusu Kristu (usp. Heb 1,1-2; Kol 2,9), nego je, također, religija koja sebe smatra nastavkom, ispravljanjem i dovršenjem biblijske objave, premda s njom nije izravno povezana. Štoviše, Kuran, koji za muslimansku vjeru predstavlja savršenu, nenadmašivu i konačnu »Božju riječ«, s jedne strane olako zanemaruje vlastitost Božjeg saveza s izraelskim narodom, a s druge strane radikalno niječe temeljne istine kršćanske vjere: Božje utjelovljenje, Kristovo bogosinovstvo i njegovu otkupiteljsku smrt na križu, Božje Trojstvo itd. To je jedan od glavnih razloga zašto će odnosi između kršćana i muslimana od početka biti obilježeni ostrim polemikama, najprije na kršćanskom Bizantu i ubrzo na latinskom Zapadu. Za istočne kao i za zapadne kršćane, Muhamed nije ništa drugo nego lažni prorok (*pseudo-prophetas*) i oličenje Antikrista, Kuran besmislena knjiga i đavolska objava, muslimani poganski i odmetnički narod, a islam religija mača i zbir svih hereza.

¹ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), br. 2–3, u: *Dokumenti*, Zagreb, 72008. (dalje: GS).

Muslimani pak smatraju da su se kršćani udaljili od objave koja im je dana, da su okrivotvorili svoja Pisma i povrijedili izvorni monoteizam proglašivši Isusa Bogom. Teološke polemike uvelike će odrediti buduće odnose između kršćanskog (*christianitas*) i islamskog svijeta (*dar al-islām*), koji će uglavnom biti prožeti obostranim neprijateljstvom i vojnim sukobima koji dandanas često opterećuju (pod)svijest i međusobnu predodžbu kršćana i muslimana. Munjevit prodor Arapa na prostor kršćanskog Istoka i Zapada (VII. – VIII. st.), osvajanje Carigrada (1452.) i najezda Turaka na vratima Europe (XV. – XVI. st.), samo su neke epizode povijesti koje će duboko obilježiti kršćansku predodžbu islama kao osvajačke i neprijateljske religije. S druge strane, križarski ratovi u islamskom svijetu (XI. – XIII. st.), katolička rekonkvista s protjerivanjem muslimana i Židova iz Španjolske nakon pada Granade (1492.), zapadnjačka kolonizacija Sjeverne Afrike i Bliskog istoka (od XIX. do prve polovice XX. st.), većini muslimana i danas predstavljaju povijesne traume koje pobuđuju gorčinu prema svemu što je »zapadnjačko« ili »kršćansko«.²

Od kraja XIX. stoljeća nadalje, posebno zahvaljujući doprinosima povijesnih i orijentalističkih znanosti, na Zapadu se postupno razvija objektivniji pogled na islam kao religiju i civilizaciju. U okviru toga, iskrsnut će, također, nova i pozitivnija kršćanska prosudba islama pojedinih katoličkih islamologa kao što su Louis Massignon, »otac kršćanske islamologije«, Louis Gardet, Georges Chehata Anawati, Jean-Mohammed Abdeljalil, Charles-Jean Ledit, Youakim Moubarac, Jacques Jomier, Giulio Basetti-Sani, Michel Hayek i drugi.³ Većina njih je dugo djelovala, kao misionari ili istraživači, u arapsko-muslimanskom svijetu i dobro upoznala islam iznutra. Njihovi radovi, iskustva

² Poučan pregled kršćansko-muslimanskih odnosa tijekom povijesti vidi u: Jean-Marie GAUDEUL, *Disputes? Ou rencontres? L'Islam et le christianisme au fil des siècles*, I. *Survols historique*, II. *Textes témoins*, Roma, 1998. Vidi također klasična djela: Norman DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimbourg, 1960.; Adel-Théodore KHOURY, *Polémiques byzantines contre l'Islam (VIII^e–XIII^e s.)*, Leiden, 1972.; Youakim MOUBARAC, *La pensée chrétienne et l'Islam, des origines à la chute de Constantinople*, Paris, 1969.; Youakim MOUBARAC, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam. Dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth, 1977. Na hrvatskom i susjednim jezicima: Tomislav KOVAČ, »Crkva gleda s poštovanjem i muslimane« (NA 3). (Post)koncilski zaokret u odnosima Katoličke crkve prema islamu i njegovi teološki izazovi (doktorski rad), Zagreb, 2013., 6–138; Luka MARKOVIĆ, *Polemika ili dijalog s islamom? Arapi i islam u srednjovjekovnim i pijetiističkim polemičkim spisima*, Livno, 1995.; Adnan SILAJDŽIĆ, *Islam u otkriću kršćanske Evrope. Povijest međureligijskog dijaloga*, Sarajevo, 2003.

³ Različite pristupe razumijevanju islama katoličkih i protestantskih orijentalista, islamologa i teologa, od kraja XIX. stoljeća do 1980-ih godina, uz opširnu i komentiranu bibliografiju, vidi u: Robert CASPAR, *Traité de théologie musulmane, I. Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Rome, 1996., 75–116.

Crkve u tim zemljama kao i ogromne promjene u suvremenom svijetu uvelike će pridonijeti potpunoj promjeni pogleda Katoličke crkve prema islamu i muslimanima, koja se dogodila na Koncilu.

Naime, prvi put u svojoj povijesti, crkveno učiteljstvo se na Drugome vatikanskom koncilu službeno izjasnilo o islamu, i to na bitno pozitivan način. To je učinilo u dvama navratima: najprije u Dogmatskoj konstituciji o Crkvi *Lumen gentium* (br. 16)⁴ i, opširnije, u Deklaraciji o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama *Nostra aetate* (br. 3)⁵. Iako su te dvije izjave poprilično kratke i mogle bi se smatrati gotovo marginalnima u odnosu na cjelokupan korpus koncilskih tekstova, činjenica je da su one duboko promijenile odnos Crkve prema pripadnicima muslimanske vjere i islamu općenito te otvorile novu stranicu u kršćansko-muslimanskoj povijesti. Tom, gotovo proročkom gestom, Katolička crkva je na Koncilu anticipirala jedno presudno područje koje će se, nekoliko desetljeća kasnije, u globaliziranom i pluralnom svijetu nazvati susretom i dijalogom kultura, religija i civilizacija. S obzirom da danas kršćani i muslimani zajedno čine gotovo polovicu svjetskog stanovništva i što su u mnogim dijelovima svijeta njihovi međusobni odnosi ključni za miran suživot, koncilski govor o islamu za katolike predstavlja nezaobilazno polazište za razmišljanje i ophođenje s pripadnicima islamske religije.

Dok se još nalazimo u ozračju obilježavanja pedesete obljetnice završetka Drugoga vatikanskog koncila i preispitivanja njegove recepcije na različitim poljima crkvenog života i teološke misli, prvotna nakana ovog članka upravo je podsjetiti i vrednovati epohalni preokret koji je Katolička crkva na Koncilu učinila prema muslimanima i u širem smislu prema islamskoj religiji. U tu svrhu ćemo se sustavno osvrnuti na oba koncilski teksta o islamu, kontekstualizirati ih, donijeti i protumačiti njihov sadržaj te kritički vrednovati njihove domete i granice, naročito na teološkoj razini. Najveću pozornost posvetit ćemo deklaraciji *Nostra aetate*, koja se dandanas smatra kao *magna charta* kako međureligijskog, tako i kršćansko-muslimanskog dijaloga. Opisat ćemo neočekivan nastanak, opći sadržaj i smisao deklaracije, nakon čega ćemo se upustiti u podrobniju analizu njezina teksta o islamu iznoseći glavne misli i interpretacijske mogućnosti. Namjerno ćemo se ograničiti samo na koncilski tekstove, naslanjajući se na njihovu unutarnju logiku i perspektive, uz poneke misaone

⁴ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), u: *Dokumenti* (dalje: LG).

⁵ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Nostra aetate. Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama* (28. X. 1965.), u: *Dokumenti* (dalje: NA).

i bibliografske aktualizacije.⁶ Nećemo suviše doticati recepciju dotičnih tekstova u poslijekoncilskoj Crkvi, na razini učiteljstva, pastoralne prakse i katoličke teologije religija, jer je riječ o drugim i opširnijim temama koje zaslužuju biti posebno obrađene.

Ova tema nam se čini barem dvostruko važnom. S jedne strane, ona poziva katoličke vjernike da osvijeste značenje Drugoga vatikanskog koncila i bogatstvo njegovih različitih dokumenata kojima se Crkva u drugoj polovici XX. stoljeća hrabro založila za unutarnju i izvanjsku obnovu te otvorila prema svijetu, što u posljednje vrijeme mnogi među njima zaboravljaju, a neki se tome čak i opiru. S druge strane, ona rasvjetljava jedan segment Koncila – ovdje govor o religijama i posebno o islamu – koji je još uvijek nedovoljno poznat većini katolika i muslimana, a koji i nakon pedeset godina može poslužiti kao zajedničko nadahnuće u prilog međusobnog razumijevanja, suživota i konstruktivne suradnje u današnjem svijetu.

1. Dogmatska konstitucija *Lumen gentium* o Crkvi: muslimani su »usmjereni« prema Božjem narodu

Drugi vatikanski koncil najprije spominje muslimane u Dogmatskoj konstituciji o Crkvi *Lumen gentium*, u sklopu II. glave posvećene »Božjem narodu«, u broju 16. Polazeći iz perspektive univerzalnog poslanja Crkve, Konstitucija navodi različite stupnjeve pripadnosti sveopćem Božjem narodu: u njega su najprije uključeni katolički vjernici (usp. LG 14), zatim kršćani nekatolici ukoliko priznaju Sveto pismo, trinitarnu vjeroispovijest, sakramentalno i episkopalno uređenje Crkve (usp. LG 15). Međutim, temeljeći se (u bilješci) na teologiji Tome Akvinskoga o sveobuhvatnoj Kristovoj milosti i mjestu »nevjernika« (*infideles*) u odnosu na Crkvu, Koncil spominje kako su »i oni koji još nisu primili evanđelje«, tj. nekršćani, »na različite načine usmjereni prema Božjem narodu« (*ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur*).⁷ To se prije svega odnosi na izabrani (izraelski) narod, iz kojega se po tijelu rodio Krist (usp. Rim 9,4-5); neposredno

⁶ U našem prikazu uvelike ćemo se oslanjati na članak, koji se dandanas smatra jednim od najiscrpnijih komentara koncilskog govora o islamu: Robert CASPAR, La religion musulmane, u: A[ntonin]-M[arie] HENRY (ur.), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration »Nostra aetate«*, Paris, 1966., 201–236. Član Družbe misionara Afrike, zvane »bijeli oci«, islamolog Robert Caspar (1923. – 2007.) pripadao je koncilskim stručnjacima za islam. Vidi također: Robert CASPAR, Koncil i islam, u: *Svesci Kršćanske sadašnjosti*, (1967.) 2, 30–34.

⁷ Usp. Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 3, ad. 1; Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, Zagreb, 2005., 691–692.

iza njega slijede muslimani, kao štovatelji jedinoga Boga; potom se spominju i svi oni »koji traže nepoznatog Boga« (usp. Dj 17,25-28), odnosno pripadnici naravnih ili tradicionalnih religija, ukoliko nastoje živjeti »po glasu savjesti«; napokon, u spasenjski Božji narod ulaze također oni »koji bez svoje krivnje još nisu došli do izričitoga priznanja Boga te nastoje, ne bez milosti, ispravno živjeti«, tj. ateisti (usp. LG 16). Oslanjajući se, također u bilješci, na Euzebija Cezarejskoga, Koncil izričito tvrdi da »sve dobro i istinito, što se kod njih nalazi, Crkva smatra pripravom za evanđelje [*praeparatio evangelica*] i danim od Onoga koji rasvjetljuje svakoga čovjeka kako bi napokon imao život«⁸.

Prema dogmatskoj konstituciji *Lumen gentium*, na Crkvu kao sveopći Božji narod »usmjereni« su, dakle, i muslimani. Tekst doslovno kaže: »No naum spasenja obuhvaća i one koji priznaju Stvoritelja, među koje pripadaju u prvom redu muslimani [*Musulmanos*]; priznavajući da drže Abrahamovu vjeru, oni se s nama klanjaju Bogu jedinomu i milosrdnomu, koji će suditi ljude na Sudnji dan« (LG 16).

Iz te prve koncilске izjave o muslimanima možemo istaknuti nekoliko važnih točaka. Najprije, izjava svjesno naglašava neka zajednička polazišta kršćanske i muslimanske vjere: vjera u Boga stvoritelja, jedinog i milosrdnog, koji će suditi ljude i kojemu se kršćani i muslimani *zajedno* klanjaju: odvažan izraz »s nama klanjaju« (*nobiscum Deum adorant unicum*) podrazumijeva da se i jedni i drugi klanjaju *istome* Bogu. Istaknuta je, također, specifičnost Abrahamove vjere kao odgovor na Božju objavu. Još značajnije, Konstitucija gleda na muslimane u perspektivi spasenja (»naum spasenja obuhvaća«), odnosno, zajednički abrahamski i monoteistički korijeni koji muslimane povezuju s »Božjim narodom« neizravno navode na razmišljanje o mjestu i ulozi islama u »povijesti spasenja«. No, koncilski su oci ipak bili oprezni glede toga pitanja. Naime, prvotna verzija dotičnog teksta glasila je: »Objavi danoj ocima nisu strani ni sinovi Jišmaelovi koji, priznajući Abrahama za oca, također vjeruju u Boga Abrahamova.«⁹ Ta je rečenica potom odbačena jer je povezivanje Arapa i islama – preko praoca Abrahama – s Jišmaelom i biblijskom objavom moglo ispasti tendenciozno i teološki nejasno, pogotovo što ni sami orijentalisti ni islamolozi nisu oko toga jedinstveni.¹⁰ Zato tekst odmjereno kazuje kako muslimani priznaju »da drže Abrahamovu vjeru« (*qui fidem Abrahae se*

⁸ Usp. Rudolf BRAJČIĆ – Mato ZOVKIĆ, *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen gentium*, I, Zagreb, 1977., 300–307; Knut WENZEL, *Mala povijest Drugoga vatikanskog koncila*, Zagreb, 2008., 73–76.

⁹ Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 203; Robert CASPAR, *Koncil i islam*, 30.

¹⁰ Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 205.

tenere profitentes), postavljajući tu tvrdnju na subjektivnoj razini onoga što sami muslimani ispovijedaju, ne želeći prejudicirati zaključke.¹¹ Na kraju valja također primijetiti kako izjava smješta muslimane – kao štovatelje jedinoga Boga – odmah *poslije* Židova koji su, kao Isusov narod, najbliži Crkvi i kršćanstvu, ali *prije* ostalih nekršćana, posebice azijskih religija, koje su nastale bez dodira s kršćanstvom. To upućuje da bi islam, po stupnju srodnosti, bio druga religija najbliža kršćanstvu, odnosno, prva nebiblijska religija najrodnija kršćanstvu.¹²

Ovaj kratak ali doktrinarno veoma značajan tekst o islamu dijametralno je oprečan stoljećima prevladavajućem stavu ekleziocentričnog ekskluzivizma, najzornije izraženog na Firentinskom saboru (1442.), koji je sve koji ne pripadaju Katoličkoj crkvi bespogovorno osuđivao na vječni oganj.¹³ Dogmatska konstitucija *Lumen gentium* više ne isključuje muslimane iz Božjeg nauma spasenja već ih promatra, na temelju njihove vjere u Boga Stvoritelja i Boga Abrahamova, u *suodnosu* s Božjim narodom, tj. Crkvom. Kao sastavni dio jedne dogmatske konstitucije proglašene na sveopćem ekumenskom crkvenom saboru, ta kratka izjava dobiva još veću teološku i doktrinarnu važnost. Katolička crkva ne gleda više na muslimane kao na nevjernike, heretike ili neprijatelje, niti im sudi. Naprotiv, katolicima nalaže da pripadnike islamske religije prepoznaju kao *vjernike* koji u svojem životu nastoje odgovoriti Božjem pozivu, po kojemu su na svojstven način »usmjereni« prema Božjem narodu. Drukčije rečeno, muslimani su također subjekti sveopće spasenjske sakramentalnosti Crkve: na otajstveni način i oni imaju udioništvo u Kristovu spasenju i zajedništvo s Bogom koje na zemlji označava i posreduje Crkva (usp. LG 1 i 48). Zato i s muslimanima Crkva želi dijeliti evanđelje, ali tek od Koncila, ona to čini životnim svjedočenjem, bratskim dijalogom, ljubavlju i poštovanjem, bez osude i polemika.¹⁴

¹¹ Usp. *Isto*, 220.

¹² Usp. *Isto*, 213.

¹³ »Crkva čvrsto vjeruje, ispovijeda i naviješta da nitko od onih koji se nalaze izvan Crkve katoličke, i to ne samo pogani već i Židovi ili heretici ili šizmatici neće moći postići život vječni, nego će otići u oganj vječni pripravljen đavlu i njegovim anđelima«, FIRENTINSKI KONCIL, *Dekret o Jakobitima*, citirano prema: Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija*, Zagreb, 2008., 14.

¹⁴ Usp. Rudolf BRAJČIĆ – Mato ZOVKIĆ, *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen gentium*, I, 303–304; Tomislav IVANČIĆ, Univerzalnost Kristova spasenja, u: *Bogoslovska smotra*, 52 (1982.) 4, 575–577.

2. Deklaracija *Nostra aetate* o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama: »Crkva gleda s poštovanjem i muslimane«

Drugi i glavni koncilski tekst o islamu nalazi se u Deklaraciji o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama *Nostra aetate*, u br. 3. Kao što je već rečeno, taj se tekst i danas smatra velikom poveljom kršćansko-muslimanskog dijaloga. Njime je Katolička crkva još jasnije preokrenula svoj odnos prema muslimanima i u širem smislu prema islamskoj religiji i svijetu, otvarajući potpuno novu perspektivu kršćansko-muslimanskim odnosima. Međutim, sam nastanak deklaracije bio je poprilično neočekivan, osjetljiv i turbulentan, kako zbog unutarnjih crkveno-teoloških razloga tako i zbog međunarodnih političkih okolnosti.¹⁵ Isto je bilo i s njezinim tekstom koji se odnosi na muslimane.¹⁶

2.1. *Uvid u nastanak, sadržaj i smisao deklaracije Nostra aetate*

Tijekom svoje pripravne faze Drugi vatikanski koncil nije imao namjeru progovarati o islamu ni o drugim religijama, osim o židovstvu. Upravo je nacrt izjave o židovstvu nagnao nekoliko koncilskih otaca, naročito iz Sjeverne Afrike i istočnih Crkava, na čelu s grčko-melkitskim patrijarhom Maximosom IV., da se paralelno izrade izjave kojima će se dotaknuti i islam, s obzirom na velik

¹⁵ O povijesnom nastanku i sadržaju deklaracije vidi: G[eorges]-M[arie] M[artin] COTTIER, *L'historique de la Déclaration*, u: A[ntoin] M[arc]el HENRY (ur.), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration »Nostra aetate«*, 37–78 i 285–305; Roman A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, u: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (ur.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten vatikanischen Konzil*, III, Freiburg im Breisgau, 2005., 591–693; Maurice BORRMANS, *L'émergence de la Déclaration Nostra aetate au Concile Vatican II*, u: *Islamochristiana*, 32 (2006.), 9–28; Jacques SCHEUER, *L'Église catholique et les croyants des autres religions. De l'élaboration de Nostra aetate à nos jours*, u: *Nouvelle revue théologique*, 135 (2013.) 2, 239–261. Na hrvatskom jeziku: Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija*, 55–69; Knut WENZEL, *Mala povijest Drugoga vatikanskog koncila*, 157–168.

¹⁶ Osim spomenutog članka Roberta Caspara, vidi također: Maurice BORRMANS, *Dialogue islamo-chrétien à temps et contretemps*, Versailles, 2002., 147–176; Arij A. ROEST CROLLIUS, *La Chiesa guarda ai musulmani*, u: René LATOURELLE (ur.), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987)*, Assisi, 1987., 1335–1344. Upućujemo i na zanimljiva hrvatska razmišljanja vezana uz ovu tematiku, napisana ukorak s koncilskim gibanjima: S[tjepan] DOPPELHAMMER, *Kršćani i islamski svijet*, u: *Bogoslovska smotra*, 35 (1966.) 2, 246–257; Tomislav JABLANOVIĆ, *Dijalog s muslimanima*, u: *Bogoslovska smotra*, 37 (1967.) 1, 72–85; Tomislav J. ŠAGI-BUNIĆ, *Ali drugog puta nema. Uvod u misao Drugog vatikanskog koncila*, Zagreb, ²1986., 265–270. Muslimanski osvrt na koncilski govor o islamu vidi u: Adnan SILAJDŽIĆ, *Islam u otkriću kršćanske Europe. Povijest međureligijskog dijaloga*, 309–339.

broj kršćana koji u tim zemljama stoljećima dijele svoj svakodnevni život s muslimanima, nerijetko u otežanim okolnostima. Budući da je Koncil u dvama navratima namjeravao govoriti o židovstvu – u konstituciji o Crkvi i u nacrtu o ekumenizmu – tijekom drugog međuzasjedanja (od 5. prosinca 1963. do 14. rujna 1964.) odlučeno je da se u sklopu istih tekstova dva puta nešto kaže i o islamu.

Baš za vrijeme toga drugog međuzasjedanja, često se spominju tri izvan-koncilnska događaja koja su privukla pozornost svijeta i Crkve na nekršćanske religije, osobito na islam. Ponajprije, hodočašće pape Pavla VI. u Svetu Zemlju (4. – 6. siječnja 1964.), tijekom kojeg nije propustio, pri dolasku u Amman i Jeruzalem, izraziti bratski pozdrav muslimanima. Zatim, na Duhove (17. svibnja 1964.), osnivanje Tajništva za nekršćane (*Secretariatus pro non Christianis*), kojemu će kasnije (1. ožujka 1965.) biti pridruženo podtajništvo za islam, u ono vrijeme prvo i jedino takvo u svijetu. Napokon, objavljivanje prve enciklike Pavla VI. *Ecclesiam suam* (6. kolovoza 1964.), cijele posvećene dijalogu Crkve sa suvremenim svijetom. U tome dijalogu, enciklika uključuje i pripadnike drugih religija, polazeći od monoteista, među kojima na osobit način pripadaju muslimani: »Spominjemo dalje one koji se Bogu klanjaju u skladu sa svojim monoteističkim shvaćanjem, naročito muslimane. U svemu što je u njihovu bogoštovlju dobro i istinito oni zaista zaslužuju naše divljenje.«¹⁷

U daljnjim razgovorima drugi su pak koncilski oci, naročito s Dalekog istoka i iz kontinentalne Afrike, iznijeli primjedbu da bi Koncil, ako već progovara o islamu, trebao također spomenuti velike istočnjačke religije (hinduizam i budizam) kao i tradicionalne afričke religije, koje su često otvorenije prema kršćanstvu, nego što je to islam. Tako, prvotni tekst koji je bio naslovljen »O stavu katolika prema nekršćanima, osobito Židovima« (*De catholicorum habitudine ad non-christianos et maxime ad iudaeos*) i koji je trebao sačinjavati četvrto poglavlje nacrtu o ekumenizmu (peto poglavlje toga nacrtu odnosilo se na slobodu vjerovanja), nakon nekoliko preinaka izmijenjen je u deklaraciju »O Židovima i nekršćanima« (*De iudaeis et de non-christianis*), koja je potom izdvojena i postavljena kao dodatak nacrtu o ekumenizmu. Nakon novih sadržajnih izmjena, tekst dobiva svoj konačan naslov »Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama« (*Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*) te postaje, kao i »Deklaracija o slobodi vjerovanja« (*Declaratio*

¹⁷ PAVAO VI., *Ecclesiam suam – Crkvu svoju. Enciklika o putovima kojima Katolička crkva treba da izvršuje u naše doba svoju zadaću*, Zagreb, 1979., br. 110. Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 204–205; Maurice BÖRRMANS, *L'émergence de la Déclaration Nostra aetate au Concile Vatican II*, 16–18.

de libertate religiosa) samostalan koncilski dokument. Čitav je postupak od početka bio pod ingerencijom Tajništva za jedinstvo kršćana, kojemu je predsjedao kardinal Augustin Bea. Poslije dodatnih rasprava i promjena, konačna je verzija Deklaracije – koja je u međuvremenu po svojim prvim riječima nazvana *Nostra aetate* («U naše vrijeme») – prihvaćena od koncilskih otaca velikom većinom glasova (2 221 *placet*, 88 *non placet* i 3 nevažeća glasa) te je službeno proglašena na svečanoj sjednici prvoga kruga četvrtog koncilskog zasjedanja, 28. listopada 1965. godine. Izrada deklaracije *Nostra aetate*, posebno zbog teksta o židovstvu (usp. NA 4) i njegovih mogućih političkih posljedica, bila je burno popraćena u arapsko-muslimanskom svijetu, koji je već tada bio u vrlo napestim odnosima s nedavno uspostavljenom državom Izrael (1948).¹⁸

Iako je deklaracija *Nostra aetate* najkraći dokument među šesnaest njih proglašanih na Drugome vatikanskom koncilu, ona je koncilski dokument koji je doživio najjači odjek na međunarodnoj razini, osobito u nekršćanskom svijetu. Svojim nazivom i bogatim sadržajem najzornije pokazuje *aggiornamento* koncilске Crkve i promjenu paradigme koju je iskazala u svojem odnosu prema svijetu.¹⁹

Tekst sadrži samo pet točaka, koje se prostiru na oko četiri stranice latinskog teksta. Namjera dokumenta jasno je izražena u uvodnoj točki, koja je na teološkoj i antropološkoj razini vrlo lijepa i duboka. Naime, polazeći od činjenice da se »u naše vrijeme« (*Nostra aetate*) ljudski rod iz dana u dan sve uže sjedinjuje i da rastu međusobne veze između različitih naroda, u njoj se kaže da »Crkva pažljivije promatra u kakvom odnosu stoji prema nekršćanskim religijama. U svojoj zadaći da promiče jedinstvo i ljubav među ljudima, dapače i među narodima, ona prije svega svraća pozornost na ono što je ljudima zajedničko i što ih vodi k međusobnom zajedništvu« (NA 1). Istaknuto je kako svi narodi čine jednu zajednicu te da imaju isti iskon i krajnji cilj u Bogu, »čija se providnost, svjedočanstvo dobrote i naum spasenja protežu na sve« (NA 1). Deklaracija pritom svraća pozornost na zagonetnost ljudske egzistencije spominjući temeljna pitanja koja »duboko uzbuđuju ljudska srca« (pitanja o smislu i cilju života, patnji, sreći, smrti, zagrobnom životu itd.), na koja religije nastoje odgovoriti svojim naukama, pravilima života i obredima

¹⁸ Usp. Maurice BORRMANS, *Dialogue islamo-chrétien à temps et contretemps*, osobito 160–161; Maurice BORRMANS, *L'émergence de la Déclaration Nostra aetate au Concile Vatican II*, 20–24.

¹⁹ Usp. Benedikt T. VIVIANO, *L'histoire de »Nostra aetate«, la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, u: Mariano DELGADO – Benedikt T. VIVIANO (ur.), *Le dialogue interreligieux. Situation et perspectives. Colloque de Fribourg, 1–2 juin 2005*, Fribourg, 2007., 11.

(usp. NA 1–2). Nakon toga, deklaracija ukratko opisuje različite načine na koje čovjek od najstarijih vremena do danas zamjećuje prisutnost »božanskog« (*Numinis*), koji njegov život prožima »dubokim religioznim osjećajem« (*intimo sensu religioso*), aludirajući na tradicionalne religije, a posebno na hinduizam i budizam, na čiji se nauk u kratkim crtama osvrće (usp. NA 2). Središnje točke deklaracije posvećene su islamu (NA 3) i židovstvu (NA 4), mijenjajući u potpunosti odnos Crkve prema tim dvjema značajnim svjetskim monoteističkim religijama. Deklaracija završava pozivajući sve ljude, kao djecu Boga Oca, na sveopće bratstvo i međusobnu ljubav, osuđujući svaku diskriminaciju »zbog rase ili boje, društvenog položaja i religije, kao protivne Kristovu duhu«, te žarko pozivajući Kristove vjernike da se čestito ponašaju prema drugima i, koliko je do njih, žive u miru sa svim ljudima (usp. NA 5). Hermeneutički ključ čitave deklaracije nalazimo u ovim riječima: »Katolička crkva ne odbacuje ništa što u tim religijama ima istinita i sveta. S iskrenim poštovanjem promatra te načine djelovanja i življenja, zapovijedi i nauke koji, premda se umnogome razlikuju od onoga što ona sama drži i predlaže, ipak nerijetko odražavaju zraku one Istine koja prosvjetljuje sve ljude. No ona bez prekida naviješta i dužna je naviještati Krista, 'koji je put i istina i život' (Iv 14,6), u kojemu ljudi nalaze puninu religioznoga života i u kojemu je Bog sve sa sobom pomirio« (NA 2). Tim je jasno izraženo kako poštovanje i dijalog s drugim religijama nipošto ne relativizira ni umanjuje navjestiteljsku zadaću Crkve, nego joj daje drugu, duboko evanđeosku dimenziju, koja u ime Božje ljubavi objavljene u Isusu Kristu Crkvu i kršćane istinski otvara svakom čovjeku i svim ljudima.²⁰

Važno je dodati kako namjera deklaracije *Nostra aetate* nije bila podrobnije ulaziti u naučavanje drugih religija, nego prije svega preispitati *odnos* (*habitudine*, kako stoji u latinskom nazivu dokumenta) Crkve prema nekršćanima, svraćajući pozornost, kako je rečeno, »na ono što je ljudima zajedničko i što ih vodi k međusobnom zajedništvu« (NA 1). Isto je pojasnio kardinal Bea, neposredno prije proglašenja Deklaracije, napominjući kako njezin »cilj nije izložiti potpuni prikaz drugih religija, ni razlika koje one imaju među sobom i s katoličkom vjerom«, nego postaviti »kamen temeljac« koji će moći pouzdano podržati zajednički trud među spomenutim religijama.²¹ Upravo u svjetlu

²⁰ Usp. Maurice BORRMANS, *Dialogue islamo-chrétien à temps et contretemps*, 161–169; Jacques SCHEUER, *L'Église catholique et les croyants des autres religions. De l'élaboration de Nostra aetate à nos jours*, 248–253.

²¹ Usp. Jacques VIDAL, *Nostra aetate* (Vatican II), u: Paul POUPARD (ur.), *Dictionnaire des religions*, II (L–Z), Paris, 2007, 1447.

tih razjašnjenja treba razumijevati čitavu deklaraciju, tako i njezin tekst kojim Crkva promatra i usmjerava svoj odnos prema pripadnicima islamske religije.

2.2. Sadržaj i kratko tumačenje teksta »o islamskoj religiji«

Drugi koncilski tekst posvećen pripadnicima islama puno je opsežniji i sadržajniji; sastoji se od dvaju paragrafa. U prvom, dužem paragrafu, ističu se neke temeljne vrijednosti islamske vjeroispovijesti, koje su zajedničke i kršćanima i muslimanima. Drugi i kraći paragraf naglasak stavlja na međusobno razumijevanje i suradnju za budućnost. Tekst u cijelosti glasi:

»Crkva gleda s poštovanjem i muslimane koji se klanjaju jedinome Bogu, živom i subzistentnom, milosrdnom i svemogućem, stvoritelju neba i zemlje, koji je govorio ljudima. Oni se svom dušom nastoje podložiti njegovim skrovitim odlukama, kao što se Bogu podložio Abraham na kojega se islamska vjera rado poziva. Oni, doduše, Isusa ne priznaju Bogom, ali ga ipak časte kao proroka, a poštuju i njegovu djevičansku majku Mariju, koju ponekad također pobožno zazivaju. Osim toga, iščekuju dan suda, kad će Bog svim uskrsnulim ljudima dati zasluženu plaću. Zato cijene čudoredni život, a Boga štiju napose molitvom, milostinjom i postom.

Budući da je tijekom stoljeća između kršćana i muslimana dolazilo do čestih razdora i neprijateljstava, Sveti Sabor potiče sve da se, zaboravivši što je bilo, iskreno trude oko međusobnoga razumijevanja, da zajednički štite i promiču društvenu pravednost, čudoredna dobra te mir i slobodu za sve ljude« (NA 3).

Kao što se može primijetiti, tekst odiše pozitivnim, pomirljivim i srdačnim tonom. No, poput ostalih koncilskih tekstova, prošao je različite etape i izmjene, od svoje prve verzije (25. rujna 1964.) do konačnog proglašenja deklaracije. Redaktura teksta, koji je izvorno napisan na francuskom jeziku, povjerena je dominikancima s Dominikanskog instituta za orijentalne studije u Kairu i »bijelim ocima« s Papinskog instituta za orijentalne studije u Tunisu.²²

²² Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 204, bilj. 7. Dominikanski institut za orijentalne studije (*Institut dominicain d'études orientales*, poznat po akronimu IDEO) osnovan je 1953. godine u Kairu. Institut za arapsku književnost (*Institut des Belles lettres arabes*), koji su pak »bijeli oci« 1931. osnovali u Tunisu, preimenovan je 1960. godine u Papinski institut za orijentalne studije (*Institut pontifical d'études orientales* ili IPEO). Kako bi bio pri ruci Svetoj Stolici, naročito u vrijeme Koncila, Institut se ujeseo 1964. godine seli u Rim, a 1979. godine biva preimenovan u Papinski institut za arapske i islamo-loške studije (*Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica* ili PISAI), i dalje pod vod-

Važno je naglasiti kako je i ovdje prvotna namjera deklaracije bila istaknuti neke glavne sadržaje islamske vjere i prakse, uvažavajući religiozni život muslimana, na što upućuje i sam neslužben podnaslov toga teksta: »O muslimanima« (*De musulmanis*), kasnije preimenovan »O islamskoj religiji« (*De religione islamica*).²³ Na taj je način Koncil, s jedne strane, više želio progovoriti o muslimanima kao konkretnim ljudima i vjernicima, koji su na svojstven način dionici povijesti spasenja (usp. LG 16), a ne toliko o islamskim naučavanjima koja Crkvi mogu biti prihvatljiva samo u onolikoj mjeri u kojoj se podudaraju s osnovama kršćanske objave. S druge pak strane, koncilskim ocima bilo je važno pokazati da se isključivo žele držati religijskog područja, izbjegavajući svaku isprepletenost s politikom, što je tada bilo veoma osjetljivo s obzirom na žestoke otpore koji su, u arapskom svijetu, pratili koncilsku izjavu o Židovima.²⁴ Izražene misli i pojmovi pomno su odabrani kako bi se muslimani u njima mogli prepoznati, ali kako bi i kršćanima bili bliski. Podijelit ćemo ovdje i ukratko prikazati glavne misli teksta.²⁵

2.2.1. Crkva poštuje muslimane

Potrebno je odmah istaknuti sam početak izjave: »Crkva gleda s poštovanjem i muslimane.« Taj diskretan ali toliko važan izraz »s poštovanjem« (*cum eastimatione*) za Crkvu doista predstavlja potpuno novi govor (grč. *hápax*) o islamu. Upravo su tim izrazom koncilski oci htjeli dati pozitivan prizvuk tomu tekstu

stvom bijelih otaca. Ta dva instituta predstavljaju u Katoličkoj crkvi dvije najznačajnije instancije za proučavanje i promicanje kršćansko-muslimanskih odnosa, i to na najvišoj znanstvenoj razini. Njihovi časopisi, MIDEO (*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales* (osnovan 1954.) i *Islamochristiana* (osnovan 1975.) nezaobilazna su znanstvena vrela za proučavanje islamske religije, kulture i civilizacije s kršćanskog gledišta. Koncilski eksperti za tekstove o islamu bili su, s jedne strane, bijeli oci: Jacques Lanfry, Pierre Duprey (iz Tajništva za jedinstvo kršćana), Joseph Cuoq (Tajništvo za nekršćane) i Robert Caspar (IPEO), s druge strane, dominikanci: Jérôme Hamer i Georges Anawati (IDEO), kojima se pridružio o. Jean Corbon iz grčko-melkitske eparhije u Bejrutu. Usp. Maurice BORRMANS, *L'émergence de la Déclaration Nostra aetate au Concile Vatican II*, 14. Među prvim osvrtima na koncilski govor o islamu, dok su se još izrađivali dotični tekstovi, treba spomenuti: G[eorges] C[hehata] ANAWATI, *L'Islam à l'heure du Concile. Prolégomènes à un dialogue islamo-chrétien*, u: *Angelicum*, 46 (1964.) 2, 145–166.

²³ Podnaslovi nisu službeni dio koncilskih tekstova, ali dobro ukazuju na njihov sadržaj i smisao. Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 216, bilj. 36; Maurice BORRMANS, *L'émergence de la Déclaration Nostra aetate au Concile Vatican II*, 25.

²⁴ Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 215–216.

²⁵ Podrobniju analizu teksta u svjetlu (poslije)koncilске teologije religija i katoličke islamologije vidi u: Tomislav KOVAČ, »Crkva gleda s poštovanjem i muslimane« (NA 3). (Post)koncilski zaokret u odnosima Katoličke crkve prema islamu i njegovi teološki izazovi (Izvadak doktorske disertacije), Zagreb, 2016., 31–93.

i naznačiti ozračje u kojem bi se od sada, nakon stoljeća obostrane netrpeljivosti, trebali odvijati kršćansko-muslimanski odnosi: u međusobnom poštovanju, razumijevanju i uvažavanju. Taj izraz najbolje pokazuje »kopernikanski obrat« Katoličke crkve prema islamu, kako ga je još davno prije Koncila zazivao poznati francuski orijentalist Louis Massignon (1883. – 1962.), koji je najviše pridonio promjeni kršćanskog pogleda na islam.²⁶

2.2.2. Vjera u Boga objavitelja

Tekst zatim svraća pozornost na ono što sačinjava samu srž islama, tj. vjera u »jedinoga Boga« (*qui unicum Deum adorant*). Vjera u jednoga Boga prvi je član i kršćanskog Vjerovanja (*Credo in unum Deum*). Sam glagol »klanjati« (lat. *adorare*, preklinjati, moliti, klanjati se, poštivati) ovdje je sasvim namjerno uporabljen jer najbolje izražava muslimanski *vjernički odnos* prema Bogu, ali također zato što ima važno religijsko značenje i u kršćanstvu.

No, ako se kršćani i muslimani doista klanjaju *istom Bogu jedinomu* (»Nema drugog boga osim Njega!«, usp. Kuran 3,18; 2,255; Pnz 6,4; Iz 37,20 i dr.), njegovu bit nipošto ne shvaćaju isto: za kršćansku vjeru, Bog jedini u sebi je trojstveni (Otac i Sin i Duh Sveti), dok za islam, jedini Bog u sebi je jedan (*al-tawhīd* ili *tevhid*), čisti »monizam« (usp. Sura *Al-Ihlās*, Kuran 112).²⁷ Isto tako, kršćani i muslimani Bogu se ne obraćaju, niti ga nazivaju uvijek na isti način niti nužno pridaju jednaka značenja njegovim svojstvima. Zato je Koncil ovdje odlučio spomenuti samo nekoliko Božjih »imena« i svojstava koji su posebno važni u islamu, a zajednički su s kršćanstvom. Štoviše, arabofoni muslimani u njima će prepoznati neka od 99 Božjih imena citiranih u Kuranu i štovanih u islamskoj predaji. Bog je »Živ i Subzistentan« (lat. *viventem et subsistentem*, arap. *al-Hayy wa al-Qayyūm*) podsjeća da Bog nije apstraktna ideja ili sila, nego da je sveprisutan i djelatan, apsolutno samostojan i suveren (usp. ajet Prijestolja, Kuran 2,255). Nadalje, »Milosrdan i Svemoguć« (lat. *misericordem et omnipotentem*, arap. *al-Rahmān wa al-Qadīr*), dva su božanska imena koja su najčešće spominjana u Kuranu i među muslimanima. »Milosrđe« je zapravo glavno Božje svojstvo u Kuranu, kao što svjedoči Bismila, lijepa kratka formula koja otvara

²⁶ Usp. Robert CASPAR, *Traité de théologie musulmane*, I, 85; Florence OLLIVRY-DUMAIRIÉH, 50 ans après Vatican II: la contribution de Louis Massignon au renouvellement du regard porté par l'Église sur l'islam, u: *Théologiques*, 22 (2014.) 1, 189–217.

²⁷ Usp. Nerkez SMAILAGIĆ, *Klasična kultura islama, I (teologija, filozofija, znanost)*, Zagreb, 1973., 31–60; Ibrahim MADKOUR, Pojam Boga u islamu, u: *Svesci – Communio*, (1978.) 32, 42–45.

kuranske sure: »U ime Boga, Milosrdnog, Samilosnog« (*bismi Allāh ar-Rahmān ar-Rahīm*). U kontekstu koncilske izjave, spominjanjem Božjeg milosrđa željelo se muslimane i kršćane podsjetiti da je Bog ponajprije dobar i da se njegova svemoć treba upravo promatrati u odnosu na njegovu dobrotu. Bog »Stvoritelj (lat. *Creatorem*, arap. *al-Khāliq*) neba i zemlje« također je jedna od sržnih kuranskih tema koja, u islamu kao i u kršćanstvu, određuje odnos Boga i čovjeka, Stvoritelja i stvorenja.²⁸

Međutim, najvažnije Božje svojstvo za islam i kršćanstvo zasigurno je ono da je Bog »govorio ljudima« (*homines allocutum*), tj. da se objavio čovječanstvu. U prvoj verziji teksta bilo je dodano »po prorocima« (*per prophetas*), ali je taj izraz zbog svoje dvosmislenosti poslije maknut. Naime, kršćanstvo i islam nemaju posve isto poimanje proroštva. Isto tako, navođenje da je Bog govorio »po prorocima« moglo je, s jedne strane, odati dojam da se Isusa svodi na razinu proroka – što bi zadovoljilo muslimane, a kršćanima je neprihvatljivo; s druge pak strane, moglo je također aludirati da Crkva priznaje i Muhameda za proroka, no, nije bila namjera Koncila o tome se izjašnjavati. Unatoč svemu, činjenica da se Bog objavio ljudima bitno je obilježje muslimanske i kršćanske vjere, koja kazuje da Bog nije proizvod ljudskog razuma (bog filozofa), nego da je transcendentan i da je sebe otkrio po svojoj Riječi (hebr. *Dabar Jahve*, grč. *Logos tou Theou*, arap. *kalām Allāh*), koju je priopćio ljudima, po odabranim osobama – premda shvaćanje Božje riječi, tj. objave nije isto u islamu i kršćanstvu, ni u židovstvu. U židovstvu Božja riječ svoj vrhunac nalazi u Tori, kršćani je prepoznaju i ispovijedaju u Isusu Kristu, za muslimane ona je u Kuranu.²⁹

2.2.3. Abrahamska podložnost otajstvenoj Božjoj volji

U sljedećoj rečenici, tekst ističe kako se muslimani »svom dušom nastoje podložiti [Božjim] skrovitim odlukama«. I tu je glagol »podložiti« (*submittere*) sasvim namjerno odabran jer najjasnije izražava unutaraju dinamiku islamske vjere i same arapske riječi *islām*, kao čina potpunog i bezuvjetnog predanja

²⁸ Na tome mjestu koncilski tekst u bilješci poziva se na pismo koje je papa Grgur VII. uputio Anaziru (*Al-Nāsir*), kralju Mauritanije, napisano u predvečerje križarskih ratova (1076). U tome pismu papa upravo spominje zajedničku vjeru kršćana i muslimana u Boga stvoritelja, koja bi trebala potaknuti njihovu međusobnu ljubav. Premda ima diplomatsko obilježje, to pismo ulazi u rijetke konstruktivne primjere kršćansko-muslimanskog dijaloga u srednjem vijeku, koji po svojem sadržaju i pristupu na čudesan način anticipira govor Drugoga vatikanskog koncila o islamu. Usp. Jean-Marie GAUDEUL, *Disputes? Ou rencontres?*, II, 56–57.

²⁹ Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 216–219.

čitave osobe Bogu.³⁰ Istaknuta je također otajstvena dimenzija islamske vjere, koja se podlaže Božjim »skrovitim odlukama« (lat. *occultis etiam decretis*; arap. ḡayb). Time se željelo ukazati da čin vjere u islamu, uostalom kao i u kršćanstvu, premda razuman, nije posve racionalan, odnosno da vjera u sebi neminovno uključuje dimenziju samoodreknuća koja ljudskom umu nije do kraja shvatljiva. Kuran zahtijeva od vjernika muslimana da se posve pokori Božjoj volji, pa i onda kada se ona čini paradoksalnom očima razuma. Kao i u tekstu dogmatske konstitucije *Lumen gentium* (br. 16), tako ni ovaj ne zaboravlja spomenuti Abrahama na kojega se, kako piše, »islamska vjera (*fides islamica*) rado poziva«. Njegova spremnost da žrtvuje vlastita sina iz poslušnosti prema Bogu (usp. Kuran 37,100-113; Post 22,1-18) za muslimane je pravi čin islama koji Abrahama postavlja za najuzvišeniji primjer istinskog vjernika.³¹

2.2.4. Štovanje Isusa i Marije

Tekst dakako spominje Isusa i Mariju, koji su među najhvaljenijim ličnostima u Kuranu i muslimanskoj predaji. Međutim, deklaracija ne izbjegava izreći i ključnu razliku između kršćana i muslimana: »Oni, doduše, Isusa ne priznaju Bogom, ali ga ipak časte kao proroka...« Za Kuran, doista, Isus je samo čovjek, Božji »rob« (*abd Allāh*, usp. Kuran 43,59) i »poslanik« (usp. Kuran 4,171; 5,75), nipošto Sin Božji (usp. Kuran 9,30), a još manje Bog (usp. Kuran 5,1772.116). Osim što odbija utjelovljenje, Kuran niječe također Isusovu muku i smrt na križu (usp. Kuran 3,55; 4,156) kao i Božje Trojstvo (usp. Kuran 4,171; 5,73.116). Ta oprečna stajališta o Isusu bitno uvjetuju kršćansko-muslimanski dijalog i na doktrinarnoj razini ne mogu se zanemariti. Unatoč tomu, autori koncilskog teksta željeli su ipak naglasiti kako u islamu Isus zauzima uzvišeno mjesto među prorocima i da mu Kuran pripisuje jedinstvene privilegije: rođen je bez ljudskog oca, izravnim zahvatom Božje stvarateljske riječi (usp. Kuran 3,42-48;

³⁰ Usp. *Isto*, 220–221. Podsjetimo da imenica *islām* dolazi od glagola *ʿaslama*, koji znači 'podvrgnuti se, pokoriti se, podložiti se, predati se nekome', odnosno Bogu, kao što se sluga pokorava ili predaje svojem Gospodaru. Iz istog korijena proizlazi particip *muslim* (mn. *muslimūn*), 'musliman', koji označava osobu koja je izvršila čin *islama*, tj. potpuno se podložila Bogu i njegovoj volji. Usp. Emilio PLATTI, *Islam... étrange? Au-delà des apparences, au cœur de l'acte d'islam, acte de foi*, Paris, 2000., 19–22.

³¹ Spomen na tu Abrahamovu žrtvu središnji je sadržaj najvećeg muslimanskog blagdana (*al-ʿid al-kabīr*, na našim prostorima poznat kao Kurban bajram). Kao Božji »podložnici«, muslimani rado sebe nazivaju nasljednicima Abrahamove religije (*milla Ibrahīm*). Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 219–221. Vidi također: Adalbert REBIĆ, *Abraham naš otac u vjeri. Povijest, vjera i teologija*, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.) 3, osobito 525–527.

19,16-34; 21,91; 66,12); kao prorok poslan je sinovima Izraelovim kojima donosi evanđelje, propovijeda im čistu vjeru u jednoga Boga, čini znamenita čudesa, ali Židovi ga odbacuju i žele razapeti (usp. Kuran 3,49-55; 4,157; 5,110-116); no, Bog ga je izbavio iz njihovih ruku i »uzdigao« k sebi, sve do njegova povratka na Sudnji dan, kojemu će osobno biti predznak (usp. Kuran 3,56-57; 4,158-159; 5,117; 43,61). Isus ulazi u poslanike koje je Bog na poseban način odlikovao i izdigao (usp. Kuran 2,253), u one koji su donijeli novi zakon (*shar'*). Uz Nou, Abrahama, Mojsija i Muhameda, Isus je jedan od pet velikih proroka islama (usp. Kuran 42,13). Zahvaljujući svojem djevičanskom rođenju on uživa poseban privilegij biti nazvan Božjom »Riječju« (*kalimat Allah*, Kuran 3,39.45; 4,171) i Božjim »duhom« (*rūh*, Kuran 4,171).³²

Uz muslimansko čašćenje Isusa razumljivo je da Koncil nadovezuje Mariju: »... a poštuju i njegovu djevičansku majku Mariju, koju ponekad također pobožno zazivaju«. Marija je jedna od najdirljivijih ličnosti Kurana. Ona je od Abrahamova proročkog roda, majka ju je već u utrobi Bogu posvetila, odrasla je u hramu pod Zaharijinom brigom i ondje ju je sam Bog hranio (usp. Kuran 3,35-44). Duh Božji (anđeo Gabrijel) joj se ukazao i nagovijestio joj djevičansko rođenje »čistog dječaka«, nakon čega ona napušta svoj kraj, rodi Isusa u blizini palminog stabla, pa se vraća među svoje (usp. Kuran 3,42-48; 19,16-34). Ona je pobožna vjernica (*siddīqa*) koja je govorila istinu i vrijeme provodila u molitvi (usp. Kuran 5,75; 66,12); očuvala je nevinost, Bog joj je udahnuo svoj život te od nje i njezina sina Isusa učinio da budu »znamenje svjetovima« (usp. Kuran 21,91; 23,50). Doista, nijedna žena nije toliko hvaljena u Kuranu kao Marija, štoviše, ona je i jedina žena poimence u njemu spomenuta, sveukupno 34 puta, gotovo dvostruko više nego u cijelom Novom zavjetu! Jedna je sura čak naslovljena po njoj (sura 19, *Maryam* ili *Merjema*) i mnoge muslimanke nose njezino ime. Zbog svega toga, Marija je predmet pobožnosti muslimana, naročito žena, koji rado posjećuju i marijanska svetišta kao što su Naša Gospa Alžirska (*Notre-Dame d'Alger*) i svetište Meryem Ana, u blizini efeške bazilike Theotokos. Bezgrešno začeće, čistoća i djevičanstvo Marije pouzdani su znakovi njezine izvanredne, od Boga obdarene osobnosti, zato se pojedini musli-

³² Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 222–223. Isus je u Kuranu spomenut 61 put: 25 puta kao »sin Marijin« (*ibn Maryam*) i »Isus« (*Isā*), 11 puta kao »Mesija« (*al-Masīh*); posvećena su mu 93 stiha u 15 različitih sura. Usp. Emilio PLATTI, *Islam... étrange?*, 129s. Vidi također: Adel-Théodor KHOURY, *Isus u Islamu*, u: Ida Friederike GORRÉS I DR., *Isus. 2000 godina povijesti vjere i kulture*, Zagreb, 1999., 156–173; Adel-Théodor KHOURY, *Isus Krist u Kur'anu*, u: *Međunarodni katolički časopis Communio*, 37 (2011.) 112, 92–97. O Isusu s muslimanskog gledišta vidi u: Mirza MEŠIĆ, *Isa/Isus – poslanik islama*, Zagreb, 2014.

mani rado u nju pouzdaju i mole njezino posredništvo u životnim situacijama. No, koncilski tekst ovdje razborito dodaje prilog »ponekad« (aliquando), jer je svjestan da ipak nije riječ o općoj pojavi u islamu.³³

Ni ovdje se, dakle, Koncil nije želio zaustaviti na doktrinarnim razlikama u kršćanskom i muslimanskom shvaćanju osobe i uloge Isusa i Marije u povijesti spasenja. Radije ih je prikazao kao zajednička uporišta koja mogu poslužiti kao primjer življenja i predanja Bogu te izvor nadahnuća za zajednički dijalog.³⁴

2.2.5. Eshatologija

Kratko je dotaknuta i muslimanska eshatologija. Dan suda i uskrsnuće tijela bitne su točke muslimanske i kršćanske vjere, iako narav i kriteriji Suda kao i shvaćanje posljednjeg određenja čovjeka variraju u jednoj i drugog teologiji. Kako u Kuranu tako i prema Bibliji, svatko će biti suđen po svojim djelima. Međutim, kršćanska eshatologija sva je usmjerena prema parusiji, ponovnom Kristovu dolasku u slavi, kada će na kraju vremena suditi žive i mrtve i uspostaviti svoje vječno kraljevstvo (usp. Mt 16,27; Heb 9,28 i dr.). Krajnji je cilj kršćanske eshatologije postići zajedništvo s trojedinim Bogom, tj. blaženo uživanje i gledanje Boga (*visio beatifica*) »licem u lice« (usp. 1 Kor 13,12). Prema Kuranu pak, ni u raju čovjek nema izravan pristup Bogu; uživanje Boga je sekundarno i rezervirano samo odabranicima (usp. Kuran 75,22-23), a blagodati raja prije svega su osjetilnog sadržaja (usp. Kuran 13,35; 37,45-47; 2,25 i dr.). Ipak, vjera u završetak svijeta, uskrsnuće mrtvih i posljednji sud izraz su dubokog religioznog poimanja svijeta, vremena i čovjeka, kojim se islam i kršćanstvo, tako i židovstvo, dodiruju, a ujedno razlikuju od ostalih velikih svjetskih religija, naročito dalekoistočnih. Za tri monoteističke religije, vrijeme svijeta nije za-

³³ Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 223–224 i bilješka br. 65. Vidi klasično djelo o Mariji u islamu, izdano još prije Koncila: J[ean]-M[ohammed] ABDELJALIL, *Marie et l'islam*, Paris, 1950. Na hrvatskom jeziku: Maurice BORRMANS, *Islam i kršćanstvo. Putovi dijaloga*, Sarajevo, 2012., 77–97; Annemarie SCHIMMEL, *Isus i Marija u islamskoj mistici*, Zagreb, 2009. O muslimanskoj pobožnosti prema Mariji u nekim hrvatskim marijanskim svetištima, vidi: Ante KATALINIĆ, *Ekumensko značenje štovanja Marije u Hrvata*, u: *Obnooljeni život*, 35 (1980.) 5–6, 471, 473 i 475–476; Marko ORŠOLIĆ, *Štovanje Marije kod bosanskohercegovačkih muslimana*, u: Adalbert REBIĆ (ur.), *Bogorodica u hrvatskom narodu*, Zbornik radova Prvog hrvatskog mariološkog kongresa, Split, 9. i 10. rujna 1976., Zagreb, 1978., 126–130.

³⁴ Zanimljive poticaje u tom smjeru vidi u: Karl-Josef KUSCHEL, *Židovi, kršćani, muslimani. Podrijetlo i budućnost*, Sarajevo, 2011., 545–627; Martin BAUSCHKE, *Tko je Isus? Uloga Isusa u dijalogu između kršćana i muslimana*, u: *Nova prisutnost*, 5 (2007.) 3, 365–372.

tvoren ciklus koji se vrti ukруг i neprestano ponavlja, nego linija koja ima svoj početak, razvoj i svršetak; čovjek nije samo duh ili duša, nego također mješavina duše i tijela koji su bitno povezani i određeni da budu vječno sjedinjeni nakon privremene razdijeljenosti smrti.³⁵ Eshatološka dimenzija muslimanske i kršćanske vjere načelno čini od islama i kršćanstva dinamične religije otvorene razvoju i budućnosti.

2.2.6. Moralni život i bogoštovlje

Prvi paragraf završava spominjanjem moralnog i bogoštovnog života muslimana. Moralni život izravna je posljedica muslimanske vjere i u tome smislu treba u tekstu razumjeti prilog »zato (*exinde*) cijene...« Uistinu, moralno življenje za muslimane znači praktično ostvarivanje *čina islama*, što ga Bog jedini i svemogući zahtijeva od njih. Islamski moral predmnijeva poslušnost božanskim odredbama objavljenima u Kuranu koje, kroz zakonske propise ili Šerijat (*al-Shari'a*), tumače muslimanski vjerski pravници i teolozi. Prva verzija teksta još je snažnije izražavala potpunu involviranost muslimana u vršenju moralnih imperativa: »Oni nastoje također provoditi, u poslušnosti Bogu, ćudoredan život, kako individualni tako i obiteljski i društveni.«³⁶ Međutim, mnogi su koncilski oci negodovali kod spominjanja »obiteljskog ćudoređa«, kako zbog zakonitosti poligamije tako još više zbog prakse otpuštanja žena u islamu, koja je puno raširenija i koja je razorna za obitelji. Isto tako, nekim je ocima smetalo navođenje »društvenog ćudoređa«, s obzirom da islam ne čini razliku između duhovnog i svjetovnog područja, tj. između religijske i političke zajednice, što u mnogim muslimanskim društvima bitno otežava poštivanje slobode vjerovanja. Islam je i *religija* i *društvo* (*dīn wa dawla*), zato cijeli društveno-politički poredak mora biti podređen islamskim i šerijatskim propisima. Prvotna formulacija koncilskog teksta stoga je zahtijevala nijansiranje.³⁷

Bitnu dimenziju muslimanske vjere čine također tzv. »pet stupova« islama (*arkān al-dīn*), koji ne pripadaju moralnoj kategoriji, nego bogoštovlju i pobožnim djelima ili *ibadetu* (*ibādāt*). Koncilski tekst je odlučio spomenuti samo tri stupa, koji čine okosnicu vjerskog života muslimana: obrednu molitvu (arap. *salāt*, tur. *namaz*), milostinju za siromašne (*zekat*) i post tijekom mjeseca ramazana (*sawm ramadān*). Nije spomenut prvi stup islama, *šhada* (*al-shahāda*),

³⁵ Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 225–226.

³⁶ *Isto*, 226.

³⁷ Usp. *Isto*, 227–228.

tj. muslimanska vjeroispovijest – »Nema boga do Boga i Muhamed je Božji poslanik« (*Lā ilāha illāʾllāh wa Muhammad rasūl Allāh*) – jer se smatralo da su temeljni sadržaji islamske vjere dovoljno istaknuti u prvom dijelu teksta. Također, nije navedeno tradicionalno hodočašće u Meku (*hadž*), koje je svaki pobožni musliman pozvan učiniti barem jednom u životu, ako za to ima materijalne i zdravstvene mogućnosti. No, s obzirom da životno hodočašće nije opća praksa među muslimanima, nije ovdje spomenuto. Među pet osnovnih stupova islama muslimani često dodaju i šesti: *džihad* (*jihād*, doslovno: 'napor, duhovna i tjelesna borba'), povijesno i teološki sporan pojam koji koncilski oci namjerno nisu željeli uvrstiti.³⁸

U prvom dijelu teksta deklaracije *Nostra aetate* posvećenog muslimanima Koncil je nastojao, dakle, dati sažetak islamskog vjerskog i moralnog naučavanja. Razumljivo je da tekst nije mogao sve obuhvatiti i da su mnoga područja muslimanske misli i života ostala nedotaknuta. Nije se osvrnulo ni na važne teme kao što su, primjerice, odnos ljudske slobode i Božje svemoći u islamu, muslimanska mistika, kulturalne razmjene između kršćanstva i islama tijekom povijesti, iako je radna verzija teksta to predviđala. No, s obzirom na nužno ograničene okolnosti teško je bilo očekivati iscrpniji tekst, smatra Robert Caspar, kao jedan od njegovih autora, te razborito zaključuje: »Nije sve rečeno, daleko od toga; ali ono što je rečeno čini se objektivnim i bitnim. U svakom slučaju, vrata su otvorena za buduća produbljivanja. I upravo je to bio cilj ovog doktrinarnog dijela, postavljeni su temelji za dijalog i suradnju između kršćana i muslimana.«³⁹

2.2.7. Međusobno razumijevanje i suradnja za bolju budućnost

Drugi paragraf teksta je kraći, ali od jednake, ako ne i veće važnosti, jer se odnosi na buduću perspektivu kršćansko-muslimanskih odnosa koje bi trebale biti prožete »međusobnim razumijevanjem« (*comprehensionem mutuam*) i suradnjom. Kako bi to bilo moguće, Koncil najprije poziva kršćane i muslimane da »zaborave« razdore i neprijateljstva koji su često obilježavali njihovu zajed-

³⁸ Usp. *Isto*, 228–229.

³⁹ Usp. *Isto*, 229. Dobre uvode za šire upoznavanje vjerskih i teoloških naučavanja islama, na hrvatskom i susjednim jezicima, vidi u: Josef VAN ESS – Hans KÜNG, *Islam i kršćanstvo*, u: Hans KÜNG I DR., *Kršćanstvo i svjetske religije. Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom*, Zagreb, 1994., 9–122; Joachim GNILKA, *Biblija i Kur'an. Što ih povezuje, što razdvaja*, Zagreb, 2007.; Jean-René MILOT, *Islam i muslimani*, Zagreb, 1982.; Luka MARKEŠIĆ (ur.), *Islam. Objava i predaja, vjera, klasično i moderno muslimansko mišljenje* (Hrestomatija tekstova), Sarajevo, 2006.; Fazlur RAHMAN, *Islam*, Sarajevo, 2005.

ničku povijest. Pritom »zaboraviti« nipošto ne znači ignorirati prošlost, nego je nadići i preobraziti u nove i pozitivne odnose za sadašnjost i budućnost. To uzajamno, mogli bismo reći, *pročišćenje pamćenja* preduvjet je za »međusobno razumijevanje« i dijalog. Koncil želi biti poticajan na tom polju, naročito u formaciji svećenika ili izobrazbi vjernika laika i intelektualaca, kao i onih koji u Europi ili islamskom svijetu žive i rade među muslimanima. Međusobno razumijevanje pretpostavlja, dakako, objektivnu spoznaju drugoga, koja će biti znanstveno utemeljena i otvorena prepoznavanju vrijednosti drugoga. Takav stav ne isključuje teološki ili doktrinarni dijalog – ne radi pomirenja onoga što se između kršćanstva i islama pomiriti ne može, nego u svrhu nadilaženja predrasuda i lažnih sukoba, odnosno, kako bi se drugome na ispravan način moglo iznijeti sadržaje vlastite vjere.⁴⁰ No, kako predmnijeva koncilski tekst, sve to zahtijeva dugotrajni i »iskreni trud«.

Međutim, kršćansko-muslimanski dijalog mora također biti sposoban nadići vjersku dimenziju, kako bi mogao odgovoriti na mnoge zajedničke izazove koje suvremeni svijet pruža pred kršćanima i muslimanima. Koncil ovdje nudi konkretan program djelovanja u službi ljudske zajednice, program koji pedeset godina kasnije ništa nije izgubio od svoje aktualnosti, baš naprotiv: »zajednički štiti i promicati društvenu pravednost, ćudoredna dobra te mir i slobodu za sve ljude«. Ta područja djelovanja tiču se cijelog čovječanstva i nisu u nadležnosti samih religija, nego ponajprije regionalnih, državnih i međunarodnih čimbenika. Ipak, u jednom svijetu koji se sve više sjedinjuje i koji prožimaju planetarni izazovi, religije su na poseban način pozvane surađivati i pridonositi razvoju i napretku čovječanstva.

Pred kršćanima i muslimanima Koncil otvara, dakle, široka polja suradnje. Najprije se ističe zaštita i promicanje *društvene pravednosti (iustitiam socialis)*. Još za vrijeme Koncila društvena pravednost nije pripadala samo unutarnjim pitanjima pojedinih država, nego je postala svjetsko pitanje, osobito zbog produbljivanja jaza i zaoštavanja odnosa između bogatih i siromašnih zemalja. Većina muslimanskih zemalja, onda kao i danas, upravo pripadaju siromašnim zemljama tzv. Trećeg svijeta. Jedna od namjera koncilskog teksta bila je potaknuti kršćane koji žive u takvim zemljama (prije pola stoljeća ondje ih je živjelo puno više nego danas) da svojim obrazovanjem i sposobnostima pridonose kulturnom i ekonomskom boljitku tih društava. Takav način sebedarja Robert Caspar naziva »modernim oblikom kršćanske ljubavi« ili *caritasa*, odnosno odjelotvorenje načela »kršćanskog humanizma«, kako ih

⁴⁰ Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 231–232.

prenosi socijalni nauk Crkve, te koji mogu, ukoliko su vjerodostojno življeni, od muslimana biti prepoznati kao istinsko služenje.⁴¹ Tekst zatim spominje *ćudoredna dobra (bona moralia)*. Taj široki pojam ovdje se jednako odnosi na duhovne i moralne vrijednosti koje su u koncilsko vrijeme bile ugrožene kako od teoretskog i praktičnog materijalizma prisutnog u totalitarnim, tj. ateističko-komunističkim društvima, tako i od strane nepravednih ekonomskih sustava na liberalnom Zapadu. Nasuprot tomu, željelo se istaknuti kako kršćanstvo i islam pridaju zajedničku važnost naravnom moralu koji služi cjelovitom i autentičnom odgoju ljudske osobe, uključujući razvoj njezine moralne i duhovne svijesti. Tekst također spominje *mir (pacem)* kao nezaobilazno područje zajedničkog djelovanja kršćana i muslimana u današnjem svijetu. Taj poziv za mir treba povezati kako s providonosnom enciklikom *Pacem in terris* (11. lipnja 1963.), kojom je koncilski papa Ivan XXIII. u ondašnjem vremenu Hladnoga rata posredovao da napetosti između Zapada i Sovjetskog Saveza ne eskaliraju u nuklearni sukob, tako i s govorom pape Pavla VI. pred Ujedinjenim narodima (4. listopada 1965.) u kojem je, između ostaloga, apelirao za mir u Vijetnamu. Opći poziv za mir, povjerenje i suradnju među narodima u današnjem svijetu jedan je od snažnijih poziva Koncila (usp. GS 77–90 i dr.). Na kraju, tekst ističe zaštitu i promicanje *slobode (libertatem)*, koja jednako pretpostavlja slobodu pojedinaca i čitavih naroda. Naime, u vrijeme Koncila većina muslimanskih država tek je bila izišla iz razdoblja kolonijalizma kojim su, neke i preko sto godina, bile pod dominacijom zapadnih sila, stoga je njihova želja za slobodom i samostalnošću bila ogromna. Međutim, politička sloboda mora u sebi također sadržavati i ekonomsku slobodu – u skladu s već spomenutim načelom društvene pravednosti – pa tako i pojedinačnu slobodu ljudske osobe spram društvenih, kulturalnih ili religijskih pritisaka okoline. U okvirima kršćansko-muslimanskih odnosa posebno je važna sloboda vjerovanja koja je, kako u vremenu Koncila tako nažalost i danas, širom muslimanskog svijeta više ili manje ograničena raznim šerijatskim propisima kojima se nemuslimanima zabranjuje živjeti i svjedočiti svoju vjeru u javnosti, pod prijetnjom zatvora i tjelesnih kazni, a obraćenike iz islama nerijetko se kažnjava smrću.⁴²

Kao i prvi dio teksta, tako i ta duža rečenica vezana uz dijalog i suradnju kršćana i muslimana u današnjem svijetu nije imala nakanu ni moguć-

⁴¹ Usp. *Isto*, 233.

⁴² Usp. *Isto*, 233–234. Opsežno istraživanje o položaju i progonstvu kršćana u današnjem, uključujući muslimanskom, svijetu vidi u: Jean-Michel di FALCO – Timothy RADCLIFFE – Andrea RICCARDI (ur.), *Le Livre noir de la condition des chrétiens dans le monde*, Paris, 2014.

nost obuhvatiti ili detaljnije opisati sva područja djelovanja. Glavni cilj joj je bio otvoriti putove te pozvati kršćane i muslimane da odgovore na zajedničke probleme koji su se, u ono vrijeme, koncilskim ocima činili važnima.⁴³ Nakon Koncila, katolički islamolozi će nastaviti promišljati na koje se sve načine kršćani i muslimani mogu zajedno založiti u promicanju mira, temeljnih ljudskih prava te moralno-etičkih i duhovnih vrijednosti u suvremenom, sve više sekulariziranom svijetu.⁴⁴

2.3. *Dometi i perspektive deklaracije Nostra aetate prema islamskoj religiji*

Deklaracija *Nostra aetate* sasvim jasno svjedoči o potpuno novom pogledu koji je Katolička crkva na Drugome vatikanskom koncilu zauzela prema drugim religijama, tako ovdje prema muslimanima i islamu u širem smislu. Treba još jednom napomenuti kako deklaracija nije imala nakanu iznijeti službeni prikaz naučavanja drugih religijskih tradicija, nego ponajprije preispitati *odnos*, tj. ponašanje i stav Crkve prema njima, kako na teorijskom tako i na praktičnom planu.⁴⁵ Smještajući muslimansku religiju između velikih istočnjačkih religija (usp. NA 2), koje su nastale bez dodira s kršćanstvom, i židovske religije (usp. NA 4), čija je povezanost s kršćanstvom očita, deklaracija *Nostra aetate* promatra islam kao religiju najbližu judeo-kršćanskoj objavi.⁴⁶ Pritom mnoga pitanja ostavlja otvorena. Primjerice, deklaracija ništa ne kaže o statusu islama u odnosu na biblijsku povijest spasenja, niti izričito spominje riječ »islam« kako bi imenovala islamsku religiju (slično u sljedećem broju, govoreći o Židovima ne spominje riječ »židovstvo«, dok u br. 2 jasno poimence spominje hinduizam i budizam). Također ne spominje ni Muhameda ni Kuran, bez kojih je islam nezamisliv, ni šerijatski zakon, a još manje se izjašnjava o tome imaju li i u kojoj mjeri druge religije, tako i islam, stanovitu spasenjsku vrijednost.⁴⁷

Unatoč tomu, koncilaska deklaracija *Nostra aetate* gotovo je u svim točkama crkvenom učiteljstvu otvorila nove perspektive razmišljanja o islamu, pa zeći pritom da tvrdi samo ono što je teološki sigurno i da ne anticipira buduća istraživanja. Nekima je tekst deklaracije ispao previše stidljiv u odnosu na do-

⁴³ Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 234.

⁴⁴ Više o tome vidi u: Maurice BORRMANS, *Dialogue islamo-chrétien à temps et contretemps*, 21–144.

⁴⁵ Usp. Jacques SCHEUER, *L'Église catholique et les croyants des autres religions. De l'élaboration de Nostra aetate à nos jours*, 247.

⁴⁶ Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 213.

⁴⁷ Usp. Daniel MADIGAN, *Nostra aetate and the questions it chose to leave open*, u: *Gregorianum*, 87 (2006.) 4, osobito 787–795.

stignuća nekih znanstvenih i teoloških publikacija koje su tada već bile poznate o islamu i drugim religijama, drugima je pak tekst bio previše afirmativan.⁴⁸ Ne smije se ipak zaboraviti kako je ovdje riječ o prvim službenim tekstovima u povijesti crkvenog učiteljstva koji progovaraju o islamu. Isto tako, obrat u mentalitetima kršćana spram muslimana bio je tada još uvijek suviše nov da bi ga se moglo općenito vrednovati i jednako primijeniti na svim prostorima kršćanskog svijeta. Uostalom, i sami kršćansko-muslimanski odnosi uvelike variraju, onda kao i danas, od jedne zemlje do druge. Napokon, teorijska istraživanja o islamu kao i praktični radovi o dijalogu i suradnji među religijama bili su u vrijeme Koncila još uvijek u svojim počecima i nisu predmnijevali u kojim će se pravcima ubuduće razvijati. »Već je puno što je Koncil otvorio put«, misli Caspar, »a zadaća je žive Crkve da na njega krene i da u budućnosti probudi još potpunije i preciznije tekstove«⁴⁹.

Neposredno poslije završetka Koncila, Robert Caspar je naznačio četiri pravca u kojima bi se daljnja teorijska istraživanja trebala usmjeriti. Najprije je potrebno temeljito istraživati *povijest kršćansko-muslimanskih odnosa*, razmotriti djelovanje Crkve u dotičnim razdobljima i vrednovati domet njezinih govora i tekstova. Zatim je važno teološki misliti *religiozne vrijednosti islama*, ne samo kroz vid »pripreme za evanđelje« (*praeparatio evangelica*) ili njihove sukladnosti s kršćanskim naučavanjem nego polazeći od njih samih, prepoznajući što je u njima univerzalno i na čemu se može graditi dijalog. No, kako bi dijalog mogao imati konkretne i čvrste temelje, nužna su također psihosociološka istraživanja kojima će se spoznavati na koji način *življeni islam utječe na individualnu i kolektivnu svijest muslimana*. Napokon, na teološkoj razini nužno je nastavljati promišljati *mjesto i ulogu islama u povijesti spasenja*, ostajući vjerni dvostrukom zahtjevu: s jedne strane, poštujući neumanjivu vrijednost kršćanske objave, s druge strane, obrazlažući originalnost vlastitu islamu spram ostalih nekršćanskih religija.⁵⁰ Već prije Koncila nekoliko pionirskih znanstvenih radova istaknutih islamologa dali su svoj nezaobilazan doprinos na ovim područjima.⁵¹ Koncilski preokret ohrabrivat će daljnja istraživanja islama i različitih

⁴⁸ Usp. Robert CASPAR, *La religion musulmane*, 234.

⁴⁹ Usp. *Isto*, 235.

⁵⁰ Usp. *Isto*, 235–236.

⁵¹ Među ostalima, spomenimo: Jean-Mohammed ABDELJALIL, *Aspects intérieurs de l'islam*, Paris, 1949.; Louis GARDET – Georges Chehata ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, 1948.; Louis GARDET, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, 1954. Sličan pristup s protestantske strane vidi u: James Windrow SWEETMAN, *Islam and Christian Theology*, I–IV, London, 1945. – 1967.

dimenzija kršćansko-muslimanskog dijaloga u interdisciplinarnoj, teološkoj i dijaloškoj perspektivi.⁵²

Premda predstavlja »sićušan glas u koncertu dokumenata Drugoga vatikanskog koncila« (Jacques Scheuer), deklaraciju *Nostra aetate* – tako i njezin tekst posvećen islamu – nužno treba iščitavati u korelaciji s drugim koncilskim dokumentima, koji mogu pridonijeti njezinu tumačenju. S obzirom da deklaracija već u svojem naslovu ističe »odnos Crkve« prema nekršćanskim religijama, najprije je treba povezati, kao što smo učinili u prvom dijelu članka, s Dogmatskom konstitucijom o Crkvi *Lumen gentium*. Njoj se mogu pridružiti i ostali koncilski dokumenti koji *aggiornamento* ili obnovu Crkve usmjeravaju prema vani (*ad extra*): prije svega, Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes*, zatim Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve *Ad gentes*, Dekret o ekumenizmu *Unitatis redintegratio* i, na poseban način, Deklaracija o slobodi vjerovanja *Dignitatis humanae*. Upravo ti dokumenti najbolje svjedoče kako otvorenost koju je Katolička crkva na Koncilu pokazala prema svijetu, drugim kršćanskim Crkvama, kulturama i religijama, ne proturječi samoj naravi Crkve, niti je zapreka njezinu evangelizacijskom poslanju. Naprotiv, jedino ulazeći u svijet, dijeleći »radost i tjeskobu«, tj. sudbinu svih ljudi (usp. GS 1) te stupajući u odnos i dijalog s njima, Crkva može biti učinkovit »sakrament« zajedništva s Bogom i »jedinstva cijelog ljudskog roda« (usp. LG 1).⁵³

Oba koncilski teksta o islamu treba, nadalje, protumačiti i u obzoru onoga što Koncil na različitim mjestima govori o drugim religijama. Reaktualizirajući otačku teologiju klicâ božanskog Logosa (grč. *Logos spermatikos*, lat. *semina Verbi*) prisutnih i djelatnih u svim vremenima i kulturama, koncilski Crkva u drugim narodima i religijskim predajama prepoznaje »sjemenke Riječi«⁵⁴, elemente »istine i milosti« (AG 9), »istinitosti i svetosti« (NA 2), »dobre i istinite« stvari (LG 16), »dragocjene religiozne i čovječne elemente« (GS 92), »načine djelovanja i življenja, zapovijedi i nauke koji [...] nerijetko odražavaju zraku one Istine koja prosvjetljuje sve ljude« (NA 2).⁵⁵ Sve te značajke Crkva ne od-

⁵² Na tim poljima posebnu pozornost zaslužuju hvalevrijedna izdanja već spomenutog Papinskog instituta za arapske i islamološke studije u Rimu: <http://www.pisai.it>. Vidi također: Jacques JOMIER, *Pour connaître l'islam*, Paris, 1988.; Robert CASPAR, *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Paris, 1990.

⁵³ Usp. Michel FÉDOU, *L'Église catholique et les autres croyants*, Paris, 2012., 83–101; Jacques SCHEUER, *L'Église catholique et les croyants des autres religions. De l'élaboration de Nostra aetate à nos jours*, 246–248.

⁵⁴ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Ad gentes. Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve* (7. XII. 1965.), br. 11 i 15, u: *Dokumenti* (dalje: AG).

⁵⁵ Usp. Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija*, 27, 77 i dr.

bacuje, već »iskreno poštuje« i promatra u svjetlu Kristove objave (usp. NA 2). Te odvažne koncilске tvrdnje primjenjive su, dakako, i na kršćanski pogled na islam, priznajući u njemu sve one istinske duhovne i moralne vrijednosti koje nisu oprečne s temeljnim stajalištima kršćanske objave.

Iako se koncilski tekstovi ne dotiču mjesta ili uloge islama u povijesti spasenja, neizravne teološke smjernice o tome pitanju moguće je također crpiti iz Dogmatske konstitucije o božanskoj objavi *Dei Verbum*, koja se drži hermeneutičkim ključem čitava Drugoga vatikanskog koncila.⁵⁶ Naime, za razliku od Prvoga vatikanskog koncila (1869. – 1870.), koji je na Božju objavu gledao na »instruktivno-teoretski« način, kao na skup božanskih istina, naučavanja ili »dekreta« predanih Crkvi i koje svaki čovjek treba u potpunosti prihvaćati poslušnom vjerom, Drugi vatikanski koncil objavu promatra nadasve kao *povijesno-spasenjski, dijaloški i interpersonalni događaj* koji prati čovječanstvo od samog njegova početka. Premda kršćanska objava svoju puninu i konačnost nalazi u Isusu Kristu (usp. DV 2 i 4), prema kojemu je usmjerena sva ljudska povijest (usp. DV 3), biblijska objava predmnijeva kako ni nakon pada čovjek nije ostao prepušten samome sebi, nego je Bog »neprekidno skrbio za ljudski rod da svi-ma koji, postojani u dobrim djelima, tragaju za spasenjem dade život vječni« (DV 3; usp. Rim 2,6-7). Opća povijest čovječanstva i biblijska povijest spasenja ne bi stoga bile dvije suprotne ili suparničke povijesti, nego dvije *koekstenzivne* povijesti koje zajedno čine *jednu jedinstvenu* povijest spasenja. Postoji, naime, implicitna veza između onoga što su teolozi poput Karla Rahnera i Heinza Roberta Schlettea nazivali »transcendentalnom« (univerzalnom) i »kategorijalnom« (partikularnom) objavom ili povijesti spasenja. Prva od početka čovječanstva zahvaća sve ljude, ukoliko je svaki čovjek stvoren na »sliku Božju« (usp. Post 1,26-27) i kao religiozno biće (*homo religiosus*) u svojoj najdubljoj nutrini teži za Bogom i spasenjem (*homo capax Dei*), druga pak svoj konkretan povijesni izričaj nalazi u judeo-kršćanskoj objavi, koja svoje središte i nenadmašivi vrhunac ima u Isusu Kristu.⁵⁷ Međutim, zbog izričitog kuranskog pozivanja na Abrahama i biblijsku objavu, francuski teolog i hermeneutičar Claude Geffré misli kako se islam ne može samo tako smjestiti u opću religijsku povijest čovječanstva, nego ga je moguće također promatrati kao *poseban trenutak*

⁵⁶ Usp. DRUGI VATAKANSKI KONCIL, *Dei Verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* (18. XI. 1965.), u: *Dokumenti* (dalje: DV).

⁵⁷ Usp. René LATOURELLE, *Révélation*, u: René LATOURELLE – Rino FISICHELLA (ur.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris – Montréal, 1992., 1150–1151 i 1179; Ljudevit RUPČIĆ, *Proslav i Prvo poglavlje: Stvarnost objave*, u: Ante KRESINA – Ljudevit RUPČIĆ – Albin ŠKRINJAR, *Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi Dei Verbum*, Zagreb, 1981., 66–68.

partikularne povijesti spasenja. Štoviše, u svemu što Kuran sadržava »istinitoga, svetoga, milosnoga, čovječnoga«, u duhu koncilskih izričaja, kršćanin u njemu može prepoznati jednu »drukčiju Božju riječ« koja, premda se formalno razlikuje od kategorične Božje riječi utjelovljene u Isusu Kristu, ipak svjedoči u svojstvenom iskustvu Boga. Sukladno rečenom, prema Geffréu, Bog nikada nije prestao *govoriti*, tj. na više ili manje jasan način otkrivati sebe u povijesti svakog naroda. Božja objava u Isusu Kristu ne isključuje druge »objave« ili očitovanja transcendencije, već ih nadilazi svojom »božanskom puninom« (usp. Kol 2,9), ne ukidajući drukčija iskustva Boga koja su na vlastiti način povezana s otajstvom Božjeg trajnog samopriopćenja. Muhamedovo iskustvo Boga i pojava islamske religije kršćanskoj misli predstavljaju stoga specifičan teološki izazov koji kršćane vraća vlastitoj objavi i ujedno ih poziva da prodube svoje poimanje Boga i objave.⁵⁸

Zaključna zapažanja i današnja obzorja

Preokret koji je Katolička crkva učinila prema drugim religijama zacijelo je jedna od najvećih i najplodonosnijih novosti Drugoga vatikanskog koncila. Prvi put u povijesti Crkva se na Koncilu službeno oglasila o drugim religijskim tradicijama i to na pozitivan način, uvažavajući objektivne vrijednosti koje one sadrže u sebi i otvorivši nove perspektive suživota s nekršćanskim svijetom koji, u koncilsko vrijeme kao i danas, čini više od dvije trećine čovječanstva. Najsimboličniji izraz toga koncilskog obrata nalazimo upravo u deklaraciji *Nostra aetate* o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama. Već kod prvog predstavljanja Deklaracije u koncilskoj auli (18. studenoga 1964.), kardinal Bea ju je usporedio s biblijskom slikom gorušičina zrna iz kojeg treba izrasti stablo na kojem će se gnijezditi mnoge ptice, tj. »na kojem će sve nekršćanske religije od sada, barem na neki način, imati svoje mjesto«⁵⁹. Neposredno poslije Koncila, misiolog Antonin-Marie Henry, bit će još izričitiji: »Stablo se sudi po njegovim plodovima. Važnost deklaracije [...] već danas se mjeri po mnoštvu radova koji je se tiču, po njezinu utjecaju na misionarski pokret, po reakcijama koje je pobudila kod Židova, muslimana kao i kod pripadnika drugih religija, te po produbljivanju kršćanskog promišljanja vezano uz nju. Po svemu, dakle,

⁵⁸ Usp. Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, 2001., 168–169; Claude GEFFRÉ, Riječ Božja ostalih religijskih predaja i povijest naroda kao govor o Bogu, u: *Međunarodni teološki časopis Concilium*, 46 (2010.) 2, 28–39.

⁵⁹ Citirano prema: Maurice BORRMANS, *L'émergence de la déclaration Nostra aetate au concile Vatican II*, 27.

što ona pretpostavlja i po svemu što je povukla za sobom, ona se nalazi u srcu Koncila. Ona simbolizira Drugi vatikanski koncil.«⁶⁰

Doista, od neočekivane programske izjave *Nostra aetate* postao je paradigmatički dokument Drugoga vatikanskog koncila, koji je postavio službene temelje međureligijskom dijalogu kao jednom od najprepoznatljivijih područja djelovanja poslijekoncilске Crkve. Nakon dugo prevladavajućeg mentaliteta ekskomunikacije, deklaracijom *Nostra aetate* Crkva je prešla na *kommunikaciju*, nakon osuda i prijezira prema nekršćanima ohrabruje se *bratski dijalog* bez diskriminacije. Činjenica je da su druge religije u samom naslovu deklaracije definirane na stanovit negativan način, kao »nekršćanske« (*non-christianas*), više kroz vid, dakle, onoga što nisu (nisu kršćanske) nego onoga što objektivno jesu (kako same sebe shvaćaju), što ukazuje na jednu još uvijek kristijanocentričnu viziju svijeta i čovječanstva, koja je danas podložna teološkom propitkivanju. Isto tako, koncilski pristup drugim religijama uvelike je obilježen tzv. »teologijom ispunjenja« (Jeana Daniéloua i Henrija de Lubaca) koja religije promatra kroz prizmu »pripreme za evanđelje« i njihove usmjerenosti prema Kristu i Crkvi (usp. LG 16; NA 2; DV 3 i dr.). Iako se ne izjašnjava o spasenjskoj vrijednosti drugih religijskih tradicija, Koncil se ipak distancira od srednjovjekovnoga ekleziocentričnog ekskluzivizma (*extra ecclesiam nulla salus*) i njegove sužene teologije o »spasenju nevjernika« (*De salute infidelium*). Koncil polazi iz perspektive kristocentričnog inkluzivizma, naučavajući da svi ljudi – jer je Krist umro za sve – imaju po Duhu Svetom mogućnost, na Bogu poznat način, biti pridruženi pashalnom otajstvu otkupljenja (usp. GS 22).⁶¹ U Kristu, objavitelju Boga Oca svih ljudi, »u kome je Bog sve sa sobom pomirio« (NA 2), čovječanstvo nalazi svoje jedinstvo i biva otvoreno »univerzalnom bratstvu« (NA 5). Kao »sveopći sakrament spasenja« (LG 48), Crkva je, u Kristu, »znak i oruđe najtješnjeg sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda« (LG 1); svojim evangelizacijskim poslanjem pozvana je biti posrednica »jedinstva i ljubavi među ljudima i narodima« (NA 1). Poslijekoncilská katolička teologija religijā nastojat će još jasnije izraziti kako druge religije razumijevati u odnosu na otajstvo Krista i Crkve, prepoznajući u njima Božje djelovanje koje im je vlastito. Isto tako, promišljat će koji teološki status pridati religijskom pluralizmu kao takvom te kako opravdati i živjeti međureligijski dijalog kao »znak vremena«.⁶²

⁶⁰ A[ntonin]-M[arie] HENRY, Liminaire, u: A[ntonin]-M[arie] HENRY (ur.), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration »Nostra aetate«*, 11.

⁶¹ Usp. Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija*, 26–28, 144–146.

⁶² Usp. Nikola BIŽACA, *Ususret bratskom putovanju. Temelji i dijaloške perspektive teologije religija*, Zagreb, 2013., osobito 123–168; Claude GEFFRÉ, *Prema novoj teologiji religija*,

Na spomenutim teološkim zasadama očituje se, također, pastoralna i ekumenska dimenzija Koncila, koja nadilazi same granice vidljive Crkve, otvarajući je (u ono vrijeme još uvijek nadolazećim) izazovima globalnog svijeta. Naime, prema mišljenju nekih teologa, Drugi vatikanski koncil nije samo posljednji koncil euroatlantskog kršćanstva nego također i prvi koncil koji Crkvu uistinu otvara svjetskoj i interkulturalnoj perspektivi. To će reći da događaj Drugoga vatikanskog koncila i cjelokupnost njegovih dokumenata ne treba sagledavati samo u odnosu na prošlost, nego još više u odnosu na ono što nam Koncil može poručiti za budućnost. Pedeset godina poslije, u sasvim novoj kulturalnoj i crkvenoj situaciji obilježenoj svakojakim pluralizmom, poznati teolog Christoph Theobald poziva da se korpus koncilskih tekstova iščitava na »poprečan« način, kako bi se iz njih moglo izvući dva odlučujuća aspekta za danas i sutra: jedan *način djelovanja i komuniciranja*, koji je istodobno transkulturalan i ukorijenjen u konkretnu svakodnevnu egzistenciju vjernika; te jednu *globalnu i eshatološku viziju* povijesti čovječanstva i suvremenih društava, u kojoj će Crkva biti decentrirana i sebe shvaćati u službi evanđelja i ljudi našeg vremena.⁶³

U ovim općim teološko-pastoralnim okvirima potrebno je, također, smjestiti i iščitavati koncilski govor o islamu. Zanimljivo je kako u dogmatskoj konstituciji *Lumen gentium* tako i u deklaraciji *Nostra aetate*, Koncil gleda na islam kao na religiju koja je, nakon židovstva, najbliža kršćanstvu. Pomno odabranim rječnikom koncilski islamolozi istaknuli su što islam i kršćanstvo imaju zajedničko: vjeru u (jedinoga) Boga objavitelja, pozivanje na Abrahama kao primjer istinskog vjernika, poštovanje prema Isusu i Mariji, vjeru u posljednji sud i očekivanje Božje nagrade, važnost religioznog i moralnog života. Pritom nisu prešutjeli činjenicu da muslimani Isusa ne priznaju Bogom, jer upravo ta bitna razlika između kršćanske i muslimanske vjere određuje međusobnu predodžbu i odnose kršćanstva i islama kao religija i društava. Međutim, nije bila namjera koncilskih tekstova zalaziti u doktrinarna neslaganja ili teološke rasprave, već naglasiti ono što kršćane i muslimane može približiti i voditi do zajedništva (usp. NA 1). To je bio nužan preduvjet glavnoj svrsi koncilskog govora o islamu: muslimanima pristupiti kao konkretnim ljudima i vjericima, s poštovanjem i obazrivošću, te s njima otvoriti novu stranicu povijesti koja će, nakon stoljeća sukoba i neprijateljstava biti prožeta međusobnim razumi-

u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Zagreb, 2006., 359–377; Jacques SCHEUER, À 50 ans de *Nostra aetate*. Dialogue interreligieux et théologie des religions, u: *Revue théologique de Louvain*, 46 (2015.) 2, 153–177.

⁶³ Usp. Christoph THEOBALD, *Le Concile Vatican II. Quel avenir?*, Paris, 2015.

jevanjem i suradnjom u jednom modernom, sve razvijenijem i povezanijem svijetu koji jednima i drugima postavlja mnoge zajedničke izazove, naročito u svjedočanstvu vjere, založenosti za opće dobro te izgradnje čovječnije budućnosti za sve.

Koncilski preokret prema islamu dobio je pozitivan prijam širom muslimanskog svijeta. Ipak, pojedini muslimanski učenjaci zamjerali su što Koncil u svojim iskazima nije spomenuo Muhameda ni Kuran te što nije islam izričito priznao kao »objavljenu religiju« ravnopravnu kršćanstvu. Neki su, također, koncilski obrat protumačili kao pragmatičan ustupak općoj pluralizaciji svijeta, diplomatski čin motiviran zaštitom kršćana na Bliskom istoku, pa čak i kao doktrinarnu nedosljednost Crkve s obzirom na njezina višestoljetna negativna stajališta prema islamu.⁶⁴ Unatoč njegovim objektivnim manjkavostima, drugi će muslimani pohvaliti hermeneutički napor koncilskih otaca u aktualiziranju kršćanske poruke i tradicije u suvremenom svijetu, pozivajući muslimane da i sami počnu pripremati vlastiti doktrinarni i pastoralni *aggiornamento* kako u odnosu na modernost tako i odnosu prema nemuslimanima. Međutim, da bi se mogao uspostaviti istinski vjerski dijalog zasnovan na dubokim temeljima evanđelja i Kurana, tuniški intelektualac Garouachi Hassen smatra da i kršćani i muslimani moraju najprije nadići vlastiti »duhovni egocentrizam«, jedni drugima priznati povijesnu i teološku stvarnost svojih svetih tekstova, te iz njih isticati ona mjesta koja otvaraju prostor pluralnim tumačenjima i uvažavanju vrijednosti i dostojanstva drugih.⁶⁵ Sa svoje strane, francuski imam marokanskog podrijetla, Tareq Oubrou, veoma angažiran oko pitanja integracije muslimana u zapadnim društvima i kulturama, ne krije svoje oduševljenje prema, kako sam kaže, »nevjerojatnom humanizmu« i »začudujućoj teološkoj otvorenosti i toleranciji« koje je Drugi vatikanski koncil iskazao prema drugim religijama i islamu. Oubrou poziva katolike i muslimane da »zajedno čitaju« koncilске dokumente, osobito deklaraciju *Nostra aetate*. No, istodobno izražava duboko žaljenje što velik broj muslimana nije upoznat s Deklaracijom, pa na kršćanstvo još uvijek gleda »kroz slike srednjega vijeka«. Isto tako primjećuje kako i puno katolika nije čulo za Deklaraciju ili jedva zna za Drugi vatican-

⁶⁴ Takvi prigovori mogu se djelomično pronaći kod autora poput: Seyyed Hosein NASR, *Islamsko-kršćanski dijalog: problemi i prepreke koje treba promisliti i nadvladati*, u: *Bosna franciscana*, 8 (2000.) 12, 82–103; Adnan SILAJDŽIĆ, *Islam i muslimani u dokumentu Nostra aetate. Izazovi i perspektive*, u: *100 godina Franjevačke teologije u Sarajevu 1909. – 2009.*, Sarajevo, 2012., 355–359.

⁶⁵ Usp. Garouachi HASSEN, *Au-delà de Nostra aetate, l'incarnation ou au-delà d'une déclaration, une constitution*, u: *Islamochristiana*, 32 (2006.), osobito 91–92 i 96.

ski koncil, sačuvavši »pretkoncilske refleks« kad je riječ o drugim religijama.⁶⁶ Ta znakovita primjedba jednog muslimanskog intelektualca zorno pokazuje koliko koncilski plodovi mogu biti dalekosežni, ali ujedno upozorava kako je recepcija Koncila u samom životu katoličkih vjernika još uvijek daleko od njezina konkretna ostvarenja.

Ubrzo nakon Koncila, Tajništvo za nekršćane (njegova sekcija za islam) priredilo je i objavilo knjižicu *Smjernice za dijalog između kršćana i muslimana*, koja je kasnije (1981.) doživjela temeljito obnovljeno i prošireno izdanje.⁶⁷ Produbljujući koncilske poticaje prema islamu, te smjernice daju temeljit, zaokružen i veoma koristan povijesni, teološki i društveno-kulturološki uvid u različite teme koje se tiču kršćansko-muslimanskog dijaloga. Smjernice, isto tako, razlikuju četiri oblika dijaloga – »dijalog srdaca« (ili dijalog bratske ljubavi), »dijalog (su)života« (dijalog za unapređenje ljudskih vrijednosti), »dijalog riječi« (teološki dijalog) i »dijalog tišine« (duhovni dijalog) – koji se međusobno nadopunjuju.⁶⁸

I doista, u poslijekoncilsko vrijeme kršćansko-muslimanski dijalog nije prestajao rasti, kako na razini crkvenog učiteljstva tako i na različitim pastoralnim, društvenim, kulturnim i znanstveno-teološkim razinama.⁶⁹ Velik do-

⁶⁶ Usp. Tareq OUBROU, *Musulmans et chrétiens: les défis à relever ensemble*, u: *Chemins de dialogue*, (2014.) 43, 151.

⁶⁷ Usp. SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Rome, 1969. Hrvatski prijevod: TAJNIŠTVO ZA NEKRŠĆANE, *Smjernice za dijalog između kršćana i muslimana*, Sarajevo, 1978. Novo prošireno izdanje: Maurice BORRMANS – SEKRETARIJAT ZA NEKRŠĆANE, *Smjernice za dijalog između kršćana i muslimana*, Zagreb, 1984. Apostolskom konstitucijom *Pastor bonus* (28. lipnja 1988.) papa Ivan Pavao II. je Tajništvo za nekršćane preimenovao u Papinsko vijeće za međureligijski dijalog, pridajući mu tako pozitivniji prizvuk i još relevantniju ulogu. Vidi: <http://www.pcinterreligious.org> (10. XII. 2015.).

⁶⁸ Usp. Maurice BORRMANS – SEKRETARIJAT ZA NEKRŠĆANE, *Smjernice za dijalog između kršćana i muslimana*, 95. Slična četiri oblika – dijalog života, dijalog djela, dijalog teoloških razmjena i dijalog vjerskog iskustva – bit će formulirana i u kasnijim crkvenim dokumentima posvećenima međureligijskom dijalogu. Usp. TAJNIŠTVO ZA NEKRŠĆANE, *Stav Crkve prema sljedbenicima drugih religija* (10. VI. 1984.), Zagreb, 1985., br. 28–35; PAPINSKO VIJEĆE ZA MEĐURELIGIJSKI DIJALOG – ZBOR ZA EVANGELIZACIJU NARODA / Francis ARINZE – Josef TOMKO, *Dijalog i navještaj. Razmišljanja i upute o međuvjerskom dijalogu i o naviještanju Isusa Krista* (19. V. 1991.), Sarajevo, 1992., br. 42. Vidi također: IVAN PAVAO II., *Redemptoris missio. Enciklika o trajnoj vrijednosti misijske naredbe* (7. XII. 1990.), Zagreb, 1991., br. 57.

⁶⁹ Letimičan pregled različitih dijaloških inicijativa u prvih dvadesetak godina poslije Koncila vidi u: Maurice BORRMANS – SEKRETARIJAT ZA NEKRŠĆANE, *Smjernice za dijalog između kršćana i muslimana*, 96–100; Maurice BORRMANS, *Islam i kršćanstvo. Putovi dijaloga*, 181–191; Robert CASPAR, *Pour un regard chrétien sur l'islam*, 187–191. Časopis *Islamochristiana* Papinskog instituta za arapske i islamološke studije i časopis *Pro Dialogo* Papinskog vijeća za međureligijski dijalog redovito objavljuju stručna izvješća značajnijih kršćansko-muslimanskih skupova i inicijativa diljem svijeta.

prinos dijalogu s islamom i drugim religijama svijeta dali su također poslije-koncilski pape, svaki s vlastitim naglaskom. Blaženi papa Pavao VI. (1962. – 1978.) isticao je teološko utemeljenje svakog dijaloga i njegovu evangelizacijsku vrijednost, sveti Ivan Pavao II. (1979. – 2005.) polazio je iz antropološke i monoteističke perspektive dijaloga, a Benedikt XVI. (2006. – 2013.) naglašavao je njegovu racionalnu, etičku i kulturalnu dimenziju.⁷⁰ Papa Franjo (od 13. ožujka 2013.) danas rado ističe prijateljsku, ali i socijalnu dimenziju međureligijskog dijaloga, koji mora biti obilježen stavom »otvorenosti u istini i ljubavi«.⁷¹ Općenito govoreći, stav poslijekoncilskih papa prema islamu nije samo promicati puku toleranciju i apstraktni dijalog, nego uspostaviti istinske bratske odnose kojima će se kršćani i muslimani bolje upoznavati, međusobno se duhovno obogaćivati te zajedno svjedočiti za Boga i istinske ljudske i moralne vrijednosti u jednom sve sekulariziranijem svijetu u kojem nadvladava moralni relativizam i vjerski indiferentizam.⁷²

Pedeset godina nakon Drugoga vatikanskog koncila svijet se u mnogočemu promijenio na političkoj, društvenoj i kulturnoj razini. Ako je opća ekonomsko-tehnička globalizacija nedvojbeno povezala svijet, ona je isto tako pospjela stanovit sukob identiteta, kultura i civilizacija. Današnji svijet je, također, opterećen mnogim tegobama: općom ekonomskom krizom, trajnim vojnim sukobima, osobito na Bliskom istoku, porastom nasilja i međunarodnog terorizma, širenjem različitih oblika religijskih i sekularnih fundamentalizama, sve većim socijalnim nepravdama koje posebice ugrožavaju najsiromašnije, masovnim migracijama, ali i veoma zabrinjavajućom ekološkom krizom koja cijelo čovječanstvo poziva na odgovornost.⁷³ Svi ti elementi odskaču od optimistične vizije svijeta i razvoja koju su u svoje vrijeme dijelili kon-

⁷⁰ Usp. Michel LELONG, *Les papes et l'islam*, Monaco, 2009.; Maurice BORRMANS, *Islam i kršćanstvo*, 211–240; Tomislav KOVAČ, »Crkva gleda s poštovanjem i muslimane« (NA 3). (Post)koncilski zaokret u odnosima Katoličke crkve prema islamu i njegovi teološki izazovi (Izvadak doktorske disertacije), 93–106.

⁷¹ Usp. FRANJO, *Evangelii gaudium – Radost evanđelja. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu* (24. XI. 2013.), Zagreb, 2013., br. 250 (o dijalogu s islamom vidi br. 252–253); Felix KÖRNER, *Apertura nella verità e nell'amore. Evangelii Gaudium e il dialogo cattolico-musulmano*, u: *Gregorianum*, 96 (2015.) 1, 123–143.

⁷² Usp. Lucie PRUVOST, *From Tolerance to Spiritual Emulation: an Analysis of official texts on Christian-Muslim Dialogue*, u: *Islamochristiana*, 6 (1980.), 1–9; Pietro ROSSANO, *Les grands documents de l'Église catholique au sujet des musulmans*, u: *Islamochristiana*, 8 (1982.), 13–23; Henri TEISSIER, *Chrétiens et musulmans: cinquante années pour approfondir leurs relations*, u: *Islamochristiana*, 26 (2000.), 33–50.

⁷³ Usp. Michael L. FITZGERALD, *The relevance of Nostra aetate in changed times*, u: *Islamochristiana*, 32 (2006.), 63–87. Vidi također: Michael L. FITZGERALD, *Kršćansko-muslimanski dijalog. Dostignuća, teškoće i smjerovi*, u: *Vrhbosnensia*, 3 (1999.) 2, 193–203.

cilski oci te neminovno utječu na današnje uvjete kršćansko-muslimanskog dijaloga. Međutim, treba priznati da je taj dijalog, unatoč mnogim pozitivnim pomacima, u posljednjih nekoliko godina upao u stanovitu krizu. Nedostatak jedinstvene službene vjerske instancije koja bi, s muslimanske strane, predstavljala i mjerodavno usmjeravala sve muslimane diljem svijeta uvelike otežava pouzdanu komunikaciju »s islamom« općenito. S druge strane, činjenica je da kršćani i muslimani, i nakon četrnaest stoljeća zajedničke povijesti, još uvijek premalo znaju jedni o drugima te da mnoge predrasude i dalje zasjenjuju njihovu međusobnu predodžbu. Međunarodna politička situacija kao i društveno-ekonomska i duhovno-vrijednosna kriza koja potresa suvremenu Europu, nažalost, samo pogoršavaju stanje stvari, ostavljajući mnoge neizvjesnosti.⁷⁴ Upravo zato je danas dijalog između kršćana i muslimana nužan i potrebniji nego ikad. To je u svoje vrijeme posve lucidno i s pouzdanjem naglasio papa Benedikt XVI., kada je izaslanstvu muslimanskih zajednica u Njemačkoj, za vrijeme XX. svjetskog dana mladih u Kölnu (18. – 21. kolovoza 2005.) rekao: »Zajedno, kršćani i muslimani, moramo se suočiti s brojnim izazovima našeg vremena. Nema mjesta za apatiju ni za nedjelovanje, a još manje za pristranost ili sektaštvo. Ne smijemo popustiti strahu ni pesimizmu. Moramo radije kultivirati optimizam i nadu. Međureligijski i međukulturalni dijalog između kršćana i muslimana ne može se svesti na prolaznu odluku. On je ustvari životna nužnost, o kojoj velikim dijelom ovisi naša budućnost.«⁷⁵

Drugi vatikanski koncil dao je, uistinu, golem doprinos da kršćansko-muslimanski odnosi počivaju na novim temeljima. Aktualnost njegova govora o religijama i islamu je neupitna te zahtijeva trajno produbljivanje i ostvarivanje u praksi. Koncil je kršćane i muslimane pozvao da, kao braća u Bogu, zajedno odgovore na izazove koje pred njih pruža suvremeni svijet. Sasvim je znakovito da je proglašenje *Izvanrednog jubileja milosrđa* najuže povezano s pedesetom obljetnicom završetka Drugoga vatikanskog koncila. U Buli najave Svete jubilejske godine, papa Franjo nije zaboravio spomenuti kako »milosrđe posjeduje vrijednost koja nadilazi granice Crkve« i da nas ono posebno povezuje sa židovstvom i islamom, »koji milosrđe smatraju jednom od najvažnijih Božjih osobina«⁷⁶. To smo i mi naglasili u našoj analizi teksta deklaracije *Nostra aetate*

⁷⁴ Izvrstan prikaz današnjih (ne)prilika kršćansko-muslimanskog dijaloga vidi u: Maurice BORRMANS, *Dialoguer avec les musulmans. Une cause perdue ou une cause à gagner?*, Paris, 2011.

⁷⁵ BENOÎT XVI, XX^e JMJ à Cologne. Cultiver l'espérance entre chrétiens et musulmans (20 août 2005.), u: *La Documentation catholique*, (2005.) 2343, 901–902.

⁷⁶ FRANJO, *Misericordiae vultus – Lice milosrđa. Bula najave Izvanrednog jubileja milosrđa* (11. IV. 2015.), Zagreb, 2015., br. 23.

o islamskoj religiji. Neka stoga Božje milosrđe bude trajno nadahnuće kršćanima i muslimanima, koje će ih, kako ističe sadašnji Papa, učiniti otvorenijima za dijalog, omogućiti im da bolje jedni druge upoznaju i razumijevaju, da otklone svaki oblik zatvorenosti i prijezira, nasilja i diskriminacije, te da zajedno djeluju za dobrobit svojih životnih sredina i čovječanstva u cjelini.⁷⁷

Summary

A REVIEW AND EVALUATION OF THE CONCILIAR DISCOURSE ON ISLAM: FIFTY YEARS LATER

Tomislav KOVAČ

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
kovactomislav@hotmail.com

After fourteen centuries of mostly mutual polemics and conflicts between Christians and Muslims, the Catholic Church has made a monumental turn in its relation to members of religion of Islam at the Second Vatican Council. Namely, for the first time in its history the Church Magisterium has made official positive statements on Islam at the Council. This occurred in two instances: in the Dogmatic Constitution Lumen gentium on the Church (no. 16) and, more extendedly, in the Declaration Nostra aetate on the relation of the Church towards non-Christian religions (no. 3). In the atmosphere of marking the ending of the fiftieth anniversary of the Second Vatican Council, the article wishes to remind and evaluate this monumental turn in the conciliar discourse on Islam. For that purpose the author contextualises conciliar texts on Islam, presents and interprets their contents, and critically evaluates their reach and boundaries. The author focuses mostly on the declaration Nostra aetate that is still considered to be magna charta of interreligious and, therefore, also Christian-Muslim dialogue. In the conclusion the author points out that conciliar incentive towards Islam has not lost its relevancy and importance even today, fifty years after the Council. In this largely different and globalised world, torn apart by the economic crisis, military conflicts, and the spread of various forms of fundamentalism, Christians and Muslims are called to get to know each other more, to jointly testify their faith in one God, and to cooperate for the common good of society and areas in which they live.

Keywords: *Christianity, Islam, Catholic Church, Second Vatican Council, Declaration Nostra aetate, interreligious dialogue, Christian-Muslim dialogue.*

⁷⁷ Usp. Isto.