

РЕЛИГИЈЕ СРБИЈЕ – МРЕЖА ДИЈАЛОГА И САРАДЊЕ

Издавач

Београдска отворена школа
Масарикова 5/16, Београд
тел.: (011) 30 65 830, 30 65 800
факс: (011) 36 13 112
имејл: bos@bos.org.yu
веб сајт: www.bos.org.yu

За издавача

Весна Ђукић

Лектура и коректура

Мирослав Максимовић

Технички уредник

Ирена Ђаковић

Припрема и штампа

Досије, Београд

Тираж

1000

ISBN 978-86-83411-39-9

Ова публикација је урађена уз помоћ Европске уније.
Садржај публикације је искључива одговорност аутора и
ни у ком случају не представља становишта Европске уније.

РЕЛИГИЈЕ СРБИЈЕ – МРЕЖА ДИЈАЛОГА И САРАДЊЕ

Приредили

Чедомир Чупић
Милан Вукомановић
Милан Ситарски

Б()Ш Београдска
отворена
школа

Београд 2008

Садржај

ТЕОЛОГИЈА

Uvodna reč.....	9
<i>Mr Hajrudin Balić</i> MUHAMED A.S. KAO PRIMJER BOŽJEG POSLANIKA I OBIČNOG ČOVJEKA.....	13
<i>Doc. dr Mevlud ef. Dudić</i> ČOVJEKOV SPAS JE U NJEMU SAMOME	20
<i>Dr Andrija Kopilović</i> ISPOVIJED U TEOLOGIJI KATOLIČKE CRKVE.....	25
<i>Dr Andrija Kopilović</i> TEOLOGIJA EKUMENIZMA KAO PUT ZAJEDNO	32
<i>Dr Andrija Kopilović</i> KRŠĆANSKE VRIJEDNOSTI U POSLANICAMA APOSTOLA PAVLA.....	48
<i>Жељко Латиновић</i> ЕВХАРИСТИЈА (ЕВХАРИСТИЈСКИ-БЛАГОДАРСТВЕНИ ПРИСТУП ЖИВОТУ).....	62
<i>Jakob Pfeifer</i> KRŠĆANIN – KRŠĆANI U SLUŽBI MIRA I POMIRENJA.....	67

ДРУШТВО

<i>Milorad Bjeletić</i> VERСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ I ГРАЂАНСКО ДРУШТВО	71
<i>Ћedomir Ćupić</i> INTERRELIGIJSKI DIJALOG I TOLERANCIJA	81
<i>Ankica Dragin</i> SVET (BEZ) MALIH STVARI: ISKUSTVO POMIRENJA	86
<i>Prof. dr Zorica Kuburić</i> STEPEN RELIGIOZNOSTI I VERSKA DISTANCA U VOJVODINI I SRBIJI	97
<i>Слободан Г. Марковић</i> ПИТАЊЕ РЕФОРМЕ КАЛЕНДАРА У ПРАВОСЛАВНИМ ЦРКВАМА	121
<i>Немања – Дејан Милиновић</i> ОДНОС НАУКЕ И РЕЛИГИЈЕ, РЕЛИГИЈСКО-НАУЧНИ ОСВРТ	125
<i>Vladimir Pavićević</i> EVROPSKI IDENTITET I VERSKE ЗАЈЕДНИЦЕ U SRBIJI	143
<i>Milan Sitarski</i> УЛОГА VERSКИХ ЗАЈЕДНИЦА U POLITIЧКОМ ŽIVOTU SRBIJE	152
<i>Ismet Suljović</i> MUSLIMANSKO HUMANITARNO DRUŠTVO „MERHAMET – SANDŽAK“	171

<i>Slobodan Vasić</i>	
DESEKULARIZACIJA KAO POSLEDICA NERELIGIJSKIH PROCESA.	175

<i>Milan Vukomanović</i>	
RELIGIJSKI DIVERZITET, SUKOB I DIJALOG	181

ИСТОРИЈА И ТРАДИЦИЈА

<i>Muamer R. Baćevac</i>	
POKUŠAJI IMITACIJE KUR'ANA	197

<i>Aleksandra Đurić</i>	
RUMUNSKA PRAVOSLAVNA CRKVA U SRPSKOM BANATU	203

<i>Milica Ležajić</i>	
RUSKE CRKVE U SRBIJI	216

<i>Sandra Maksimović</i>	
ANATOMIJA RELIGIJSKOG FUNDAMENTALIZMA RIMOKATOLIČKOG TIPA: OPUS DEI IZMEĐU CRKVE I DRŽAVE.	221

<i>Јелена Павличић</i>	
АМБЛЕМАТСКИ ЗБОРНИК ЋТЌКА ИЕРОПОЛЋТЌКА, АНАЛИЗА АМБЛЕМА МОЛЧАНЃЕ	251

<i>Младен В. Шобот</i>	
ПОЛИТИКА ВЛАДАРА ИЗ ДИНАСТИЈЕ ПАЛЕОЛОГ ПРЕМА „ИНОСЛАВНИМ“	258

UVODNA REČ

Zbornik radova *Religije Srbije – mreža dijaloga i saradnje* proizvod je aktivnosti Centra za istraživanja religije (CIRel) Beogradske otvorene škole. CIRel je od nastanka nastojao da teorijski i obrazovno deluje, ali i povezuje pripadnike različitih verskih zajednica u Srbiji i najbližem okruženju. Cilj je bio dijalog koji omogućava upoznavanje i sučeljavanje s problemima s kojima se vernici svakodnevno susreću.

Na okruglim stolovima, seminarima, radionicama i tribinama, o religijskim temama i problemima raspravljali su teolozi, sociolozi religije, antropolozi, filozofi, istoričari i studenti polaznici. Skupovi su često bili i regionalnog karaktera, posebno iz zemalja bivše Jugoslavije.

Objavljeni radovi su uvodna saopštenja i prilozi predavača i polaznika nastali povodom dva skupa koja je CIRel organizovao uz podršku Predstavništva Evropske komisije u Srbiji. U pitanju su škole pod nazivom „Religije Srbije – susreti i prožimanja“, organizovane u okviru projekta koji nosi isti naziv kao i zbornik, na Paliću 28. 07. – 03. 08. i u Novom Sadu 10–16. 12. 2007. Tematski radovi u zborniku čine tri celine: jedni razmatraju teološke probleme, drugi problematizuju odnos društva i religije, a treći se bave istorijom i tradicijom religija.

Zbornik bi trebalo da podstakne i one koji se bave religijama, iznutra i spolja, i sve zainteresovane i radoznale koji hoće da se upoznaju s religijama i religijskim temama i problemima, posebno onim koji se tiču svakodnevnog života ljudi u našoj zajednici. Samo dobrim upoznavanjem bolje ćemo se razumeti, ali i lakše razreša-

vati nesporazume ili moguće sukobe. Oni koji se upoznaju dobijaju šansu da bolje sараđuju i kvalitetnije žive, jer su susreti razlika prilika za proširivanje, produblјivanje i bogaćenje – i u ljudskom i u spoznajnom smislu.

U Beogradu,
februar 2008.

Čedomir Čupić,
Predsednik Upravnog odbora
Beogradske otvorene škole

ТЕОЛОГИЈА

MUHAMED A. S. KAO
PRIMJER BOŽJEG POSLANIKA
I OBIČNOG ČOVJEKA, IDEALAN
JE UZOR ČOVJEČANSTVU U
OSTVARIVANJU UNIVERZALNIH
VRIJEDNOST KOJIMA, U DOBROM
DIJELU, TEŽI LJUDSKO BIĆE

Muhamed a. s. je rođen u porodici Beni-Hišama, u Meki, u zoru ponedjeljka, devetog rebiul-evela, prve godine „od događaja sa slonom“, ili četrdeset godina poslije vladavine persijskog kralja Kisersa (Kserksa) – Enu Širvana. Taj datum odgovara 20. ili 22. aprilu 571. godine p. n. e. Otac mu se zvao Abdullah, a majka Amina, oboje su pripadali plemenu Kurejš.¹

Muhamed a. s. je, za razliku od svih drugih Božjih poslanika, rođen POD PUNIM SVJETLOM ISTORIJE. Sasvim se dobro zna iz kojeg je mjesta i zemlje, ko mu je otac i majka, ko djed i pradjed. Zna se grad u kome je rođen, i zemlja, i pleme.

Koliku su pažnju i brigu pridavali historičari i biografi njegovoj genealogiji govori nam i činjenica da su išli i do najsitnijih detalja njegova porijekla.

Kod Arapa je postojao običaj koji ih je, svakako, pored ostalog, činio specifičnim. Oni su pamtili imena svojih predaka i to je za njih bilo kao neko sveto pravilo koje su prenosili sa koljena na

1 Zapečaćeni dženetski napitak, Safijurrahman el-Mubarekfuri, prevod Subhija Hadžimejlić-Skenderović, OKO Sarajevo, str. 51.

koljeno. Tako je bilo i sa precima Muhameda a. s., čije je porijeklo vezano za još jednu poznatu ličnost ljudskog roda, a to je Ibrahim a. s. (Abraham).

Ovdje ću navesti lozu njegovog porijekla sa kojom operišu historičari, i koja je zapisana u autentičnim izvorima koji se bave ovom tematikom:

„On je Muhamed sin Abdulahov sin Abdul-Mutalibov sin Hišamov sin Abdulmenafov sin Kusaja sin Kilaba sin Mura sin Kab Luaja sin Galiba sin Fihra sin Malika sin Nadira sin Kinane sin Huzejma sin Mudrika sin Ilijasa sin Mudara sin Nezira sin Ma'ada sin Adnana sin Ubba sin Ka'b sin Jakuba sin Aljasa sin al-Humejsa sin Salmana sin Nubajda sin Hajdara sin Ismaila sin Ibrahima (Abraham) sin Tareha (Azera).“²

On je jedini Božji poslanik koji nije obavijen mitskim maglama, tamama davnina i nejasnoća, nedostupnih i nepropusnih naslaga prošlosti. Iz te činjenice islamski historičari, ali i svi drugi, izvode mnoge dalekosežne zaključke. Prije svih treba spomenuti autentičnost stupanja Muhameda a. s. i islama u istoriju. Pod riječju autentičnost mi ovdje mislimo, prije svega, na autentičnost Kur'ana, Božjeg govora i Objave, a potom i na autentičnost opsežnog broja predanja Muhameda a. s. Time okrećemo pozornost i na veliki broj istorijskih ličnosti, ljudskih svjedoka pred čijim očima je djelovao Muhamed a. s. Svaki njegov životni detalj, svaka njegova žena, rođaka, dijeta, unuča, svaki njegov drug je poznat. Svaki njegov pokret pažljivo je bilježen, te je njegov život u poslaničkom, kao i u predposlaničkom periodu, poznat do najsitnijeg detalja.

Istorijski gledano, Muhamed a. s. se izdvaja, među svim najvećim širiteljima svjetskih religija, kao vjerovjesnik koji vjeru islam objelodanjuje, kako smo naveli, pod punim svjetlom istorije i istorijskog toka vremena. U poslaniku Muhameda a. S. se sabire sveto vrijeme i istorijsko vrijeme, i islam, kao svojevrsno jedinstvo ta dva

2 Poslanikov živopis, Ibn Hišam, priredio Abdusselam Harun, preveo Mustafa Prljača, Bemus, str, 306.

vremena, stupa na pozornicu čovječanstva, uz Boga kao svjedoka, posebno mnogo ljudskih svjedoka, živopisa, a veličanstvene zbirke njegovih predanja, i predanja drugih ljudi o njemu, iznose na svjetlo dana na hiljade svjedočanstava o njegovoj veličanstvenoj pojavi.

Upravo će u tome biti glavni razlozi da je i danas Muhamed a. s., među svim drugim prvacima svjetskih religija, čovjek koji se u svakodnevnom životu najviše slijedi.

Tokom istorije, milijarde ljudi muslimana u njemu su imale i imaju svoj uzor u svakodnevnom životu, u prefinjenim detaljima porodičnog odnosa, društvenog saobraćanja, te u jednoj grandioznoj kulturi i filozofiji muslimanskog života.

Kur'an o Muhamedu govori kao o živom čovjeku i Božjem poslaniku koji djeluje unutar mnoštva međusobno povezanih razina. Njegova vjera i njegova misija ne tiču se samo njega i Boga, nego je posrijedi življenje žive vjere i djelovanje i prakticiranje islamskih pologa na više razina: O Muhamedu a. s. govori se u Kur'anu kao o čovjeku koji djeluje u vjeri, povjesti, u društvu, u porodici, u zajednici.

Dakle, Muhamed a.s. se iz pećine Hira, gdje je primio Prvu Objavu, vraća u grad Mekku, među žive ljude, vraća se u živo ljudsko društvo koje živi svoje probleme.

Muhamed a.s. nije mistik koji bi iz svoje usamljenosti i družejnja, sasut Božanskom Tajnom, izdaleka posmatrao ljude i gradove, premda u njegovom životu ima dosta detalja koje su islamski mistici uzeli kao *par excellance* mistične.

Muhamed a.s., isto tako, nije ni filozof (istorije i društva) koji bi iz svoje uronjenosti u mišljenje davao zgotovljene sisteme ljudskom društvu, premda, naravno, u njegovom životu zapažamo i očitujemo i jednu veličanstvenu filozofiju islama.

On nije ni revolucionar koji bi u jednom mahu srušio sve staro i uništio svu prošlost, zarad izgradnje novog.

Naprotiv, on je Božji poslanik, koji Objavu prima u etapama tokom dvadeset i tri godine, koji objavu i njezina načela postupno usađuje u čovjeka i u ljudsko društvo. Pritom je i sam Muhamed

a. s. taj koji načela objave živi, živi ih tako što ih ucjepljuje u svoje srce, u svoje djelo i među ljude.

Kroz više kur'anskih citata možemo rekonstruisati ovo mnoštvo razina djelovanja, značenja i zračenja osobe Božjeg poslanika Muhameda a. s. Prije svega, vjera islam za njega nije nešto što je profesija, islam je za njega njegova vjera koju mu objavljuje dragi Bog i u koju i sam Muhammed a. s. vjeruje. On sam je, dakle, poslanik Božji – osim drugima, i samome sebi! Prvo samome sebi!

Poslanikov životis dokazuje da je pogrešno govoriti o njegovoj osobi na način hiperboliranja i hipostaziranja njegove ljudske naravi i njegovih sposobnosti. Pogrešno je gledati na Muhameda a.s. kao na mitsku ili mističnu osobu, osobu nadnaravnih i čudotvornih moći. Jedino nadnaravno što je on pri sebi imao jeste Kur'anska Objava, Božja objava koja mu se objavljuje.

Muhamed a. s. od ljudi se razlikuje samo po tome što je Božji poslanik, što je prenosilac Objave. Razlikuje se po tome jer je njegov moral bio sam Kur'an, kako se veli u jednom od predanja. Ni Objavu nije mogao primati kad je njemu volja. Tako bi nekada, npr., žurio da je brže saopšti, ili zapamti, pa mu dragi Bog u Kur'anu veli da ne žuri.³

Muhamed a.s. je prenositelj Božje riječi, ali ne puki prenositelj koga se to što prenosi ne bi ticalo: naprotiv, sam je njegov život jedna forma Kur'ana, primjenjenoga Kur'ana.

Sličnost sa drugim Božjim poslanicima

Muhamed a.s. objedinjava u Cjelinu veći dio sunneta – blagoslovljenih običaja prethodnih Božjih poslanika. On posti njihove obavezne i neobavezne postove, čini hidžru (preseljenje), jer su je, zarad uspjeha svoje vjere, činili i Ibrahim (Abraham), Musa (Mojisije) i mnogi drugi vjerovjesnici. Traži se čak neka vrsta simbolične veze između Poslanikovog sklapanja braka sa koptkinjom Marijom

3 Kur'an, el-Kijame, 16.

i Ibrahimovog a. s. braka sa koptkinjom Hadžerom. Ovakvih detalja koji su zajednički mnogim vjerovjesnicima ima mnogo.

Kuršan priznaje, u načelu, sve sličnosti samim činom naredbe da se Muhamed a. s., sa svojim sljedbenicima, okreće neko vrijeme ka Jerusalimu. Shvatiti valjano ovaj čin znači biti svjestan da je Jerusalim, sa svojim svetim Hramom (džamijom Aksa), veliki baštinik monoteizma, te da naređenje okretanja lica u namazu prema Meki islam nije uveo sve dok se nije prethodno, s velikim štovanjem, stavilo muslimanima do znanja da su Ibrahim (Abraham), Musa (Mojsije), Isa (Isus) i drugi prethodni vjerovjesnici od Boga donosili istu istinu, jedinstvenu u svojoj osnovici i vječnu.

Povezivanje vjerovanja i prakse Muhameda a. s. sa vjerovanjem i praksom prijašnjih Božijih poslanika kur'anske riječi: „**Tebi se Muhamede ne govori drugo, osim ono što se i drugim poslanicima prije tebe reklo**“,⁴ treba tumačiti i tako da je svim Božijim poslanicima, zajedno uzev, Bog saopštio ono što je Muhamedu a. s. saopštio u cijelosti samom. Po tome je on odabran, jer ovi poslanici njega nagovještavaju, on potvrđuje, ovjerava, oštećuje i dovršava zadaću.

Muhamedov a.s. odnos prema pripadnicima drugih religija

Poslanikova snažna lična vjera očituje se i u susretima s ljudima drugačijih svjetonazora i religija. I u tome vidimo svu isprepletanost kasnije istorije islama sa istorijom judaizma, hrišćanstva, i mnogih drugih vjera Bliskog, Srednjeg i Dalekog istoka, kao i prepletenost s povješću dodira tih vjera na zapadnim stranama čovječanstva. U glavnim konturama, dakle, već su Poslanikovi susreti sa Jevrejima, hrišćanima, idolopoklonicima, itd. zacrtali glavne tokove istorije islama. S Jevrejima u Medini sklopio je savez, tada je nastala tzv. Medinska povelja, u kojoj se na jednom mjestu spominje da su muslimani i Jevreji u medini jedan „Umet“, jedna zajednica.

4 Kur'an, Fusilet, 43.

Da islam ne vojuje protiv hrišćana i Jevreja dokaz je upravo sama istorija islama: hrišćani, Jevreji su u islamskoj kulturi i civilizaciji bili istaknuti učitelji, filozofi, ljekari, trgovci, poslovni ljudi. Islamski istok nije poništio hrišćanski istok, niti jevrejski istok. Trebalo bi da se toga prisjećamo uvijek kada govorimo o susretu hrišćanstva, islama i judaizma u Evropi i na Zapadu u celini.

Ovdje je potrebno prisjetiti se kako je Poslanik lijepo dočekaо hrišćane iz Nedrana i pružio im hlad svoje džamije da se odmaraју. Sa hrišćanima veze razumijevanja traju još dok je bio u Mekki: progonjene muslimanske izbjeglice uputio je hrišćanskom vladaru Nedžašiji (Negusu) u Abisiniју i pouzdao se u njega da će muslimanske izbjeglice spasiti, a Nedžašija je to, zaista, i učinio.

Islam u Muhamedovoj praksi nudi primjer spoja različitosti

Poruke Kur'ana o različitosti ljudskih jezika kao dokazu Božjem, i o različitim bojama ljudskih koža kao dokazu da Bog postoji: „*I jedan od dokaza Njegovih je stvaranje nebesa i Zemlje, i raznovrsnost jezika vaših i boja vaših; to su, zaista, pouke za one koji znaju.*“⁵

I sam je Poslanik svojim držanjem doprinio da je u kasnijoj istoriji islama sasvim nepoznat problem rasa. Bijeli, žuti i crni gradili su i grade svijet islama u začudnoj izmiješanosti i prepletenosti. Svijet islama od samih svojih početaka nije svijet jedne rase, nije svijet jednog klimatskog pojasa, nije svijet poluostrva!

U temelju kulture i civilizacije svijeta islama nalazi se jedinstveni tonalitet veličanstvenog uticaja kojim zrači poslanička pojava Muhameda a. s.

On je Božiji poslanik i vjeroučitelj koga je moguće uzeti za uzor jer je živio obrasce života dostupne svim ljudima.

Moguće ga je uzeti uzorom kao oca, kao muža, kao prijatelja, kao vođe, itd.

5 Kura'an- er- Rum, 22.

Šta su rekli velikani o ličnosti Muhameda a. s.

Neki od onih koji su spoznali veličinu ovog čovjeka a ne pripadaju islamskoj vjeri su: Bernard Šo, Oto von Bizmark, Gete i dr. Navešćemo samo nekoliko citata ovih poznatih ljudi.

Bernard Šo je rekao: „U sadašnje vrijeme mnogo mojih iz Evrope prelazi u Muhamedovu vjeru i može se reći da je obraćanje Evrope u islam već počelo.“ A Oto von Bizmark kaže: „Muhamede, žao mi je što nisam bio tvoj savremenik.“

Gete je govorio: „Vidite i sami da toj nauci ništa ne nedostaje a da mi, sa svim našim sistemima, ništa dalje odmakli nismo i da, uopste, NIKO NIJE KADAR DALJE DA STIGNE.“

„Bilo je i drugih ljudi koji su ispovjedali monoteizam ali nijedan nije bio ravan njegovoj čistoj i čvrstoj vjeri u jednog Boga.“ Ovo su riječi Tomas Karlaža.

Lav Nikolajević Tolstoj je za Muhammeda a. s. rekao: „Nema nikakve sumnje u to da je Vjerovjesnik Muhamed jedan od najvećih reformatora čovječanstva. Pripada mu najveća slava jer je on čovječanstvo uputio istinskom svijetlu, pravdi i miru, jer je spriječio prolivanje nedužne ljudske krvi i tako otvorio put ka napretku i civilizaciji. Ovo veliko djelo nije mogao izvesti niko drugi do čovjek koji je imao nadnaravnu snagu, čovjek koji je dostojan svakog poštovanja, divljenja i pažnje.“

Edmund Burke kaže: „Muhammedov zakon koji podjednako važi za sve, od krunisane glave do najprosječnijeg čovjeka, je zakon koji je isprepleten i prožet najmudrijim, najučenijim i najprosvjećenijim pravnim načelima koja su ikada postojala u svijetu.“ (Edmund Burke, engleski državnik i orator, u djelu *Impeachment of Warren Hastings*.)

E. Denison Ross: „Ne smije se zaboraviti da je jednoća Božija bila centralna doktrina koju je Muhammed propovijedao i da je jednostavnost njegove vjere bila vjerovatno daleko moćniji faktor u širenju islama od mača njegovih vojskovođa“ (E. Denison Ross: *Introduction to the Kor'an*, Georgea Sale, London, str. 5–7).

ČOVJEKOV SPAS JE U NJEMU SAMOME

Svoje izlaganje započinjem kur'anskim citatom: „O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo, i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznavali, zbližavali, potpomagali i voljeli. Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji...“

(Poglavlje Hudžurat, citat br. 13)

Ovdje se eksplicitno navodi upoznavanje, odnosno, zbližavanje ili potpomaganje, a nikako udaljavanje, odmaganje, ili zloba i mržnja. Ovo je osnova uspješnih odnosa među ljudima. Nekada ovaj princip nailazi na prepreke na svom putu i tako se život lišava njegovih vrijednih plodova. Motivi koji počivaju na ispravnom razumu i zdravim osjećanjima dovode do međusobnog približavanja ljudi i stvaranja uvjeta za društvo u kome vladaju ljubav i međusobno pomaganje i u kome je rasprostranjena sigurnost.

Nekontrolisana sebičnost je bolest čovjeka i propast za njegove vrline. Kada ona obuzme čovjeka, od njega se može očekivati samo zlo, a nikako dobro. Ona ga stavlja u tijesan i bijedan okvir, u kojem on samo sebe poznaje, sreću i tugu osjeća samo kada se njemu nešto desi lijepo ili ružno. Zato ti koji si stvoren da činiš dobra djela, znaj da pored tebe postoje i drugi i drugačiji. Život ne pripada samo tebi. Svijest o tome lišava čovjeka niske sebičnosti i podstiče ga da na druge misli kao što misli i na sebe, ni manje ni više. Ne priželjkuj da se drugome desi bilo kakva šteta i budi spreman da je ukloniš. A ako se drugome desi nešto što ga muči, podijeli s njim bol i učestvuj u žalosti. Znaj da nas jedno sunce grije te da nas jedan mjesec obasjava. Neka nas lijepa riječ veseli i neka nas ružna riječ rastuži.

Neka nas grijesi plaše. Bog nas sve na Putu istine i spasa poziva, a meleki (anđeli) nas na Dobrom putu prate.

Stvoritelj nam poručuje: da je htio „...*on bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio*“ (Kur'an), ali On hoće da nas iskuša u onome što nam propisuje. Zato treba da se natječemo ko će više dobra učiniti. Kao što smo se mi danas okupili na ovome mjestu da svima kažemo da mi zajedno želimo pomoći ovom društvu, da bez vjere i vjerujućih ljudi ovo društvo nema nikakvu perspektivu. Allah nas podsjeća: „*O sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko jedne riječi koja je svima nama zajednička...*“ (Kur'an). Ovo je direktan poziv da zajednički posvjedočimo Božije zapovjedi što su zapisane u Tevratu (Starom zavjetu), što su opetovane u Indžilu (Novome zavjetu), te su potvrđene u Kur'anu Časnome, a to je jedna riječ oko koje treba da se okupe i jevreji i kršćani, odnosno hrišćani i muslimani, i svi ljudi kojima je na srcu istina, pravda, mir i pomirenje.

Kako ovaj ajet (kur'anski citat), tako i deset zapovjedi objavljenih Musau a.s. na planini Sinaj podsjećaju nas i pozivaju na njihovu obaveznost. Zar nam prva zapovjed „Ja sam tvoj Bog koji te je iz ropstva izveo“, nije zajednička kao i svih ostalih devet zapovjedi?

Valja istaći da je letnja škola BOŠ-a „Religija Srbije – mreža dijaloga i saradnje“ koju organiziraju punih 14 godina jasna poruka da svako na svoj način može doprinijeti kako bi nam svima bilo bolje. Svi projekti koji vode ka približavanju ljudi i pomaganju podsjećaju nas na Nuha.s.(Noja): „*I kada Nuh dobi naredbu od Boga da pravi lađu, uprkos njihovom podsmijavanju...*“ (Kur'an), podsjećaju nas da je punih pedeset godina vjera bila protjerana sa javne scene u Srbiji, a vjerski službenici su na razne načine zlostavljani. Pa kada dođe Božija odredba, dođoše i bolji dani za vjeru. Prvi njihov znak bi vraćanje vjere u obrazovni sistem Srbije, iako su se mnogi tome smijali, a neki nas učili kako će vjeronauka biti razlog mržnje, podjela i sukoba, baš kao da je vrijeme Nuha a.s.

Bili smo svjesni da je ovo naše pravljenje lađe, naš spas. I dok su se oni njemu rugali, njegov odgovor je bio: „*ako se vi rugate nama, rugat ćemo se i mi vama onako kako se vi nama rugate*“. Danas, sa ove pozicije, svima poručujemo da se mi sa projektom

vjeronauke ponosimo; zajednički smo dali puni doprinos i na polju donošenja zakona o vraćanju oduzete imovine crkvama i vjerskim zajednicama, te zakona o položaju vjerskih zajednica. Najveću zaslugu za uvođenje vjeronauke u obrazovni sistem Srbije imaju crkve i vjerkne zajednice, u saradnji sa ministarstvom vjera i prosvjete. To su naši jasni orijentiri koji nas podsjećaju na ispravan hod Božjih poslanika (proroka).

Ademu a.s., nakon što je stvoren od zemlje, bi rečeno da se sa svojom ženom Havom (Evom) nastani u bašču Eden. Rečeno mu je da se brine o bašči te da se ne približava jednoj vočki, posebno da ne kuša njezine plodove. Adem a.s. je imao jasan orijentir u prostoru i jasnu orijentaciju u duši šta smije, a šta ne smije činiti.

Nakon što je okusio neposlušnost svoga naroda i nakon što je osjetio da se nad njegovim narodom nadvila kazna – potop – Nuhu a.s. (Noju) je rečeno da pravi lađu radi spašavanja čovječanstva. Nuh je, dakle, imao jasan orijentir u nevolji i jasnu orijentaciju u povijest: šta može, a šta ne može učiniti.

Nakon što je prepoznao laž krivotvorene vjere i nakon što je vidio zabludu svog vlastitog oca, Ibrahimu a.s. (Abrahamu) je rečeno da svoje lice okrene jednome Bogu. Ibrahim je, dakle, imao jasan orijentir u duhovnom, i jasnu orijentaciju u intelektualnom životu, o tome šta je istina, a šta je laž.

Nakon što je iskusio izdaju svoje braće i nakon što je proživio zatvor, Jusufu a.s. (Jozefu) je rečeno da svoju moralnu snagu upotrijebi radi pomirenja među braćom. Jusuf a.s. je, dakle, imao jasan orijentir u svijetu osvete i nemoralna, i jasnu orijentaciju u životu o tome šta je dobro, a šta nije dobro činiti prema svojoj braći.

Nakon što je vidio patnju svoga naroda i nakon što se osvjedočio u faraonovo nasilje, Musau a.s. (Mojsiju) je rečeno da se pouzda u Allahovu riječ i da svoj narod povede iz ropstva do slobode. Musa a.s. je, dakle, imao jasan orijentir u prostoru i jasnu orijentaciju u Allahovoj objavi šta treba, a šta ne treba da radi.

Nakon što je doživio ponižavanja i nakon što je spoznao ljudske slabosti, Isau a.s. (Isusu) je rečeno da svojom žrtvom pokaže

čovječanstvu širine ljudske duše. Rečeno mu je da su njegovo rođenje i njegova smrt veliko iskušenje za čovječanstvo. Isa a.s. je, dakle, imao jasan orijentir u povijesti i jasnu orijentaciju u duši o tome šta je moguće, a šta nije moguće očekivati od ljudi.

Nakon što je čuo mnoge neistine i mnoge nepravde od ljudi, Muhammedu a.s. je rečeno da čita i uči od Stvoritelja nebesa i zemlje koji govori istinu i koji želi pravdu. Rečeno mu je, također, da je čovjekov spas u njemu samome. Muhammed a.s. je, dakle, imao jasan orijentir u povijesti i jasnu orijentaciju u vremenu i prostoru da obznani vjeru islam.

Čvrsto vjerujemo da smo svi postali od zemlje te da ćemo se njoj, nakon smrti, vratiti. Svi smo djeca Ademova (Adamova) i svi volimo majku h.Havu (Evu). Budimo od onih koji vole znak Nuhove (Nojeve) lađe spasa. Budimo od onih koji čitaju Božiju knjigu i koji poznaju Ibrahimovu (Abrahamovu) vjeru. Budimo od onih koji vole pravdu i od onih koji slušaju govor Musa a.s.(Mojsija). Budimo od onih koji poštuju Merjemu (Mariju) i njezinog sina Isa a.s.(Isusa). Zar ne možemo svi čitati i učiti Kur'an, i svi možemo znati poslaničku misiju Muhammeda a.s.

Ovoga puta želim da istaknem da će Islamska zajednica u Srbiji, koju predstavljam, učiniti sve da njen put bude put Božijih poslanika (proroka) Adema, Nuha, Musaa, Ibrahima, Isaa i Muhammeda a.s. Samo jedinstvena islamska zajednica će biti garant stabilnosti kako muslimana tako i društva u cjelini, a svaki pokušaj pojedinih političkih faktora u državi da destabilizuje islamsku zajednicu je veliki rizik. Nažalost, otkako je Islamska zajednica objedinjena 27. marta, 2007. godine, sa raznih strana se pokušava destabilizirati njen legitimitet, što nas podsjeća na doba komunizma, bio u pitanju odnos javnog servisa RTS-a ili odnos pojedinaca u ministarstvu vjera.

No, iako je donijet zakon o crkvama i vjerskim zajednicama, on još nije u potpunosti primijenjen. Kao što nije ni zakon o povraćaju oduzete imovine, koji je usvojen, a imovina Islamske zajednice je ponovo na udaru. Mi smo spremni da, kao dio ovog društva,

damo puni doprinos njegovom ozdravljenju, ali želimo da budemo jednakopravno tretirani. Islamska zajednica sa svim resursima s kojima raspolaže: Islamski fakultet, medrese, dječiji vrtići i Izdavačka djelatnost, preko 200 džamija i imama, ovakve i slične projekte, projekte upoznavanja, pomaganja jedni drugima, uvijek će podržavati. Zahvaljujem se organizatoru letnje škole, sa željom da još mnogo ovakvih i sličnih škola organiziraju, uz nadu da će 15. rođendan postojanja BOŠ-a biti obilježen na svečan način.

ISPOVIJED U TEOLOGIJI KATOLIČKE CRKVE

Uvod

Sakrament ispovijedi spada u najsvetije čine Katoličke crkve (i ostalih kršćanskih crkava) i ubraja se u sedam temeljnih sakramenata. Naziv koji je najrasprostranjeniji za ispovijed je sakrament pokore, a tokom povijesti još se spominju ispovijed i pomirenje.

Ispovijed kao sakrament u Bibliji

Kada kažemo sakrament, onda Crkva podrazumijeva Božansko događanje iza kojega stoji autoritet Isusa Krista, njegova želja, dapače i njegova odredba da se tako čini i uz taj čin u ime Isusa Krista događa se milosni zahvat u život čovjeka. Takvih otajstvenih čina ili zahvata Božjih u životu kršćanina i zapadna i istočna Crkva ima sedam. Svi su zajednički i nazivaju se Svetim Tajnama. Sakrament pokore ili ispovijedi biblijski se oslanja na navještaj pomirenja u Krstu kao osnovnom sakramentu oprostjenja (Dj 2,38; Rim 6; 1 Kor 6,11) u slavlju euharistije kao spomen čina Gospodnje smrti na oprostjenje grijeha (Mat 26,28) i konačno u pokorničnim činima po molitvi za pojedine grijешnike (1Iv 5,16) i u bratskoj opomeni (Mat 18,15; 1 Tim 5,20; 2 Sol 3,14). No najjača reakcija koja osuđuje grijeh i ujedno umilošćuje grijешnika jest vezivanje i odriješivanje grijешnika.

Kod Mateju 16,16 susrećemo vlast odriješivanja i vezivanja na zemlji i na nebu koja je povjerena Petru, a u Mateju 18,18 čitamo: „Što god svezete na zemlji bit će svezano na nebu, i što god odri-

ješite na zemlji bit će odriješeno i na nebu.“ U rabinskom načinu govora izraz svezati i odriješiti mogu imati dva značenja: zabraniti i dopustiti i izopćiti i osloboditi. U sklopu izraza, svezati i odriješiti svakako ima ovo drugo značenje, to jest punomoć izopćiti brata ili skinuti s njega izopćenje. Stoga punomoć svezati i odriješiti spada na predstojnika zajednice po svojoj biti (Mt 18,17; 1Kor 5,3). Međutim, najjači izričaj u Novome zavjetu je zapisan kod Ivana (Iv 20,22): „**Kao što mene posla Otac i ja šaljem vas. To rekavši dahne u njih i kaže im: Primate Duha Svetoga. Kojima otpustite grijehe, otpuštaju im se, kojima zadržite, zadržani su im**“. Apostoli nastavljaju Isusovo poslanje, pa Isus na njih prenosi punomoć da pojedinim kršćanima otpuste njihove osobne grijehe (usp. Mk 2,1–12) ili da ih zadrže (tj. da grešnika izopće). Ta punomoć nije predana svakom kršćaninu, nego samo apostolima kojima su te riječi upućene. Osim toga, nužna je posljedica te punomoći i pred Bogom jer su tako oprošteni grijesi pred Bogom kako su izrekli apostoli.

Iz ovih biblijskih datosti koji se u Novome Zavjetu ne mogu zaobići nastala je kršćanska praksa opraštanja ili otpuštanja grijeha koja je kroz povijest Crkve mijenjala svoj oblik i praksu ali nikada nije izgubila svoj smisao.

Da kratko sažmemo biblijski izričaj: **Isus je jedini pomiritelj između Boga i čovjeka jer je sam bogo-čovjek. Žrtvom na križu i uskrsnućem pobijedio je moć grijeha i sada tu moć pobijedivanja grijeha predaje svojoj zajednici da se u njoj do konca povijesti događa po njemu i u njegovo ime odriješenje tj. uništenje grijeha zbog kojega je i On postao čovjekom, raspet, umro i uskrsnuo. To se obećanje odnosi na svu braću, dakle, njegove učenike, da se u zajednici koja se priznaje njegovom na taj način događa pripadnost ili izopćenje iz zajednice.**

Ispovijed kao sakramenat u praksi Crkve

U Pracrkvi je postojala praksa isključenja iz zajednice zbog javnih grijeha kao što je ubojstvo, preljub i otpad od vjere. Takav se član zajednice našao isključenim jer se ogriješio o nespojiv pojam

kršćanske moralnosti i pripadnosti zajednici. Oprost od javnih grijeha mogao je dobiti u Pracrkvi samo jedanput u životu i to nakon što je izvršio dugu pokoru koja mu je bila zadana. Povratak je bio: priznavanje grijeha pred biskupom i pokajanje i tada je pribrojen pokornicima. Drugi čin u povratku je obavljanje duge i teške pokore, a treći čin je odriješnje koje mu je bilo dodijeljeno redovito na Veliki Četvrtak i to nakon odslužene pokore. Tako pomiren i vraćen pokornik biva ponovno punopravni član zajednice. Dok je bio u stanju pokornika on nije bio preziran nego ljubljani član za kojega se molilo, postilo i činilo dobra djela da bi se jednoga dana mogao vratiti u zajednicu. A povratak u zajednicu imao je tri dimenzije: pomirenje u sebi, pomirenje s Crkvom i, time, pomirenje s Bogom.

U patrističko vrijeme kanon nabrojanih grijeha se proširuje te pojedine sinode na istoku i zapadu donose popis grijeha i izriču pojedinom grijehu primjerenu kaznu, tako da i pokora postaje veća. Čak se moglo dogoditi da djela pokore premašuju duljinu ljudskoga vijeka, pa je došlo do zamjene pokorničkih čina. Tako je u X stoljeću nastala praksa koja je označavala priznavanje grijeha, iskreno pokajanje i primanja odriješnja ne samo na Veliki Četvrtak. Tada je pokornik preuzeo na sebe djela zadovoljštine koja će vršiti ako treba i do konca života. To znači da je u istom činu ispovijedio grijeh, za njih se pokajao, primio odriješnje i primio na sebe obvezu činiti pokornička djela za svoje grijeh. Od sada se već može govoriti o obliku sakramenta pomirenja kakav je i danas u praksi većine kršćanskih crkava. Pokornik ispovijeda ispovijest vjere i time priznaje nad sobom nadležstvo Crkve kojoj želi u potpunosti pripadati a o čije se je zajedništvo ogriješio. Priznavajući izrekom svoje grijeh, on se priznaje griješnikom i moli Boga i zajednicu za oprostjenje. Nakon odriješnja, pokornička djela primaju posve novi sadržaj i više je to zadovoljština koja je protkana zahvalnošću što se je ponovno vratio u zajedništvo i što mu je grijeh oprostjen.

U srednjem vijeku nastaje praksa takozvane tajne ispovijedi ili ispovijedi na uho, jer se je kanon grijeha toliko umnožio da se razlikuje u pojedinim mjesnim crkvama a i javna ispovijed, zbog sla-

bljenja duha zajedništva u Crkvi, bila bi čin difamacije pokornika. Stoga u srednjem vijeku pokornik priznaje grijehe ispovjedniku, za njih se kaje, dobiva oprostjenje, a pokornička djela se počimaju zamjenjivati molitvama i nekim drugim dobrim djelima po kojima se više na vani ne vidi o koji se grijeh ogriješio pokornik. Tada nastaje oblik sakramenta po komu pokornikove čine ispovijedi kajanja i zadovoljštine Crkva smatra materijom a svećeničko odriješenje formom sakramenta (sv. Toma Akvinski). Ta praksa je bila kroz sabore srednjega vijeka potvrđena na Firentinskom, Lateranskom i Tridentinskom saboru.

Ispovijed kao sakrament u najnovijoj praksi Crkve

Drugi vatikanski sabor i na ovom području donio je značajne novosti. Teološki je jasnije protumačio smrtni grijeh. On nije samo povreda neke moralne norme nego je čovjekovo odvracanje od Boga koji je u Kristu naš Spas i Spasitelj, smrtni je grijeh izričiti ili uključni opoziv temeljnog opredjeljenja vjere.

Grijeh pretpostavlja da postoji osobno ponašanje, poznavanje vrednota, znanje i volja. Zapravo grijeh je čin zrela i odrasla čovjeka. Grijeh uključuje temeljnu odluku kao sveobuhvatnu odluku i promjenu cilja sveukupnog života – i zato grijeh nije nešto što se tek usput čini.

Opis smrtnog grijeha se ne svodi ni u kom slučaju samo na otpad od vjere, odnosno na grijehe s uzdignutom pesnicom (usp. Br 15,30 i sl.), nego temeljno opredjeljenje protiv Boga redovito uključuje u svim neodgovornim ponašanjima i postupcima kršćana grijeh protiv Boga, drugog čovjeka i okoline (usp. za to „katalog kreposti i opačina“ u Pavlovim poslanicama npr. Gal 5,19–23).

Opoziv temeljnog opredjeljenja vjere izražava se u pojedinim čovjekovim činima, ali teški smrtni grijeh u tom sklopu nije neki trenutačni čin koji bi se mogao odvojiti od ostalog života, naprotiv, taj pojedini čin treba gledati u povezanosti sa čitavim čovjekovim

življenjem. Zbog toga, kajanje i priznanje grijeha nije tek odricanje od ovog ili onog pojedinog čina nego uključuje istinsko obraćenje (povratak) Kristu i njegovoj Crkvi.

Smrtni grijeh kao čovjekovo udaljavanje od Božje ljubavi ujedno je prijestup protiv zajedništva Crkve:

a) Oproštenje grijeha.

Obraćenje i oproštenje grijeha dvije su strane jednog te istog događanja. Oproštenje, dakako, ne znači da moramo umilostiviti Boga koji bi po grijehu ranije bio uvrijeđen. Ta Bog nije prestao tražiti grešnika i brinuti za nj. Oproštenje grijeha radije znači da se grešnik – odazivajući se pozivu Božjemu – opet obraća Bogu koji ljubi, da ponovno prihvaća uvijek ponuđeno Božje zajedništvo koje je zanijskao svojim grešnim opredjeljenjem. Stoga, snaga savršenog pokajanja koja briše grijehe i koju naglašava i Trident (DS 1677) upućuje, osim ostaloga, na isprepletenost obraćenja i oproštenja.

b) Oproštenje u sakramentu pokore.

Sakrament je pokore vrhunac i izraz procesa obraćenja, a time i oproštenja krivnje grešniku koji svoju volju za obraćenjem očituje pred zajedništvom Crkve u liku njezina predstavnika. Upućena je riječ oproštenja tako, te je pomirenje s Crkvom znak pomirenja s Bogom. Ne smije se „učinkovitost“ ovog sakramenta gledati samo u svećenikovo odriješenju, kako to čini Duns Skot, nego, po tomističkoj teologiji, grešnikovo obraćenje, koje dolazi do izražaja u priznanju grijeha – ispovijed, i svećenikovo odriješenje zajedno su sakramentalni znak u kojem se događa susret s Kristom.

c) Udaljenje od Crkve.

Grešnik koji se teškom krivnjom udaljio od Boga, a time se ogriješi i o svetu Crkvu, treba se u sakramentu pokore pojaviti kao sasvim određeni grešnik sa svojom vlastitom krivnjom kako pred Bogom tako i pred Crkvom i očitovati svoju volju za obraćenjem. Kada je posrijedi smrtni grijeh, po sebi je nužno da ozbiljnost obra-

ćenja dođe do izražaja u osobnom činu priznavanja, tj. u tom slučaju je po sebi nužna osobna ispovijed. Tridentski sabor izjavljuje da je za oprostjenje grijeha u sakramentu pokore po „božanskom pravu“ nužno ispovijedati sve i pojedine grijehе kojih se čovjek sjeća nakon dužnog ispita savjesti (DS 1707).

Umjesto zaključka

Neosporno je priznati da čovjeka, napose vjernika, njegova savjest opterećuje za misli, riječi i djela koja se po svim normama i naravi a napose Objavi moraju okarakterizirati kao zli čini. Čovjek od svoje savjesti ne može nikamo pobjeći i pred sobom i pred drugima on trajno osjeća krivicu.

Neosporno je da se cjelokupna Božanska Objava i Staroga i napose Novoga zavjeta jasno prepoznaje kao Božji put prema čovjeku da mu grijeh oprost da ga učini dionikom svoje Božanske naravi, da ga zla oslobodi.

Neosporno je, za kršćansko vjerovanje, da je Isus Krist taj koji je, neporočnim životom, novi Adam, začetnik novog moralnog reda u čovječanstvu. No, za vjernike je on jedini Spasitelj i Osloboditelj grijeha, pomiritelj Boga i čovjeka, most života zajednice po normama koje je on u Evanđelju postavio temeljom novoga čovjeka.

Za ostvarenje svoga poslanja kroz povijest, osnovao je zajednicu učenika koju zovemo Crkva. Nju je obdario sakramentalnom moću uništenja grijeha snagom Njegove milosti. Dakle, oprostjenje grijeha je čin Isusa Krista koji Crkva po svojim službenicima vrši po njegovoj vlasti i njegovu naređenju. To je čin vjere u kojemu ne može postojati formalizam nego pretpostavlja tri duboko ljudske i vjerničke kategorije događanja i slijeda, a to su:

1. Uvidjeti vlastitu odgovornost, krivicu i ponizno je priznati predstavniku zajednice u svoj ozbiljnosti suočavanja sa vlastitom krivicom.
2. Osjećati iskrenu želju popravka i kajanja za ono što je povrijedilo i osobu koja se ispovijeda i zajednicu kojoj pripa-

da, a napose Boga. To je spojeno sa željom pomirenja sa sobom, zajednicom i Bogom.

3. To se događa u činu ispovijedi sa čvrstom odlukom primiti na sebe i dobra djela i molitvu pokore i tako usavršavati svoj život prema višim kategorijama.

Stoga je ispovijed susret, svojevrsna psihoanaliza i svojevrsni novi početak. To je vrlo ozbiljni čin koji čovjeka mijenja iznutra i bez te nutarnje promjene nema ni prave sakramentalne ispovijedi, ni ozbiljnog kršćanskog života. Stoga je kršćanstvu strano banaliziranje ovoga sakramenta kao pukog rituala ili pogotovo neke magijske formule. Ispovijed je obraćenje, pomirenje i posvećenje.

Možda je, za kraj, zgodno spomenuti da sve ovo nema veze sa takozvanim oprostima, milodarima, kupovanjem oprosta o čemu inače postoji mnoštvo dezinformacija i krivih tumačenja.

Ovaj referat niti je mogao biti cjelovit, niti iscrpan, jer je teologija, kako Istočne tako i Zapadne Crkve, u teologiji sakramenta pomirenja vrlo obimna, duboka i vlastita svakoj crkvi, te je ovo predavanje više jedna teološka informacija nego teološka cjelina.

Dr Andrija Kopilović

TEOLOGIJA EKUMENIZMA KAO PUT ZAJEDNO

Uvod

Katolička crkva zajedno sa pravoslavnim crkvama (grčkom, bugarskom, rumunjskom, srpskom i albanskom) predstavlja najznačajniju vjersku zajednicu na prostorima Balkana. Duga zajednička povijest upućuje na osnovni stav da je, s obzirom na svu vjersku šarolikost, pribrojimo li tu i pripadnike protestantskih crkava (evangeličke, reformirane, adventističke, baptističke), kao i veoma brojne vjernike islamske zajednice, te suživljene sa nama židovske zajednice, jedini mogući model življenja na ovim prostorima: tolerancija – ekumenizam – suživot. Ove su dakle tri riječi ključ mogućeg zajedničkog života svih na prostorima Balkana.

S Drugim vatikanskim saborom Katolička crkva se *nepovratno* obvezala ići ekumenskim putem i tako slušati glas Duha Gospodnjega, koji nas poučava da pažljivo čitamo „znakove vremena“. Sve ono što smo ovih godina u potrazi za jedinstvom iskusili i još uvijek doživljavamo, još dublje prosvjetljuje Crkvu u njezinu identitetu i poslanju u povijesti. Katolička crkva priznaje i ispovijeda *slabost svojih sinova*, svjesna da njihovi grijesi predstavljaju isto tolike izdaje i prepreke ostvarenju Otkupiteljeva nauma. Budući da se ona osjeća trajno pozvanom na obnovu u duhu evanđelja, ne prestaje činiti pokoru. U isto vrijeme, ona prepoznaje i još većma slavi moć Gospodinovu, koji – opskrbljujući je darom svetosti – sebi je privlači i upriličuje svojoj mucu i uskrснуću.

Poučena mnogovrsnim zbivanjima tijekom svoje povijesti, Crkva se nastoji osloboditi svake oslonjenosti na čisto ljudske stvar-

nosti da bi što dublje živjela evanđeoski zakon blaženstava. Budući da je svjesna da se istina ne može drugačije nametnuti nego samo „snagom same istine koja u isti čas i blago i snažno ulazi u dušu“ (Drugi vatikanski sabor, Deklaracija o vjerskoj slobodi – *Dignitatis humanae*, 1) ne teži za ničim drugim nego samo za slobodom da navješćuje evanđelje. Njezin autoritet stvarno se provjerava u službi istine i ljubavi.

1. Tolerancija – suživot – ekumenizam

Živimo u povijesno opterećenom vremenu i prostoru. Malo koje vrijeme u povijesti može u tako kratkom vremenu donijeti toliko promjena, dramatskih sukoba i nerješivih problema na stol kulture, društva i politike kao ovo naše stoljeće na prostorima Balkana. Takovo vrijeme iziskuje i jedan teološki pristup vrednovanja vremena i događaja u njemu.

Vrijeme koje je čovjeku ponuđeno da kroz njega prođe, ponuđeno je sa zadatkom. Čovjek, naime, nije biće koje bi moglo proživjeti život, a ne dati odgovor na pitanje u što ga je utrošio. Život mu je darovan, a životni zadatak predložen. Stvoritelj, imajući u vidu datosti kojima obdaruje svakog pojedinca, kao neponovljivu jedinku, svakome daje i mogućnosti da sebe ostvari tako kako je stvoren. Ako toga Stvoritelj ne bi ponudio stvorenju, bio bi nepravedan. Teologija zato prihvaća sa najdubljim uvjerenjem da je svačiji život neponovljiv, jedinstven i osmišljen, ali jednako tako tvrdi da je svačiji život planiran, ali ne determiniran, nego pozvan na suradničku suradnju sa Stvoriteljem. Stoga je pitanje vremena, koje je to naše vrijeme, uvijek odgovor: OVO U KOJEM SADA ŽIVIMO. Za osobu koja je svjesna tih kategorija ne možemo reći: „da mi je živjeti u neko drugo vrijeme“, ostvario bih sebe. To je kontradikcija. Tvoje je vrijeme, moje je vrijeme ovo vrijeme u kojem živim ovaj neponovljiv život. I radi toga je za mene moje vrijeme OPTIMALNO VRIJEME, jer se u njemu ostvarujem ja. Kada se gleda u tom teološkom razmišljanju vrijeme kao zadatak i život kao zadatak, onda se za ovakva teška vremena pronalaze i teološki putovi da ih

možemo tako živjeti, da ostvarimo svoj životni put, a ne ukrštamo sa tuđim životnim putem.

Kršćanstvo je u povijesti po svojoj naravi vjera koja naviješta toleranciju kao krepost. Naime, ako priznajemo neponovljivost svake osobe i svakog vremena, onda moramo priznati i nužnost različitosti i raznolikosti. Prihvatiti drugoga drugačijim i drugim nije lako. Skloni smo uokviravanju, pojednostavljivanju, grupiranju, selekciji, pa onda i odbacivanju drugih, i drugačijih, po nekim unaprijed pripremljenim kategorijama. Međutim, baš ta činjenica i ta opasnost čovjeka današnjice mora potaknuti na razmišljanje da je drugi, zato što je drugačiji, za njega izvor obogaćenja, a ne osiromašenja. Ako sebi prisvaja prava biti i ostvariti se, onda nužno to pravo mora priznati svakoj osobi pored sebe. Često puta se isprepliću prava i dužnosti do te mjere da mogu dovesti do konfrontacije. Kad god se ta prava i dužnosti tumače krivo. Opet je pozvana tolerancija da razriješi taj sukob dajući prostora i vremena i mogućnosti prihvaćanja, makar i neodobravanja, ponekad krivog ostvarivanja prava i dužnosti sve do one mjere do koje ne odlaze u pitanja osnovna ljudska prava iza kojih stoji božanski autoritet. Tolerancija nije kompromis, nego je etički stav prihvaćanja, pa i podnošenja onih koji su drugačiji i koji su drugi. Motiv koji etički hrani takav stav u čovjeku dobre volje omogućuje hrabrost biti čovjek, tim više što se više izdiže i šire pruža prihvaćajući više različitosti i veće bogatstvo, a ne sudeći, a napose ne osuđujući drugoga samo zato što je drugačiji. Tolerancija postaje dapače moralna kategorija, koja vjernika čini bogoobičnim, jer Bog ne da čovjeku vlast da sa žitom čupa i kukolj, nego ostavlja sve za vrijeme žetve koja je pridržana jedino poznavaoču čovjeka Bogu, da on razdvoji kukolj od pšenice. Tako je u ovom vremenu napetosti i sukoba tolerancija moralni put kršćanina ka nadgradnji veće kategorije.

Suživot je također moralna kategorija za vjernika, jer „dirigira“ njegov odnos sa drugima i drugačijima, ali ne samo u vidu podnošenja i strpljivosti, nego poticaja za suradnju. Katolička crkva je na Drugom vatikanskom saboru vrlo jasno progovorila o kategorijama suživota i suradnje sa svim onom što se nudi za opće unapređenje

čovječanstva, a što je vrednota, odakle god dolazila. Naime, vrijednost je uvijek pozitivna i čim bi ostala negativna, prestaje biti vrednota. Zato je kršćanin pozvan da daje svoj doprinos unapređivanju svih vrednota koje ovaj svijet izgrađuju u savršenije i bolje društvo. Napose to čini u odgovoru na tjeskobna pitanja smisla života i izgradnju savjesti, izgradnju prave ljudske zajednice u doprinosu izgradnji mira i zdravog društva i napose u posvećivanju ljudskoga rada kao sredstva ispunjenja poslanja života. Suživot je dakle aktivna etika kršćanina gdje surađuje sa onima koji su možda i izvan crkve, ali putuju istim životnim putem i izgrađuju isto društvo, da u suživotu obogaćujući vrednotama jedni druge unapređuju opće dobro svih ljudi. I opet to nije kompromis, nego istinsko vrednovanje u unapređivanje različitosti, ostavljajući potpunu autonomnost vlastitim područjima znanosti, kulture i politike.

Ekumenizam, koji je postao normativom za katolike na Drugom vatikanskom saboru, definira vrhunac suživota sa ostalim kršćanima, koji baštine i vjeru i milosni život Kristov. Načela kojih se katolički ekumenizam pridržava su:

- Ponajprije svi pokušaji da se ukloni riječ, sudovi i djela koja ni po pravdi, ni po istini ne odgovaraju položaju drugih kršćana, pa otežavaju uzajamne odnose s njima.
- Voditi dijalog u svim kršćanskim zajednicama, među vrsno upućenim stručnjacima, u kojem svatko dublje izlaže nauku svoje zajednice, jasno pokazuje njezina obilježja. Takvim dijalogom, svi stječu istinitiju spoznaju i pravičniji sud o naučavanju i životu jedne i druge zajednice. Oni postižu živu suradnju u svim služanjima, što ih opće dobro iziskuje od svake kršćanske svijesti.
- Svi preispituju svoju vjernost Kristovoj volji glede Crkve, te se kako i treba odlučno laćaju oko posla obnove i reforme.

Tako ekumenizam postaje teološki postulat kršćanske svijesti i moralne obveze da crkva zasja pred svim u onoj istinitosti koju je baštinila od Krista. Sve što milost Duha Svetoga izvodi u ostalim kr-

šćanima, to može biti i na našu izgradnju. Što god je istinski kršćansko to nikada nije protiv nepatvorenih vrednota vjere. Može naprotiv uvijek učiniti da potpunije dosegne sam misterij Krista i crkve.

Stoga teologija postaje zadatak u obnovi crkve, obraćenja srca, zajedničkoj molitvi, uzajamnom povezivanju s ljudima, ekumenskom odgoju, načinu izražavanja i izlaganju nauke vjere i suradnji sa svim vjerama na opće dobro ljudske zajednice.

Biti Katolik nadahnut teološkom naukom Crkve, znači biti čovjek pred zadatkom kojemu je bit POZNAVATI PUNO BOLJE NAUKU VLASTITE CRKVE, VODITI DIJALOG SA VJERNICIMA DRUGIH CRKAVA, UNAPREĐIVATI OPĆE DOBRO SVIH LJUDI, i to kao moralna obaveza po kojoj se postaje i ostaje kršćanin danas.

Ekumenski dijalog kao zadatak suvremene crkve

Nastojanje oko ekumenskog dijaloga, kako se pojavilo od saborskih vremena, daleko je od toga da bude samo povlastica Apostolske Stolice, nego se tiče i svake mjesne ili partikularne Crkve. Biskupske konferencije i sinodi istočnih katoličkih Crkava ustanovili su posebne komisije za promicanje ekumenskog duha i djela. Na razini pojedinih biskupija postoje strukture analogne svrsishodnosti. Takve inicijative pokazuju konkretnu i opću zauzetost Katoličke crkve u primjeni koncilskih smjernica, to je bitan aspekt ekumenskog pokreta (usp. Kodeks kanonskog prava, kan. 755; Kodeks kanona Istočne crkve, kan. 902–904). Dijalog nije samo započeo, on je proglašen nužnošću koja ima prvenstvo u Crkvi, zbog toga je pročišćena „tehnik“ vođenja dijaloga i u isto vrijeme poduprt rast dijaloškog duha. U ovom sklopu, radi se prvenstveno o dijalogu između kršćana različitih crkava ili zajednica, kojega vode „vrsno upućeni stručnjaci, u kojem svatko dublje izlaže nauku svoje zajednice i jasno pokazuje njezina obilježja“ (*Unitatis redintegratio*, br. 4). Ipak, svakom vjerniku korisno je poznavati metodu dijaloga.

Ekumenski dijalog je od bitne važnosti. Takvim, naime, dijalogom svi stječu istinitiju spoznaju i pravičniji sud o naučavanju i životu jedne i druge zajednice; tada ove zajednice postižu živu suradnju u svim sluzenjima što ih opće dobro iziskuje od svake kršćanske savjesti i, u okviru dopuštenoga, sastaju se na jednodušnu molitvu.

Po saborskom shvaćanju, ekumenski dijalog ima obilježje zajedničkog traženja istine, posebno o Crkvi. Naime, istina oblikuje savjesti i usmjeruje njihovo djelovanje u prilog jedinstva. U isto vrijeme, ona zahtijeva da savjesti kršćana, braće međusobno podijeljene, kao i njihova djela budu podložni Kristovoj molitvi za jedinstvo.

Zahvaljujući ekumenskom dijalogu možemo govoriti o većoj zrelosti naše međusobne zajedničke molitve. To je moguće ukoliko dijalog ispunja u isto vrijeme i ulogu ispita savjesti. Kako se ne sjetiti na ovom mjestu riječi prve Ivanove poslanice? „Ako tvrdimo da grijeha nemamo, sami sebe varamo, i u nama nema istine. Ako priznajemo svoje grijehе, vjeran je on i pravedan: oprostit će nam grijehе i očistiti od svake nepravednosti... Ako tvrdimo da nismo sagriješili, njega pravimo lašcem, i njegove riječi nema u nama“ (Iv 1,8–10). Takav radikalni poziv da priznamo svoje grešno stanje mora također biti oznaka duha kojim se pristupa ekumenskom dijalogu. Svi grijesi svijeta uključeni su u Kristovu spasiteljsku žrtvu, pa i oni učinjeni protiv jedinstva Crkve: grijesi kršćana, pastira i vjernika. I nakon tolikih grijehа koji su doprinijeli povijesnim podjelama, moguće je jedinstvo kršćana pod pretpostavkom ponizne svijesti da smo zgriješili protiv jedinstva i uvjerenja u nužnost svoga obraćenja. Ne samo da trebaju biti oprošteni i nadvladani osobni grijesi, nego i socijalni, to znači same „strukture“ grijehа, koje su doprinijele i mogu doprinijeti podjeli i njezinu učvršćenju.

Dijalog je, također, naravno sredstvo za sučeljenje različitih gledišta a ponajprije za istraživanje onih suprotnosti koje su zapreka punom međusobnom zajedništvu kršćana. Dekret o ekumenizmu trudi se u prvom redu oko moralnih stavova s kojima valja sučeliti doktrinarni razgovor. Ljubav prema istini najdublja je dimenzija autentičnog traženja punog zajedništva među kršćanima.

Bez te ljubavi, bilo bi nemoguće sučeliti se s objektivnim teološkim, kulturološkim, psihološkim i sociološkim poteškoćama koje se susreću u istraživanju suprotnosti. Ovoj nutarnjoj i osobnoj dimenziji treba nerazdvojivo pridružiti duh ljubavi i poniznosti. Ljubav prema sugovorniku, poniznost prema istini koja biva otkrivena i može zahtijevati reviziju tvrdnji i stavova.

Danas treba pronaći formulu koja će, obuhvaćajući stvarnost u njezinoj cjelovitosti, omogućiti nadilaženje djelomična načina čitanja i izbrisati lažne interpretacije. Prednost ekumenizma sastoji se u tome da kroz njega kršćanske zajednice bivaju potpomognute da otkriju neistraženo bogatstvo istine.

Konačno dijalog stavlja sugovornike pred prave suprotnosti koje se tiču vjere. Tim suprotnostima treba pristupiti osobito iskrenim duhom bratske ljubavi, poštovanjem zahtjeva vlastite savjesti i savjesti bližnjega, s dubokom poniznošću i ljubavlju prema istini. Sučeljavanje u ovom predmetu ima dvije odnosne točke: Sveto pismo i veliku tradiciju Crkve. Katolicima je na pomoć uvijek živo učiteljstvo Crkve.

Plodovi dijaloga

a) Ponovo otkriveno bogatstvo

Sve prethodno rečeno glede dijaloga, počev od završetka sabora, razlog je zahvaljivanja Duhu istine, kojega je Krist Gospodin obećao apostolima i Crkvi (usp. Iv 14, 26). Prvi puta u povijesti, nastojanje oko jedinstva kršćana poprimilo je tako velike razmjere i proširilo se na veliki prostor. Već to je neizmjeran dar koji je Bog dao i koji zavrjeđuje svu našu zahvalnost. Od punine Kristove primamo „milost na milost“ (Iv 1,16). Priznati koliko je Bog već udielio, uvjet je koji nas pripravlja na primitak onih darova koji su još nužni da privedu k dovršenju ekumensko djelo jedinstva. Pogled na posljednjih trideset godina daje bolje razumjeti mnoge plodove zajedničkog obraćenja evanđelju, a Duh Sveti učinio je ekumenski pokret sredstvom toga obraćenja.

Tako se na primjer – u duhu govora na gori – događa da kršćani pripadnici jedne konfesije ne smatraju više druge kršćane neprijateljima i strancima nego vide u njima braću i sestre. S druge pak strane, postoji danas u govoru tendencija čak i izraz odijeljena braća zamijeniti oznakom koja bolje pogađa dubinu zajedništva – vezanu za krsni karakter – koju pothranjuje Duh Sveti, unatoč povijesnim i kanonskim lomovima. Govori se o „drugim kršćanima“, o kršćanima „drugih zajednica“.

b) Solidarnost u službi čovječanstva

Zbiva se sve češće da odgovorni u kršćanskim zajednicama u ime Kristovo zauzimaju zajedničke stavove o problemima ljudske slobode, pravde, mira i budućnosti svijeta. Čineći tako oni su „međusobno povezani“ u jednoj od temeljnih sastavnica kršćanskog poslanja: podsjećati društvo, po mogućnosti na realan način, na volju Božju, upozoravati vlasti i građane da ne slijede onaj trend koji bi doveo do gaženja ljudskih prava. Razumije se, i iskustvo to potvrđuje, da je u nekim okolnostima zajednički glas kršćana prodorniji od pojedinačnog glasa.

Odgovorni u zajednicama nisu pak jedini koji se združuju u nastojanjima oko jedinstva kršćana. Brojni kršćani iz svih zajednica zbog svoje vjere zajednički sudjeluju na hrabrim projektima koji sebi postavljaju kao cilj promjenu svijeta i potporu pobjedi poštivanja prava i potreba sviju, posebno siromašnih, poniženih i nezaštićenih.

c) Suglasnost u Riječi Božjoj i u bogoslužju

Napredak ekumenskog obraćenja značajan je i na drugom području. Radi se o znakovima suglasnosti glede različitih aspekata sakramentalnog života. Zacijelo zbog razlika koje se odnose na vjeru, još nije moguće zajednički slaviti euharistiju. U tom smislu razlog radosti je podsjetiti da katolički službenici mogu u određenim posebnim slučajevima podijeliti sakrament euharistije, pomirenja, bolesničkog pomazanja drugim kršćanima koji nisu u punom za-

jedništvu s Katoličkom crkvom, ali ih žarko žele primiti, slobodno ih traže i očituju vjeru koju Katolička crkva ispovijeda u tim sakramentima. I obratno, u određenim slučajevima i u posebnim okolnostima katolici se također mogu obratiti za iste sakramente onim crkvama u kojima su oni valjani.

d) Priznavanje dobara prisutnih kod drugih kršćana

Dijalog se ne kreće isključivo oko nauka, nego uključuje cijelu osobu: on je također dijalog ljubavi. Sabor je rekao: „Prije nego da katolici radosno priznavaju i cijene doista kršćanske vrednote što proistječu iz zajedničke baštine a nahode se u naše rastavljene braće. Pravo je i spasonosno priznavati Kristova bogatstva i njegovu djelatnu moć u životu onih koji svjedoče za Krista, ponekad i lijući svoju krv. Jer Bog je čudesan i divan u svojim djelima“ (Drugi vatikanski sabor, Dekret o ekumenizmu – *Unitatis redintegratio*, 4).

Odnosi koje su članovi Katoličke crkve uspostavili s drugim kršćanima počev od Sabora otkrili su ono što Bog izvodi u onima koji pripadaju drugim crkvama i crkvenim zajednicama. Ovaj izravan dodir na različitim razinama između pastira i članova zajednica, posvijestio nam je svjedočenje koje drugi kršćani daju o Bogu i Kristu. Na taj način otvara se veoma širok prostor za cjelovito ekumensko iskustvo, koje je ujedno izazov za naše današnje vrijeme. Nije li dvadeseto stoljeće vrijeme velikog svjedočanstva, koje ide „sve do prolijevanja krvi“? Ne odnosi li se to svjedočanstvo i na različite crkve i crkvene zajednice, koje imaju svoje ime po Kristu raspetom i uskrslom?

Ovo zajedničko svjedočanstvo svetosti kao vjernosti jedinom Gospodinu, jest ekumenski potencijal izvanredno bogat milošću. Drugi vatikanski sabor podcrtao je da dobra prisutna kod drugih kršćana mogu doprinijeti izgradnji katolika: „Ne valja a da se ne rekne i ovo: sve što milost Duha Svetoga izvodi u našoj rastavljenoj braći, to može biti i na našu izgradnju. Što je god istinski kršćansko, to nikad nije protiv nepatvorenih vrednota vjere; može, naprotiv, uvijek učiniti da se potpunije dosegne sam misterij Krista i Crkve“

(Ibidem). Ekumenski dijalog, kao pravi dijalog spasenja, neće propustiti da potakne taj proces, u sebi samom već pokrenut, da uznapreduje u pravom i punom zajedništvu.

e) Rast zajedništva

Dragocjen plod suodnosa između kršćana i teološkog dijaloga kojega vode jest rast zajedništva. Oboje je kršćane učinilo svjesnima sastavnica vjere koje su im zajedničke. To je poslužilo daljnjem učvršćenju njihova nastojanja oko punog jedinstva. U svemu tome, Drugi vatikanski sabor ostaje snažan pogonski i orijentacioni centar.

Dogmatska konstitucija *Lumen gentium* povezuje nauk o Crkvi s priznavanjem spasenjskih elemenata koji postoje u drugim crkvama i crkvenim zajednicama. Ne radi se, pri tom, o posvješćivanju statičkih elementa, pasivno prisutnih u tim crkvama i crkvenim zajednicama. Ukoliko su to dobra Crkve Kristove, ona po svojoj naravi teže za uspostavljanjem jedinstva. Iz tog slijedi da traženje jedinstva kršćana nije neki čin prepušten na volju ili oportunizam, nego je zahtjev koji izvire iz same biti kršćanske zajednice.

Slično, i bilateralni teološki dijalozi s većim kršćanskim zajednicama polaze od priznavanja već postojećeg stupnja zajedništva, da bi se potom na progresivan način raspravile postojeće suprotnosti sa svakom od njih. Gospodin je podario kršćanima našeg doba da tradicionalne sporove mogu umanjiti.

f) Dijalog s Istočnim crkvama

S obzirom na to, treba ponajprije ustvrditi, s posebnom zahvalnošću Božjoj Providnosti, da je napukla veza s istočnom crkvama tijekom stoljeća s Drugim vatikanskim saborom ponovo učvršćena. Promatrači tih crkava, prisutni na saboru, zajedno s predstavnicima zapadnih crkava i crkvenih zajednica, u tako svečanom trenutku Katoličke crkve javno su očitovali zajedničku volju u traženju dijaloga. Sa svoje strane, sabor je razmatrao s objektivnošću i dubokom naklonošću istočne crkve, istaknuvši njihovu eklezijalnost i objektivne veze

zajedništva koje ih vežu s Katoličkom crkvom. Priznata je velika liturgijska i duhovna tradicija istočnih crkava, poseban karakter njihovog povijesnog razvoja, disciplina koju su slijedile od ranih vremena i potvrdili je sveti oci i ekumenski koncili, njihov vlastiti način naviještanja nauka. Sve to u uvjerenju da se legitimna raznolikost stvarno ne protivi jedinstvu Crkve, nego joj uvećava ugled i nemalo doprinosi ispunjenju njenog poslanja. Radi se o polaganom i teškom procesu, koji je međutim bio izvorom velike radosti; bio je i očaravajući, jer nam je omogućio postupno ponovno pronaći bratstvo.

g) Ponovna uspostava kontakta

Što se tiče Rimske crkve i carigradskog Ekumenskog patrijarhata, proces je krenuo zahvaljujući uzajamnom otvaranju pape Ivana XXIII i Pavla VI, s jedne strane, i ekumenskog patrijarha Atenagore I. i njegovih nasljednika, s druge strane. Uslijedili su uzvratni posjeti spomenutih crkvenih glavara. Ovi redoviti kontakti omogućuju, između ostalog, izravnu razmjenu informacija i mišljenja za bratsko usklađivanje. S druge strane naše zajedničko sudjelovanje u molitvi ponovno nas navikava da živimo jedni uz druge i privodi nas k zajedničkom prihvaćanju i prakticiranju Gospodinove volje u pravcu jedinstva svoje Crkve.

h) Sestrinske crkve

Nakon Drugog vatikanskog sabora, u duhu te tradicije ponovno je uvedena upotreba naziva „sestrinske crkve“ za partikularne ili mjesne crkve okupljene oko svoga biskupa. Veoma značajan korak u hodu prema punom zajedništvu bilo je dokidanje uzajamnog izopćenja, koje je uklonilo bolne prepreke kanonskog i psihološkog reda. Strukture postojećih jedinstva prije podjele baština su iskustva koja upravlja naš hod prema pronalasku punog zajedništva. Naravno, za vrijeme II tisućljeća Gospodin nije prestao davati svojoj Crkvi obilne plodove milosti i rasta. Ali, nažalost, progresivno uzajamno udaljšavanje između zapadnih i istočnih crkava lišilo ih je bogatstva uzajamnih darova i pomoći. Treba, s Božjom milošću,

napraviti veliki napor da se među njima uspostavi puno zajedništvo, izvor tolikih dobara za Crkvu Kristovu. Taj napor zahtijeva svu našu dobru volju, poniznu molitvu i ustrajnu suradnju koju ne smije ništa obeshrabriti. Tradicionalni naziv „sestrinske crkve“ trebao bi nas trajno pratiti na tom putu.

i) Napredovanje dijaloga

Mješovita međunarodna komisija za teološki dijalog između Katoličke crkve i Pravoslavne crkve u svojoj cjelini, od svog osnutka 1979. godine, radila je intenzivno, usmjerujući postupno svoja istraživanja prema onoj perspektivi koja je, uz zajedničku suglasnost, bila određena s ciljem uspostave punog zajedništva između dvije crkve. Ovo zajedništvo, utemeljeno na jedinstvu vjere, u kontinuitetu s iskustvom i tradicijom stare Crkve, naći će svoje puno očitovanje u koncelebraciji svete euharistije. U pozitivnom duhu, temeljeći se na onom što nam je zajedničko, Komisija je mogla bitno napredovati i izraziti ono što Katolička i Pravoslavna crkva mogu već zajednički ispovijedati kao zajedničku vjeru u misteriji Crkve i vezu između vjere i sakramenata.

k) Odnosi sa starim istočnim crkvama

Nakon II vatikanskog sabora, Katolička crkva uspostavljala je, različitim načinima i ritmom, bratske odnose i s onim starim istočnim crkvama koje su osporavale dogmatske formule efeškog i kalcedonskog koncila. Sve ove crkve poslale su svoje promatrače na Drugi vatikanski sabor; njihovi patrijarsi počastili su nas svojim posjetom i rimski biskup mogao je s njima razgovarati kao s braćom koja su se nakon dugog vremena našla u radosti. Uspostava bratskih veza sa starim istočnim crkvama, svjedocima kršćanske vjere u situacijama često neprijateljskim i tragičnim, jest znak kako nas Krist ujedinjuje unatoč povijesnim, političkim, socijalnim i kulturološkim preprekama. Upravo u pogledu kristološke teme zajedno s patrijarsima nekih od tih crkava mogli smo izjaviti našu zajedničku vjeru u Isusa Krista, pravoga Boga i pravoga čovjeka.

l) Dijalog s drugim crkvama i crkvenim zajednicama na Zapadu

U široko zacrtanom planu za uspostavu jedinstva svih kršćana, Dekret o ekumenizmu jednako uzima u razmatranje odnos s crkvama i crkvenim zajednicama Zapada. U namjeri da uspostavi klimu kršćanskog bratstva i dijaloga, sabor smješta svoje naznake u okvir dvaju općih razmatranja: jedno je povijesno-psihološkog a drugo teološko-doktrinarnog značaja. S jedne strane, spomenuti dokument tvrdi: „Crkva i crkvene zajednice koje su se rastavile od rimske Apostolske Stolice ili u onoj prevažnoj prekretnici što je na Zapadu započela već krajem srednjeg vijeka, ili pak u kasnija vremena, povezane su s Katoličkom crkvom naročitom srodnošću i vezama, zbog dugog života kršćanskog naroda u crkvenom zajedništvu tijekom prošlih stoljeća“ (19). S druge strane, s jednakim realizmom utvrđuje: „No ipak valja priznati da između tih crkava ima vrlo krupnih nesuglasica, ne samo onih povijesne, sociološke, psihološke i kulturne naravi, već u prvom redu nesuglasja u tumačenjima objavljene istine“ (19).

Zajednički su korijeni I, unatoč razlikama, slična usmjerenja koja su ravnala na Zapadu razvojem Katoličke crkve te crkava i zajednica proizašlih iz reforme. One stoga imaju zajedničko zapadno obilježje. Gorespomenute „nesuglasice“, premda značajne, ne isključuju uzajamne utjecaje i komplementarnost.

m) Crkveni odnosi

Moramo zahvaliti Božjoj Providnosti i za sve događaje koji svjedoče o napretku na putu traženja jedinstva. Uz teološki dijalog treba spomenuti i druge oblike susreta, zajedničku molitvu i praktičnu suradnju. Papa Pavao VI dao je snažan poticaj ovom procesu svojim posjetom sjedištu Ekumenskog vijeća crkava u Ženevi, koji se zbilo 10. lipnja 1969. i čestim susretima sa predstavnicima različitih crkava i crkvenih zajednica. Ovi kontakti djelotvorno doprinose poboljšanju uzajamnog poznavanja i rastu kršćanskog bratstva. Papa Ivan Pavao I, za vrijeme svoga tako kratkog pontifikata, izrazio je želju da nastavi taj put. Jednako tako i papa Ivan Pavao

II neumorno nastoji uspostavljati i održavati kontakte sa većinom crkava i crkvenih zajednica ne samo u Europi nego i na drugim kontinentima, dakle u svjetskim razmjerama. Daljnji razlog za veliku radost jest konstatacija da je u vrijeme nakon sabora obilovalo inicijativama i akcijama u prilog jedinstva kršćana i u pojedinim mjesnim crkvama, koje se šire i ostvaruju na razini biskupskih konferencija, pojedinih biskupija, župnih zajednica, kao i pojedinih crkvenih područja i pokreta.

n) Ostvarena suradnja

„Neće svaki koji mi govori ‘Gospodine, Gospodine!’ ući u kraljevstvo nebesko, nego onaj koji vrši volju moga nebeskog Oca“ (Mt 7,21). Dosljednost i čestitost nakana i tvrdnji u načelu se ostvaruje po njihovoj primjeni na konkretan život. Ova suradnja koja ima svoje nadahnuće u samom evanđelju, za kršćane nije nikada samo humanitarna akcija. Ona ima svoj razlog postojanja u Gospodinovoj riječi: „Bio sam gladan i dadoste mi jesti“ (Mt 25,35). Pred svijetom povezano kršćansko djelovanje u društvu postiže vrijednost jasnog zajedničkog svjedočanstva kada je ostvareno ime Gospodnje.

I dalje postojeće doktrinarne razlike imaju svoj negativan utjecaj i ograničavaju suradnju. Već ostvareno zajedništvo vjere među kršćanima nudi, međutim, čvrst temelj ne samo za njihovo povezano djelovanje na socijalnom tlu, nego i na religioznom području. Ova suradnja pospješit će traženje jedinstva. Dekret o ekumenizmu primijetio je da u ovoj suradnji mogu svi koji vjeruju u Krista lako naučiti kako će jedni druge moći bolje upoznati i više cijeniti i kako da se prokrči put prema kršćanskom jedinstvu.

Zaključak

I sada, na koncu, poslije svega iznesenoga možemo se upitati koliki nas put još odvaja od onog blagoslovljenog dana u kojem će biti postignuto puno jedinstvo u vjeri te uzmogemo u slavi slaviti svetu Gospodnju euharistiju. Već ostvareno bolje uzajamno

poznavanje, postignuto doktrinarno suglasje što je imalo za posljedicu afektivni i efektivni porast zajedništva, nisu dostatni savjesti kršćana koji ispovijedaju jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu. Posljednji cilj ekumenskog pokreta jest uspostava punog vidljivog jedinstva svih krštenih. U ekumenskom pokretu nema samo Katolička crkva zajedno s Pravoslavnom to zahtjevno poimanje jedinstva kojega Bog želi. Težnju za takvim jedinstvom izrazili su i drugi. Ekumenizam uključuje i to da se kršćanske zajednice međusobno pomažu kako bi u njima bio uistinu prisutan sav sadržaj i svi zahtjevi „baštine predane od apostola“ (14). Bez toga puno zajedništvo neće nikada biti moguće. Ova uzajamna pomoć u traženju istine najviši je oblik evanđeoske ljubavi. U ovom hrabrom hodu prema jedinstvu, jasnoća i mudrost vjere nalažu nam da se klonimo neobdržavanja crkvenih normi. Obrnuto, ista jasnoća i mudrost nukaju nas da izbjegnemo mlakost u zalaganju za jedinstvo i još više unaprijed stvorenu oporbu ili defetizam koji je sklon sve vidjeti negativno. Zadržati takvo poimanje jedinstva koje računa sa svim zahtjevima objavljene istine ne znači postaviti kočnicu ekumenskom pokretu. Baš suprotno, to znači izbjeći mirenje s prividnim rješenjima koja ne bi dospjela ni do čega stalnoga i čvrstoga. Zahtjev istine mora ići do kraja. Dakle, riječju, dijalog nastaviti i pojačati. Nije li to zakon evanđelja?

Literatura

- Drugi vatikanski sabor (1970): *Dekret o ekumenizmu – Unitatis redintegratio*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Drugi vatikanski sabor (1970): *Dogmatska konstitucija o božanskoj Objavi – Dei Verbum*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Drugi vatikanski sabor (1970): *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen gentium*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Drugi vatikanski sabor (1970): *Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu – Gaudium et spes*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

-
- Ivan Pavao II (1979): *Enciklika – Redemptor hominis*, 4. ožujka 1979. godine, AAS 71.
- Ivan Pavao II (1985): *Enciklika – Slavorum apostoli*, 2. lipnja 1985. godine, AAS 77.
- Ivan Pavao II (1993): *Enciklika – Veritatis splendor*, 6. kolovoza 1993. godine, AAS 85.
- Ivan Pavao II (1995): *Apostolsko pismo – Tertio millennio adveniente*, 10. studenoga 1994. godine, AAS 87.
- Ivan Pavao II (1999): *Apostolsko pismo – Redemptoris missio*,
- Ivan Pavao II (2000): *Apostolska pobudnica – Pastores dabo vobis*,
- Ivan Pavao II (2001): *Apostolsko pismo episkopatu, kleru i vjernicima na završetku Velikoga jubileja godine 2000. – Novo millennio ineunte*, 7. siječnja 2001. godine.
- Pavao VI. (1976): *Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu – Evangelii nuntiandi*, 8. prosinca 1975. godine, AAS 68.

KRŠĆANSKE VRIJEDNOSTI U POSLANICAMA APOSTOLA PAVLA

Uvod

Da shvatimo Pavlove poslanice, moramo imati na umu što apostol misli kad govori o duhu, duši i tijelu. Kako znamo, Pavao je odgojen u grčkoj kulturi, grčki mu je jezik materinski, ali i hebrejski. Piše pravilno grčkim jezikom, služi se grčkim izričajima, ali misli hebrejski i svojim izričajima daje semitski smisao. Stoga ni navedeni izričaji nemaju isti smisao kao kod Grka.

Grčka misao. – Etimološki *psyhe* dolazi od disati (*psyho*), izriče životnost, ljudsko postojanje, znak života. U petom stoljeću prije Krista *psyhe*-duša znači naprosto: život. U smrti ona napušta čovjeka, ali njegovo „ja“ živi u carstvu mrtvih (Had-Podzemlje).

Semitska misao. – Za semita, za Izraelca, čovjek je osobno „ja“, koje djeluje kroz svoje tijelo, po njemu dolazi u dodir s ostalim svijetom, otkriva svoju životnost i duhovno bogatstvo. U Bibliji, kao i u starijoj grčkoj misli, nema dualizma: duša – tijelo, uzeto kao dva različna elementa; tijelo je nešto drugotno, manje cijenjeno, Biblija pozna *nefeš-duša*, *basar-tijelo*, ali oba izričaja označuju čovjeka. „Meni daj ljude (*nefeš*), a dobra sebi uzmi“, kaže kralj Salema Abrahamu (Post 14, 21; usp. Iv 4, 2; 5, 1). Jednako *basar-tijelo*. „Svaka put (*basar*-čovjek) dolazi k tebi“ (Ps 65, 3; 145, 24; Iz 40, 26; Ez 21, 5; Joel 2, 18...) U biblijskim tekstovima nemamo ideje o duši, po svojoj naravi besmrtnoj i zatvorenoj u tijelu.

Pavlova misao. – Tako u Pavla, čovjek nije sastavljen od duše i tijela, nego čovjek je duša i tijelo. I potreban je spasenja. *Psyhe*-duša je živi čovjek. „Nevolja i tjeskoba za svaku dušu čovječju koja

čini zlo.“ (Rim 2, 9) Tijelo-soma jest čovjek u svojoj tjelesnosti. Za Pavla, ne samo „duša“ nego i „tijelo“ polaže račun za svoja djela. Čovjek „nema“ tijelo, nego je tijelo, „ja“ u cjelovitoj konkretnosti. „Tijelo“ je hram (naos) u kojemu djeluje Duh. Pavao misli na cijelog čovjeka sa svojim živim i konkretnim, i tjelesnim i duhovnim postojanjem. Čitav čovjek pripada Kristu i s njim je prisno povezan, čini s njim „*jedan duh*“ (r. 17).

Izvanji i unutarnji čovjek – Pavao govori o izvanjem i iznutarnjem čovjeku. Iznutarnji čovjek je onaj koji je preobražen Duhom Svetim, pripada Božjem području, slijedi Duha (1 Sol 5, 3): Duh nas jači da se naš unutarnji čovjek može vjerno sjediniti s Gospodinom (Ef 3,16). Unutarnji je čovjek „novo stvorenje“ (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), novo i sveto po krštenju, novi čovjek (Jak 1, 18), „po Bogu stvoren u pravednosti i svetosti istine“ (Ef 4, 23). Po krštenju, kršćanin svlači „starog čovjeka s njegovim djelima i oblači novoga“ (Kol 3, 10). To je nešto trajno i konačno, preobražaj bića, i to se mora očitovati u njegovu djelovanju (Ef 4, 24). „Novi čovjek“ je u prisnoj povezanosti s Kristom, Sinom Božjim i Sinom čovječjim. Kršćanin se mora „zaodjenuti Gospodinom Isusom Kristom“ (Rim 13, 14), mora slijediti Krista (1 Kor 11, 1). Novi čovjek mora se „obnavljati za spoznanje po slici svoga Spasitelja“ (Kol 3, 10), da postigne punu spoznaju po Onom koji je slika savršena Božja (Kol 3, 10 i Post 3, 5). U tom novom čovjeku nema razlike rasne, religijske, društvene (Kol 3, 11), pa ni spolova (Gal 3, 28), što označuje starog čovjeka i stari svijet. „Sve i u svemu je Krist.“ Novi čovjek nosi „sliku“ njegovu (Kol 3, 11 b; Gal 3, 28 c).¹

Božja je milost tajna otkupljenja; no ona je i tajna onog konkretnog načina na koji je svaki kršćanin (Rim 12, 6; Ef 6, 7) i svaka crkva prima i proživljava; makedonske su crkve primile milost darežljivosti (2 Kor 8, 1 sl), Filipljani su primili svoj dio u milosti apostolata (Fil 1, 7; usp. 2 Tim 2, 9), što razjašnjava svu Pavlovu djelatnost (Rim 1, 5; usp. 1 Kor 3, 10; Gal 1, 15; Ef 3, 2). U raznolikosti karizmi otkriva se izabranje, onaj Božji izbor koji prethodi svakom

1 Usp. Celestin Tomić, *Počeci Crkve, Pavao – apostol naroda*, Provincijalat hrvatskih franjevaca konventualaca, Zagreb, 1995, str. 330–333.

ljudskom izboru (Rim 1, 5; Gal 1, 15), izbor koji nas čini dionicima spasenja (Gal 1, 6; 2 Tim 1, 9) i posvećuje za određeno poslanje (1 Kor 3, 10; Gal 2, 8 sl). Prema Pavlu, ta iskonska nezaslužena izabranja (Rim 11, 5) ostat će biljegom cjelokupnog kršćanskog života. Spas je Božji dar, a ne plaća zaslužena radom (Rim 4, 4); „jer inače milost ne bi više bila milost“ (11, 6). Ako spas dugujemo ma kakvu obdržavanju, onda je Božja milost bespredmetna, „vjera je bez značenja, a obećanje izvan snage“ (4, 14). Samo vjera u obećanje poštuje pravi značaj Božjeg djela, po kojem je ono prvenstveno milost. Nezaslužena izabranja čine još većom konkretni uvjeti u kojima ono nastupa. Jer Bog izabire neprijatelja, iskazuje pomilovanje osuđeniku: „Dok smo još bili slabi... grešnici... neprijatelji“ Božji, nemoćni da se otmemo grijehu, „izmireni smo s Bogom smrću njegova Sina“ (Rim 5, 6–10). A Božja se milost ne zadovoljava time da nas spasi od smrti oslobođenjem od krivnje (3, 24; Ef 2, 5), ona u darežljivosti ide preko svih granica. Gdje je bujao grijeh, obilno se izlila milost (Rim 5, 15–21): ona bez pridržaja otvara neiscrpivo bogatstvo Božje darežljivosti (Ef 1, 7; 2, 7) i izliva je bez računanja (2 Kor 4, 5; 9, 14; usp. 1 Kor 1, 7). Kad je Bog za nas predao vlastitoga Sina, „kako nam neće dati sve ostalo s njime?“ (Rim 8,3 2).²

Ljubav (vječiti dužnik Kristove ljubavi)

Pavao nije o ljubavi samo zanosno govorio, kao u onom poznatom hvalospjevu (usp. 1 Kor 13), nego je ljubav nosila i prožimala čitav njegov život i apostolsku aktivnost. Ona je tajna njegova golemog uspjeha u širenju Evandjelja. Upravo u onim poslanicama u kojima se Pavao mora braniti od bezočnih napada i u kojima na trenutak znade dati oduška i svom bijesu, on ipak nikad ne zaboravlja ljubav i ona je ta granica preko koje ne smije ići ni njegova obrana.

Pavlova ljubav nije plod samo nekog zdravog prirodnog ljudskog osjećaja za drugog čovjeka, već puno više od toga. Ona je

2 Usp. Xavier Leon-Dufour, *Rječnik Biblijske teologije*, KS, Zagreb, 1980, str. 547.

izrasla iz Kristove ljubavi koja – kako Apostol kaže – nama potpuno ovladava. Za Pavla je dokaz i pokriće te Kristove ljubavi prema nama njegova smrt za sve. Ona ga sili da ni on ne živi samo sebično za sebe nego i za sve one za koje je Krist umro. Veličinu Božje ljubavi prema nama Pavao je mjerio činjenicom da čovjek ničim nije zasluživao tu ljubav, jer je Krist umro za grešnike i bezbožnike. Kao što je Pavao uvjeren da je Krist umro za sve ljude i svima tako iskazao ljubav, on je jednako tako uvjeren da nema te kušnje i sile koja će čovjeka rastaviti od te ljubavi, ako on to sam ne želi. U zanosnim riječima kojima o tom piše Rimljanima nije teško prepoznati brojne kušnje koje je, na svojim misijskim pohodima, prolazio on sam, zajedno sa svojim suradnicima: „*Tko će nas rastaviti od ljubavi Kristove? Nevolja? Tjeskoba? Progonstvo? Glad? Golotinja? Pogibao? Mač? Zbog tebe – stoji pisano – ubijaju nas cijeli dan; drže nas kao ovce određene za klanje. Ali u svemu ovom sjajno pobjeđujemo po onome koji nas je ljubio*“ (Rim 8, 35–37).

Iz činjenice da je Bog svojom ljubavlju obuhvatio i grešnike i bezbožnike, i da je u toj ljubavi prihvatio i njega kao prijašnjeg mrzitelja i progonitelja Crkve, Pavao je trajno crpio snagu za svoju ljubav, ne samo prema Bogu i Kristu, nego i prema svom apostolskom poslanju i svojim vjernicima, koje često oslovljava s „ljubljeni moji“ (1 Kor 10, 14; Fil 2, 12; usp. Rim 12, 19; 2 Kor 7, 1; 12, 19; Kol 3, 12) i pred koje kao jedinu zadaću stavlja da se međusobno ljube: „*Nikomu ništa ne budite dužni, osim da ljubite jedan drugoga, jer tko ljubi bližnjega, ispunio je Zakon*“ (Rim 13, 8).³

Vjera (odnos prema teološkoj baštini prackrke)

U Pavlovim poslanicama nalaze se brojna mjesta na kojima prepoznavamo oblike vjeroispovijesnih formula ili liturgijskih hvatlospjeva koji su bili opća baština Prackrke još prije Pavla i koje on kao takve koristi. Dva puta on izričito kaže da je riječ o takvim

3 Usp. Ivan Dugandžić, *Pavao – svjedok i apostol Isusa Krista*, KS, Zagreb, 2002, str. 30.

tekstovima. Iz njih vidimo što je Pracrkva od samog početka vjerovala i naviještala, ali i to na što Pavao posebno stavlja naglasak, podsjećajući svoje čitatelje na njih.

U njegovoj zajednici u Korintu, uz druga zastranjenja koja su tamo bila na dnevnom redu, netko čak tvrdi da „nema uskrsnuća mrtvih“ (1 Kor 15, 12). Ako je dakle, Kristovo uskrsnuće u tolikoj mjeri temelj kršćanske vjere, a jest, Pavao onda uzvraća protupitanjem: *„Ako li nema uskrsnuća mrtvih, onda ni Krist nije uskrsnuo. Ako li Krist nije uskrsnuo, onda je neosnovano naše propovijedanje, neosnovana je i vaša vjera“* (15, 13–14). Ali za Pavla nema nikakve sumnje daje Krist uskrsnuo i da je njegovo uskrsnuće obećanje konačnog uskrsnuća svih. Tek sad on razvija misao kako je s Kristom započelo nešto posve novo što će se na kraju vremena, kad bude konačno pobijeđena i smrt kao zadnji čovjekov neprijatelj, pokazati kao potpuni Božji trijumf (usp. 15, 24–28). Pavao, dakle, ne obrazlaže kršćansku vjeru u uskrsnuće mrtvih već otprije u židovstvu razvijenom vjerom u opće uskrsnuće na kraju vremena, nego činjenicom Isusova uskrsnuća. Isus je prvi u nizu, a nakon njega slijede oni koji vjeruju u nj.

U toj istoj poslanici, Pavao je prethodno već upozorio na sličnu predaju koja je bila dio njegova navještaja u Korintu. Bila je to predaja o ustanovljenju euharistije, a povod za Pavlovo podsjećanje bile su neurednosti vezane uz njezino slavljenje u korintskoj zajednici. Te neurednosti, vezane uz prezir siromaha prilikom blagovanja večere nakon euharistije, Pavao ne želi rješavati nikakvim čisto ljudskim razlozima, jer one nisu samo stvar loših međuljudskih odnosa, već samoj naravi kršćanske zajednice strane pojave koje duboko ugrožavaju samo jedinstvo zajednice koja se hrani euharistijom i koja bi zbog toga trebala biti „jedno tijelo“ (1 Kor 10, 17). Zato on prvo podsjeća na sami temelj euharistije: *„Ja sam, uistinu, primio od Gospodina ono što sam vam i predao: Gospodin Isus one noći u koju bijaše izdan uze kruh te zahvali, razlomi ga i reče: ‘Ovo je tijelo moje koje je za vas. Ovo činite na moju uspomenu!’ Isto tako uze i kalež poslije večere, te reče: ‘Ovaj je kalež Novi savez u mojoj krvi. Ovo činite, svaki put kad ga pijete, na moju uspomenu!’“* (1 Kor 11, 23–25).

Tek sad će on podsjetiti Korinćane da svako slavljenje euhari-stije nije ništa drugo nego novi navještaj smrti Gospodnje u očekivanju njegova ponovnog dolaska, što onda isključuje svako neodgovorno ponašanje sudionika toga slavlja: „Uistinu, svaki put kad jedete ovaj kruh i pijete ovaj kalež navješćujete smrt Gospodnju dok on ne dođe. Zato tko god nedostojno jede ovaj kruh ili nedostojno pije ovaj kalež Gospodnji, bit će odgovoran za tijelo i krv Gospodnju“ (11, 26–27).⁴

Spasenje (spasenje u Kristu – teologija opravdanja)

Kao što Pavao svoj osobni doživljaj pred Damaskom ne opisuje, već ga s obzirom na svoj život i svoje poslanje teološki interpretira, isto se može reći i za njegov govor o Isusovoj smrti i uskrsnuću. On ne govori o njima kao događaju koji je samo dio ljudske povijesti, već kao o događaju koji predstavlja kraj povijesti i započinje novo vrijeme spasenja. U tom događaju povijest spasenja ne dolazi samo do svoga vrhunca, nego se tek sada razotkriva i njezin stvarni smisao. Samo polazeći tako naglašeno od Krista, moguće je praviti onakvu razliku između obećanja koje Bog daje Abrahamu na temelju njegove vjere i Zakona koji Mojsije dobiva po posredniku, s tim da se obećanje ispunja u Isusu pa onda i na svima koji vjeruju (usp. Gal 3, 6–18), a Zakon u Kristu nalazi svoj završetak (Rim 10, 4) pa su onda od njega slobodni oni koji vjeruju.

Nakon što je sustavno pokazao krivnju pogana (Rim 1, 18–32) i Židova pred Bogom (2, 1–29), te uz pomoć brojnih biblijskih citata ocrtao bezizglednost njihova zajedničkog stanja pred Bogom (3, 1–20), Pavao gotovo trijumfalno ističe zaokret koji se zbio u Kristu: „A sada se nezavisno od Zakona očitovala Božja pravednost za koju svjedoče Zakon i Proroci, i to pravednost Božja po vjeri u Isusa Krista za sve koji vjeruju – nema razlike, jer su svi sagriješili i lišeni su Božje slave – i svi su opravdani darom njegove milosti, otkupljenjem

4 Isto, str. 47.

u *Kristu Isusu*“ (Rim 3, 21–24). Taj eshatološki „sad“ nije ograničen samo na Isusovu smrt na križu i događaj njegova uskrsnuća, već je protegnut na vrijeme u kojemu Apostol tu smrt i uskrsnuće naviješta kao događaj spasenja, a ljudi ga prihvaćaju vjerom.

Okolnost da se ne mora baviti nikakvim konkretnim problemom u rimskoj zajednici dala je Pavlu priliku da prvi put cjelovitije izloži svoje Evanđelje, obrazlažući ga teološki. Svjestan da je i do Rima stigao glas ne samo o njegovim velikim uspjesima već i osporavanjima, on odmah na početku ističe: „*Uistinu, ja se ne stidim Evanđelja, jer je ono sila Božja za spasenje svakomu vjerniku, kako, u prvom redu, Židovu tako Grku, jer u njemu se očituje pravednost Božja...*“ (Rim 1, 16s). Gledajući na plodove svoga apostolskog rada, Pavao svoje Evanđelje s razlogom zove „silom Božjom za spasenje svakom vjerniku“, jer pred njegovom silom su se pokazali slabim i poganska božanstva i njihovi hramovi, i spletke i sumnjičenja od strane Židova, i tamnice i kazne koje je Pavao, zajedno sa svojim suradnicima, podnosio. Sve to nije moglo zaustaviti snagu spasenja koja se iz Pavlova navještaja razlijevala na sve koji su ga vjerom prihvaćali.

S obzirom na Boga, Pavao Kristovu smrt i uskrsnuće tumači kao „očitovanje pravednosti Božje“. Pojam pravednost u tom neobičnom izrazu ne smijemo shvatiti kao Božju osobinu, u smislu da se Bog u Kristu pokazao kao pravedan sudac nad svim ljudima. U tom slučaju ne bi bilo riječi o spasenju već o osudi, jer za Pavla nema sumnje da su svi ljudi, „i Židovi i Grci, u vlasti grijeha“ (Rim 3, 9), „jer su svi sagriješili i lišeni su Božje slave“ (3, 23). Pavlov govor o „očitovanju pravednosti Božje u Kristu“ ima svoje uporište u Starom zavjetu, gdje pravednost označava Božju vjernost i privrženost savezu te se upotrebljava naizmjenično s pojmovima „spasenje“ (Iz 46, 13) ili „milost“ i „milosrđe“ (Jr 9, 24). Psalmist takvu Božju pravednost opisuje kao nešto zbog čega se treba radovati: „*Puna je pravde desnica tvoja; nek se raduje brdo Sionsko! Neka kliću gradovi Judini zbog tvojih sudova!*“ (Ps 84, 11s).⁵

5 Usp. isto, str. 104.

Sloboda (sloboda djece Božje)

1. *Krist naš Oslobođitelj.* – Oslobođenje Izraela bilo je samo pralik kršćanskog otkupljenja. Tek je naime Krist uspostavio stanje savršene i konačne slobode za sve one koji – bili oni Židovi ili pogani – prijanjaju uz njega u vjeri i ljubavi. Pavao i Ivan su glavni vjesnici kršćanske slobode. Prvi je obznanjuje naročito u Poslanici Galaćanima: „Za tu slobodu Krist nas je oslobodio... Vi ste, braćo, k slobodi pozvani“. (Gal 5, 1.13: usp. 4, 26.31; 1 Kor 7, 22: 2 Kor 3, 17). Ivan pak ističe načelo istinske slobode, vjeru koja prihvaća Isusovu riječ: „Istina će vas osloboditi... ako vas Sin oslobodi, zaista ćete biti slobodni“ (Iv 8, 32.36).

2. *Narav kršćanske slobode.* – Mada kršćanska sloboda ima odjeka na društvenom planu – o tome sjajno svjedoči Poslanica Filomenu – ona je ipak iznad njega. Dostupna je robovima upravo kao i slobodnim ljudima, za nju se ne traži promjena društvenog položaja (1 Kor 7, 21). U grčko-rimskom svijetu, u kojem je građanska sloboda bila sam temelj dostojanstva, ta je činjenica izgledala paradoksalno; ali se tako očitovala ona mnogo odlučnija vrijednost oslobođenja koje donosi Krist. To se oslobođenje ne smije zamijeniti ni idealom mudraca, stoika i drugih, koji su razmišljanjem i moralnim naporom nastojali steći savršeno gospodarenje sobom i učvrstiti se u nepovredivoj nutarnjoj mirnoći. Oslobođenje kršćaninovo nipošto nije plod neke apstraktne i bezvremenske nauke: ono je plod povijesnog događaja, pobjedonosne Isusove smrti, i osobnog dodira: prijanjanja uz Krista u krštenju. Vjernik je slobodan u tom smislu što je u Kristu dobio mogućnost da unaprijed živi u prisnosti Oca, a da ne bude sputavan sponama Grijeha, Smrti i Zakona.

3. Ostvarivanje kršćanske slobode.

a) *Kršćanina njegovo oslobođenje ispunja odvažnim pouzdanjem, ponosom, koji NZ naziva parrhesia.* Ova tipično grčka riječ (doslovno: sloboda da se sve kaže) označuje karakterističan kršćaninov stav, još više – stav apostola pred Bogom: sinovsko ponašanje

(usp. Ef 3, 12; Heb 3, 6; 4, 16; 1 Iv 2, 28; 3, 21), jer smo na krštenju primili „duha posinjenja“, a ne „duha ropstva“ (Rim 8, 14–17), a pred ljudima puno jamstvo za navješćivanje poruke (Dj 2, 29; 4, 13; itd.).

b) *Sloboda ne znači razuzdanost ili razvrat.* – „Vi ste, braćo, k slobodi pozvani. Samo, neka ta sloboda ne bude pobuda tijelu“ (Gal 5, 13). Apostoli su morali već od samoga početka žigosati neka iskrivljavanja kršćanske slobode (usp. 1 Pt 2, 16; 2 Pt 2, 19), a čini se da je pogibelj bila naročito ozbiljna u korinjskoj zajednici. Jamačno su gnostici u tom gradu bili kao svoju lozinku uzeli pavlovski obrazac „sve mi je dopušteno“, ali su mu iskrivljavali smisao, te je Pavao prisiljen potanko odrediti: kršćanin ne smije zaboraviti da pripada Gospodinu i da je određen za uskrsnuće (1 Kor 6, 12 sl).

e) *Prvenstvo ljubavi.* – Sve je dopušteno. Ali sve nije korisno – napominje dalje Apostol (1 Kor 10, 23); naša savjest može od nas tražiti da se odrekemo svojih prava ako to traži dobro našeg brata (1 Kor 8–10; Rim 14). U tome se, ako ćemo pravo, ne nameće ograničenje slobodi, već viši način njena ostvarivanja. Kršćani, koji su oslobođeni starog ropstva a za služenje Bogu (Rim 6), „ljubavlju će služiti jedan drugomu“ (Gal 5, 13), kako ih Duh Sveti napućuje (Gal 5, 16–26). Postajući sluga, a na neki način i rob svoje braće (usp. 1 Kor 9, 19), Pavao nije prestao biti slobodan, već je time nasljedovao Krista (usp. 1 Kor 11, 1), Sina koji je postao slugom.⁶

Križ (mjesto i uloga križa u Pavlovu navješćaju)

Pavao sam svjedoči da je pred Damaskom „*vidio Gospodina Isusa*“ (1 Kor 9, 1), ili na drugom mjestu, da mu se „*Krist ukazao*“, kao i drugim apostolima (15, 8), da mu je Bog „*osvijetlio spoznaju slave Božje na licu Kristovu*“ (2 Kor 4, 6). Sve to govori kako je to za Pavla morao doista biti trenutak dubokog iskustva nebeske slave

6 Usp. Xavier Leon-Dufour, *Rječnik Biblijske teologije*, KS, Zagreb, 1980, str. 794.

Uskrsloga, što je ujedno i temelj njegova kasnijeg teološkog govora o velikoj novosti koju je Bog izveo u Kristu: u njemu je početak „*novog stvorenja*“ (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15); u njemu je Bog uspostavio „*novi Savez*“ (1 Kor II, 25; 2 Kor 3, 6); omogućio „*novu rođenje*“ po kupelji krštenja (Tit 3, 5); ostvario „*novog čovjeka*“ (Ef 2, 15; 4, 24; Kol 2, 10); omogućio kršćanima da hode „*u novosti života*“ (Rim 6,4; 7,6). Sve je to plod Kristove pobjede nad smrću kojega je Pavao doživio kao „*Gospodina slave*“ (1 Kor 2, 8).

Kako onda protumačiti da on toliko govori o križu i Kristu raspetomu? Korinćanima koji žude za mudrošću on poručuje: „... *a mi propovijedamo Krista raspetoga*“ (1 Kor 1, 23; usp. 2, 2). On sam se ne želi prikloniti „*govornoj mudrosti, da ne izgubi snagu križ Kristov*“ (1,17). Štoviše, za nj je križ toliko značajan da on cijeli svoj navještaj može kratko nazvati „*govor o križu*“ (1, 18). Taj Pavlov „govor o križu“ nije bez razloga nazvan „stenogramom njegova navještaja“ (D. Hildebrandt). A Galaćane koji su se, pod utjecajem protivnika izvana, pokolebali u vjeri i u napasti su da prihvate neko „drugo evanđelje“ Pavao želi urazumiti podsjećajući ih upravo dramatično na početke kad im je navijestio Krista raspetoga: „*O nerazumni Galaćani! Tko vas začara, vas kojima je Isus Krist kao razapeti bio stavljen pred oči?*“ (Gal 3, 1). Taj neobičan izraz „stavljen pred oči“ podrazumijeva snagu uvjerljivosti Pavlove propovijedi o Kristu raspetomu na temelju koje su Galaćani prihvatili vjeru. Zato on sadašnje njihovo držanje ne može okarakterizirati drukčije nego „nerazumnim“.

Zašto Pavao toliko ističe križ? U svemu tome postoji jedna velika razlika između Pracrkve i njega: učenicima koji su bili očevici Isusova raspinjanja i njegove jezive smrti na križu to je bio strahovit šok koji je potpuno prevladan tek pozitivnim i iznenađujućim šokom Isusova uskrsnuća i ukazanjima Uskrsloga. Tako je tim pozitivnim šokom izliječen onaj prvi, neugodni. U Pavla je bilo upravo obrnuto. On je pred Damaskom prvo doživio uskrslog i proslavljenog Gospodina, a tek onda je shvatio da je to nitko drugi nego raspeti Isus iz Nazareta kojega je on mrzio i čije je učenike tako

nemilosrdno progonio. Shvatio je isto tako da je Krist iz ljubavi prema ljudima prihvatio svoj križ i da je u toj ljubavi prihvatio i njega, dotadašnjeg mrzitelja i progonitelja.

Križ je za Pavla očito postao metafora ne samo Kristove ljubavi nego i potpune nemoći svijeta koji je osudom Isusa na križ iscrpio sve svoje mogućnosti. Zato Pavao, polazeći od nove stvarnosti života u Kristu, može reći da je taj i takav svijet njemu razapet, ali i on tomu svijetu. Drugim riječima, niti on od toga svijeta što očekuje niti mu se želi na bilo koji način prikloniti. On doduše ne razvija onako negativan pojam svijeta kao što ga nalazimo u ivanovskim spisima, ali ipak jasno poručuje Rimljanima: „*Nemojte se prilagođivati ovomu svijetu!*“ (Rim 12, 2). Kršćanin mora znati da je „*naš stari čovjek razapet zajedno s Isusom da se uništi ovaj grešni čovjek, tako da više ne robujemo grijehu*“ (Rim 6, 6).

Čini se da ta Pavlova problematika križa ima još jednu dimenziju. Ne samo da je svijet bio protiv Isusa, nego je Pavao bio duboko uvjeren da je protiv njega bio i židovski Zakon, a onda i sam Bog koji stoji iza tog Zakona. Kako naime drukčije shvatiti Pavlovu paradoksalnu rečenicu: „*Krist nas je otkupio od prokletstva Zakona postavši mjesto nas proklet – stoji, naime, pisano: ‘Proklet svaki koji visi na drvetu!’*“ (Gal 3, 13)? Nije isključeno da je Pavao, kao vrstan poznavalac Starog zavjeta, u svom nastojanju da opravda proganjanje kršćana našao upravo to mjesto iz Ponovljenog zakona koje doista izriče prokletstvo nad svakim koji bude osuđen vješanjem na drvo (Pnz 21, 23) i primijenio ga na Isusa koji je doista bio osuđen po Zakonu. Doživjevši, međutim, pred Damaskom, da je raspeti Isus iz Nazareta uskrsnuo i da je kod Boga proslavljen, Pavao je shvatio da Isus iz Nazareta ne samo da nije bio predmet Božjeg odbačenja i prokletstva nego predmet njegove najveće ljubavi, što je on i pokazao uskrisivši ga od mrtvih. To je bez sumnje bio motiv više za neograničenu Pavlovu ljubav prema Raspetomu.⁷

7 Usp. Ivan Dugandžić, *Pavao – svjedok i apostol Isusa Krista*, KS, Zagreb, 2002, str. 49.

Patnja (patnje učenika)

Poslije uskrsne pobjede, kršćane ugrožava jedna obmana: nema više smrti, nema više patnje; izlažu se opasnosti da ih tragične stvarnosti života pokolebaju u vjeri (usp. 1 Sol 4, 13). Uskrsnuće ne dokida pouke evanđelja, ono ih potvrđuje. Poruka blaženstvima, potreba svakidašnjeg križa (Lk 9, 23) postaju, u svjetlu Gospodinoe sudbine, nadasve hitne. Ako bol nije poštedjela ni njegovu vlastitu majku (Lk 2,35), ako je Učitelj; „da uđe u svoju slavu“ (Lk 24, 26), morao podnijeti nevolje i progonstva, učenici moraju poći istim putem (Iv 15, 20; Mt 10, 24), i mesijansko je doba vrijeme nevolja (Mt 24, 8; Dj 14, 22; 1 Tim 4, 1).

1. Patiti s Kristom. – Kad kršćanin živi, onda „ne živi više on, nego Krist živi u njemu“ (Gal 2, 20), tako su i njegove patnje zapravo „Kristove patnje [u njemu]“ (2 Kor 1, 5). Kršćanin pripada Kristu i svojim tijelom, a patnja upriličuje Kristu (Fil 3, 10). Kao što Krist, „premda je bio Sin, iskustveno nauči poslušnost od onoga što je pretrpio“ (Heb 5, 8), tako i mi moramo „ustrajno trčati na utakmici (kušnja) koja nam je određena“, pogleda uprta „u začetnika i završitelja naše vjere, u Isusa, koji... podnese križ“ (Heb 12, 1 sl). Krist je postao jedno s onima koji trpe, a taj isti zakon ostavlja i svojim (1 Kor 12, 26; Rim 12, 15; 2 Kor 1, 7).

2. Da budemo s Kristom proslavljeni. – „Ako trpimo s njim“, to je „zato da s njim budemo i proslavljeni“ (Rim 8, 17), ako „uvijek i svuda na svom tijelu nosimo smrtne patnje Isusove“, to je zato „da se na našem tijelu očituje i život Isusov“ (2 Kor 4, 10). „S obzirom na Krista dano nam je kao milost ne samo da vjerujemo u njega nego i da trpimo za nj“ (Fil 1, 29; usp. Dj 9, 16; 2 Kor 11, 23–27). Iz patnje podnošene u Kristu rađa se ne samo „izvanredno velika i vječna slava“ (2 Kor 4, 17; usp. Dj 14, 22) poslije smrti nego i – već sada – radost (2 Kor 7, 4; usp. 1, 5–7): radost apostola koji u Jeruzalemu skupljaju svoje prvo iskustvo i vrlo su „veseli što im je dodijeljena čast da podnesu zlostavljanje za ime Isusovo“ (Dj 5, 41); Petrov poziv na radost zbog učešća u „Kristovim patnjama“ da se

tako iskusi prisutnost „Duha slave, Duha Božjega“ (1 Pt 4, 13 sl); Pavlova radost „u patnjama koje podnosi“ zato što „u svome tijelu dopunjuje što nedostaje Kristovim mukama – za Tijelo, koje je Crkva“ (Kol 1, 24).

Pravednost

1. *Isus*. – Da bi izrazio veliku objavu božanskog spasenja što ga ostvaruje njegov dolazak na svijet, Isus ne govori kao nekoć Drugi Izaija, kao kasnije Pavao, o očitovanju Božje pravednosti, već se služi istoznačnim izrazom kraljevstvo nebesko, Ni vanpavlovsko kršćanstvo, ostajući blisko Isusovu načinu izražavanja, nije izrazom „pravednost Božja“ izražavalo sadašnju objavu Božje milosti u Isusu Kristu.

2. *Sv. Pavao*. – Ali zato je sv. Pavao tu temu razvio s onom poznatom jasnoćom. Doduše, ne baš na početku svoga službovanja: Poslanice Solunjanima i Poslanica Galaćanima tu temu ne spominju. Prva pavlovska poruka spasenja, a u tome se ona slaže sa svekolikim prvotnim propovijedanjem, strogo je eshatološka (1 Sol 1, 10). Naglasak je u njoj, uistinu, više na izbavljenju nego na srdžbi, ali to je oslobođenje prije povoljna strana nekoga suda, pa ostajemo u okvirima sudačke Božje pravednosti. Međutim, sporovi s judeokršćanima naveli su Pavla na definiranje istinske pravednosti kao sada dane milosti. Upravo ga to u Poslanici Rimljanima vodi k tome da taj kršćanski život definira kao pravednost Božju: izraz ima tu prednost što čuva nešto od eshatološkoga smisla koji se prvotno povezuje sa spasenjem i kraljevstvom, i što u isto vrijeme, budući da se mora suprotstaviti pravednosti djela, naglašava da je ona i sadašnja milost. Božja je, dakle, pravednost – božanska milost, po sebi eshatološka i dapače apokaliptička, ali konkretno već i sada predostvarena u kršćanskom životu. Pavao će reći da Božja pravednost silazi s neba (Rim 1, 17; 3, 21 sl; 10, 3) i preobražava čovječanstvo; ona je dobro što po svojoj biti pripada Bogu i koje postaje naše a da time ne prestane biti nebesko.

Pavao ujedno podrazumijeva da se to saopćavanje pravednosti temelji na vjernosti Boga svome savezu, a to u konačnici znači – na njegovu milosrđu. Ponekad se, dapače, ta misao jasno izražava; odatle drugo pavlovsko značenje „Božje pravednosti“: božanski pridjev milosrđa. To izlazi na vidjelo u Rim 3, 25 sl: Bog čini „očitom svoju pravednost u sadašnje vrijeme“ i dokazuje „da je pravedan i da opravdava onoga koji vjeruje u Isusa“. A u Rim 10, 3 oba su smisla zbližena: „Ne poznajući Božje pravednosti [milosti odijeljene kršćanima] i nastojeći ustanoviti svoju vlastitu, nisu se podvrgli Božjoj pravednosti [milosrđu]“.

Prema tomu, biblijska poruka o pravednosti ima dvojak aspekt. Radi Božjeg suda koji se vrši tijekom povijesti, čovjek mora „činiti pravednost“, ta se obveza shvaća sve nutarnije, završavajući u „klanjanje u duhu i istini“. U perspektivi nauma spasenja čovjek, s druge strane, shvaća da tu pravednost ne može postići svojim djelima, već je prima kao milosni dar. U krajnjem potezu Božja se pravednost ne da svesti na vršenje suda, ona je prije svega milosrdna vjernost volji za spasenjem; ona stvara u čovjeku pravednost koju od njega traži.⁸

Zaključak

Jedini izvori za upoznavanje Pavlove teologije jesu njegove poslanice koje su više poticajne nego doktrinarne naravi, pa mnoge teološke misli sadržane u njima ostaju ili jednostrane ili nedorečene. Neke od tih poslanica, kao primjerice Gal i 2 Kor, izrazito su apologetske naravi, pa stoga često i vrlo polemične. U polemici, bilo s uzročnicima nereda u samima zajednicama, bilo s neprijateljima izvana, Pavao nikad ne opisuje cjelovit problem niti iznosi krivo učenje u cijelosti već ide na bit problema, „in medias res“, pa nam zato često nije posve jasno što je stvarna pozadina nekih njegovih tvrdnja.

8 Usp. Xavier Leon-Dufour, *Rječnik Biblijske teologije*, KS, Zagreb, 1980, str. 966.

ЕВХАРИСТИЈА (Евхаристијски-благодарствени приступ животу)

Када је православно хришћанско Предање у питању сигурно можемо рећи да је оно литургијско и евхаристијско, али покушати речима приближити смисао и значај тог Предања је немогуће. Онај ко жели да му се приближи може само да, по речима апостола Филипа, *дође и види* (Јован, 1.46), или следејући првоапостола Петру *да окуси и види како је благ Господ* (1. Петрова, 2.3).

Покушају да изнесем само неколико назнака тог несagleдивог саодноса љубави и благодарења између Бога и човека, које ће, надам се, послужити као увод за даљњи наш разговор.

Јудеохришћанска духовна традиција, уопште, сведочи о свету и о човеку као дару Божијем, па и православна црква на тим откровењским основама заснива свој БЛАГОДАРСТВЕНИ – ЕВХАРИСТИЈСКИ начин живота и постојања.

Постојање света је дар од Бога који је Љубав (Бићем својим Љубав). Бога који постоји као вечна, троличносна заједница љубави. Он ствара свет **ни из чега**, дарујући му постојање, а не, како то неки мисле, да украшава и уобличава већ постојећу стварност.

Он *призива из небића у биће*, те је постојање света у правом смислу дар Љубави која завређује непрестано благодарење (евхаристију).

Стварање човека је још већи дар и пројава љубави Божје.

Боговидац Мојсије то описује речима: *Да створимо човека по слици и прилици нашој... И створи Бог човека по лику*

Своме, по лику Божијем створи га, мушко и женско створи их (в. 1. Мој., 1. 26–27). Вечно постојећа и ничим условљена Троличносна заједница љубави, Отац и Син и Свети Дух, створи као икону своју човека – мушкарца и жену, заједницу коју призива у вечност и која треба да се остварује у љубави. Троједини Бог ствара човека као двојединку, као брачну заједницу, где су двоје и једно у исти мах сједињени у Трећем, у Богу.

Затим следује још један ништа мање значајан дар, можда и највећи, призив човека ка обожењу. Позив да живот човеков буде учешће у животу Свете Тројице. Бог толико воли човека да му је даровао свој начин живота.

Али дар се може примити, а може се и одбити.

Човек је, нажалост, промашио свој циљ, смисао и назначење свог постојања и одвојивши се од Дародавца живота изгубио је пуноћу живота. Запао је у смрт.

Човек постоји, али не живи пуноћом живота него умире. Постоји постојањем које није прави живот, јер је отуђен и одвојен од учешћа у Божанском животу и зато се такав живот условно може назвати животом, јер нема пуноћу истинског живота. У ствари, такав живот може бити сличан животу демонâ, животу сатане који није испуњен реалном силом живота, то јест љубављу, него се испуњава антиљубављу, мржњом, самозаљубљеношћу, гордошћу, а то је онда вечно мучење, тај огањ који се не гаси, о којем говори Спаситељ Христос. То није неки огањ који долази споља, да нам је Бог измислио или наметнуо неко мучење. Тај огањ је унутра у нама и само са нашим допштењем он може бити одагнан љубављу Божјом.

Целокупно хришћанско предање сведочи колико Бог воли човека.

И поред пада и поред богоодступништва, завештао је човеку спасење. Завештао је долазак Спаситеља, а кад је дошла пуноћа временâ то се и десило.

До те мере Бог воли човека да је постао човеком. У своју личност је оличностио – хипостазирао природу људску, али не

као узурпатор човекове слободе него је чекао сагласност човеку која је изражена кроз и преко пресвете Богородице Марије. Она је испред рода људског отворила врата историје и Бог је у људској природи закорачио у њу.

Хришћанство је хришћанство и православље је православље у оној мери у којој сведочи тајну оваплоћења (очовечења) Бога Логоса (другог лица Свете Тројице), у мери у којој сведочи радост васкрсења Христовог. Целокупна наша вера се темељи на васкрсењу Христовом.

Православна црква сведочи тај приступ животу.

То је Предање које сведочимо. Благодарствено – евхаристијско Предање живота, али не предање као само наука Христова, не само информација о неком или нечему па ни о Христу. То је Предање о коме говори свети апостол Павле у својој Првој посланици Коринћанима (гл. 11 – зачало 149).

Јер ја примих од Господа што вам и предадох, да Господ Исус, оне ноћи кад беше предан, узме хлеб, и захваливши преломи и рече: Узмите, једите, ово је тело моје, које се за вас ломи; ово чините у мој спомен. Исто тако и чашу, по вечери, говорећи: Ова је чаша Нови Завет у мојој крви; ово чините, кад год пијете, у мој спомен. Јер кад год једете овај хлеб и чашу ову пијете, смрт Господњу објављујете, докле не дође.

То Предање је сам Христос. Он нам је даровао себе да бисмо њиме имали живот у Оцу, Духом Светим. Он за нас благодари Богу Оцу, али Он је постао и наше благодарење, наша Евхаристија Богу Оцу.

Православна црква свој идентитет црпи из Свете Евхаристије и своје постојање претвара у Евхаристију – Благодарје Богу Оцу Сином и кроз Сина у Духу Светом. Из тог благодарења и у том благодарењу и ми треба да проналазимо и изграђујемо свој лично-саборни идентитет. Читав свој живот треба да усмеравамо ка Евхаристији, да буде надахнут Евхаристијом и да сваки сегмент нашег живота буде Евхаристија. Зато нико не може бити православни хришћанин ако свој живот не

претвара у благодарење и ако није заједничар Предања у конкретној литургијској заједници.

Припадност Цркви се огледа у томе што је неко члан конкретне евхаистијске заједнице у једном месту. На тај начин, бивамо учесници оног Предања о којем пише апостол Павле и свети еванђелисти.

Оно се не огледа у томе што неко за себе каже да је православан (то треба и конкретна заједница да потврди), нити у томе што ће неко на себе ставити било какву етикету (хришћанин, православцац и сл.), а најмање у томе што је неко припадник неког народа, јер се хришћанин не постаје рођењем ни као Србин, ни као Хрват, ни као Мађар, него се постаје рођењем Духом Светим и водом кроз слободно опредељење да та личност то жели, и као што већ рекох, кроз учешће у ехаристијском заједничарењу.

Ниво знања и располагање одређеним информацијама о Богу и о цркви није пресудно да неко буде члан цркве. Јер постоје они који о цркви и о Богу знају и информације имају, али живо искуство и заједницу немају, тако да и нису чланови цркве.

Господ Христос нам је показао како и на који начин да најпотпуније благодаримо Богу Оцу. Ми бивамо учесници, заједничари у том његовом благодарењу. То Предање које нам је оставио раширило се по свим местима, са локалним елементима и духовним доприносом сваког народа, али без обзира на те локалне елементе и духовне доприносе оно је остало икона Царства небеског и пројава будућег века овде и сада. То ће и бити све док задржава устројство, поредак (таксис) Царства небеског. Све док се око једног (канонског епископа) који иконизује Христа сабирају многи (свештеници који иконизују апостоле и верни народ који иконизује сабрање народа Божијег у Царству небеском). Такво литургијско сабрање Духом Светим бива охристовљено и оно усходи до престола славе Божије, где бива нахрањено самим Христом (телом Његовим и крвљу Његовом) и где свако од нас бива причасник, заједничар

Божанског начина живота. Нисходећи одатле у свакодашњицу нашег живљења, постајемо носиоци и сведоци свега оног што смо добили, што смо проживели и окусили.

Шта учинити после свега тога, него и даље и још више благодарити Богу за све што нам је даровао.

Човек је створен као евхаристично биће, да буде свештеник твари. Сваки човек свој живот и све оно што долази у додир са њим, а то је целокупна творевина, приноси на олтар неком божанству. Питање је само којем и због чега.

Нека би Бог дао да сами себе, једни друге и сав живот свој Христу Богу предамо и заједно са Њим и у Њему благодаримо Богу Оцу у Духу Светом кроз све векове. Амин.

KRŠĆANIN – KRŠĆANI U SLUŽBI MIRA I POMIRENJA

Kršćani su kršteni „u ime Oca i Sina i Duha Svetoga“ (Mt 28, 19). Kršćani su dakle kršteni „u ime“, ne u „imena“ Oca i Sina i Duha Svetoga, jer samo je jedan Bog, Svemogućí Otac i njegov jedini Sin i Duh Sveti: Presveto Trojstvo.

Dakle osoba-osobe, koji smo kršteni „u Krista Isusa, u smrt smo njegovu kršteni. Dakle s njim smo zajedno ukopani po krštenju u smrt da bismo, kao što je Krist uskrsnuo od mrtvih Očevom slavom, i mi živjeli novim životom“ (Rim 6,3–4).

Taj novi ŽVOT je, dakle, zvanje-poziv, KRST-KRŠTENJE od nas čini KRŠĆANINA, to prije nismo bili, jer prije nego što smo kršteni „u Krista“ bili smo bezbožnici-nekrsti. Postali smo novo stvorenje, kaže i sveti Pavao u poslanici Galaćanima: „jer svi koji ste u Krista kršteni, Krista ste obukli. Nema tu više ni Židova ni Grka; nema više ni roba ni slobodnjaka; nema više ni muško ni žensko, jer ste svi SAMO JEDAN u Kristu Isusu“ (Gal 3, 27–28). KRST-KRŠTENJE, jer je od Krista koji krsti Duhom, a Duh Kristov je Duh Božji koji stvara NOVOGA ČOVJEKA-KRŠĆANINA i zato, ako gornju rečenicu sv. Pavla primijenimo na nas, sada živuće narode, onda to glasi ovako: „nema više ni Amerikanca, ni Slovenca, ni Srbina, ni Hrvata, ni Bošnjaka, ni Makedonca, ni Mađara, ni Njemca, ni Židova, itd; jer svi smo SAMO JEDAN U KRISTU ISUSU“, Gospodinu i Učitelju našem. Zato će Isus kazati da je Bogu u svakom narodu mio onaj koji ga ljubi.

Zato se Kršćaninom može zvati samo onaj koji je kršten u Krista, i jer je svojevolutno, slobodno pristao i prihvatio da bude KRŠĆANIN tj. KRISTOV mora u životu činiti kao što je i Krist činio i

živio, jer: „Dao sam vam primjer, da i vi činite kako ja učinih vama“ (Iv 13,15).

Što se, dakle, tiče o sadašnjem i budućem doprinosu KRŠĆANSTVA u ostvarivanju spomenutih ciljeva: pomirenja i mira u državama jugoistočne Europe, pa i cijeloga svijeta, mislim da je suviše naglašavati vrijednost KRŠĆANSTVA koje, unatoč svega, evo postoji i živi već preko 2000 godina.

ДРУШТВО

VERSKÉ ZAJEDNICE I GRAĐANSKO DRUŠTVO

1. Građansko društvo

Pokušajima razumevanja i pojmovnog određenja građanskog društva moderna politička filozofija bavi se od svojih početaka u 17. veku. Manje-više, to traje do dana današnjeg: određenje građanskog društva se javlja kao neizbežna tema jer u sebi sažima fundamentalna pitanja slobode građanina-pojedinca, zatim udruživanja i organizovanja građana, pa sve do oblika i obima nadležnosti države i mnogih drugih obaveznih i omiljenih tema političkih mislilaca. S tim što se ovim pitanjem više ne bave samo mislioci, već i političari i ostali aktivni građani (aktivisti), koji se za sadržaj pojma „građansko društvo“ zanimaju iz vrlo praktičnih razloga.

Sažeto i uprošćeno: građansko društvo je u modernoj političkoj teoriji shvaćeno kao nešto što ostaje van sfere države (vlasti, vlade) i njene moći (a, pri tom, to nisu komercijalne organizacije, preduzeća) . Društvo je polje slobode u kome se građani neograničeno udružuju – država je sredstvo neophodne represije, neophodne upravo zbog protivnika slobode i sreće građana koji žive u državi.

Mala i jasno ograničena vlast (ovo „mala“, naravno, samo gledano u odnosu na celinu društva) u stalnoj je napetosti sa ogromnim morem slobode građanskog društva; među njima u modernim demokratskim državama postoji jasna linija razgraničenja: zna se gde se završava država i gde počinje građansko društvo, i obrnuto. I u veoma razvijenim demokratijama (nije to samo kod nas „mladih“), mnogi nisu zadovoljni time gde se nalazi ova „jasna

linija razgraničenja“, a linija je, kao i svaka druga, podložna promjenama, u levo ili desno, u zavisnosti od političke ideologije onih koji bi da „razgraničenje“ sa državom izmene.

2. Грађанско друштво на „Западу“

Tako podeljeni na državu i društvo, s promenjivim uspehom, mi, грађани „uspešnijeg“ dela čovečanstva, prolazimo kroz čitavu modernu političku istoriju: u određenim periodima, država naraste i ojača pa stavi veći deo грађанског друштва pod svoju tešku ruku (najdrastičnije u nacizmu, raznim oblicima fašizma i komunizmu), dok se u drugim epohama povlači pred svesnim i dobro organizovanim грађанима (npr. Amerika, naročito u 19. veku, Severna i Zapadna Evropa u drugoj polovini 20. veka).

Usuđujem se da nas, грађане bivše Jugoslavije (Jugoistočne Evrope, Balkana... neka svako zove geografski prostor na kome živimo kako mu je najmilije), svrstam, takve kakvi smo, među грађане ostalih evropskih država. Ubeđen sam da svi pripadamo istoj evropskoj političkoj tradiciji i delimo, neko manje, neko više, istu političku kulturu, i da su naši problemi u demokratskom razvoju posledica istorijskih okolnosti a ne „genetski“ ili „endemski“ problem Balkana ili pojedinačnog naroda. Jednom rečju, to znači da svi stavovi i argumenti koji će biti izneti u vezi sa грађанским друштвом (sa naše strane) важе i za nas – друштва nastala na prostoru bivše Jugoslavije.

Upravo otvoreno izneti stav podrazumeva i ostala jasna određenja: odnos грађанског друштва i verskih zajednica (a to je tema koja nas interesuje) posmatramo na određenom području koje obuhvataju demokratske i liberalne države. One koje, jednom rečju, volimo da zovemo Zapad, mada se iz našeg ugla geografski one nalaze na svim stranama sveta: najjače među njima stvarno na zapadu Evrope i u Severnoj Americi, neke na krajnjem severu (Skandinavija), Japan je na Dalekom istoku, ali je u mnogim oblastima veći „Zapad“ od pravog Zapada, mnogi od nas koji su poslednjih godina

posetili Tursku su se iznenadili koliko je ona u mnogim oblastima Zapad, a neke od najboljih predstavnika Zapada nalazimo na samom jugu, kao što su npr. Australija i Novi Zeland. I nas, dakle, svrstavamo u Zapad, zasigurno drugačiji od pravog „Zapada“, ali, po našem mišljenju, ne suviše drugačiji da bismo bili „Istok“ ili, još gore, „Jug“.

Ovo znači da će se svi naši budući stavovi, kao što je stav da su verske zajednice ravnopravne sa svim drugim organizacijama građanskog društva (glavna ideja vodilja ovog teksta), i ostale diskusije, uverenja i razmišljanja odnositi isključivo na građansko društvo i verske zajednice na Zapadu. Pri tom, podrazumevaju se države koje su zasnovane na političkoj demokratiji (višestranački sistem, smenjiva vlast, izbori), tržišnoj privredi (nekada smo to zvali kapitalizam), vladavini prava, i tako dalje, i tako dalje. Države koje imaju razvijeno građansko društvo. Države koje veruju u ljudska prava i verske slobode.

Objasnili smo da to nema, neophodno, veze sa geografijom i stranama sveta, već sa unutrašnjom politikom u državama. Nama su, prirodno, najbliže evropske države, a u Evropi se pitanjima ljudskih prava najviše bavi Savet (Vijeće) Evrope (Council of Europe), najstarija evropska međunarodna organizacija (da podsetim na činjenicu koju mnogi zaboravljaju – sve jugoslovenske zemlje su punopravni članovi, što podrazumeva neka prava i mnogo obaveza). Da dodamo da su demokratske države koje imaju razvijeno građansko društvo i uspešne – najbolje, do sada, u istoriji, rešavaju praktične probleme: ekonomske, socijalne, stambene, zdravstvene, i na do sada neviđen način zadovoljavaju brojne potrebe najvećeg broja građana: obrazovne, kulturne i sve druge materijalne i nematerijalne. Uspešne su, pored ostalog, i zato što imaju razvijeno građansko društvo, a to znači mnogo različitih organizacija u koje se građani udružuju da bi ostvarili neke interese.

Mi bismo spisku potreba koje se na uspešan način zadovoljavaju u demokratskim društvima dodali i verske: to su društva koja obezbeđuju verske slobode i omogućavaju slobodu udruživanja građana u verske zajednice. Evo još jednog argumenta da smo i mi

Zapad: u svim jugoslovenskim državama postoji zakonom uređena sloboda verskog organizovanja. Predstavnici malih verskih zadednica bi rekli da to nije kao na Zapadu, ali ni na Zapadu to nije apsolutna sloboda, kao što ni sve druge političke slobode nisu apsolutne i cementirane, širina i oblik ispoljavanja se menjaju: najčešće se popravljaju, ponekad i kvare. Sloboda u demokratiji uvek ima granice, isto važi i za verske slobode; podsetio bih na primer ne/slobodnog organizovanja verske zajednice sajentologa u Nemačkoj.

Da li činjenica da se neka definicija, stav i pogled koji se odnosi na Zapad (npr. da je prelazak iz jedne verske zajednice u drugu slobodan, stav da su verske zajednice deo građanskog društva) znači da to važi za čitav svet? Svakako ne, to je još uvek manji deo čovečanstva, po površini koju pokriva ali i po broju stanovnika. Samo Kina i Indija imaju zajedno više od dve i po milijarde stanovnika, pa kad dodamo Afriku, Indoneziju, a onda i sve ostale koji su stvarno „različiti“, dolazimo do zaključka da nema univerzalne istine o građanskom društvu, verskim zajednicama, slobodama i drugim društvenim i političkim pitanjima. Oko ovoga nema spora. Ali smatramo da makar na Zapadu postoje zajedničke vrednosti i dostignuti standardi koji važe i za nas, da postoji usaglašen pogled na mnoga društvena pitanja, među njima i na građansko društvo. Da li stoji prigovor da je to jedno usko gledište, koje ne važi za veći deo čovečanstva? Da, ali makar nas, u ovoj Školi, iz praktičnih razloga (živimo ovde) interesuje najviše naš deo čovečanstva (poznat kao bivša Jugoslavija) i unapred prihvatamo sve argumente tipa: u Africi/Aziji je drugačije ili to ne važi u Kini.

3. Određenje građanskog društva

Već smo naveli kako mi (mi na Zapadu, nije loša pozicija u koju smo se sami smestili) vidimo građansko društvo: to su različite vrste udruženja (udruga) građana koje nisu pod kontrolom države, ne bore se za političku vlast (ne kandiduju se na izborima) i ne bore se za profit na tržištu (nisu komercijalne, nisu preduzeća, industrija).

Oko toga se skoro svi bitni slažu: UNDP, Svetska banka (World Bank), Evropska unija, OECD, univerziteti.

Postavlja se veliko pitanje ko sve među tako brojnim udruženjima „ulazi“ pod kišobran građanskog društva?

Sigurno nevladine organizacije, yatim fondacije, humanitarne organizacije, skoro uvek sindikati, udruženja poslodavaca (da li i privredne komore?) i ko još? Gde se spisak završava?

Mi smatramo da i verske zajednice ulaze u građansko društvo.

Da otkrijemo šta su naši motivi da o ovoj temi govorimo upravo na ovakav način. Prvo, smatramo da je ovo tačno i da imamo argumente za ovaj stav: verske zajednice su udruženja građana, nisu deo državne strukture, ne ostvaruju profit na tržištu. Ostavljajući ih van građanskog društva, veliki broj građana bi ostao uskraćen – deo njihovog građanskog identiteta koji im daju verske zajednice ne bi bio zastupljen na isti način kao ostali identiteti, npr. članstvo u sindikatu ili bilo kojoj nevladinoj organizaciji.

Zauzimanje ovog političkog stava – da su verske zajednice deo građanskog društva – ima brojne pozitivne posledice po same verske zajednice i po ostatak građanskog društva. Smatramo i da doprinosi dijalogu u društvu o najbitnijim pitanjima, a to je od ogromnog značaja za demokratski razvoj.

4. Građansko društvo u bivšoj Jugoslaviji

Razvoj građanskog društva na prostorima bivše Jugoslavije nije drugačiji od sličnih u okruženju. Jedino, u dvadesetom veku ima više ratova, rušenja, ubistava i svih drugih stradanja i nasilnih promena, te nam se čini da to jedan od najbitnijih razloga zaostajanja u razvoju.

Nažalost, zanimljiv i buran razvoj modernog građanskog društva na prostorima bivše Jugoslavije nije dovoljno istražen i obrađen, bio je i ostao je u senci čisto političke historiografije.

Razlog verovatno leži u nedostatku demokratskog i liberalnog pogleda na svet među potencijalnim istraživačima i autorima: bez takog razumevanja, građansko društvo kao polje slobode i autonomije, jednostavno, ne može da se razume. A ako se ne razume, ili što je još gore ako se takav oblik organizacije društva ne ceni ili prezire (što nije redak slučaj), razumljivo je da se razvoj građanskog društva ne istražuje dovoljno i da se o njemu malo piše.

Kritički nastrojeni teoretičari na prostorima biše Jugoslavije ozbiljnije originalno počinju da se bave temom građanskog društva od sredine sedamdesetih godina 20. veka pa sve do nestanka jedinstvenog političkog prostora 1990. godine. Okviri zadatih granica autoritarnog sistema u kojem su stvarali i istraživali i činjenica da se organizovanje naučnih skupova i štampanje časopisa i knjiga ipak odvijalo u okviru represivnog sistema, odredila je domet, pa čak i terminologiju – građansko društvo je u tekstovima iz tog perioda gotovo isključivo imenovano terminom civilno društvo. Motivi za bavljenje savremenim građanskim društvom u socijalizmu u tom periodu bili su, po našem uverenju, dvojaki: s jedne strane, iskrene želje da se nedemokratski sistem popravi i da se prošire granice slobode, a sa druge strane nedostatak želje ili mogućnosti da se ceo sistem autoritarnog realnog socijalizma odbaci kao nespojiv sa punim razvojem svih potencijala građanskog društva.

Jednostavno, nikakvo „civilno društvo“ nije moglo da popravi naopako postavljene korene tog društvenog uređenja, zvanog socijalizam, pa bio on tvrđi, sovjetski, tzv. realni socijalizam, ili mekši, titoistički, samoupravni socijalizam SFR Jugoslavije.

Mi više nemamo potrebu za ovom vrstom jezičke mimikrije tako da ćemo u ostatku ovog teksta, i uopće u komunikaciji u ovoj Školi, termine civilno društvo (civil society) i građansko društvo razumovati kao sinonime (a lično ćemo, kao za nas precizniji, najčešće koristiti termin građansko društvo).

Imajući sve ovo u vidu, razumljivo je da nam domaći autori iz tog perioda (a većina njih je još uvek vrlo aktivna), za temu odnosa građanskog društva i verskih zajednica, nisu od velike pomoći: njima verske zajednice nisu bile ni na kraj pameti kada su pisali da građansko društvo treba da se razvije.

Zbog svega navedenog, smatramo da je građansko obrazovanje o tome šta je građansko društvo od velikog značaja i da je u tu svrhu dobro koristiti iskustva, tekstove i dokumenta iz demokratski razvijenih društava i međunarodnih organizacija.

5. Budućnost građanskog društva i verskih zajednica

Građansko društvo sve vreme iznalazi nove forme organizovanja i instrumente da se izbori za autonomiju u kojoj će uživati slobodu – to je činjenica koja, čini se, proizilazi iz same prirode građanina. I u tome „udruženi građani“ ne propuštaju ni jednu mogućnost, pitanje je samo da li će verske zajednice koje okupljaju građane uspeti da se ostatku građanskog društva predstave kao ravnopravni sagovornik i da li će ih ostatak građanskog društva (u našem slučaju, nevladine organizacije) prihvatiti.

Ovo nije pitanje koje muči samo nas, ali je ovo pitanje za nas na prostoru bivše Jugoslavije od velikog značaja zbog ogromne mogućnosti za učešće verskih zajednica u pomirenju, a i zbog nesporazuma o prirodi ratova koji su vođeni krajem 20. veka i o položaju verskih zajednica u društvu.

A dijalog o pomirenju se vodi u građanskom društvu, pa ukoliko verske zajednice nisu deo građanskog društva – gubimo dragocenog sagovornika i saveznika.

Linkovi:

O građanskom društvu (kao i o većini drugih pitanja), na Wikipediji ima puno zanimljivih linkova: http://en.wikipedia.org/wiki/Civil_society

Neke od najlepših rečenica o građanskom društvu i građanima koji udružuju napisao je Aleksis de Tokvil (Alexis de Tocqueville) u delu *O demokratiji u Americi*. Na srpskom je knjigu izdala

Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović iz Sremskih Karlovaca.
http://www.knjigainfo.com/index.php?gde=@http%3A//www.knjigainfo.com/pls/sasa/bip.lk_izdavac%3Fi_id%3D37%26x_start%3D1%26act%3DTra%25C5%25BEi@

Neke od štampanih izdanja na engleskom možete videti na http://www.amazon.com/s/ref=nb_ss_gw/105-1572960-9946831?url=search-alias%3Daps&field-keywords=democracy+in+america&Go.x=8&Go.y=16

Sigurno se negde na internetu može naći cela knjiga u elektronskom obliku. Ja je nisam tražio, jer imamo na papiru i englesko i srpsko izdanje.

Zanimljiva i plodna rasprava o tome da li je Balkan Zapad ili Istok, ili, preciznije, koliko je Balkan Istok – vodi se već duži niz godina. Za svaku preporuku je knjiga Marije Todorove *Imagining the Balkans* http://www.amazon.com/Imagining-Balkans-Maria-N-Todorova/dp/0195087518/sr=1-1/qid=1162999895/ref=pd_bbs_sr_1/104-0903423-5855923?ie=UTF8&s=books u Beogradu objavljena pod nazivom *Imaginarni Balkan* http://www.krugcentar.co.yu/php/knjiga.php?id_knjige=627

Američka nevladina organizacija Kuća slobode (Freedom House) od 1972. radi najkompletniju komparativnu analizu „slobodnih“ zemalja u celom svetu. Pod slobodnim se misli na demokratske i liberalne. Najnovije izdanje na: <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=15&year=2006>

Pogledajte i ko je u lošem društvu. Analiza „Najgori među najgorima: najrepresivnija društva na svetu 2006“ (Worst of the Worst: The World's Most Repressive Societies 2006) <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=138&report=40>

Temeljne dokumente o ljudskim pravima UN možete da nađete na najpouzdanijem mestu, sajtu Komesara za ljudska prava Ujedinjenih nacija <http://www.ohchr.org/english/law/index.htm>

Tu imate sve bitno što su UN postigle, od Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima iz 1948. i Međunarodnog pakta o ljudskim i građanskim pravima, pa do, za pitanja kojima se bavi ovaj kurs,

zanimljiva Deklaracija o sprečavanju svih oblika netolerancije i diskriminacije zasnovane na religiji i veri <http://www.ohchr.org/english/law/religion.htm#wp1006652>

Savet (Vijeće) Evrope na: www.coe.int

Vrlo informativna brošura Saveta Evrope/Vijeća Evrope na srpskom jeziku http://www.humanrights.coe.int/prothr/pdfs/prothr_ser.pdf

Na primer, Zakon o crkvama i verskim zajednicama Srbije, donet 20. 4. 2006. Kompletan Zakon možete da preuzmete iz menija „Prilozi“ http://www.parlament.sr.gov.yu/content/lat/akta/akta_detalji.asp?Id=349&t=Z

Puno o tome kako Program za razvoj Ujedinjenih nacija vidi građansko društvo na www.undp.org

„UNDP defines civil society as a third sector existing alongside and interacting with the state and private industry¹). UNDP takes a broad view of Civil Society Organizations (CSOs) of which non-governmental organizations are an important part, and recognizes that in practice civil society is an arena of both collaboration and contention“. Jedna od njihovih brošura na: http://www.undp.org/governance/docs/Policy-Guide-CSO_GOV_Booklet.pdf

Svetska banka se puno bavi građanskim društvom. Definiše ga kao: „The World Bank uses the term civil society to refer to the wide array of non-governmental and not-for-profit organizations that have a presence in public life, expressing the interests and values of their members or others, based on ethical, cultural, political, scientific, religious or philanthropic considerations. Civil Society Organizations (CSOs) therefore refer to a wide of array of organizations: community groups, non-governmental organizations (NGOs), labor unions, indigenous groups, charitable organizations, faith-based organizations, professional associations, and foundations.“

Više o tome kako Svetska banka vidi građansko društvo na sajtu: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/CSO/,,contentMDK:20092185~menuPK:220422~pagePK:220503~piPK:220476~theSitePK:228717,00.html>

Pogledajte brojne linkove.

Evropska unija ima celu instituciju, doduše savetodavnu, Ekonomski i socijalni komitet http://www.eesc.europa.eu/index_en.asp

Kao što vidite, u njihovom podnaslovu stoji da su most između Evrope i organizovanog građanskog društva „a bridge between Europe and organized civil society“.

OECD je udruženje najrazvijenijih država na svetu. Ni bivša Jugoslavija nikad nije primljena u punopravno članstvo. www.oecd.org

Ima mnogo materijala o građanskom društvu u aktivnostima OECD-a, više kao primer <http://www.oecd.org/dataoecd/1/3/35744346.pdf>

Ohrabruje trend da se to ispravi. U Srbiji na tome već više godina radi Društvo za društvenu istoriju <http://www.udi.org.yu/>

ZAŠTO SU POTREBNI INTERRELIGIJSKI DIJALOG I TOLERANCIJA

Religija, kao velika ljudska duhovnost i duševnost, pripada bitnim čovekovim potrebama i interesima. Ona religioznim ljudima nije samo potreba, već i smisao života. Zbog toga su njen značaj i uloga veliki i za zajednicu, odnosno društvo i državu. Religija reguliše i usmerava živote pojedinaca i zajednica. Njene funkcije utiču na svakodnevno ponašanje i delovanje vernika, zbog čega joj treba ozbiljno pristupiti, posebno u društvima i državama u kojima žive pripadnici različitih religija. Tamo gde se vodi računa o njenom značaju i ulozi, smanjuju se mogućnosti za nesporazume, osporavanja i sukobe među ljudima. Dva velika sredstva koja mogu moćno da utiču na suživot različitih religija u istom prostoru su **dijalog** i **tolerancija**.

Dijalog je bitan zbog toga što omogućava kontakte između ljudi, odnosno upoznavanje s njihovim sličnostima i razlikama. Dijalogom se otkrivaju ljudska viđenja sveta i sebe, ljudska mišljenja i razmišljanja, delovanje i ponašanje. Dijalog otkriva i stvara. Njime se razmenjuju i grade ljudski odnosi. Stari su isticali da se njime postižu najrazumniji, najbolji i najpravedniji dogovori, sporazumi i odluke. Tamo gde se ne govori, ne razgovara i ne dogovara, nema valjanih odluka. Dijalog je uzvišeni čin mišljenja, razumevanja, delanja i ponašanja. Dijalog je primeren čovekovom ponašanju u zajedničkom životu. Oni koji su spremni za dijalog i kulturno su odrasliji i moralno zdraviji. Antički Grci smatrali su da su sila i nasilje nemi i da zato ne bi trebalo da imaju mesto u ljudskim odnosima. Staro iskustvo pokazalo je da kada se ne razgovara, odnosno ne vodi dijalog, ne upoznaje se, ne razume se i lako se u ljudskim odnosima poseže za silom i nasiljem. I najteži nesporazumi i pro-

blemi дијалогом се могу разрешити. Дијалог исправља наша мишљења о нама и другима, наше заблуде и предрасуде, ограничења и могућа огрешења. Кад се не разговара хладе се односи, продубљују проблеми, отварају sukobi, проширују кризе и на крају, често, воде ратови.

Бити спреман за сусрет и разговор значи спремност за друкчије мишљење, виђење и suočаванје с новим аргументима. Само из сусрета различитих мишљења, виђења, уверења, убеђења, могуће је побољшати себе и зближити се с друкчијим од себе. Дијалог је стварање – улазимо у разговор с једним мишљенијем и аргументима, а из њега излазимо с бољим аргументима и решенијима. Дијалог омогућава боље упознавање и разумевање.

Човек дијалога отворен је и узда се у разум. Религије упозоравају да је Створитељ људима подарио разум и волју. Разум да га користе до краја, а волју да активно, односно свесно, савесно и слободно, биралу. Људи који се тога придржавају не прихватају и не практикују силу и насилје. То је кроз норме уграђено у свете религијске књиге.

Дијалог подразумева различитост, искреност и поштовање – и других и себе. У вишеверским заједницама дијалог пружа шансу да се граде, одржавају и практикују добри односи и да се на тај начин изналазе заједничке одлуке. Дијалогом се уманјују или потпуно откланјалу nelagodnosti, strahovi и strepnje људи у заједничком животу, посебно тамо где се сусрећу различита религијска припадништва и уверења.

Дијалога нема између припадника различитих религија тамо где је на делу религијско самозадовољство. Где искључиви (екстремисти и fanatici) манипулишу религијским уверенијима и осећањима. Где се подстићу, подржавају и практикују предрасуде о другим религијима и онима који их исповедају. Где је на делу прикривена неискреност (једно се говори, а друго ради). Где се разликује јавни и приватни говор (јавно се према припадницима друге религије цивилизовано односи, док се у приватном, унутрашњем говору о њима изричу најтежа сумњицења и осуде).

Духовници различитих религијских заједница требало би први да примером вођења разговора покажу како се то чини да би постали узор

verniciма. За формирање дијалошке верске културе потребно је радити с verniciма на упознавању других религија, поштовању њихових припадника, стварању поверења међу њима и одговорном деловању и понашању у svakodневним контактима и појединаца и институција.

Услови за успешан међурелигијски дијалог су:

- **ravnopravnost** (прихватати припаднике других религија као себи равне);
- **пажљивост** (посебно указивати припадницима своје религије потребу да друге саслушају и подрже у добрим намерама);
- **ућтивост** (избегавати све што се може протумаčiti као увредљиво, омаловажавајуће и понижавајуће за друге);
- **бирание аргумената** у разговору који зближавају и подржавају међусобне контакте.

Друго моћно средство у интеррелигијској комуникацији је **tolerancija**. Тolerancija значи прихватање разлика, shvatanje да живот без разлика не може да функционише. Svest о tome је велики iskorak човеков, посебно између ljudi код којих су upadljive разлике. Прихватањем разлика човек, према tome и vernik, приhvata pluralizam мишљења, погледа, уверења, убеђења, деловања и понашања. Разлике у таквој свести vremenom постају нешто normalно.

Разлике су у основи живота и зато не би требало да се употребљавају у produbljavanju sukoba до razaranja и uništenja. Suprotno, susret разлика требало би да oplemenjuje живот, да га produbljuje и proširuje, jednom rečju да га bogati. Зато на susret религија и религијских zajednica или народа и nacija у држави не би требало гледати као на могућност udaljavanja и sukobljavanja, već upoznavanja и upotpunjavanja, или makar као на живот pored, који nikome не smeta. Drugog не ometati и не угрожавати и opominjati drugog да вас не угрожава – mudro је, razborito и racionalно. Kad се тако pristupa, односно misli, oseća, dela и понаша, пружа се šansa за suživot разлика, у овом случају и религијских и nacionalних и ideoloških. На taj начин iskazuje се iskrenost и stiče поверење других. Iskreni разговор је preduslov sticanja поверења и пружа šansu за pomirenje, čak

i između do juče sukobljenih i zakrvljenih. To je tačka od koje se polazi u građenju mira, dostojnog života ljudi i suživota religijskih zajednica i njihovih vernika.

Tolerancija se ne sme prihvatati niti praktikovati samo u slučajevima kada se u ime slobode dovodi u pitanje sloboda drugoga i drugih. Nema tolerancije ni za nasilnike, ni prema nasilju.

Dijalog i tolerancija između verskih zajednica i njihovih vernika pružaju šansu za veru i nadu da se može u miru i na miran način živeti u zajednici.

Da bi dijalog i tolerancija bili utemeljeni u odnose između verskih zajednica i vernika potrebno je vaspitavati i obrazovati vernike za dijalog i toleranciju. Kao što tolerancija omogućava uspostavljanje dobrog unutrašnjeg religijskog života tako i religije treba da koriste toleranciju prema drugim religijama kako bi sačuvale sopstvenu sigurnost i stabilnost, ali i sigurnost i stabilnost zajednice u kojoj žive. Zbog toga je potrebno da se u sistemu vaspitanja i obrazovanja za toleranciju poseban značaj prida sledećim uslovima:

- **učanju i širenju primera** iz prošlosti koji afirmišu toleranciju;
- **stvaranju vrednosne svesti** o značaju tolerancije kao sredstva za slobodu, život i sopstvena verska uverenja;
- **formiranju ličnosti vernika** sa širokom kulturom i alternativnim mišljenjem kada su u pitanju svetovni problemi i kontakti.

Primeri tolerancije iz prošlosti u višereligijskim zajednicama pomažu da se trenutne konfliktne situacije na što bolji način razreše ili da se preventivno uklone mogući uzroci njihovog pojavljivanja. Mnogo je primera koji pokazuju kako prošlost može da optereti i pomračiti sadašnjost i onemogućiti budućnost. U prošlosti se dešavalo mnogo toga razumnog, umnog i plemenitog, ali i nerazumnog, neumnog i rđavog. Dobro je upozorio folozof i sociolog Đuro Šušnjić: „Istoriju treba uvažavati, ali ne i obožavati. Jer ona nije bila samo razumna i umna, nego i nerazumna i krvava“.

Iz prošlosti treba uzimati samo ono što je razumno i dobro izrečeno i urađeno, ono što predstavlja istinsku vrednost. Tolerancija je, upravo, sredstvo pomoću kojeg se ljudske razlike mogu na najbolji način ispoljiti a da ne završe u sumnjičenjima, mržnji i sukobima do ratova.

Da bi bila stvorena vrednosna svest o značaju tolerancije kao sredstva za izbegavanje sukoba i podržavanje slobode i života, potrebno je kod vernika izgraditi moralnu kulturu. Jer, moralna kultura sprečava nepristojnost, tolerantna je prema različitim mišljenjima i usađuje pojmove o tome šta je dobro a šta zlo. Moralno kultivisan vernik misli, deluje i ponaša se razumno i tolerantno. On je spreman da drugog pažljivo sasluša, da čuje drukčije mišljenje i uverenje. Svoje znanje i iskustvo ne smatra jedinim i nepogrešivim. Nije samouveren do gluposti, oholosti i dogmatičnosti. Njegova svest je otvorena za druge.

Vaspitanje i obrazovanje za dijalog i toleranciju podrazumeva logiku po kojoj verske zajednice i vernici nesmetano žive jedni pored drugih, a ne logiku da budu jedni protiv drugih. U savremenim okolnostima dijalog i toleranciju ne treba koristiti samo kao sredstva trpljenja već mnogo više kao sredstva pomoću kojih se prihvataju razlike i bogati život. Zbog toga je važno i potrebno podržavati, održavati i praktikovati ta dva moćna sredstva za održanje kontakata među ljudima, verskim zajednicama i vernicima.

SVET (BEZ) MALIH STVARI: ISKUSTVO POMIRENJA¹

Kao početnica (2001. godine) na polju pomirenja koja se spremala za jedan seminar o crkvi i društvu u Jugoistočnoj Evropi, dobila sam imejl u kom su organizatori tražili da sa sobom ponešem „fotografije pomirenja“. Budući poprilično zbunjena, nemajući iskustva, a posebno nakon što su i moje iskusnije kolegice i kolege slegle ramenima na ovaj zahtev, odgovorila sam sledeće: „Rado ću poneti željene fotografije, ali mi, molim Vas, prvo recite kako pomirenje izgleda?“

Sa današnjeg stanovišta, nakon bezmalo pet godina rada na ovom polju, jasno mi je da se i tada radilo o jednom suštinskom pitanju, na koje do danas još niko nije odgovorio, a pitanje je da li će se ikad na njega i naći odgovor: šta je zapravo i kako izgleda pomirenje? Postoji prilično impresivna količina literature na ovu temu, koja se bavi njenim različitim aspektima, primenjuje različite pristupe i navodi iskustva ljudi širom sveta koji rade na tom polju. Pomirenje se

1 Originalni tekst na engleskom, pod nazivom *No-Small-Issues World: EHO YRM-CBC Project – A Reconciliation Experience*, napisan je 6. septembra 2004. kao prilog za časopis *Mosaic* Svetskog udruženja hrišćanskih studenata (WSCF – *World Christian Students Federation*). Na prevod me je inspirisala tribina „Božja reč u pismima“ od 01. februara 2006, a naročito priča Muhameda efendije Jusufspahića, imama beogradskog, u kojoj, pominjući suživot, pomirenje, međusobno uvažavanje i pojedinačni trud svakog od nas na tom putu, u jednom trenutku kaže, otprilike, sledeće: „Sve je to kao u košarci: slobodno bacanje, bez prepreka, je jedan poen. Sa veće razdaljine, uz pomoć saigrača, je dva poena. To je otprilike kao u porodici: njih donekle i poznajete i mogu vam pomoći. To je drugi krug. Kada sa najveće razdaljine, u trećem krugu, sa svojom spoljnom okolinom, koja je najmanje predvidljiva postignete poen, to vam je trica.“

često tematski obrađuje i u univerzitetskom kontekstu na katedrama za mirotnovni rad, sociološka, politička, istorijska i teološka istraživanja, ali šta je sa svakodnevnim životom „običnih“ ljudi?

Pojedinačno ljudsko iskustvo se razlikuje od osobe do osobe. Međutim, ipak postoji jedinstveno polazište kada se praktično radi na pomirenju: svi mi imamo jedan život. Svoj sopstveni. Bez obzira na naša iskustva i okolnosti pod kojima živimo, ne smemo smetnuti sa uma sledeće: on je ipak Bogom dan.

Kako je počelo?

Područje bivše SFRJ, poznatije kao Titova država, ili ono što se danas naziva Zapadnim Balkanom, nije izmaklo postsocijalističkim društvenim, ekonomskim i političkim previranjima koja su se u Jugoslovennoj Evropi događala tokom poslednjih petnaestak godina XX veka. Međutim, ono je ujedno bilo i jedan od drastičnijih primera u šta se mogu pretvoriti procesi društvene tranzicije u nacionalno i verski mešovito području: sve bivše jugoslovenske republike su se manje-više neposredno suočile sa pogubnim građanskim ratom i njegovim posledicama.

Jedna od njegovih osnovnih posledica bio je i veliki broj izbeglica. Mnogi od tih ljudi još uvek ne mogu da shvate da su i područje sa kog su morali da izbegnu i ono ka kom su se uputili koliko još juče pripadala jednoj zemlji, a već danas moraju da prelaze međunarodnu granicu koja se naprečac stvorila među njima. Ta formalna, administrativna, ili čak međunarodna granica je ipak manji problem, ali oni novoiznikli, mentalni, kulturološki, nacionalni i verski zidovi su ponovo postali suštinski problem, baš kao i onomad, pre nekih pola veka, tokom i nakon Drugog svetskog rata. Na području na kom nijednom jedinom naraštaju ne promakne neki oružani sukob većih razmera, pitanje „starosedelaca“ i „dođoša“ je ponovo postalo aktuelno, pre nego li je i prethodna generacija, nakon skoro pedeset godina, imala dovoljno vremena da se sa njim izbori, prvenstveno na ličnom planu. Pomislili bismo da je

pola veka dovoljno za oproštaj i pomirenje. (Svakako da bi trebalo biti, barem sudeći po Svetom pismu, ali baš u tih pola veka ovakva vrsta literature i nije spadala u bestselere.)

Nakon što je drugi – i najveći – talas izbeglica stigao u Vojvodinu, Ekumenska humanitarna organizacija (EHO²) je bila jedna od prvih nevladinih organizacija (NVO) koja je počela da radi na projektima pomaganja novopristiglom stanovništvu da se što uspešnije prilagodi i uklopi u svoje novo okruženje. Tako je 1996. godine nastao i prvi ciklus projekta „Druženje mladih“³ sa ciljem da radi na što uspešnijoj društvenoj integraciji i socijalizaciji izbegličke i dece starosedelaca u naseljima koja su primila najviše izbeglica. U periodu 1996–1998. godine su se druženja odvijala povremeno, da bi se 1998–2002. godine odvijala u redovnim godišnjim ciklusima od deset jednoipodnevnih vikend druženja tokom školske godine. Program ovih druženja je obuhvatao brojne aktivnosti usmerene ka međusobnoj komunikaciji koje su deci pomagale da se prijatelje i uče jedni o drugima neposredno, ujedno rušeći predrasude i otklanjajući nepoverenje koje je moglo nastati iz njihovog različitog porekla i iskustva. Drugim rečima, četrdesetoro dece uzrasta 10–14 godina, iz dva susedna naselja, okupilo bi se, u pratnji nastavnika, subotom i nedeljom, na druženje, igranje, umetničke radionice i žurku. Odabirano je po 20 dece iz svakog naselja, od kojih su polovina bila deca iz izbegličkih, odnosno starosedelačkih porodica, u jednakom broju i devojčice i dečaci, a prednost je davana deci loši-

- 2 Ekumenska humanitarna organizacija – EHO je nevladino, neprofitno, politički neopredeljeno, crkveno udruženje građana, osnovano 1993. godine na inicijativu Svetskog saveta crkava (WCC-a). Osnovale su je pet lokalnih crkava: Evangelička hrišćanska crkva A.V. u Vojvodini – Srbiji, Evangelička metodistička crkva u SCG, Grkokatolička crkva u Vojvodini, Hrišćanska reformatska crkva u SCG i Slovačka evangelička crkva A.V. u SCG. U svom radu ona pomaže velikom broju izbeglih i raseljenih lica, siromašnima, starima, osobama sa invaliditetom, nezaposlenima, marginalizovanim društvenim grupama i deci, bez obzira na njihovu versku, nacionalnu, rasnu ili bilo koju drugu pripadnost.
- 3 Na engleskom: *Youth Reconciliation Meetings (YRM)*, bukvalno: sastanci pomirenja među mladima.

jeg socijalnog statusa. Aktivnosti su bile usmerene ka neposrednom ličnom kontaktu, naglašavajući vrednosti uzajamnog pomaganja i pružanja podrške, saradnje, tolerancije i prihvatanja.

Sušтина je bila u tome da se deci pruži novo iskustvo, potpuno drugačije od onog koje su imali kod kuće, kao i da se da prostora aktivnostima i iskazivanju osećanja kojima se nigde drugde na bave, pa čak ni u školi. Iako svesni njihovog različitog kulturološkog, nacionalnog i verskog porekla, njihovi nastavnici i roditelji su ionako već bili isuviše opterećeni sopstvenim svakodnevnim problemima da bi se dovoljno bavili svojom decom, te se očekivalo da će projekat baš na tom polju imati najveći uticaj na ličnom nivou.

Jedno od svakako najtužnijih, ali i najvrednijih, iskustava osoblja projekta⁴ bila je priča jedne devojčice, izbegle iz Krajine u Hrvatskoj, za koju je jedno druženje tokom 1998. godine bilo prilika da po prvi put otkako je izbegla spava u čistoj posteljini i u svom krevetu. Za mnogu decu, kako izbegličku, tako i starosedelačku, druženja su bila prva prilika da odu na izlet, da spavaju van kuće, pa čak i da se redovno hrane kuvanom hranom i da dobiju kompletne obroke sa supom, glavnim jelom i desertom. Bez obzira na ove tužne detalje, druženja su, po mišljenju kako dece, tako i nastavnika i roditelja, bila izuzetno uspešna. Većina njih je kući odlazila plačući zbog rastanka, a i do 90% evaluacionih upitnika je

4 Robert Bu, današnji koordinator projekta „Druženje mladih – Bez granica“, kome ostale kolege i ja dugujemo zahvalnost za iskustvo koje je podelio sa nama, kao i za njegovo strpljenje i istrajnost, od početka je bio na projektu. Projektu sam se priključila 2001. godine kao saradnica i voditeljka jedne od umetničkih radionica, dok su ostalih 5 voditelja radionica na projektu bili od samog početka. Novi ciklus pod imenom „Druženje mladih – Bez granica“ započet je 2003. godine, a nas dvoje smo bili njegovi idejni tvorci i prvo stalno osoblje, zajedno sa voditeljima radionica i spoljnim saradnicima zaduženim za monitoring, da bi 2004. godine osoblje naraslo na nas troje, sa Stevanom Batorijem kao saradnikom zaduženim za logistiku. Po potrebi, značajan doprinos projektu daju i volonteri EHO. Iako od septembra 2005. godine više nisam zaposlena u EHO, volonterski i nadalje podržavam ovaj projekat.

sadržavalo sledeće tri rečenice: „штета што (друženja) не трају дуже“, „штета што нису чеšћа“ и „штета што нема више деце.“

У периоду 1996–2002. године одржано је 48 оваквих друženja, а на њима је учествовало преко 2.800 деце из 25 војвођанских насеља (укључујући и 42 основне школе и 12 избегличких колективних центара).

Друženje младих – без граница

Пројекат „Друženje младих – Без граница“⁵ заправо је наставак претходних друženja, започет 2003. године као први пројекат – или чак покушај – те врсте на овим просторима. Општа атмосфера у региону је мало „попустила“ отварањем граница једних ка другима у светлу европских интеграција које су се спуштале све јужније ка Балкану, те је особље пројекта одлучило да је дошло време да се нешто у њему промени, односно да се крене даље. Одлучено је да ћемо по први пут од избијања sukoba у деvedesetim годинама покушати да окупимо децу из Хрватске, Босне и Херцеговине и Србије и Црне Горе.

Иако је – сада то знамо – такав наум био врло смео и ризичан, било је много разлога у прилог његовог спровођења. Узрост деце која би била укључена (10–14 година) је указивао на то да су она рођена почетком или током ових ратова. Мали су били изгледи да је ико од њих икада путовао ван граница своје земље, па чак и насеља или оближњег већег града. Медији су на свим странама врло често били пристрасни, те је и вероватноћа да деца већ имају неке предрасуде према онима „другима“ била велика. Врло је било вероватно да већина деце ни не зна да су те државе некада заправо биле једна заједничка држава, које се старије генерације данас неретко сећају као „добре, старе.“ Насплетку, ceo регион је директно или индиректно био угрожен ратом, те су изгледи да родитељи могу деци да приуште излет у иностранство, а камолу неки одмор, били заиста занемарљиви.

5 На енглеском: *Youth Reconciliation Meetings – Cross Border Cycle (YRM-CBC)*, буквално: прекогранични састанци помирења међу младима.

Štaviše: sva deca danas govore *jezicima* koji su nekada u Jugoslaviji bili jedan jezik.

Samo ime projekta odražava njegovo polazište i opšti cilj: prevazilaženje i brisanje granica nepoverenja, neznanja i predrasuda među decom u ovom regionu. „Bez granica“ je zapravo prevod francuskog *sans frontieres*, a potiče od *Jeux Sans Frontieres* (Igre bez granica). Naime, sedamdesetih i osamdesetih godina XX veka Evrovizija je prenosila jednu francusku TV emisiju tokom koje su predstavnici deset evropskih zemalja, pa i tadašnje Jugoslavije, čitave godine putovali u svaku od njih i nadmetali se u nekim šašavim i zabavnim igrama na otvorenom sa samo jednim ciljem: naučiti što više o kulturi i tradiciji svake zemlje, uspostaviti veze, promovisati vrednosti prijateljstva i razmeniti iskustva.

Formalno govoreći, ciljevi projekta su sledeći: promovisanje važnosti rada na pomirenju i uspostavljanju regionalne saradnje, kao i vrednosti tolerancije putem uspostavljanja međusobne saradnje, te upoznavanje zemalja učesnica od strane svih učesnika, kako bi se pospešila društvena integracija dece u obe zemlje. Imajući u vidu uzrast učesnika, ***projekat se zapravo suštinski bavi naučavanjem i učenjem pomirenju i njegovom primenom u cilju konačnog opraštanja.***

Susreti traju od četvrtka do nedelje popodne (tri dana), a struktura svakog druženja je zapravo ista.

Deca u Lojemberški dom u Feketiću stižu u četvrtak popodne, te potom dobiju sobe, ručaju i učestvuju u uvodnom delu programa. Uvod ima zapravo dva dela: dobrodošlicu i predstavljanje zemalja učesnica. Prvo se predstavljaju voditelji programa, tj. osoblje projekta, i učesnici pojedinačno, a potom se proveravaju njihova očekivanja, utvrđuju pravila ponašanja i predstavlja program za sva tri dana. Za potrebe merenja procesa učenja tokom druženja, učesnici na početku anonimno popunjavaju test sa deset pitanja o obe zemlje iz geografije, istorije, sporta, muzike i književnosti. Potom učesnici, kratkim programom, predstavljaju svoju zemlju, oblast, grad i školu na način koji su sami odabrali, obično glumom, peva-

njem, folklorom, čitanjem stihova i sl. U ovim prezentacijama se, uz prethodni dogovor sa nastavnicima, nalaze i tačni odgovori na pitanja na testu.

Petkom su umetničke radionice (dramska, stolarska, slikanje na staklu i origami). Svako dete se opredeljuje za jednu radionicu i u njoj ostaje do kraja. Cilj ovakvog načina rada je da deca uspostave neposredniju komunikaciju i da stvore osećaj pripadnosti nedavno osnovanoj neformalnoj grupi, bez osećanja ugroženosti ili napuštenosti od strane poznate grupe vršnjaka. Svaka radionica je zapravo proces koji decu vodi od „ničega“ (tj. sirovog mateijala) do „nečega“ (tj. njihovih radova) tokom kog shvataju da svako od njih u sebi nosi seme stvaraoca. Dečija radost i ushićenje dok po završetku rada društvu pokazuju svoje radove su za voditelje radionica već nagrada sama po sebi. Vrhunac je svakako predstava koju na kraju izvode deca koja su učestvovala u dramskoj radionici, a koja obično obrađuje neku od tema koje decu tište i nudi dečije viđenje njenog uzroka, posledica i rešenja. Predveče se napolju odvija radionica iz izgradnje saradničkih odnosa za celu grupu, a potom ide i izbor za mis i mistera večeri i žurka. Dotada se deca već toliko izmešaju i zbliže da je voditeljima radionica teško da na prvi pogled prepoznaju odakle su deca došla, osim kada progovore (tj. po naglasku).

Subotom prepodne su radionice o nenasilnom rešavanju sukoba i nenasilnoj komunikaciji. Kao i kod izgradnje saradničkih odnosa, deca provode još tri sata sa voditeljima radionica koji su stručnjaci iz ove oblasti, sa četrnaest godina rada sa decom i učiteljima u Bosni za sobom. Teme koje se obrađuju su prenošenje željenih poruka, rušenje predrasuda, uspostavljanje komunikacije i saradnje bez izazivanja negativnih osećanja u grupi ili sukoba. Jedna od najzanimljivijih činjenica iz evaluacije je da deca ove aktivnosti smatraju „igrama u slobodno vreme“. S obzirom na to da ih ne doživljavaju kao organizovane programske aktivnosti, gotovo sva deca su oduševljena njima jer je to najverovatnije po prvi put u njihovom životu da ih je neko pitao za lična osećanja i mišljenje i pružio im priliku da o njima govore bez straha da će reći nešto pogrešno ili time povrediti bilo koga.

Subotom popodne se ide na izlet u Novi Sad. Svu učesnici dobijaju majice druženja koje nose tokom izleta, prvenstveno da bi se lakše prepoznali na prepunim gradskim ulicama. (Sa organizacionog stanovišta, za nastavnike koji prate decu ovo je noćna mora jer je od trenutka kada obuku majice jedva moguće razlikovati decu, pogotovo kada sledi prebrojavanje pre ukrcavanja u autobus. Prolaznici se, međutim, uvek ludo zabavljaju gledajući grupu bučne i vesele dece u istim majicama kako se tiskaju ulicama grada.) U Novom Sadu se prvo posećuje Petrovaradinska tvrđava, drugo najveće vojno utvrđenje u Evropi, gde ljubaznošću Muzeja grada imaju još jednu priliku da čuju nešto više o istoriji celog regiona: njegovoj multikulturalnosti, multikonfesionalnosti, geopolitičkom i kulturološkom značaju, kao i da posete šesnaest kilometara duge podzemne tunele i nauče kako su se nekada vodile bitke. Cela priča se ponovo osmišljava tako da deci postaje jasno da je uvek potrebno mnogo više napora da se nešto (ponovo) izgradi nego da se uništi, kao i da izgradnja ujedinjuje, a rušenje i uništavanje razdvaja. Izlet se završava šetnjom po centru grada i slobodnim vremenom na igralištu u praku. Na večeru se učesnici vraćaju u Feketić, a večer se provodi u druženju, žurkama, gledanju filmova i razgovorima.

Nedelja, kao poslednji dan druženja, po pravilu počinje u mrgodnoj jutarnjoj atmosferi upravo zbog te činjenice. Nikome se ne ide kući, naravno. Nakon par igrica za zagrevanje, biraju se najbolji radovi iz umetničkih radionica, a njihovi autori dobijaju simbolične nagrade. Potom, na opšte oduševljenje, sledi kviz opšteg znanja, sa tri ekipe: po jednom iz obe zemlje i jednom mešovitom, kao i žirijem, meračem vremena i navijačima. Poslednja aktivnost je igra pod nazivom „Vaših pet minuta“. Cela grupa, uključujući i odrasle, deli se na četiri manje sa zadatkom da kroz pesmu, igru, glumu, pantomimu, stihove i sl. iskažu svoja osećanja na temu proteklog druženja. Svaka grupa potom predstavlja svoj rad ostalima i to je obično najveseliji deo programa sa puno smeha i galame. Naposljetku, deca ponovo popunjavanju isti onaj test od četvrtka kako bi se utvrdilo koliko su naučili tokom protekla tri dana, kao i formalni evaluacioni upitnik o čitavom druženju. Pri rastanku deca na

poklon dobijaju po grupnu sliku i spisak adresa, telefona i imejl-ova svih učesnika. Najavljujući mogućnost uzvratne posete sledeće godine, koja je takođe predviđena projektom, deca se pozivaju da ostanu u kontaktu i da se dopisuju. Posle ručka, razvrstavanje u dva autobusa obično traje i po sat vremena, pošto sva deca bez izuzetka obuku majice druženja i odbijaju da uđu u autobus ili namerno odlaze u onaj „suprotni“ kako bi još jednom pokazala da ne žele da se razidu. O plakanju (i dece i odraslih) tom prilikom – neki drugi put...

Nakon druženja

Evaluacija i uporedna analiza dva testa znanja pokazuje da broj testova rešenih sa 90–100% tačnosti na drugom testu poraste i do 20%, dok kategorija od 70–80% tačnih odgovora poraste i do 10%, a testovi sa manje od 60% su pri drugom testiranju izuzetno retki. Opšti porast tačnosti rezultata je oko 25%.

Opisni odgovori pokazuju da preko 96% učesnika želi ponovo da dođe na druženje, a dodatni komentari su istovetni onima iz prethodnog ciklusa sa izbegličkom i starosedelačkom decom.

Ovo su samo najzanimljivije činjenice iz tzv. „suve“ statistike. Učesnici su, po povratku u mesta stanovanja, u svojoj školi, mestu ili čak i šire ukoliko za to imaju mogućnosti, dužni da urade i neke promotivne aktivnosti u vezi sa svojim iskustvom na druženju, a o tome bivaju obavešteni još i pre nego što dođu na druženje. Od njih se očekuje nešto do sledećeg: da naprave pano s fotografijama i tekstovima o druženju u svojoj školi ili da organizuju druženje sa vršnjacima (možda čak i njihovim roditeljima) na kom će im govoriti o druženju i svom iskustvu. Takođe treba da se potrude da članak o druženju bude objavljen u školskom ili nekom drugom lokalnom ili regionalnom listu ili da organizuju gostovanje na lokalnoj ili nekoj drugoj radio ili TV stanici tokom koga bi govorili o svom iskustvu. U toku naredna dva meseca, sve materijale o ovim aktivnostima, uključujući i isečke iz novina, audio i video zapise, te dečija pisma

i tekstove, treba da dostave osoblju projekta, kako bi se ovi objavili u dnevniku druženja „Bez granica“, malim novinama koje se u 30 primeraka objavljuju nakon svakog druženja. Svaki učesnik, potom, za uspomenu dobija po jedna primerak ovih novina, a škola ili organizacija koja je učenike dovela dobija 30 primeraka za potrebe svoje promocije.

Nakon ovakvih promotivnih aktivnosti, projekat ima dalekosežni uticaj na lokalne zajednice iz kojih deca dolaze, a o njemu saznavaju kako ostala deca i nastavnici iz škole, tako i porodice dece, njihove komšije i šira zajednica.

Male stvari za kraj

„Druženje mladih – Bez granica“ je bilo prva zvanična inicijativa i još uvek je jedini projekat te vrste na Balkanu. Iako naizgled vrlo smeo poduhvat, u mestima iz kojih su učesnici došli na druženja pokazao se kao veoma potrebna i cenjena inicijativa. Sa formalnog stanovišta, projekat je upotpunosti ispunio svoje ciljeve.

Kao i svakoj inicijativi od strane neke NVO, pa još one koja ima veze sa manjinskim crkvama, svakako da joj je još uvek potrebno priznanje i podrška na višem nivou: regionalnom i državnom. Bez obzira koliko se osoblje i učesnici trude da medije obaveste o njemu, o projektu se u najčitanijim regionalnim i nacionalnim medijima pojave tek dva-tri kratka članka ili vesti. Radio stanice su jedva zainteresovane, dok do sada nijedna TV stanica nije iskazala interesovanje za projekat. Tek jedan pokrajinski sekretarijat je do sada poslao svog predstavnika kako bi iskazao svoju (vrlo neformalnu i verbalnu) podršku projektu, dok je tek jedan (drugi) sekretarijat projektu nekom prilikom poslao telegram podrške.

Sa verskog stanovišta⁶, priznanje je već stiglo samom činjenicom da se druženja održavaju. Pogled na lica učenika prvog ova-kvog druženja bio je dovoljan da shvatimo da barem četrdeset ljudi,

6 Namerno izostavljeno „hrišćanskog“, s obzirom na to da su u druženjima učestvovala i deca drugih veroispovesti.

prevremeno sazrelih, neće čekati pedeset godina na oprostaj niti da bi kome oprostili.

Razgovarajući o druženju sa jednim beogradskim novinarom (sticajem okolnosti, bivšim imamom iz Sarajeva koji je i sam nekoliko godina živeo kao izbeglica)⁷), došli smo do toga kada je pravo vreme da se počne sa radom na pomirenju, da li on podrazumeva prevenciju, intervenciju ili duhovno isceljenje, te koliko uticaja pomirenje ima u širim razmerama, šta god to podrazumevalo. Jedan deo ovog razgovora može poslužiti umesto zaključka, te ga stoga navodim u manje-više parafraziranom obliku:

Novinar: Ranije sam često pravio glupu novinarsku grešku predugo smatrajući da su priče običnih ljudi potpuno nebitne, osim ukoliko nisu priče nekih slavni ličnosti. Hvala Bogu da neko barem pokušava nešto da uradi na tom polju [pomirenja]. Naravno da su priče koje vaša djeca imaju da ispričaju bitne. Pokušaću i svog urednika da ubjedim da je tako. Mislim, ništa od onog čime se mi, novinari, bavimo nije suštinski zaista važno u celokupnom poretku života i svijeta, ali zbog toga se prodaju novine ili gledaju emisije.

A: Nemojte me pogrešno shvatiti, ali bez obzira koliko je mala stvar koju neko radi, od negde se mora početi, zar ne?

Novinar: Točno. I nemojte mi vi mladi odrasti i ostarjeti, a da niste shvatili da *nema malih stvari u životu*. Ako ni zbog čega drugog, a ono zbog toga što je Bog zasigurno imao dobar razlog za svoju prvu riječ. A za posljednju – vidjećemo... Naposljetku.

7 G. Ejub Šitkovic, koji je, na žalost svih koji se ovom temom bave u regionu, a i šire, preminuo u julu 2006.

STEPEN RELIGIOZNOSTI I VERSKA DISTANCA U VOJVODINI I SRBIJI

Rezime

U periodu pre pada komunističke ideologije, religioznost uopšte bila je marginalizovana: podjednako su bili u manjinskom položaju svi verujući. Međutim, posle devedesetih, religioznost je postala poželjna pojava i, naravno, pripadnost većinskoj religiji. Pokušaj da sagledamo situaciju u sadašnjem trenutku, na opštem planu verskih odnosa, učiniću na nekoliko načina. Dobro je prvo da sagledamo ko je manjina danas u Srbiji, a to možemo pregledom popisa stanovništva iz 2002. godine. Putem socioloških istraživanja, saznajemo podatke o razlici između konfesionalnog deklarisanja i religijske samoidentifikacije kao indikatora u empirijskim istraživanjima, i o stepenu religioznosti građana Srbije. Drugo, čemu možemo posvetiti pažnju, jeste istraživanje socijalne distance i odnosa prema pripadnicima manjinskih vera. Istraživanje je rađeno 2003. godine i ponovljeno 2005. godine. Na kraju, svoju pažnju posvetićemo incidentima koji su se događali tokom poslednjih godina, a koji ukazuju na položaj religijskih manjina.

Ključne reči: *religioznost, socijalna distanca, verska distanca, verske manjine.*

Konfesionalno izjašnjavanje i stepen religioznosti

Prema popisu stanovništva 2002. godine, u Srbiji (bez Kosova i Metohije) živi 83% stanovnika srpske nacionalnosti. Što se tiče verske pripadnosti, skoro 85% stanovništva izjašnjava se da je pravoslavne vere. Ako pogledamo listu, sačinjenu od sirovih podataka,

kako su se stanovnici izjasnili, vidimo da se na prvom mestu nalazi pravoslavna veroispovest sa 6.347.684 stanovnika, sa dodatnih 21.722 koji posebno naglašavaju srpsko pravoslavlje. Budući da se pravoslavlje raslojava po nacionalnoj pripadnosti, po popisu se grupišu vernici drugih nacionalnosti. Pitamo se da li se može govoriti o većinskom ili manjinskom stanovništvu kada je reč o Rumunskoj pravoslavnoj crkvi (287), o Makedonskoj pravoslavnoj crkvi (113), o Ruskoj pravoslavnoj crkvi (21), pa čak i o Crnogorskoj pravoslavnoj crkvi.

Postavlja se pitanje ko su oni koji nisu većina u verskom pogledu, a kojima pripada 15% stanovništva Srbije, i u kakvom su položaju? Odgovor na ovo pitanje možemo na različite načine da sagledavamo. U položaju manjinske veroispovesti u Srbiji nalazi se katolička veroispovest. Prema popisu, kao katolik se izjasnilo 239.596 stanovnika; kao pripadnik Rimokatoličke crkve 165.899 stanovnika; zatim kao pripadnik Katoličke crkve (grkokatolička-unijatska) 13.941; pripadnika Hrvatske katoličke crkve ima 22 I, na kraju, pripadnika Starokatoličke crkve je 9. Dakle, prema popisu, prema onome kako su u Republičkom zavodu za statistiku iskazani rezultati, katolička veroispovest zastupljena je sa 5,48% stanovnika. Prema tome, stanovništvo katoličke veroispovesti po brojnosti je najveća populacija druge vere u Srbiji bez Kosova i Metohije.

Broj muslimana, prema popisu (2002), koji se odnosi samo na Centralnu Srbiju i Vojvodinu, kreće se oko 3,20%, što bi značilo da je islamska populacija po brojnosti na trećem mestu. Međutim, ako sagledamo u celini, Srbiju i Crnu Goru, zajedno s Kosovom i Metohijom, broj muslimana procenjuje se na preko dva miliona, što je oko 20% stanovništva. U samoj Crnoj Gori ima 21% muslimana. Što se tiče Vojvodine, 8.067 stanovnika izjasnilo se da su pripadnici islamske zajednice, što čini 0,40%.

Pripadnika judaističke veroispovesti ima, po popisu, 785 (0,01%), dok izvori iz Jevrejske zajednice kažu da ih ima oko 3.000 (Šalom, 2003). Prema izjašnjavaњу stanovnika prilikom po-

pisa, postoji i deset verskih grupa koje su svrstane u kategoriju sledbenika proorijentalnih kultova, a ukupno ih ima oko 0,01%. Kategorija izjašnjavanja „Nije vernik“ pokriva 0,53% stanovništva. Ostalo je nepoznato za 1,83% stanovništva kojoj veroispovesti pripadaju, dok je 2,63% odbilo da se izjasni, prema članu 43 Ustava SRJ.

Prema ovim podacima Republičkog zavoda za statistiku o popisu stanovništva u 2002. godini, koji se odnose na centralnu Srbiju i AP Vojvodinu, možemo zaključiti da postoji tendencija verske homogenizacije, što u konkretnom slučaju znači da je povećan broj onih koji se izjašnjavaju kao pripadnici pravoslavne veroispovesti, i da se povećao broj pravoslavnih vernika, pre svega zbog velikog broja izbeglica i raseljenih lica sa područja koja su bila zahvaćena ratom.

Ako uporedimo podatake o verskoj pripadnosti iz državnih i verskih izvora, možemo zapaziti da se brojke ne poklapaju. Da li se pripadnici manjinskih verskih zajednica nerado izjašnjavaju o svojoj verskoj pripadnosti ili su popisivači nerado upisivali manjinske vere? Možda je povezivanje vere i nacije, što je čest slučaj u Srbiji, automatski omogućilo upisivanje veroispovesti na osnovu nacionalnosti. Možda se mogućnost verskog opredeljenja onih koji potiču iz verski mešovitih porodica odvijala u korist većinske grupe! Ne znajući prave razloge zašto se to dogodilo, možemo, na primer, zapaziti da se oko 26% Jevreja prilikom popisa izjasnilo da pripadaju judaističkoj veri, 35% adventista da su pripadnici Hrišćanske adventističke crkve. Istu pojavu možemo zapaziti i kada je reč o Romima: istraživanja pokazuju da Roma ima znatno više nego što zvanične statistike govore (Đorđević, 2003).

No, bez obzira na poteškoće da se dođe do sasvim tačnih podataka o broju pripadnika pojedinih veroispovesti, evidentno je da je u Srbiji na severu zemlje najveća populacija druge vere katolička, dok je na jugu to muslimanska. Mogući međusobni odnosi verskih zajednica na kontinuumu od sukoba do saradnje, često su zavisili i

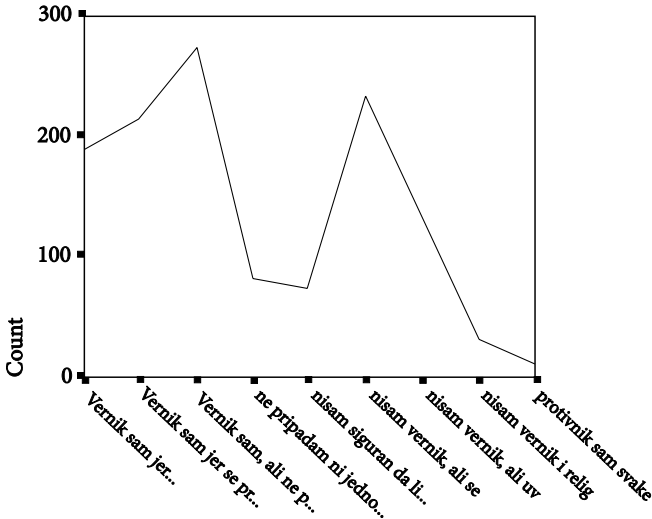
od toga koliko su vernici prožeti religijskim idejama, koliko su ih razumeli i usvojili, tj. koliko su autentični vernici (oni koji u prvi plan stavljaju religiozne a ne nacionalne, političke, ili neke druge motive).

Dakle, konfesionalno izjašnjavanje prilikom popisa nije dovoljno da se zaključi da su svi oni koji su rekli da su određene veroispovesti u isto vreme i religiozni. O nijansama religioznosti moguće je govoriti nakon empirijskih istraživanja koja upućuju na promene odnosa prema religiji. Zato smo u istraživanju Odseka za sociologiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu na projektu *Sociološki aspekti multikulturalnosti i regionalizacije i njihov uticaj na razvoj AP Vojvodine i Republike Srbije*, na uzorku od 1253 ispitanika (Kuburić i Stojković, 2004; Kuburić, 2005), postavili pitanje koje se odnosi na lični odnos prema religiji:

Na ponuđenih devet modaliteta, odgovoreno je na sledeći način:

- vernik sam, jer prihvatam sve što moja vera (crkva) uči – 15,1%,
- vernik sam, jer se pridržavam svih običaja koje nalaže moja vera – 17,2%,
- vernik sam, ali ne prihvatam sve što moja vera uči – 21,9%,
- ne pripadam nijednoj veri (crkvi), ali verujem u Boga – 6,6%,
- nisam siguran da li sam religiozan ili ne – 6,0%,
- nisam vernik, ali se pridržavam verskih običaja svog naroda – 18,7%,
- nisam vernik, ali uvažavam religijska ubeđenja i pripadnost drugog – 10,8%,
- nisam vernik i religija me ne zanima – 2,6%,
- protivnik sam svake religije – 1,0%.

Grafikon 1. Distribucija odgovora na pitanje ličnog odnosa prema religiji



Kakav je vaš lični odnos prema religiji:

Ako detaljnije analiziramo Grafikon 1, možemo primetiti dve distribucije koje ukazuju da su građani Vojvodine podeljeni zapravo u dve grupe: na religiozne i na one koji ne veruju. U prvoj grupi religioznost se iskazuje na različite načine, od kojih dominira, možemo slobodno reći u pravoslavnoj veroispovesti, kritički odnos prema svojoj crkvi, kao i to da vernici ne prihvataju sve što njihova vera uči (22%). Drugi po brojnosti su obredni vernici, koji svoju religioznost više iskazuju obredom, više u ponašanju nego u teoriji. Naravno, tu su i vernici skloni dogmatskom mišljenju i prihvatanju svega onog što vera propisuje, što ne isključuje deklarativni karakter ovog stava. Na kraju, izvestan broj vernika (7%) veruje u Boga iako ne pripada, ili ne želi da se vezuje za neku određenu crkvu ili versku zajednicu. „Verovanje bez pripadanja“ u Zapadnoj Evropi je, pak, sve više pravilo nego izuzetak jer su mnogi Evropljani prestali da pripadaju svojim religijskim institucijama u bilo kakvom smislu,

али за сада нису напустили многе од својих дубоко усађених религијских аспирација (Grace Davie, 2005: 24).

У групи неверујућих налази се 18% оних који нису верници али се придржавају верских обичаја свoga народа. Понекад завара спољашња форма, па се учини да је и овде реч о верницима; међутим, у религијској самоидентификацији они за себе кажу да нису верници. Има неверујућих који уважаву верску припадност других (11%) и оних које религија не занима (3%) и оних који су противници сваке религије (1%). Занимљиво је уочити да је 13,5% мушкарца у односу на 2% жена у категорији оних који нису верници и религија их не занима. Такође, међу противницима сваке религије има знатно више мушкарца (1,9%) него жена (0,2%) (Kuburić i Stojković, 2004).

Ако спојимо категорије религиозности оних који прихватају све што njihova vera учи, оних који се придржавају обичаја своје вере и селективних верника, онда је 60,8% испитаника у Војводини религиозно. И друга истраживања (Radisavljević-Čiparizović, 2002) указују да је проценат религиозности у Србији око 60%. Пошто је реч о претежно правослаvnим верницима, наводим истраживање јавног мњења које је рађено у Грчкој, у области Атине, Пиреја и околине, у октобру 1979. године, и поновљено у мају 1980. године. Утврђено је да је отприлике 60% становника религиозно и да иде у цркву често или ретко (Mandzaridis, 2004).

Дакле, ако бисмо покушали да на основу емпиријске грађе направимо диференцијацију религиозности, рекли бисмо да се она исказује у форми обредног, догматског и критичког става, који се мање или више раслојавују са односом према цркви или према Богу. Особе које нису сигурне да ли су религиозне или не, из позиције агностичког става или из психолошке амбивалентности, понекад се називају покOLEBANIM верницима. Међутим, данас је више присутан покOLEBAN ateistički став, јер се „научни поглед на свет“ све више замењује теистицима или пanteistiцима. Преовладavanje религиозности у годинама транзиције друштва значајан је фактор његове интеграције и хомогенизације. У том контексту поставља се питање односа према другим религијама и према верницима који су припадници других верских заједница, и који нису „ми“.

Socijalna distanca prema različitim veroispovestima

Socijalna distanca predstavlja gradaciju poželjnog odstojanja u društvenim kontaktima. Na individualnom i grupnom planu, svako ima svoje mesto značaja, koje mu drugi daje, a i on sam u odnosu na druge formira kontinuum poželjne bliskosti ili odstojanja. Od značajnih drugih, koji su uobičajeno članovi porodice, do potpuno udaljenih i nepoželjnih u metaforičnom ili geometrijskom smislu, oko pojedinca i zajednica kojima oni pripadaju formiraju se koncentrični krugovi na kojima, simbolično, u orbiti, svako ima svoje mesto. Pod uticajem iskustva, ličnog, porodičnog, sadašnjeg i prošlog, pod uticajem medija ili ko zna kojim sve putevima, u horizontalnom i vertikalnom smislu moći i bliskosti uspostavlja se hijerarhija i distanca.

Pojam socijalne distance, koji je u sociologiju uveo američki sociolog Park (1924), da označi stepen i meru razumevanja i intimnosti koji obeležavaju socijalne odnose, različito je definisan i mnogo puta proveravan na različitim uzorcima. Bogardus (1925) je socijalnu distancu definisao kao postojanje različitih stupnjeva razumevanja između grupa. Prema Supeku (1961), reč je o kontinuumu koji ide od intimnih i toplih odnosa preko ravnodušnih do neprijateljskih. U tom smislu, putem ispitivanja socijalne distance stiže se uvid u stepen raslojenosti društva.

Uvid u istraživanja socijalne distance pokazuje da je najveća pažnja posvećena etničkoj distanci, a da odnos prema pripadnicima pojedinih veroispovesti i verska distanca nisu bili predmet istraživanja. Budući da su interesovanje za religiju, konfesionalna pripadnost, pa i sama religioznost, postali jedan od značajnih vidova grupne identifikacije, urađeno je nekoliko istraživanja. Centar za empirijska istraživanja religije sproveo je istraživanje na uzorku učenika srednjih škola u Srbiji (Joksimović i Kuburić, 2002). Socijalna distanca prema pripadnicima pojedinih verskih zajednica ispitivana je po ugledu na Bogardusovu skalu socijalne distance

(Bogardus, 1928), tako što je od ispitanika traženo da navedu veroispovest sa čijim pripadnikom ne bi želeli da imaju određene kontakte ili odnose.

Podaci o odnosu mladih prema pripadnicima pojedinih verskih zajednica pokazuju da je najmanja distanca prema pravoslavcima. Naime, 98% uopšte ne pokazuje distancu, dok samo 2% ispoljava neki vid distanciranja prema pravoslavcima. Inače, u uzorku preovlađuju ispitanici pravoslavne veroispovesti (85%), ali to pokazuje i to da pripadnike pravoslavne veroispovesti prihvataju i mladi drugačije konfesionalne pripadnosti. Najveći je stepen odbacivanja prema pripadnicima islama, koje 58% ispitanika odbacuje bar po jednom kriterijumu, dok 42% ne ispoljava distancu. I druga istraživanja pokazuju slične tendencije (Bačević, 1990; Popović, 2001). Posle muslimana, najveća distanca se ispoljava prema ateistima, koje prihvata 57% a odbacuje 43% ispitanika, što govori da se mladi od ateista distanciraju više nego od pripadnika pojedinih veroispovesti. Jevreje ne odbacuje 62% mladih, 65% ne odbacuje protestante, pripadnike istočnjačkih religija ne odbacuje 68%, a katolike 71% ispitanika. Nespremnost za stupanje u brak sa pripadnicima različitih veroispovesti ispoljava se na sledeći način: sa muslimanima brak ne bi sklopilo 22% ispitanika, sa ateistima 17%, sa Jevrejima 13%, sa protestantima 12%, sa katolicima 11% i sa pripadnicima istočnjačkih religija 10% ispitanika.

Dobijeni podaci takođe pokazuju da je većina ispitanih srednjoškolaca u priličnoj meri otvorena i tolerantna, mada ima i onih koji pokazuju nepoverenje prema pripadnicima drugih konfesija i koji teže verskoj homogenosti. Podatak da 90% ispitanika prihvata tvrdnju da svako ima pravo da bira u koju će versku zajednicu da ide i u šta će da veruje, kao i da 84% mladih smatra da ljudi treba da imaju jednaka prava bez obzira na versku pripadnost, upućuje na zaključak da se većina ispitanih srednjoškolaca zalaže za verska prava i slobode. Međutim, kada je reč o kontaktu sa pripadnicima drugih vera, izvestan broj mladih pokazuje nepoverenje i nespremnost za život u verski heterogenoj sredini. Svaki četvrti ispitanik (26%) smatra da se čovek može osećati sigurno samo ako živi u sre-

dini u kojoj većinu čine pripadnici njegove nacije, 21% se sa ovim delimično slaže, blago neslaganje pokazuje 17% mladih, a 36% se uopšte ne slaže sa ovakvim stavom.

Korelacije između prihvatanja ove tvrdnje i pojedinih obeležja ispitanika pokazuju da verski homogenoj sredini više teže mladići, uvereni vernici koji prihvataju sve što njihova religija uči, mladi koji su odrasli na selu. Bojazan od verski heterogene sredine manje je izražena kod mladih iz verski i nacionalno mešovitih porodica i kod onih koji imaju prijatelje druge vere (Kuburić, 2003), što se može pripisati njihovom pozitivnom ličnom iskustvu iz kontakta sa pripadnicima druge veroispovesti.

Istraživanje Odseka za sociologiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu odnosi se na punoletne građane Vojvodine (Kuburić, 2005). Gledano u celini, prema uzorku koji je brojao 1.253 ispitanika, i na ponovljenom istraživanju 2005. godine, na uzorku od 350 ispitanika, prema rezultatima, najpoželjniji predsednik države jeste pripadnik pravoslavne veroispovesti, dakle iz većinskog verskog identiteta. Aritmetička sredina je 4,28 i 4,23. Za našu temu o verskim manjinama u Srbiji značajno je istražiti položaj manjinskih verskih zajednica, tj. stepen prihvaćenosti i odbačenosti. Zato smo ispitanicima ponudili mogućnost da na skali Likertovog tipa odrede stepen poželjnosti odnosa u različitim ulogama pripadnika devet verskih zajednica koje su u Vojvodini prisutne i dovoljno poznate.

Tabela 1. Aritmetičke sredine poželjnosti uloga i verske pripadnosti

PREDSEDNIK DRŽAVE PRAVOSLAVNE VEROISPOVESTI	4.28
BRAČNI DRUG PRAVOSLAVNE VEROISPOVESTI	4.16
NASTAVNIK PRAVOSLAVNE VEROISPOVESTI	3.81
KOMŠIJA PRAVOSLAVNE VEROISPOVESTI	3.80
ŠEF PRAVOSLAVNE VEROISPOVESTI	3.79

POSLOVNI PARTNER PRAVOSLAVNE VEROISPOVESTI	3.78
KOMŠIJA KATOLIK	3.35
POSLOVNI PARTNER KATOLIK	3.31
POSLOVNI PARTNER MUSLIMAN	3.31
NASTAVNIK KATOLIK	3.25
KOMŠIJA ATEISTA	3.19
ŠEF MUSLIMAN	3.19
ŠEF KATOLIK	3.17
NASTAVNIK ATEISTA	3.13
POSLOVNI PARTNER ADVENTISTA	3.07
KOMŠIJA PROTESTANT	3.05
KOMŠIJA MUSLIMAN	3.01
NASTAVNIK PROTESTANT	2.93
ŠEF ADVENTISTA	2.91
KOMŠIJA JEVREJSKE VEROISPOVESTI	2.90
NASTAVNIK JEVREJSKE VEROISPOVESTI	2.73
PREDSEDNIK DRŽAVE ATEISTA	2.73
PREDSEDNIK DRŽAVE – NAZAREN	1.85
PREDSEDNIK DRŽAVE – JEHOVIN SVEDOK	1.74
BRAK SA JEHOVINIM SVEDOKOM	1.61

Posmatrajući Tabelu 1, u kojoj su prikazane, od 54 moguće aritmetičke sredine, samo one najviše i najniže, koje ukazuju na ekstremne pozicije prihvaćenosti i odbačenosti, možemo uočiti

dominantni položaj pravoslavne veroispovesti u svim navedenim ulogama. Najveći stepen slaganja postignut je po pitanju važnosti predsednika države i njegove verske pripadnosti. U hijerarhijskom smislu, posle predsednika države značajno je mesto bračnog druga, pa nastavnika, komšije, šefa i poslovnog partnera. Ako po stepenu prihvaćenosti poredamo verske zajednice, onda je na prvom mestu pojavljivanja, s visokim aritmetičkim sredinama, pravoslavna veroispovest. Posle najbrojnije i dominante uloge Srpske pravoslavne crkve, možemo reći da je od drugih veroispovesti najbolje prihvaćena katolička veroispovest u Vojvodini, i to u ulozi komšije i poslovnog partnera. Kao poslovni partner poželjan je i musliman i adventista. Ateista je poželjan u ulozi komšije, kada je u pitanju opšti uzorak ispitanika, posle koga ide pojavljivanje protestantizma, judaizma i na poslednjem mestu su Jehovini svedoci, koji su najviše odbačeni, što pokazuje aritmetička sredina od 1,61.

Tabela 2. Aritmetičke sredine i standardne devijacije poželjne veroispovesti predsednika države:

Veroispovest	M	S
Pravoslavna	4,27	0,91
Ateista	2,73	1,33
Katolik	2,50	1,26
Protestant	2,18	1,15
Jevrejin	2,04	1,10
Musliman	2,03	1,11
Adventista	1,87	1,03
Nazaren	1,85	1,01
Jehovin svedok	1,74	0,99

Ako rezultate sagledamo samo u odnosu na jednu ulogu i pitamo koje veroispovesti treba da bude predsednik države, naši ispita-

nici prioritet daju pripadniku pravoslavne veroispovesti ($M = 4,3$). Značajan broj ispitanika, sa daleko nižom aritmetičkom sredinom i najvećom standardnom devijacijom, priželjkuje da predsednik države bude ateista. Ovakvi rezultati ukazuju da smena nacionalno-verskog sa ideološkim identitetom ostaje i dalje vodeća paradigma odnosa u Srbiji. Međutim, sam ateizam ima dvostruko više protivnika nego pristalica, što možemo videti ako izračunamo procenat onih koji vrlo rado žele i onih koji nikako ne žele da predsednik bude ateista. Naravno, značajni drugi u ovoj ulozi bio bi poželjan katolik ($M = 2,5$) i protestant (2,2).

Dakle, ispitanici su na skali Likertovog tipa procenjivali svoje stavove tako što su zaokružili jednu od pet ponuđenih mogućnosti: ne, nikako; radije ne; svejedno mi je; da, nemam ništa protiv i da, vrlo rado. Da bismo na još jedan način sagledali, možda i indirektno, prisutnost pojedinih verskih manjina u Vojvodini, pogledaćemo procenite po veroispovestima koji su u ekstremnim kategorijama: da, vrlo rado i ne, nikako ne želim da predsednik države bude:

Pripadnost da	vrlo rado	ne, nikako
Pravoslavac	54%	1%
Ateista	12%	26%
Katolik	6%	31%
Protestant	2%	40%
Jevrejin	2%	44%
Musliman	2%	44%
Adventista	2%	50%
Nazaren	1%	50%
Jehovin svedok	1%	56%

Možemo reći da su aritmetičke sredine o ulozi nastavnika i stepenu prihvaćenosti prilično ujednačene, te da su najprihvaćeniji nastavnici pravoslavne veroispovest (3,82), zatim katoličke (3,26), pa ateisti (3,14), a manje prihvaćeni nazareni (2,55) i Jehovini svedoci (2,34).

Naravno, najvažniji međuljudski odnos jeste bračni odnos, u kome se ostvaruje intimna zajednica ljubavi i ostvarivanja potomstva, koji ima pre svega religijski značaj budući da je brak jedna od svetih tajni. Zato je i pitanje mešovitih brakova i religijskog identiteta dece iz takvih porodica bitno u naučnim istraživanjima (Kuburić, 1995; 1996; 2004). Od brojnih podataka iz ovog istraživanja, navešću samo to da je na kontinuumu bliskosti – udaljenosti najmanje poželjan bračni drug, od ponuđenih devet već navedenih veroispovesti, Jehovin svedok. Prema podacima, 85% ispitanika je odgovorilo NE na pitanje *Da li biste želeli Jehovinog svedoka za bračnog druga*, 11% odgovorilo je da im je svejedno, dok je samo 4% odgovorilo da nema ništa protiv i DA, vrlo rado. Nazareni su u nešto boljoj poziciji, jer je 77% iskazalo nespремnost na bračni odnos, 16% je ravnodušno, dok je 7% spremno na brak sa nazarenom. Sa pripadnikom adventista rado bi stupilo u brak 8% ispitanika, sa pripadnikom judaizma 14%, sa ateistom 32% ispitanika.

Ako bismo danas pisali nove ljubavne priče u kojima se jačina ljubavi meri verskom raznolikošću porodica kojima pripadaju, onda bi one mogle da idu iz kategorija dominantne i marginalizovane verske zajednice, iz kategorije nacionalne verske zajednice i one koja pripada nekoj od sekti, ili novim religijskim pokretima koji propagiraju ideje globalizacije, za razliku od klasičnog odnosa dve suprotstavljene i podjednako moćne religije.

U Srbiji se prepoznaje klasifikacija verskih zajednica na dominantnu, domaću, nacionalnu, Srpsku pravoslavnu crkvu, koja ima tendenciju da postane državna religija zbog svoje istorijske uloge; na tradicionalno prisutne verske zajednice koje imaju nacionalno obeležje, i na ostale verske zajednice koje su nazivane male verske zajednice, verska udruženja, sekte. Odnos prema sektama, posebno u medijima i organizovanim predavanjima u školama i na fa-

kultetima, u poslednjih deset godina bio je prisutan uglavnom sa negativnom konotacijom, koja je neke pojedince pokretala i na akt nasilja.

Incidenti koji su obeležili versku scenu u Srbiji

Iz godine u godinu pratimo incidente koji na poseban način govore o religijskim manjinama. Neki od njih praćeni su medijskom pažnjom, međutim, veliki broj ostaje nezapažen, naročito kada se radi o napadima na objekte ili pripadnike nekih od verskih zajednica. Tokom istraživanja života verskih zajednica u Srbiji i Crnoj Gori (Centar za empirijska istraživanja religije), posetili smo skoro sve verske zajednice i imali intervjue sa predstavnicima tih zajednica tj. vernicima, o brojnim pitanjima. Prilikom poseta nekim verskim zajednicama nailazili smo na razbijena stakla, rešetke na prozorima i blindirana vrata, što govori o strahu od odbacivanja i o proganjanju pripadnika verskih zajednica koje su u medijima označene kao sekte. Kada se pitamo ko su sekte, stiče se utisak: „sekte, to su drugi ili – drugi, to su sekte“ (Gajić, 2002: 200).

Branko Bjelajac (2002; 2004) piše da se dogodilo više incidenta vezanih za verske slobode, a onda navodi svaki od njih, gde i kada se dogodio – videti tekstove o manjinskim verskim zajednicama i incidentima u 2001, 2002. i 2003. godini, koji su objavljeni u časopisu *Religija i tolerancija*, u poglavljima: „Antisemitizam“; „Problemi muslimana“; „Problemi katoličke crkve“; „Problemi malih protestantskih crkava“; „Problemi drugih malih verskih zajednica“.

Ministarstvo vera Republike Srbije je (2005) poslalo zahtev Ministarstvu unutrašnjih poslova da pripremi informacije o svim incidentima usmerenim protiv verskih sloboda, posebno protiv verskih manjina. U odgovoru Ministarstva unutrašnjih poslova stoji da su tokom 2004. godine evidentirana 82 slučaja oštećenja verskih objekata i ispisivanja grafita po njima. Od toga, u 69 slučajeva u pitanju su oštećenja na verskim objektima, dok je u 13 slučajeva reč o ispisivanju grafita i parola na zidovima i prozorima tih objekata-

ta. Ako se pitamo koja je najnapadanija verska zajednica, dobijamo odgovor da je, od ukupnog broja incidenata, skoro 20% upereno protiv Hrišćanske adventističke crkve. Protiv Srpske pravoslavne crkve bilo je 10% incidenata i isto toliko protiv Rimokatoličke crkve; protiv Slovačke evangeličke crkve a.v. 3% i protiv ostalih manjih verskih zajednica 50%.

„Slučaj Tikvicki“ iz Zrenjanina, koji je dobio veliku medijsku pažnju, govori o svešteniku Hrišćanske adventističke crkve Josipu Tikvickom (39) koji je pretučen u utorak 15. aprila 2003. godine oko 23.30, ispred molitvenog doma. Kako su mediji preneli, nakon kamenovanja i razbijanja prozora na crkvi, nepoznata lica nanela su mu teške telesne povrede glave i grudnog koša tako da je u bolnici zadržan zbog potresa mozga, slomljene vilice, naprsnuća rebara i nekoliko podliva. Incidentu je prethodila serija napada na zgradu crkve u kojima su razbijana stakla i uznemiravani vernici. Čini se da policija nije bila sklona da štiti pripadnike manjih verskih zajednica. Inače, adventistička crkva u Zrenjaninu datira iz 19. veka kada je adventizam zaživeo zahvaljujući dobroj saradnji sa drugim protestantskim crkvama. Kao paradoks, neposredne aktivnosti adventista u Zrenjaninu bile su u javnosti ispoljavane u vidu predavanja, televizijskih emisija i humanitarnog rada ADRE, sve pod parolom „Pobeda ljubavi“.

Reakcije predstavnika manjinskih verskih zajednica na sve ovo mogle su da se čuju na sastanku Udruženja za verske slobode u junu 2003. godine. Sa žaljenjem je konstatovano da se nasilje prema manjinskim verskim gupama ne smanjuje, čak se, naprotiv, organizovano inicira. Na sastanku su izneseni konstruktivni predlozi pripadnika manjinskih verskih zajednica o potrebi samozaštite. Aleksandar Birviš, predsednik Udruženja, razloge za promovisanje verskih sloboda vidi u potrebi vlastitog ogleđanja u drugome i drugačijem. Zoran Došić, pravnik, smatra, u vezi sa napadom na verske ustanove, da nije dobro da se samo interveniše kod državnih organa da oni gone počiniocce, već predlaže da se Udruženje za verske slobode neposredno, pismenim putem obrati porodicama počinitelaca, ukazujući na pogubnost takvih postupaka. On smatra da

problemi potiču iz međusobnog nepoznavanja. Drugo što predlaže jeste da se manjinske verske zajednice obrate pravoslavnoj braći, ne zato što smatra da su oni odgovorni za takve incidente, već zbog toga što kao dominantna crkva imaju najveći uticaj (ukoliko bi se obratili građanima i vernicima saopštenjem o potrebi verske tolerancije). Predstavnik muslimanske zajednice Hasim Zlatić ukazao je, međutim, da i u samim verskim zajednicama postoje unutrašnji sukobi, koji su nastali zbog netrpeljivosti, te da je i u odnosu na te ljude potreban viši stepen tolerancije. On predlaže da se ne govori o svim incidentima, da sam ima običaj da prećuti kamen u prozor, jer ne želi da od malog problema pravi veći (a nekad se i na policijsku stanicu baci kamen). On smatra da bi Udruženje trebalo da se opredeli za moderniji vid angažovanja tj. da utiče na medije.

U utorak, 4. oktobra 2005. godine, u prostorijama Doma sindikata u Beogradu je, na inicijativu Centra za toleranciju i međureligijske odnose i Inicijative mladih, održan sastanak o finansijskim zakonima i verskim zajednicama, na kome su bili predstavnici SPC, Grkokatoličke crkve, i različitih protestantskih zajednica. Na sastanku je dat predlog da se započne stvaranje međureligijskog saveta za zastupanje opštih međureligijskih interesa i zatraži ocena ustavnosti finansijskih zakona u odnosu na verske zajednice.

Prateći u štampi i javnim predavanjima izjave predstavnika crkve i predstavnika države, kao i predstavnika različitih veroispovesti, stiče se utisak da postoji tendencija međusobnog zbližavanja. Pitanje je koje crkve i verske zajednice ostaju izvan ovog kruga moći? Postavljaju se takođe pitanja koliko mediji mogu da utiču na javno mnjenje, koliko verski a koliko svetovni. Ko proziva crkvu? Ako se neki tekst oceni negativno, ko koga poziva na odgovornost? Kritički stavovi su, uočava se, nepoželjni i od vlastitih vernika: nazivaju se podrivačima, izdajnicima, i to se događa u svim zajednicama. Koje verske zajednice su u stanju da na dostojanstven način prime kritiku, da prepoznaju dobronamernu i razlikuju je od zlonamerne? Zašto neke verske zajednice moraju da plate svoj termin na nekim privatnim televizijama? Kakav status imaju oni koji bi hteli da u privatnim medijima imaju takve sadržaje, da li su ovi obavezni da

im daju termin i po kojoj tarifi pružaju svoje usluge? Brojna su pitanja na koja se tek naziru odgovori na verskoj sceni u Srbiji.

Pitanje odnosa crkve i države međusobno je raslojilo pripadnike različitih religija. Tradicionalne religije više su sklone da se povezuju s državom. Neke od njih postavljaju pitanje da li je moguće da vera bude odvojena od države. Da li vladari idu u crkvu? Da li je moguće da svešteno lice bude u parlamentu? Kako pomiriti razlike koje proističu iz činjenice da drugačije razmišljaju oni koji veruju u Boga od onih koji ne veruju. S druge strane, protestantske zajednice insistiraju na odvojenosti crkve i države, pozivajući se na Hristove reči da Bogu treba dati božije a caru carevo. Pitanje odnosa crkve i države postavlja se i kada se govori o verskoj nastavi. U Srbiji se veronauka dogodila bez mnogo priprema i jasnih ciljeva, 2001. godine. Sa stanovišta verskih zajednica, veronauka je bila poželjna. Međutim, praktično organizovanje veronauke u školama izazvalo je brojne probleme. Oni problemi koji su povezani s položajem manjinskih verskih zajednica, odnose se na unutrašnje dileme roditelja i dece da li da se opredele za građansko vaspitanje lii „tuđu“ veronauku, kako će biti prihvaćeni, i da li će biti „otkriveni“?

Sociolozi religije u Srbiji budno prate promene u društvu i aktivno učestvuju u objavljivanju radova, u organizovanju naučnih skupova i širenju kulture verske tolerancije. U Srbiji deluju tri nevladine organizacije: JUNIR u Nišu, CIREL u Beogradu i CEIR u Novom Sadu, koje posebnu pažnju posvećuju religijskim manjinama, edukaciji i zbližavanju studenata različitih religija i empirijskim istraživanjima religije. Godišnji zbornici JUNIR-a kao i časopis *Religija i tolerancija* Centra za empirijska istraživanja religije, objavljuju naučne radove iz ove oblasti. Značaj religije u društvu, i posebno problem položaja religijskih manjina toliko je prisutan da je okupio i sociologe koji se, inače, nisu bavili religijom da daju svoj doprinos na konferenciji i objave tekstove u zborniku radova s temom: *Religija u multikulturnom društvu* (Tripković, 2005). Prvi deo zbornika nosi naslov: „Religija, tolerancija i identitet“. U tekstu „Verska tolerancija Džona Loka i naša bliska iskustva“, Stepanov i Sokolovska (2005: 29) pišu da postoji velik raskorak izme-

đu *tolerancije u normativnom* i *tolerancije u stvarnom životu*. Od primera „iz života“ koji su navedeni, izabrala sam samo *primer šesti*: Srpska pravoslavna crkva (SPC) odlučila je da prekine kontakt sa predstavnicima Makedonske pravoslavne crkve (MPC), ali i sa narodom Makedonije, a MPC najavljuje prekid odnosa sa SPC... Ovakav primer ekstremne isključivosti i netolerancije između dve crkve, „crkve priznate i crkve nepriznate“, može da „baci senku“ i na svetovnu sferu...

Na kraju, možemo reći da se položaj religije u Srbiji menja iz godine u godinu. U populaciji stanovnika značajno je ojačala svest o religijskom identitetu – kod nekih tek na deklarativnom nivou, kod drugih i na nivou unutrašnje religioznosti. Međusobni odnosi različitih verskih zajednica, kao i odnosi između verskih zajednica i države, još uvek su u fazi previranja i traženja vlastitog mesta u hijerarhijskoj strukturi moći. Kada je reč o pojedincima koji su pripadnici manjinskih crkava i verskih zajednica, možemo reći da je prisutno osećanje odbačenosti i neuklopljenosti u širu društvenu zajednicu, ali da ih unutrašnja kohezija i međusobna povezanost čini posebnim.

Osećanje odbačenosti pripadnika manjinskih verskih zajednica

Kao empirijski istraživač religije, posebnu pažnju posvećujem ne samo statističkim podacima već i analizi pojedinih slučajeva koji na neposredan i živ način opisuju ono što brojevi ne mogu. Od pojedinačnih slučajeva odbacivanja pripadnika pojedinih verskih zajednica, opredelila sam se za svoje najranije sećanje, koje zapravo i jeste pokrenulo kako osećanje empatije tako i naučnu radoznalost. Dogodilo se to početkom mog školovanja (1962): u prvi razred bila je upisana devojčica koja je brzo postala zapažena – nije dolazila subotom u školu i nije jela školsku užinu zbog svinjske masti; zbog toga što su njeni roditelji adventisti, nije bila dobrodošla među drugom decom. Njena verska pripadnost učinila je da joj život postane

noćna mora, jer je subotom, tj. već od petka uveče, bila u crkvi sa svojim roditeljima; nedeljom je trčala od vrata do vrata svojih školskih drugova, tražeći da sazna šta ima za domaći zadatak, a svakog ponedjeljka doživljavala je poniženje od nastavnika i poraz pred učenicima. Niko od dece nije joj davao informacije o tome šta ima za domaći zadatak, da li po dogovoru s nastavnicom ili samoinicijativnim odbacivanjem, tek – ona je dolazila nespripremljena za nastavu. Zbog nemogućnosti njenih roditelja da imaju slobodnu subotu na radnom mestu, i teškog života, posle nekoliko godina iselili su se, prvo u Francusku, a zatim u Sjedinjene Američke Države.

Pri kraju mog osnovnog obrazovanja, imala sam ponovo susret sa adventistima, s porodicom koja je došla sa Kosova, u nadi da će drugde imati više verske slobode; imali su troje dece i svi su bili učenici u osnovnoj školi u koju sam išla. Ubrzo smo ih svi prepoznavali; i oni su zbog istih problema otišli u Ameriku. Iz ove perspektive, izgleda mi da sam već tada počela da radim svoju doktorsku disertaciju, ni sama ne znajući za to. Pitanja koja sam sebi postavljala bila su, otprilike: Koliko su ta deca bila srećna? Kako je moguće da neko bude srećan, a u isto vreme odbačen od svoje okoline? Zašto nisu imali pravo da budu drugačiji? Zašto su morali da odu, i da li je bolje otići ili ostati i živeti uporno po svome, ili pak, odustati i biti kao drugi, ako je ikako moguće?

Da bismo saznali kako je biti pripadnik manjinske vere, uradila sam komparativnu studiju porodičnog života pravoslavnog stanovništva u poređenju sa protestantskim (Kuburić, 1995; 1996). Srbi koji su prihvatili protestantizam bili su najbrojniji među adventistima, stoga je uzorkom bilo obuhvaćeno preko 500 adventista u Srbiji i Crnoj Gori, među kojima je bilo predstavnika prve generacije adventista, preobraćenika, ali i njihovih potomaka. Svi oni govorili su o tome kako je biti pripadnik manjinske vere. Ono što pokazuju rezultati jeste da religioznost različitog stila života u odnosu na okruženje, daje snažnu integrativnu moć. Budući tako povezani među sobom, smatraju da su poslani u svet da misionarskim delatnostima šire „trostruku anđeosku vest“, da propovedaju o blizini Hristovog dolaska, s naglašavanjem subote i trezvenog načina

живота. Међутим, у психолошком бићу младих присутна је психолошка патња због раскорака између високих стандарда и осећања грешно-сти људске природе. Томе се придружује и социолошки проблем међу-људских односа на нивоу верских институција, односа цркве и секте, односа правоверног и јеретичког, издajничког и сличног етикетирања. Међутим, и они сами унутар себе деле се на оне који су „рођени у цркви“ и „оне који су дошли из света“, у смислу наслеђеног верског идентитета и прихваћеног на основу преобраћења, напуштања религије својих родитеља.

Моја интелектуална radozналост била је усмерена на истраживање uticaja породице на ментално здравље adolescenata, на процес социјализације и религијску transmisiju. Tokom емпиријских истраживања, упознала сам велики број верских заједница и nailazila на оне који су мислили по принципу „ко није против вас, с вama је“ али и на оне који су мислили да они који нису с njима, јесу против njih. Религијске мањине препознатљиве су по јасном идентитету и по томе се одвајају од других. Ипак, ниједна од njih није била толико препознатљива и толико „мањинска“ као што су adventисти. Будући слични judaizmu, као одраз у огледалу, због negotвања „пророчког dara“ у својој средини, суботе, која је у самом наслову примарно obeležje и dom čekanja Mesije, Adventисти седmog дана nigде нису били нарочито добродошли, као што нису били ни они на које су се ugledali. Bирали су занимања која су им омогућавала већу независност, да би могли да svetкују суботу; бирали су и друштво због специфичног stila живота vezаног за начин ishrane, oblačenja, verovanja. Тако су nastajale oaze социјалних група које су се ukorenjivale више у *Reči* него на територији, у заједништву које је имало utoliko jaču integrativnu моћ ukoliko је okружење било више neprijateljski расположено.

Можемо се питати зашто су adventисти најнападанија verska заједница у Србији данас, када знамо да постоји чак више од 66 верских заједница и религијских група у Србији. Само adventista, ако их посматрамо као verski pokret са неколико својих струја, према попису, има око 20.000 у Србији (према интерној евиденцији има их двоstrуко мање, док се у литератури налази и cifra од око 150.000, али где год да их има, они су мањинска verska заједница). Могуће је да су на-

padi na adventiste poruka otpora protiv globalizacije, koja se u ovoj zajednici prepoznaje po nacionalno mešovitom sastavu vernika, ili zbog isticanja misionarskih aktivnosti kojima pridobijaju vernike iz drugih verskih zajednica, ili zbog velikog broja vernika koji su pre nacionalnog stavili verski identitet, ili pak što sami adventisti u svojim očekivanjima „progonstva“ i skorog Hristovog dolaska, u samim napadima zapravo samo prepoznaju „znake poslednjeg vremena“, te time jača integrativna moć njihove religije.

Možda je odbacivanje adventista povezano s njihovim pozitivnim stavom prema Jevrejima, i sve češćim očekivanjima da će se svet podeliti na one koji svetkuju nedelju i one koji svetkuju subotu. Ta povezanost s judaizmom prepoznaje se i po tome što su brojni Jevreji u Srbiji bili njeni vernici i zato što su, čak i u Beogradu, neki adventisti bili spremniji da se izjašnjavaju kao Jevreji, jer im je tako jednostavnije da objasne zašto traže slobodnu subotu. Ova zainteresovanost adventista za Jevreje datira još iz 1848. godine, kada je jedna adventistkinja iz Filadelfije otišla u Palestinu, u Tel Aviv, da propoveda Hrista i drži subotu. Richard Elofer, direktor Centra za jevrejsko-adventističko prijateljstvo (Worldwide Jewish Friendship Center) i predsednik Izraelske misije iz Izraela, posetio je Beograd u sedmici Jevrejsko-adventističkog prijateljstva I, zajedno s rabinom Isakom Asielom iz Beograda, 27. septembra 2005. držao predavanja adventističkim vernicima.

Dakle, u Srbiji i Crnoj Gori, u dominantnom pravoslavnom okruženju, adventizam je oduvek manjina koja je povezivana ili sa jevrejstvom, ili sa komunizmom (u periodu kada su politička previranja uvodila ateistički pogled na svet). Kada je vladavina propisanog i poželjnog ateizma izgubila moć marginalizovanja religioznih, na scenu je stupilo rivalstvo verujućih. Tradicionalne crkve, u svojstvu domaćina, stavile su manjinske verske zajednice u podstanarski položaj, s tendencijom da se pravnim procedurama neke od njih stave van zakona, u budućem zakonu, obzirom da je stari od 1993. godine stavljen van snage.

Međutim, incidenti i povremeni napadi ne daju kompletnu sliku realnosti verskog života u Srbiji. Promene su uočljive pre svega

kod mladih. Pre četrdeset godina deca su pristajala da bojkotuju učenike, i dešavalo se, npr. u Zrenjaninu, da 400 dece ne govori s učenikom čiji su roditelji bili adventisti. Danas ipak možemo govoriti o novoj paradigmi odnosa, o čemu svedoči primer učenice srednje tehničke škole za dizajn iz Beograda. U školi nisu znali da je adventista iako su primetili da je nešto drugačija od drugih učenika. Jedna druga učenica želela je, iz ljubomore, da je ponizi, da se niko ne druži s njom, i pred svima je govorila da je ona u sekti. Međutim, učenici su je uzeli u zaštitu i još više se družili s njom govoreći da je njima važno kakva je ona, posebno su voleli njenu veselost i još radije dolazili njoj kući. Na kraju je i devojka koja ju je etiketirala kao pripadnika sekte, molila da joj oprost i tražila od nje pomoć kad ju je otac alkoholičar isterao iz kuće. Adventisti su, dakle, s jedne strane odbačeni ali s druge cenjeni i prihvaćeni kao poštteni i vedri; adventistkinje su često tražene da rade u kući zbog poverenja koje imaju u njihovu moralnost. I nisu samo adventisti ovakvi; oni su uzeti kao primer religijskih manjina koje se šire.

Zaključna razmišljanja

Razmišljanje o verskim manjinama u Srbiji možemo završiti podsećanjem na širi kontekst religijskih manjina u Evropi uopšte. Grace Davie u knjizi *Religija u suvremenoj Evropi* (2005: 29), navodi, u poglavlju „Vjerske manjine u Evropi“, kao prvu od njih Jevreje, koji su vekovima prisutni i kojih ima oko milion u Zapadnoj Evropi. Od ostalih manjinskih vera navodi se islam, po brojnosti najveća populacija druge vere u Evropi: ima ih oko šest miliona, što čini oko 3% zapadnoevropskog stanovništva. Postojanje novih religijskih pokreta u svim evropskim društvima jeste još jedna grupacija manjina koje su postale barometar promena i ekstremna pozicija različitosti. Pitanje tolerancije i uvažavanja različitosti u stalnom je preispitivanju u odnosu na istorijski hod vremena.

Na početku razmišljanja o ovoj zadatoj temi imala sam utisak da sam na potpuno poznatom terenu. Činilo mi se da sam čitavog

života istraživala religijske manjine u Srbiji i Crnoj Gori i pisala o tome (Kuburić, 1995; 1996; 1999; 2001; 2002; 2003; 2004; 2005). Naime, moja upitanost o sreći onih koji su drugačiji, po datom ili zadatom identitetu, zato što drugačije veruju i drugom „bogu“ pripadaju, pojavila se vrlo rano, još u osnovnoškolskom periodu, pri susretu s učenicima koji su bili odbačeni zbog naglašavanja svog verskog identiteta. Četrdeset godina kasnije, verske manjine i dalje imaju priliku da testiraju svoju toleranciju na frustracije proistekle iz odnosa prema većini.

Možemo zaključiti da religija i u Srbiji ima sve veći značaj. Posle pedesetogodišnjeg nastojanja da ateizam postane zvanični pogled na svet, situacija se danas potpuno promenila: od deklarativnih nevernika stiglo se do deklarativnih vernika. Ipak, religioznost je najjača kada je zabranjena, manjinska i progonjena, stoga su manjinske verske zajednice u periodu komunističke ideologije bile prepoznatljive po spremnosti na odricanja i proganjanja radi očuvanja svoje vere. Danas, takođe, verske manjine imaju priliku da se integrišu u homogene zajednice, ali i priliku da se distanciraju od pripadnika drugih religija, a time formiraju vlastiti identitet. U manjinskim verskim zajednicama očigledno je prisutan strah da ih ne proglase da su sekta, i time žigošu pojmom koji je na svim nivoima doveden do povezivanja sa najvećim zlom koje treba iskoreniti. Time su ugrožene manjine – bilo da su nastale kao proizvod nasilja i teritorijalnih odvajanja, kada je većinska crkva i verska zajednica na globalnom planu dovela u položaj manjine na lokalnom planu, bilo da su dobrovoljnim izborom iz većinskog identiteta prihvatile sudbinu manjinskih grupa putem konverzije. Posebno je prisutna nesigurnost mladih koji potiču iz verski mešovitih brakova jer stoje pred konfliktom lojalnosti (Kuburić, 1996; 1999; 2001a; 2001b)

Bogatstvo religijskog života i stalne promene karakteristika su ovih prostora. Spremnost građana da otvoreno izražavaju svoje stavove i prepoznaju nijanse u vlastitoj religioznosti i odnosu prema drugima, značajan je pomak u odnosu na period skrivene religioznosti i potisnutih negativnih osećanja prema drugima i drugačijima u verskom pogledu. Socijalna distanca prema pripadnicima

manjinskih verskih grupa ukazuje zapravo da u društvu postoje različite verske zajednice koje, poput zabranjenih knjiga, imaju „najveći“ broj čitalaca. Biti odbačen „od sveta“ u hrišćanskoj terminologiji znači biti identifikovan s Isusom Hristom. Tako je verska distanca zapravo u funkciji formiranja jakog verskog identiteta, i snažan podsticaj rasta marginalizovane grupe – naravno, ako je verska tolerancija dovoljno prisutna u datom društvu (što se posebno može pratiti na primeru širenja zajednice Jehovinih svedoka, koji su, i prema našem istraživanju, na dnu skale prihvaćenosti).

Dakle, na različitim područjima iste države, iste veroispovesti nalaze se u većinskom i manjinskom položaju, što čini ove prostore posebno osjetljivim, posebno kada imamo na umu povezanost verskog i nacionalnog identiteta, teritorije i dominacije. Osim toga, ne možemo pouzdano tvrditi koliko tačno ima pripadnika bilo koje veroispovesti: konfesionalno izjašnjavanje još uvek ne znači i religioznost. O tome govore rezultati istraživanja koji ukazuju na slojevitost ove pojave, koja nije nezavisna od političkih promena i poželjne ideologije. Period ateizacije društva zamenjen je religijskim pripadanjem koje na pravoslavnim prostorima ima ukus *religijskog pripadanja bez verovanja*.

ПИТАЊЕ РЕФОРМЕ КАЛЕНДАРА У ПРАВОСЛАВНИМ ЦРКВАМА

Почетком XXI века, православне цркве поделиле су се у три скупине по питању употребе календара. Руска православна црква, као и огранци проистекли из ње, Грузијска православна црква, Српска православна црква и Јерусалимска патријаршија и даље користе јулијански календар или тзв. стари календар. Финска православна црква је једина прешла на грегоријански календар. Остале православне цркве: Васељенска, Александријска и Антиохијска патријаршија, Бугарска православна црква и Грчка православна црква користе и даље јулијански календар за покретне празнике, а реформисани јулијански календар за непокретне празнике.

Јулијански календар, као што и само његово име казује, везан је за римског војсковођу и државника Гаја Јулија Цезара. По његовој наредбини, тај календар је уведен 46. године пре Христа, с тим да га је највероватније израдио астроном хеленистичког Египта, Созиген. То је календар који је био далеко тачнији од претходног, али који је дело једног паганског војсковође и једног паганског астронома. Зато, што се било које хришћанске цркве тиче, она нема никаквог разлога да буде везана баш за тај календар. Друга ствар су називи месеца које користимо, који су такође пагански, од тога да неки означавају римске богове, као што су јануар или март, до тога да јули и август означавају римске владаре, Јулија Цезара и Аугуста Октавијана. У самим називима календара и месеца присутан је пагански карактер овог календара.

Већ од IV века, отворила се расправа о томе када треба прослављати Ускрс. После скоро тринаест векова, у католичкој

цркви је 1582. реформисан календар и папа Гргур XIII је донео булу, чији назив све говори – *intergravissimas* – међу најтежима. Било је потребно тринаест векова да се то питање регулише. О чему је у ствари реч? Пошто јулијански календар сваке године заостаје за астрономском годином 11 минута и 15 секунди, та се разлика нагомила отприлике сваких 128 година на један дан. Један дан наине има 86.400 секунди (60 секунди x 60 минута x 24 часа = 86.400), а јулијанска година сваке четири године заостаје 2.700 секунди за грегоријанском, тј. просечно 675 секунди годишње. Када се 675 секунди помножи са 128 добијамо 86.400 секунди тј. заостатак од једног дана.

Од сабора у Никеји 325. до те реформе накупила се разлика између астрономске и јулијанске године, која је у XVI веку износила десет дана. И због тога је том папском булом одлучено да након 4. октобра 1582. не сване пети него 15. октобар, да би се тих десет дана ускладило. Дакле, разлика је у XVI веку била десет дана.

Јулијански и нови грегоријански календар немају исти став према преступним годинама, и то према преступним годинама које означавају крај века, дакле, стотим годинама. Зато се догађа да у сваких 400 година имамо три године које нису преступне у грегоријанском, а преступне су у јулијанском календару.

Тако су 1700, 1800, 1900. и 2100. године које су преступне у јулијанском, а нису преступне у грегоријанском и након сваке такве године увећава се разлика између ова два календара. Она је између 1572. и 1700. била 10 дана, између 1700. и 1800. – 11 дана, 1800. и 1900. – 12 дана. Од 1900. до 1. марта 2100. разлика ће бити 13 дана, а од тада 14. дана.

По јулијанском календару, Нова година је и даље 1. јануара, али када се преведе на грегоријански, онда је то четрнаести јануар. У православној цркви није спорна потреба да се реформише јулијански календар, јер очигледно је његово заостајање за астрономском (тропском) годином, међутим увек је било спорно прихватање календара који је донела католичка црква.

Тако је календарско питање постало питање идентитета. Тамо где су разлике између религија мале, календар се појавио као важан облик разликовања између римокатолика и припадника православне вере. У Хабсбуршкој монархији је постојала тежња ка унификацији правила за православну и римокатоличку веру. Тако су православне цркве почеле да се зидају у барокном стилу, а и само православно сликарство је постало барокно. Календар је, у таквим условима, постао битан елемент разликовања двају грана хришћанства. Календарско питање постало је питање православне својствености, посебно за оне вернике који живе у граничним мешовитим појасима у којима су римокатолици и православци измешани.

Када су православне државе после Првог светског рата прихватиле грегоријански календар у службеној употреби, поставило се и питање пред православне цркве шта да раде са календаром. Због тога је на једном сабору, који је одржан маја месеца 1923. у Цариграду, а који је окупио готово све представнике православних цркава, извршена реформа јулијанског календара и то по пројекту који је поднео члан српске делегације, познати српски астроном Милутин Миланковић.

Његова схема календара назива се реформисани јулијански календар и прихватиле су је Цариградска и Александријска патријаршија, Атинска и Кипарска архиепископија, Румунска православна црква, а много касније и Бугарска православна црква. Никада је нису прихватиле Српска и Грузијска православна црква, а Руска православна црква ју је прихватила, али у време када је патријарх био у притвору, па је касније одбачена. Парадокс је у томе што СПЦ никада није прихватила сопствени предлог изнесен у Цариграду. По тој реформи, Нова година је 1. јануара, јер се грегоријанска и реформисана јулијанска година поклапају. Милутин Миланковић је израчунао да на сваких 3.300 година грегоријанска година заостаје за један дан и направио је прецизнији календар, на основу којег реформисана јулијанска година заостаје за тропском годином по један дан тек на сваких 28.800 година. Реформисани јулијански

и грегоријански календар се поклапају до 2800. године, када ће између њих доћи до размимоилажења од једног дана.

Врло је битно напоменути да ниједна православна црква није прихватила празновање Ускрса по реформисаном јулијанском календару, већ су све задржале стари јулијански календар. Те цркве су прихватиле само прослављање непокретних празника по реформисаном јулијанском календару, који је у ствари истоветан грегоријанском – до 2800. Тренутно, православне цркве имају три различита става по питању календара. Једна једина, мала Финска православна црква, која покрива само два одсто финског становништва, прихватила је грегоријански календар. Оне цркве које сам већ поменуо су прихватиле реформисани јулијански, а четири цркве – Руска, Грузијска, Српска и Јерусалимска патријаршија – и даље користе стари јулијански календар.

Због оваквог нереда у календару, вероватно је да ће православне цркве, пре или касније, да сазову нови сабор који ће да расправи ово питање. Најприродније је да се овај сабор одржи пре 2100, јер ће тада сви датуми да се помере за по један дан у односу на грегоријански календар који је данас у званичној државној употреби у свим православним земљама.

ОДНОС НАУКЕ И РЕЛИГИЈЕ РЕЛИГИЈСКО-НАУЧНИ ОСВРТ

Увод

Однос науке и религије често представља нарочит изазов, како за људе образоване у науци тако и за вернике – примаоце открочења тајни. Анализа овог односа показује се као неопходна и једнима и другима. Пре свега, то је пут превладавања неких уобичајених искушења, која се показују у сваком једностраном и искључивом приступу према другој, непознатој страни човековог искуства. Достојно је човека да се са сваким изазовом, било да га доживљава као претњу својим већ утврђеним ставовима или као подстицај на нова промишљања, суочи рационално, одговорно и свесно. Подробна анализа тог изазова један је од путева, који помажу таквом суочењу.

Наука и религија нису просто две варијанте једног истог сазнајног искуства. Религија није врста науке, нити је пак наука тип религије. Постоје многа претходна питања, концептуални, теоријско-методолошки проблеми, које ваља упознати да бисмо могли да разматрамо различите ставове људи о односу науке и религије. Наше разматрање тог односа мора узети у обзир друштвено-историјски контекст питања, као полазиште у нашем сопственом разумевању појмова. Отуда је важно познавање или преглед неких битних момената у наслеђу западне филозофске мисли, који су утврдили токове нашег данашњег приступа. Исто тако, савремени тренутак одређен је извесним открићима и преокретима, који су и довели до постојеће позиције са које сагледавамо дотични однос. Једино анализа, која укључи све овде наговештене компоненте,

без обзира на обим, може претендовати на озбиљност говора о науци и религији данас.

Анализа односа науке и религије – концептуални, теоријско-методолошки проблеми

Суочење с тајном постојања

Увек је било великих људи, који су свет и цивилизацију мењали, усавршавали, чинили бољима. Од када је човека – од тада је и трагања и сталне упитаности над светом. Увек се, сходно радозналој природи човека, трагало за одговорима. Небројени су, до данашњег дана, покушаји тог трагања. Да ли се постигао циљ? Са које тачке су испитивања кренула и какви су данашњи резултати? Одакле смо дошли и где смо сада? Каква је тајна космоса у којем живимо и којим методама је истражују људи? Да ли је дошло до сазнања где је његов крај (или почетак)? Који је смисао човековог постојања у поретку универзума!?

Суочени смо са мноштвом питања и поред њих видимо само бледе покушаје да се понуде задовољавајући одговори. Вечна, *проклета питања* налазе се и под призмом човека данашњице. Ми живимо у временима завидног напретка историјских истраживања, науке и технологије. Међутим, ова позиција као да нам, супротно очекивањима, није донела жељену предност у одгонетању тајне и смисла постојања.

Моћ човековог сазнања

Када је човек почео да сазнаје више о свету у којем живи, дошло је и до опадања вере у Бога и до окретања рационалној научној аргументацији. Читајући Свето писмо Старог завета наилазимо, нпр. на места у којима су описане епидемије појединих болести.¹ То су биле болести праћене великим бројем

1 Свето писмо, 2 Мојс. 12,29.

људских жртава. *Господ узима животе* – наводи се у тексту. Данас се могу понудити и медицински поткрепљена решења о наведеним догађајима. На тај начин сужава се могућност апстрактних тумачења. Све постаје јасно на један другачији начин. Народ се сусретао са болестима о којима се до тада ништа није знало. Сходно медицинским достигнућима, којих тада није било, могућност лечења није постојала. Зато је долазило до масовних помора. Прича о Богу који кажњава све је мање примерена савременом разумевању ствари. Тиме што данашњи лекари, суочени са различитим изазовима, успевају да продуже живот, почињу се јављати убеђења о људима као бићима која, заправо, живот држе у својим рукама.

Атеистичност у окриљу науке нагло ојачава током деветнаестог века и задржава се у првој половини двадесетог века. Такво опредељење постојало је углавном код оних који нису били спремни да се суоче са метафизичким питањима. Људи, који су током живота дубоко заронили у науку, осим што су увидели да она није свемоћна, успели су и да у природи наговесте присуство самог Створитеља.²

Човекова моћ, његова власт над тајнама сопственог живота, која је последњих векова била не само искушење научника, већ и кључни аргумент против вере људи – никада није добила своје научно оправдање. Непостојање Бога никада није *научно доказано*. Одавно нема сврхе глорификовати науку као слушкињу и оруђе атеизма. Покушаји научног образложења људског неверја изгубили су битку са временом.

Божанско откровење

Библија, књига божанског откровења, никада није требало да дође под сумњу научника – као догма која наводно условљава човека да се одрекне својих научних, па и рационалних убеђења. Откровење није пандан науци, нити науку треба посматрати као пандан религији. Сврха Библије не састоји се

2 Уп. Христо Јанарас, *Азбучник вере*, Беседа, Нови Сад, 2002. стр. 61.

у објашњавању појмова, који су доступни научном истраживању. У поруци ове књиге не поставља се питање како се нешто збило, већ *зашто* – зашто се одређени исходи и кушања догађају у одређено време, одређеној особи или народу. Циљ је – истаћи славу Свевишњег, не супротстављати се науци и негирати плодове и смисао човекове учености. То је претпоставка од које су с правом полазили многи ауторитети наше цивилизације, који су истовремено били и научници и верници.

Погрешно би било посматрати истине откривене у Библији као ставове искључиве према свем осталом знању. Многе чињенице откривене су непосредно – самим Богом. Мноштво истина остављено је да их људи сами открију, способношћу добијених дарова са којима су створени. Погрешно је и научне истине супротставити свим осталим путевима сазнања и понирања у тајне постојања. Овај чин би био раван *грађењу вавилонске куле*, у шта су се давно упустили неки наши преци, а њихови наследници ту амбицију покушавали да остваре до данас. Не помињимо обиље кроз историју проучаваних питања, на која одговори још увек не постоје.

Библијска херменеутика је посебна грана теологије, која се бави искључиво тумачењем књига Светога писма, аутентичношћу библијских описа и догађаја. Историја тумачења Светог писма познаје и памти различите праксе. Једна од најзаступљенијих, историјски настала у школама старе Александрије, одржала се и до наших дана. То је метод, који се огледа у тумачењу одређених историјских догађаја кроз алегорију, односно у пренесеном значењу.

Рецимо, темељнијим сагледавањем библијског извештаја о стварању света можемо констатовати једну необичну хронологију. Прво бивају „створене“ биљке, затим жива бића у води. Након њих бивају створена жива бића на копну. Тек на крају стварања појављује се човек.³ Уколико се осврнемо на Дарви-

3 Уп. Свето писмо, 1. Мојс. 1, 20–31.

нову⁴ хипотезу о настанку света као тренутно најприхваћенију у науци, приметимо да се у њој говори о развоју простијих облика живота, који су кроз дуги временски период, путем еволуције, напредовали. Савршенство и крај тог еволуирања огледа се у појави човека. Показано је да су Дарвинове присталице искључиле из његовог текста одређене мисли, којих се он држао. Не може се са сигурношћу тврдити да ли је Дарвин био у потпуности религиозан или можда пре агностик. Зна се да је на крају своје хипотезе изразио став где помиње Творца – почетног ствараоца неколико живих облика, из којих се касније развија читав биљни и животињски свет.⁵

Ако је Бог створио материју са тенденцијом да се она развија, онда се може рећи да је Он творац и онога у шта ће се та материја развити. Сликите приказе из Светог писма треба пре посматрати са филозофско-етичког аспекта, те у њима тражити одређену поруку. Библисти никада неће потенцирати да *један дан*, описан у Првој књизи Мојсејевој, треба посматрати строго као један двадесетчетворочасовни дан из наше перспективе. Један дан може означавати и време одређеног еволуционог периода. Задатак научника је покушај разоткривања мере, којом се тај период може означити у данас прихватљивом, егзактном смислу.

Наравно, религиозност као таква не мора нужно да укључује познавање Библије. Они који врше апологетски пресек филозофије и науке не постављају питање којем верском правцу наведени научник припада. Религиозност научника испољава се било да је реч о деизму, пантеизму или каквој дру-

4 Чарлс Дарвин био је биолог по професији. Може бити занимљива чињеница то што је његов отац био протестантски пастор. Син Чарлса Дарвина такође је у погледу образовања био оријентисан ка природним наукама. Аутор дела *Софијин свет*, Јустејн Гордер примећује да је породица Дарвин била обдарена за бављења науком, јер су у својим областима сви допринели извесном напретку.

5 Уп. Др Л. Милин, *Научно оправдање религије: Апологетика*, 1, Графоспрем, Шид, 2002. стр. 159.

гој теистичкој концепцији. Друго је питање да ли је и колико могуће бити научник и хришћанин. Говорећи о религиозности уопште, не ограничавамо се само на хришћанство. Међутим, хришћанство као религија најмање показује искључив однос према науци. Већ је наведено да пресудан значај има човеков лични приступ Библији и вери. Познато је да и међу атеистима, једнако, има оних који се никада нису бавили никаквом науком.

Два различита пута сазнања

Конкордизам или херменеутичко усаглашавање научних теорија са библијским описом стварања био је један од начина да се укаже на сагласје, садејство које постоји између науке и религије као два различита пута човековог сазнања. Разлика се састоји у томе што библијски човек представља створење по слици Бога, који га је створио. Дарвинов човек је усавршена животиња. За религију је неприхватљиво да круна целокупне твари буде постављена на тај ниво. За научнике, који човека посматрају строго као материјално биће, то је прихватљиво решење. Одатле се може предпоставити да је религиозност потребна, чак неопходна савременом човеку, да би доскочио неким изазовима нове науке. Религија, сама по себи, не оспорава науку. Она може постојати и без науке. Наука без религије открива део истине, али не и њену пуноћу. Узалудно је свако познавање антропологије, уколико нису познати место и назначење човековог бића у космосу. Наука не може да понуди тачан одговор на питање *ко је човек*. Овде се укључује вера, као другачији ред знања.

Логика нас учи да у науци постоји истинито знање, оно које је поткрепљено доказима.⁶ Ако је тако, који конкретни докази, без и једне хипотезе, потврђују Дарвинову теорију? Ако у њој постоје бар неке хипотезе без доказа, онда Дарвинова те-

6 Уп. М. Коен, Е. Нејгел, *Увод у логику и научни метод*, Јасен, Београд, 2004, стр. 55.

орија о човеку ни сама не спада у подручје науке. Уколико се овако доследно приступи, ни астрономија не може бити наука. Када је реч, рецимо, о „црним рупама“ – било да читамо или да гледамо документарни филм о томе – прича се завршава мноштвом претпоставки, питања, а најмање има доказа.

Филозофско трагање

Између науке и филозофског трагања веза свакако постоји. Многи филозофи су поставили основе из којих ће се касније развијати научне теорије. Талесова теорема, Питагорина теорема, Лајбницов инфинитезимални рачун... осим што су неопходне у одређеним научним областима, до данас су као филозофски увиди остале неприкосновене. Још прецизнија спона наслућује се у ономе што је запажао Платон. Он каже да је филозофија увид у истинито.⁷ Зар није циљ науке, такође, да докучи и открије истину!? Контекст питања односа религије и филозофије, са Платоном и Аристотелом постаје још једноставнији, одређенији. Оно што је битно и заједничко јесте присуство метафизике и у теологији, као и у филозофији. Аристотел у том смислу потенцира да је теологија *метафизичка*, а метафизика *теолошка* област сазнања.⁸

Однос науке и религије – наслеђе западне филозофске мисли

Порекло западне филозофске мисли

Говорећи о изворима науке и филозофије западног света, мислимо пре свега на античку Грчку. Она је поставила саме темеље западне мисли. Међутим, у корак са Јеладом, једнако се развијала филозофска мисао на Далеком истоку.

7 Уп. К. Х. Ф. Шлук, *Увод у филозофско мишљење*, Плато, Београд, 2001, стр. 36.

8 Уп. исто, стр. 65.

Не може се рећи да је значај Сидарте Гаутаме названог Буда мањи и да су његове идеје небитне у поређењу са оним што се говорило међу Јелинима. Сидарта је постављао кључна питања: Ко је човек? Где пребива? На који начин може превазићи себе и зашто је то потребно? Не може се рећи ни да је његов допринос у научном-психолошком смислу занемарљив. Сидарта је поставио питања на која до данас одговори нису нађени. У прилог религији иде и чињеница да будизам испрва није био замишљен као религијски правац. Можда је то парадокс, али и сам Буда био је атеиста.⁹

Било би неодговорно одбацити Будине системе, било у верском било у психолошком домену значења, и прогласити их глупошћу. Међу његовим знаменитим наследницима из деветнаестог века на западу истиче се и један такав великан какав је био Артур Шопенхауер. Назвати све то наслеђе празнословљем и губљењем времена сукобило би се и са чињеницом да се ова филозофија одржала до данас, интригирајући масе можда и више него у ранијим временима.

Ко је све у античкој Јелади покушавао да објасни почетак света, а да лична нит религиозности, како се може показати, није представљала сметњу у томе?

Ставови античких мислилаца

У Милетској школи постојала су три знаменита лика: Талес, Анаксимандар и Анаксимен. Талес је говорио о *води* као праматерији. Важно је нагласити да он није мислио на физичку, већ на *исконску* воду, супстанцу, која претходи материјалности постојећег видљивог света. Анаксимандар је веровао у ваздух и игру ваздуха. Анаксимен је био први, који помиње *апειрон* (*неодређено*). Он је први као одговор понудио један појам.

Елејска школа изнедрила је два значајна мислиоца. Парменид је први филозоф који уводи појам бића. Биће обухвата све што јесте и оно испуњава целокупан простор. Парменидова идеја подсећа на оно што ће касније бити формулисано

9 Уп. Др Л. Милин, наведено дело, 2, стр. 130.

као концепција пантеизма. Хераклит је први који формулише учење о *логосу*. Логос је ред, који постоји у бићу. Манифестује се као ватра, а то је Бог. Његово учење могло би се назвати првом европском „теологијом“, мада у врло несистематичним и нејасним облицима. Друга теолошка концепција може се посматрати код Анаксагоре. Он је говорио да је *Нус* први покретач, који је сам непокретан. Тек у петом и четвртном веку пре Христа наилазимо на прву особу код које *не постоји* некаква назначена теолошка скица. То је Демокрит, зачетник материјализма. Он је говорио о атомима, а имао је и разрађено етичко учење. Из систематског периода старогрчке филозофије можемо издвојити већ помињаног Платона и Аристотела. По речима Платона „...тај мајстор не прави само све такве справе, него и све оно што расте из земље, све животиње су његово дело, укључујући ту и њега самог, а осим тога он је творац земље, неба, богова, свега што је на небу и у Хаду под земљом, све то он ствара.“¹⁰ Код Платона се већ назире свест о монотеизму. Тема о идејама, која доминира у свим Платоновим делима, наглашава духовну сферу у којој је аутор пребивао и из које је сазнавао. Аристотел говори о непокретном покретачу (*actus purus*). Бог је, према његовој замисли, највиша, чиста форма на врху хијерархије бића.

У периоду раног јелинизма важна су три филозофска правца: стоицизам, епикурејство и скептицизам. Духовност, а тиме и религијска свест, постојале су у све три гране. Након овог периода, наступа религиозни период старогрчке филозофије. Сам назив епохе указује на постојећу свест о Богу. Најзначајнији представници ове филозофске етапе били су Филон Александријски и Плотин.

Ставови средњовековних мислилаца

Период хришћанске филозофије можда и није најподеснији за поређење са науком. Код неких хришћанских филозофа постојала су извесна слагања са античком филозофијом.

10 Платон, *Држава*, Бигз, Београд, 1993, стр. 296.

Хришћански филозофи никада нису доводили у питање истинитост своје вере. На тај начин, наука у изворном смислу није била непријатељ религије. Хришћанство је понудило једно шире и дубље виђење човековог бића и његових могућности сазнања. „Надразумне и надумне истине хришћанске филозофије нису исто што и неразумне. За њихово сазнање тражи се један нови, препорођени и преображени ум, једно ново и до краја неизрециво знање. Човек је биће чија мисао треба стално да се отвара ка реалности вишој и већој од ње саме, да се њој саображава, да се благодатно преображава у нову твар и следује њеном канону.“¹¹ Евентуални неспоразуми јављали су се углавном из методолошких неподударности два типа знања – једног истраживачког и другог откривеног. Научници незнабошци задржали су се у оквирима првог. Иначе, многи светиље Цркве пре свог обраћења били су многобошци, са одговарајућим образовањем својственим ондашњој култури. Неки су се бавили лекарском, правном или реторском делатношћу. Као представници образоване класе раних хришћана могу се навести: Иринеј Лионски, Аристид, Јустин Мученик, Татијан, Атинагора, Теофило, Минуције Феликс, Климент, Ориген, Атанасије Велики, Августин...

Следећа етапа у историји западне филозофије била је схоластика, најинтересантнији период за нашу тему. Циљ схоластике био је да помири веру и ум. Питање је било: Да ли се вера супротставља знању? Истина је да на европском западу, Црква није увек радо гледала на нова сазнања (случајеви Галилеја, Николе Коперника, Ђордана Бруна). Међутим, овај период траје прилично дуго, од деветог до четрнаестог века. Многи други, готово сви, представници схоластике бавили су се овим проблематичним питањем, а сами су били религиозни. Данас говоримо о садејству резултата и утицаја религије и науке. Некада су, видимо, читаве школе филозофије настајале да би се објективност таквог става одбранила. Главни представници

11 Уп. *Православна теологија*, зборник, „А. Јевтић: Методологија богословља“, исто, стр. 216.

ове епохе били су: Јован Скот Ериугена, Анзелмо Кентерберјски, Пјер Абелар, Тома Аквински, Дунс Скот. Средњовековна западнохришћанска мистика, оличена у Мајстеру Екхарту и Јакобу Бемеу, очувала је живу религијску свест. Са средњовековном и хуманистичком епохом нестаје стари хришћански дух, међутим, конструкције о Богу и даље постоје.

Ставови нововековних мислилаца

Када се говори о сукобу науке и теологије, обично се мисли на нововековни период. Он представља праву прекретницу у односу филозофа према науци и сазнању уопште, јер се у неким капиталним делима седамнаестог века (Беконов *Нови Органон*, Декартова *Расправа о методи*) проблем *методе* поставља као кључно филозофско питање. Рационализам седамнаестог века дао је филозофски оквир напретку науке. То не значи да су филозофија или теологија биле угрожене. Свако од тих научника могао је бити верујући или неверујући човек. То је била његова индивидуална ствар, која није обавезно утицала на мотиве његовог бављења науком, као што то ни данас није случај са савременим научницима. У периоду рационализма, у онтолошким концепцијама Декарта, Спинозе и Лајбница, постоје врло наглашене теолошке идеје и учења о Богу. У филозофији немачког класичног идеализма, код Канта и Хегела, такође налазимо изразиту религијску свест.

Тек са периодом материјализма и француске просвећености наилази се на нешто учесталију појаву атеизма. Овде мислимо на Карла Маркса, с једне, а Пола Холбаха и енциклопедисте, с друге стране. У Русији деветнаестог века поново се јавља изражен религиозно-филозофски смер, у научним, филозофским и књижевним делима Хомјакова, Достојевског, Толстоја, Соловјова, Берђајева. Међу филозофима егзистенцијалистима такође је било верујућих, као што су то Серен Кјеркегор или Карл Јасперс. Од савремених филозофа, захвално је указати на примере Еугена Финка или Карла Фолкмана Шлука. Од српс-

ких филозофа, можемо поменути владикау Његоша и Божидара Кнежевића, док су од наших научника посебно интересантни Никола Тесла и Михајло Пупин.

Улога научних достигнућа

Наука није пут који човека неминовно води у атеизам. Филозофи су показали – када би се доказало да Бога нема, било би бесмислено и говорити о његовој егзистенцији. Стари Јелини су веровали да њихова божанства живе на Олимпу. Када су постали довољно способни за то, отишли су на Олимп и видели да тамо нема никаквих богова. То је за њих била чињеница и такво веровање се од тада сматра митологијом. Доказ, који негира постојање Бога на начин на који га ми поимамо – не постоји. Циљ науке није проналажење таквог доказа. Наука, дакле, није непријатељ религије. Религија не одбацује нити спутава достигнућа науке. Она зна да наука не угрожава постојање Бога. Ни религија, дакле, није непријатељ науке.

Др Лазар Милин је навео имена многих научника, кроз историју западне мисли, који су делили теистичка схватања тајне постојања. Неки од њих, по азбучном реду, јесу: Агасиц, Ампер, Бекерел, Бернар-Клод, Био, Бишор, Блуменбах, Боде, Бојл, Бекон, Волта, Гален, Галилеј, Галвани, Гаус, Дана, Даусон, Друмона, Жофроа, Катрфаж, Квенштет, Кеплер, Казуиус, Коперник, Кроши, Круз, Кивињ, Ламарк, Лапарањ, Лавоазиије, Леверије, Либих, Мајер Роберт, Максвел, Мариот, Менделјејев, Морзе, Медлер, Њутн, Ојлер, Орберс, Ом, Парацелзус, Паскал, Пастер, Пирогов, Рајнке, Рентген, Сецвик, Секи, Тихо де Брахе, Томсон Вилијам, Торичели, Ват, Фај, Фардеј, Франклин, Фраунхофер, Харел, Харвеј, Харшел Џон, Хипарх, Хирм, Хајгенс. Животни примери ових људи сведоче да научност и религиозност у пракси нису и не морају бити супротстављене.

Анализа односа науке и религије данас

Нацрт односа

Однос религије и науке данас је могуће посматрати у неколико сфера:

- однос цркве и науке;
- однос Библије и науке;
- однос црквене догматике и науке;
- однос религије уопште и науке.¹²

О односу Библије и науке већ је било речи. Једино са погрешних становишта појединаца, која никог не обавезују, може се тврдити да се Библија налази у сукобу са науком. Важно је правилно тумачити Свето писмо. Правилно тумачење подразумева тумачење у контексту догађаја и околности у којима је библијски текст и настајао. Најбоље решење показује се у томе да библијски образовани и обучени тумачи проучавају Библију, а научници науку – свако према одговарајућим методолошким (метатеоријским) претпоставкама. Постојаће питања на која неће моћи да одговоре ни наука ни религија узете саме за себе. У таквим ситуацијама огледа се немоћ искључивих приступа. У овом контексту треба посматрати и догматско учење цркве наспрам науке. Тешко је научним методом говорити о прихватању и исповедању Христа као Богочовека. Међутим, ако би наука прихватила Христа, њен напредак тиме не би био угрожен. Свако од људи верује у нешто, тражи, нада се новим доказима или открићима. Чувени физичар Густав Теодор Фехнер сматра да одузимањем вере науци пропада и наука.¹³

Разликовање сврхе

Постмодерно искуство и визије човековог достојанства упућују на потребу пуног и свестраног човековог ангажовања.

12 Уп. Л. Милин, наведено дело, 1, стр. 151.

13 Уп. Д. М. Калезић: *Упознајмо религију*, Београд, 1972, стр. 83.

Речима Светог писма, сви смо позвани на службу. Свакоме од нас дати су различити дарови (1 Кор. 12, 4–14). Свако од нас би требало да развија своје таленте. Нема науке, нити умећа, које није могуће употребљавати у славу Божију.

Постоји неспорна разлика између посвећености научника и надахнућа верних. Теолошка мисао, поуке наше вере, користе нам и манифестују се у егзистенцијалним животним ситуацијама.¹⁴ Човек мора бити верник; мора имати чувство детета (Мт. 19, 14) како би то могао видети, доживети и осетити. Православна теолошка мисао не заснива се на законима чистог разума. Вера је више од разума: спремност суочавања са оним надразумнијим. Теолошко знање није продукт нечијег интелектуалног деловања и истраживања, каква срећемо у науци. Теолошко знање је преобликовање људске егзистенције и њено стално ново постављање у свету, ради њене активности.¹⁵

Упознавање Бога немогуће је мимо вере. Такав наук захтева преображење ума, као и свих сазнајних способности човека. Упркос свом трагању, наука не може ни оспоравати Бога нити га потврдити. Поуздан одговор на то нуде вера и религија. Наука говори о природи, док вера сведочи љубав. Познавати у личности и кроз личност, могуће је вољом, љубављу, која не недостаје на основу природе.¹⁶

Новија открића и преокрети

Оснивач кибернетике Норберт Винер сматра да се у свемиру, упркос томе што је његова основна тежња хаос и дезорганизација, јављају поједине тачке – места, која се супротстављају општој тежњи, где влада ред и организованост. То су места где

- 14 Уп. *Православна теологија*, Зборник студија и чланака, Н. Нисиотис: „Теологија Цркве и њено остваривање“, Богословски факултет, Београд, 1995. стр. 58.
- 15 Уп. исто, Н. Нисиотис: „Теологија као наука и славословље“, стр. 257.
- 16 Уп. исто, И. Мидић: „Од Бога као више силе до Бога као личности“, стр. 184.

настаје живот. Организми, по изразу физичара Шредингера, живе са негативном ентропијом. Човек је, по схватању савремене учености, носилац и посредник *информације*, која се као мера организације супротставља неповратности процеса у природи. Одакле човеку ове способности, какво је порекло и које су размере његовог бића – остављамо отвореним то питање. Овим се враћамо на поменуту тезу да наука и религија нису супарници, већ да и сама наука, а посебно кибернетика, упућују на прст Творца.

Једно од становишта западне цивилизације, декартовско (картезијанско) схватање природе, даје један од могућих праваца разрешења – да се реалност суштински може разделити на област духа и област материје.¹⁷ Одатле следи да је ум способан за две врсте знања. Рационално знање стиче изучавањем области материје. Духовно знање стиче бавећи се у области духа.¹⁸ Због неизмирене и несазнатљиве разноликости појавног света, које твори несагледиво богатство ентитета, облика, структура, феномена и процеса, интелект човека је принуђен да прибегне специфичном селекционисању својства, тако да нека од њих проглашава значајним и за његово поимање природе, а друга занемарује као небитна. Из ове немоћи, са којом се људски ум неминовно мири и са њом (треба да) рачуна, исходи кључно својство рационалног научног знања, које омогућава да се наведени проблеми превазиђу, а то је – *апстраховање*.

Наука и духовност говоре чак и различитим језицима, утврђено је данас. Језик света рационалног је језик једнозначних исказа о садржајима, који су исказиви речима, који је сличан, или истоветан, са језиком науке. Други је језик за свет духовног, а он није једнозначан, него наговештајан, тј. он не исказује него наговештава и усмерава мисао ка неисказивом. То је језик симбола.¹⁹

17 Уп. Љ. Малник: *Од физике до Бога*, Службени лист СРЈ, Београд, 1996. стр. 40.

18 Уп. исто, стр. 41.

19 Уп. исто, стр. 56.

У двадесетом веку настају нова открића и преокрети у погледу самог смисла науке. Најпре су *Ајнштајнова открића о еквивалентности масе и енергије* довела до тога да се појам масе више не везује само за супстанцијалне ентитете, него и за енергију и таласе.²⁰

Боров принцип комплементарности променио је дефиницију човека. Наиме, као што електрон није ни честица, ни талас, ни збир својстава честице и таласа, већ нешто треће, тако је и човек нешто треће. Он није ни тело, ни дух, ни тело и дух. Човек је назив за нешто треће.²¹ Не чини ли се да се са овим *нешто*, још увек налазимо на почецима упитаности: Ко је заправо човек!? Телесна и духовна страна човека развијају се на потпуно различите начине и у потпуно различитим и међусобно несводљивим правцима, тврди наука новог века. Као што се појавна и непојавна својства атомских и субатомских објеката не могу истовремено испитивати истим мерним уређајем, тако се и телесно и духовно у човеку морају истраживати различитим средствима и методама. Те методе су наука и религија.

По сличној, антрополошкој формулацији *кајзенбергове релације необраћености*, што смо више свесни телесног, мање смо свесни духовног и обрнуто. Производ степена непознавања телесног, односно појавног, и степена непознавања духовног, односно непојавног, у датом тренутку, већи је или једнак некој константи. Другим речима, није могуће истовремено бити једнако заокупљен својом телесношћу и својом духовношћу, јер се тело упознаје и развија на један начин, а дух на други, суштински различит начин. Испитивање и развијање тела везано је за буђење чула, а у случају духа треба активирати непојавне духовне потенцијале, а утишати чула. Ко претпоставља честична својства субатомских елемената таласним, јер ова прва може лакше да појми, *неће спознати праву природу тих ентитета*, јер су њихова таласна и честична својства нераздвојива.²²

20 Уп. исто, стр. 75.

21 Уп. исто, стр. 110.

22 Уп. исто, стр. 112.

Слично ће се догодити са свима који у ново време покушавају да упознају природу човековог бића искључиво путем научних истраживања, замењујући духовност, религију и веру.

Случајност и сврховитост

За науку, име творца је случај. За веру, случајности не постоје. За савремену науку, стварање је резултат постојања случајних флукуација густине енергије.²³ Вера, у складу са свим овим доказима, предузима дубље разматрање тог питања. Задржати се на тези да смо сви ми продукт пуког случаја данас већ звучи као неодговорно и човека недостојно мишљење.

Закључак – путеви назначења

„Једини искрен интервју научника са природом јесте:

– Природо, кажи ми ко си ти, да бих знао ко сам ја.

Једини искрен интервју историка са историјом јесте:

– Историјо, кажи ми ко си ти, да бих знао ко сам ја.

Једини искрен интервју светитеља са Богом јесте:

– Боже, кажи ми ко си ти, да бих знао ко сам ја.

Непогрешан одговор у сва три случаја јесте:

– Човече, нађи мене у себи!²⁴

Они који су се нашли на трагу овог смисла расуђују са много више сигурности. Они свет доживљавају као творевину Бога. Вера је саставни део и позив њиховог живота. Различите научне гране за њих се показују као путеви служења, послушања на која је свако од нас својим животом позван и као путеви назначења на којима се у пуноћи остварује личност сваког човека.

23 Уп. исто, стр. 139.

24 Вл. Николај: *Мисли о добру и злу*, Глас Цркве, Ваљево, 2001. стр. 82.

Литература

- Библија, Британско и инострано библијско друштво, Београд, 1985.
- Владика Николај, *Мисли о добру и злу*, Глас Цркве, Ваљево, 2001.
- Јустејн Гордер, „Софијин свет – роман о историји филозофије“, Београд, Геопоетика, 2005.
- Христо Јанарас, *Азбучник вере*, Нови Сад, Беседа, 2000.
- Др Д. М. Калезић, *Упознајмо религију*, Београд, 1972.
- М. Коен, Е. Нејгел, *Увод у логику и научни метод*, Београд, Јасен, 2004.
- Љ. Малник, *Од физике до Бога*, Службени лист СРЈ, Београд, 2006.
- Др Л. Милин, *Научно оправдање религије: Апологетика* (I и II том), Шид, 2002.
- Платон, *Држава*, Београд, Бигз, 2002.
- *Православна теологија*, Зборник студија и чланака, Богословски факултет, Београд, 1995.
- К. Х. Ф. Шлук, *Увод у филозофско мишљење*, Београд, Плато, 2001.

EVROPSKI IDENTITET I VERSKE ZAJEDNICE U SRBIJI

– Kako predlog Ugovora o ustavu
EU odgovara na pitanje religijskog
nasleđa Evrope –

Na samitu šefova država i vlada zemalja Evropske unije, održanom u Lakenu u decembru 2001. godine, donesena je odluka da u februaru 2002. godine počne sa radom Konvent. Konvent je bilo telo sastavljeno od 105 članova, kojim je predsedavao bivši francuski predsednik Valeri Žiskar d’Esten (Valery Giscard d’Estaing) i koje je imalo jasan i ograničen mandat. Njegov cilj bio je da kreira predlog ustava Unije koji je trebalo da zameni ugovore u kojima su postavljena načela i principi funkcionisanja EU.

Nakon debate koja je trajala sedamnaest meseci, gospodin Žiskar predstavio je liderima zemalja EU, na samitu održanom u Solunu juna 2003. godine, nacrt Ugovora o ustavu za Evropu. Najveći broj aktera koji se bave evropskim integracijama bio je radoznao i nestrpljiv da upozna sadržinu onih delova teksta Ugovora koji se odnose na institucionalni rearanžman Evropske unije, na pitanja osnovnih prava i statusa građanstva, te na raspodelu nadležnosti između komunitarnih institucija i država članica. Pažnja evropskog građanstva bila je dobrim delom usmerena i na još jednu značajnu i intrigantnu dilemu: da li predlog Ugovora o evropskom ustavu sadrži bilo kakvu referencu u odnosu na značaj hrišćanskog nasleđa u razvoju evropske ideje.

Ideja Evrope

Na odnos prema različitom i drugačijem kao pitanju koja se tiče političkog života i njegovog razvoja po prvi put nailazimo u antičkih Grka, koji nam svojim mitovima dočaravaju razmišljanja o različitim pojavama, pa i o tome otkud termin Evropa kao oznaka određenog geografskog područja. Neke vrednosti na kojima pojam Evrope grade Grci u periodu pre Hrista sačuvane su i danas i otud nam je važna povezanost mita i evropske ideje. Ako se držimo mita, a forma mita je priča, onda čitaocu može biti zanimljivo istražiti kako je starim Grcima upravo kroz priču podmetnut naziv Evropa.

Priča kaže da je Evropa bila kći feničanskog kralja Agenora i miljenica vrhovnog boga Zeusa. Evropa se često igrala na obali mora. Jednoga dana, dok je brala cveće, privukla je na sebe Zevsovu pažnju. Otac bogova se strasno zaljubio u Evropu i, da bi joj se približio, preobrazio se u lepog, belog bika, koji je odisao mirisom ruža i šafrana. Devojka je bez straha pristupila lepoj životinji i počela je nežno da je miluje, a zatim se, sa kotaricom cveća u rukama, popela na leđa krotke životinje.

Tada je bik jurnuo u more sa svojim plenom i udaljio se od feničanske obale. U pratnji Posejdona, Amfitrite i Afrodite, kao i Nereida, koje su pevale svatovske pesme, Zevs je preneo Evropu na ostrvo Krit. U Diktejskoj pećini Zevs se pod platanima sjedinio sa svojom miljenicom, koja mu je kasnije rodila tri sina – Minoja, Sarpedona i Radamanta. Da bi ovekovečio ovu ljubav, otac bogova je naredio da kritski platan nikad ne gube svoje lišće i da *deo sveta kome pripada ostrvo Krit* nosi ime njegove miljenice Evrope.

Sadržina ovog mita usmerava nas ka ideji da je nazivom Evropa u doba Antike označavan onaj deo sveta koji su naseljavali Grci, ali ne i varvari. Ime kćeri feničanskog kralja Agenora korišćeno je da napravi jasnu distinkciju između *razboritih Grka* koji su nastojali da svesno i autonomno uredе politički život u svojim zajednicama i varvara koji su na svog gospodara i dalje gledali kao na Božjeg

izaslanika, a on, zbog božanskog porekla svoje moći, ne treba da bude izložen suprotstavljanjima i kritici.

Ali ova priča nam otkriva važnije saznanje. Od trenutka kada je termin Evropa prvi put vezan za određenu teritoriju, za nečiju zemlju, za jasno omeđen prostor bilo je jasno da se njime povezuju različite tradicije i vrednosti. Simboličko sjedinjavanje feničanske princeze, po kojoj će evropski kontinent dobiti ime, i vrhovnog boga u Grka zauvek je determinisalo evropsku heteroglosiju. Još tada je Evropa svoje granice ostavila otvorene za uticaje sa istoka kao što je odlučno gradila i svoje autentične vrednosti.

U samim začecima, Evropa je činila onaj deo sveta koji se od ostatka razlikovao civilizovanošću njenoga stanovništva, velikim dometima u različitim naučnim disciplinama, te posebnim stilom života koji je omogućio da evropocentrizam postane dominantna u političkim razmišljanjima u epohama koje su usledile.

Dosledno poštovanje sadržine mitske priče otkriva nam polje koje skriva simboličku ravan razvoja evropskog duha i ideje Evrope, no valjano bavljenje određenim pitanjem podrazumeva korišćenje realnijih i ukoliko je moguće faktografskih elemenata. Oni nas, kada se tiče korena imena Evropa upućuju na to da se ona razvijala u odnosu na drugi entitet, mnogo veći i bogatiji. Azijski kontinent je bio prostor u odnosu na koji je Evropa gradila svoj identitet, a koji je u svome okrilju negovao civilizacije naspram kojih je Evropa bila obična periferija. Otud ne čudi što autentični koren svoga imena Evropa pozajmljuje upravo od drugih, od Arapa čiji termin *ereb* označava zemlju zalazećeg Sunca, a zapravo samo zapadni deo evroazijske kopnene mase.

Ovaj izvor otkriva nam da ideja Evrope svoje ishodiše nalazi u vremenu u kojem se Evropa ogledala u drugom, većem, snažnijem. Ona je u odrazu svoga uzora uspevala da vidi pogreške i nedostatke izvornog lika i insistiranjem na različitostima uspela sebe da učini drugačijom i plodnijom.

Evropa se razvijala i rasla, prihvatala nove teritorije i drugačije narode, sve dok taj pohod nije bio limitiran prirodnim limesom:

morima na severu, zapadu i jugu, te planinom Ural na istoku. Pravni sistem Rimske imperije omogućio je da evropski kontinent bude integrisan jedinstvenim sklopom pravnih normi kojim se upravljalo iz jednog centra. Nestankom imperije, nestaje i ideja o jedinstvenom političkom prostoru. Ona zamire sve do pojave Franaka koji, koristeći se i silom, nastoje učiniti da evropski narodi budu vođeni jednom idejom i jednim vladarom. Upravo u tom periodu prepoznavamo rađanje ideje Evrope kao sasvim artikulisane i prepoznatljive. Iz nje će kasniji autori crpiti nadahnuće za razmišljanja o njenom razvoju.

Tako nam Viljem Pen (William Penn) krajem XVII veka nudi ideje koje podupiru tezu o sadašnjem i budućem miru u Evropi. Razmišljanja o miru krasila su sve kasnije rasprave o razvoju evropskog kontinenta budući da je on obuhvatao toliko različite načine življenja da su razlike nekada postajale nepomirljive, a nepomirljivosti su vodile ka sukobu. Svedočanstva koja upućuju na mir kao bazičnu kategoriju kojom se bave autori govore da su periodi mira zapravo bili kratki. Opat od Sen-Pjera (Abbé de Saint Pierr) početkom XVIII veka piše o trajnom miru među evropskim narodima, a Kant se nakon toga bavi pretpostavkama za stvaranje večnog mira.

Između dva rata, idejom Evrope naročito se bavio austrijski grof Kudenhov-Kalergi, (Coudenhove-Kalergi) koji je osnovao Panevropski pokret, čija je misija bila stvaranje evropske države u kojoj će formula IN PLURIBUS UNUM, već iskorišćena u američkom eksperimentu, biti realizovana i u Evropi. Mimo Kudenhov-Kalergija, tadašnji državnici, Brijan i Štрезeman, predlagali su formiranje evropske federacije, ali su ih događaji nenaklonjeni integrisanju evropskog kontinenta omeli u pokušaju da realizuju plan. Početkom četrdesetih godina prošlog veka dešavala se najveća svetska nesreća ikada zabeležena – Drugi svetski rat. Njegove posledice bile su katastrofalne. Evropski gradovi bili su razoreni, ekonomija uništena, ljudi su umirali od gladi, život je tekao u znaku opšteg beznađa.

Period nakon okončanja rata nije nosio bilo kakav optimizam. U proleće 1950. godine činilo se da se Evropa nalazi na svom istorijskom zalasku. Jedan rat zamenjen je drugim. Sa početkom Hlad-

nog rata, opasnost od sukoba istočnog i zapadnog dela kontinenta nadvila se nad Evropu. Pet godina nakon završetka Drugog svet-skog rata, bivši neprijatelji su još uvek bili daleko od pomirenja.

Šta se moglo učiniti da se izbegne ponavljanje grešaka iz prošlosti i da se stvore uslovi za trajan mir među dojučerašnjim neprijateljima? Srž problema bio je odnos Nemačke i Francuske. Trebalo je stvoriti kariku koja bi povezala dve zemlje, ali kariku koja bi okupila i sve ostale slobodne zemlje Evrope, stvarajući tako zajednicu koja bi u Evropi očuvala mir. Žan Mone je bio taj koji je, svojim jedinstvenim pregovaračkim umećem, predložio ministru spoljnih poslova Francuske, Robertu Šumanu, i kancelaru Njemačke, Konradu Adenaueru, stvaranje zajednice u oblasti eksploatacije uglja i čelika. Ta zajednica bi bila zasnovana na zajedničkom interesu, a nalazila bi se pod kontrolom nezavisne vlasti. Predlog je zvanično iznela Francuska, 9. maja 1950. godine, a toplo su ga prihvatile Nemačka, Italija, Holandija, Belgija i Luksemburg.

Ugovor kojim se osniva prva Evropska zajednica, Evropska zajednica za uglj i čelik (ECSC), potpisan je aprila 1951. godine u Rimu. Ovim ugovorom su otvorena vrata budućim dostignućima u integraciji Evrope. Napredak koji je usledio u potonjim godinama doveo je do stvaranja Evropske unije kakvu poznajemo danas.

Evropsko zajedništvo se na početku 21. veka suočilo sa novom dilemom. Ova dilema tiče se dubine integracije koju Evropa može da podnese. Time je pitanje sudbine harmoničnog evropskog poja vezano za obim i sadržinu vrednosti koje evropska društva zaista dele. Ugovorom o ustavu trebalo je da budu artikulisane i vrednosti i identitet Evropljana.

Vrednosti

Rasprava o budućnosti Evrope podrazumeva i razgovor o vrednostima i idejama na kojima treba da se temelji projekat stvaranja jedinstvenog evropskog ekonomskog, političkog, pravnog, kulturnog i obrazovnog prostora. Debata o vrednostima koje su utkane

u proces evropskih integracija naročito je intenzivirana početkom 2003. godine, kada je vrhovni poglavar Katoličke crkve Papa Jovan Pavle II saopštio da Evropa počiva na zajedničkim hrišćanskim korijenima, koji su prožimali razvoj evropskog kontinenta do danas. Budući da ideje hrišćanstva jesu na određeni način gradile Evropu, to je Katolička crkva zahtevala od Konventa da u tekstu prvog ustava EU bude prepoznato zajedničko hrišćansko nasleđe Evrope.

Pored zahteva za prepoznavanje značaja hrišćanskog nasleđa, Papa je predložio da crkvama i inim religijskim telima bude priznat društveni status i da se njihove aktivnosti ne percipiraju samo u smislu ličnih afiniteta vernika.

Predlog Crkve suštinski je sadržao tri ključna zahteva:

1. Tekst budućeg ustava trebalo bi da sadrži jasnu referencu na religiju tj. na formalno prepoznavanje karaktera religijskog uticaja na razvoj Evrope koji bi utemeljio i formalne linije komunikacije i dijaloga između crkava i Unije. Evropska unija bi, dakle, trebalo da u svom konstitutivnom aktu prepozna ulogu crkava i značaj religijskih uverenja u daljem razvoju EU.
2. Najbolji način da hrišćansko nasleđe dobije mesto u ustavu jeste direktna referenca na Boga koja bi stajala u preambuli teksta. Argumentacija Katoličke crkve u ovom stavu sledi sadržinu Deklaracije iz Lakena koja ohrabruje sve aktere da se uključe u konstitutivnu debatu.
3. Treći zahtev može biti definisan i kao vrsta antiteze, budući da se odnosi na želju Crkve ne da učestvuje u stvaranju teokratije, već da doprinese stvaranju javnog prostora za dijalog među crkvama unutar Evropske unije. Drugim rečima, ideja Crkve nije da stvara društvo verujućih ili religijsku zajednicu, nego da se javno polje otvori i za verujuće.

Tako definisani zahtevi Katoličke crkve različito su tumačeni u državama članicama. Dok je Francuska odbijala ideju o specifikovanju vrednosti bilo koje religijske zajednice u tekstu ustava, sma-

trajući da religijska pitanja treba da budu odvojena od državnih i političkih, nekoliko zemalja poput Španije, Italije i Poljske podržalo je inicijativu Pape.

Debatu o vrednostima koje treba da budu unesene u tekst ustava obogatila je i Grčka pravoslavna crkva, koja je zahtevala da ustav EU svojom sadržinom pokaže poštovanje prema zajedničkoj svesti evropskih naroda o njihovim hrišćanskim korenima i uticaju koje su ideje hrišćanstva imale na razvoj kontinenta.

Mimo Vatikana i Grčke pravoslavne crkve, lobi grupu za unošenje hrišćanskih vrednosti u tekst ustava stvorile su i partije desnog centra u Portugaliji, Španiji, Italiji i u Poljskoj, koje su nastojale da pritiskom na svoje vlade ostvare uticaj i na članove Konventa koji su bili zaduženi da kreiraju ustav EU.

Istovremeno sa zahtevima koji su dolazili od predstavnika Katoličke i Grčke pravoslavne crkve, te od lidera partija desnog centra, javili su se i glasovi oštrog protivljenja ovoj ideji. Ključna linija argumentacije oponenata upućivala je na tri važne stvari:

- Evropska unija niti u jednom periodu svog razvoja nije sebe artikulisala kao religijski projekat. Štaviše, njeni ciljevi su se uvek odnosili na sekularno. Svako pozivanje na religijske temelje značilo bi osporavanje uticaja i važnosti drugih religijskih zajednica u Evropi, što bi predstavljalo kontrast ciljevima definisanim u bazičnim ugovorima EU.
- Veliki broj evropskih država ima unutar svojih granica manjinske grupe koje su se razvijale po izvanhrišćanskom kulturološkom obrascu. Budući da su pripadnici ovih partikularnih grupa stekli pravo građanstva unutar političkih zajednica čiji su deo, to hrišćanski veo nove Evrope može biti suprotstavljen njihovom doživljaju Evrope i prava koje kao njeni građani uživaju.
- Velika muslimanska država Turska nalazi se u čekaonici pred evropskim vratima, iako nije izvesno da će ova država dobiti stolicu u komunitarnim telima Evropske unije. Pored Turske, Bosna i Hercegovina i Albanija su države za koje se

оčekuje da će u bliskoj будућности поднети кандидатуру за чланство.

- Европски устав треба да понуди најшири могући оквир за идентификовање грађанства са идејом Европе, из чега следи јасна порука о припаданју Европи. За велики број грађана Европе, ова врста идентификовања постала би проблематична када би се пред њих поставио захтев за идентификацијом и са религијским садржајем, односно оним деловима текста устава који се односе на Бога и религију.

Ako prihvatimo kao fakt postojanje manjinskih identiteta u Evropi, koji hrišćanstvo ne prepoznaju kao dominantni i najznačajniji kulturni i vrednosni milje, onda se možemo zapitati kako je moguće pomiriti sve raznolikosti kojima Evropa obiluje. Ako govorimo o konkretnom slučaju, pitanje glasi: kako pomiriti zahtev za unošenje hrišćanskih vrednosti u ustav EU i fakt da Evropa svoj razvoj ne duguje isključivo hrišćanskoj tradiciji razvoja političke i kulturne misli, već raznolikosti iskustava koja nam dolaze iz različitih religija. Ključni problem sa kojim se suočavamo glasi: KAKO DEFINIŠEMO EVROPU?

Identitet

Tekst evropskog ustava, koji su 29. oktobra 2004. godine u Rimu potpisali šefovi država i vlada zemalja članica EU, a koji ipak nije usvojen, sadrži odredbu koja naglašava „kulturno, religijsko i humanističko nasleđe Evrope“. Evropa je, dakle, preko svojih odabranih predstavnika u političkom polju, odlučila da izostavi stavljanje hrišćanskog nasleđa i hrišćanskih vrednosti u svoj *constitutio*.

Taj fakt zadržava nas u polju istraživanja evropskog identiteta. Identitet se uvek gradi u odnosu na drugost. Evropsku drugost nekada je predstavljala Azija, danas su to Sjedinjene Američke Države; no pitanje iz naslova ovog teksta upućuje nas na to da li Evropa unutar sebe poseduje drugosti koje su nepomirljive i koje je čine

nesposobnom da izgradi sebe kao autentičan, nezavisan i jedinstven entitet.

Pored etničkog nasleđa, kulture i istorije, religija čini značajan deo identiteta. Odluka vladajućih elita da Evropu ne obaviju samo hrišćanskim značenjem, govori o njihovom razumevanju diversifikovanosti evropskog društva i mnoštvom nivoa opštenja koja postoje među pripadnicima različitih grupa. Umetanje hrišćanskog nasleđa u ustav nameće nam pitanje na koji način bi se u tom slučaju osećali nehrišćani. Formula *jedinstvo u različitostima*, koja ključno determiniše EU, prikrivala bi tada jednu vrstu diskriminacije svih koji nemaju osećaj pripadnosti hrišćanskoj tradiciji. U tom slučaju, Evropljani bi počeli da žive u simulakrumu, koji bi zasenio rezultate i postignuća učene i napredne Evrope.

Sa druge strane, ustavna referenca na značaj religije ne bi Evropu očuvala, već bi doprinela njenoj podeli. Zvanično prepoznavanje značajne uloge religije u političkom životu nove Evrope usmerila bi nas na periode velikih sukoba i razdeljenosti koji bi predstavljali najjače limite u daljem razvoju Evrope.

Najbolji način da religijski sadržaj bude uključen u tekst ustava jeste navođenje prava svakog građanina EU da slobodno uživa u ličnim pravima i slobodama, uključujući i slobodno ispoljavanje religijskih i inih uverenja i osećaja. Navedena formulacija ostavlja dovoljno prostora celokupnom evropskom građanstvu da neometano upravlja sopstvenim identitetom unutar evropskog okvira.

Iako ustav ne predstavlja filozofski dokument, on na određeni način uvek odgovara i na pitanje identiteta. Pitanje identiteta sadrži pokušaj odgovora na pitanje: KO SMO MI? U tekstu ustava Evrope čitamo da smo mi građani Evrope, koja počiva na zaostavštini svih religijskih zajednica koje čine Evropu. Takav odgovor na pitanje KO SMO MI saopštava nam da među Evropljanima postoji jasna spoznaja da je identitet promenljiva kategorija, da on nije uvek isti. Najznačajnija osobina nas samih treba da bude razumevanje složenosti ideje Evrope i otvorenost ka drugima, a nova Evropa tekstem prvog ustava ostavlja prostor svojim građanima za neophodno prilagođavanje novom. Verovatno je to osobenost Evrope kojom se izgrađuje u odnosu na druge i tako neguje sopstveni identitet.

ULOGA VERSKIH ZAJEDNICA U POLITIČKOM ŽIVOTU SRBIJE

Tokom istorije, religija i politika su, budući i same veoma važne, složene i široke oblasti društvenog života, stupale jedna sa drugom u niz različitih uzajamnih odnosa; oni su se kretali od potpunog stapanja i simbioze do oštrog sukoba, nekada i sa pokušajima uništenja druge strane. Radi uspešnog pregleda i analize istorijski ostvarenih modaliteta ovih odnosa, podelićemo čitavu oblast odnosa religije i politike na uže oblasti, koristeći klasifikacije svetskih eksperata za ovu tematiku – teologa, sociologa i aktivista. Potom ćemo, na osnovu tih analiza i kvalifikacija, pokušati da utvrdimo stanje odnosa verskih zajednica i političkog života Srbije, u istoriji i danas.

Najvažnije je razgraničiti, na jednoj strani religiju od verske institucije (crkve), a na drugoj politiku kao delatnost od institucija i sistema vlasti.

Religija i crkva prema politici i državi

Religija je veoma široko polje ljudskog postojanja i delovanja koje uključuje, pre svega, veru u transcendentno, zatim doktrinu (učenje) kojom su kodifikovani karakter tog transcendentnog i pravila koja verovanje u njega podrazumeva, kao i obrede i običaje kroz koje se vera praktikuje. Naravno, religija podrazumeva i niz institucija i pravila, više ili manje relevantnih za društvo u celini, kako za vernike dotične religije tako i za ostale stanovnike teritorije na kojoj se ona ispoveda (ukoliko je procenat njenih vernika statistički značajan).

Religija, dakle, stupa u odnos sa politikom samo onim delom svog složenog bića koji je društveno (socijalno) relevantan, ali ne treba gubiti iz vida da je i taj deo određen, najčešće izrazito, samom doktrinom religije. Religijske doktrine su, međutim, po definiciji upućene na transcendentno i večno, a ne na ovozemaljsko i promenljivo. Religija i politika se, u tom smislu, dodiruju na polju koje je politici primarno, uglavnom i jedino polje delovanja, a religiji sekundarno.

Društveno, dakle i politički relevantne aspekte religije možemo podeliti na *doktrinarne* i *institucionalne*.

Doktrinarni aspekti se tiču odnosa neke religije prema pitanjima društva i države. Taj odnos je zasnovan na postulatima njenog učenja, iz njih proističe i rezultira pokušajem religije da ta pitanja reši ili transformiše u skladu sa svojim učenjem.

Drugi, institucionalni aspekti, vezani su za ustrojstvo religijske organizacije, koje u praktičnom smislu veoma utiče na intenzitet i karakter interakcije verske zajednice sa ostalim društvenim akterima, uključujući i političke.

Politika i država prema religiji i crkvi

Na drugoj strani, politika se pitanjima vezanim za religiju može baviti iz dva osnovna ugla.

Jedan ugao je ustrojstvo i vršenje *vlasti*, pre svega državne, ali i na drugim nivoima. Ustrojstvo i vršenje vlasti se definiše i sprovodi zakonima i drugim pravnim aktima različitog stepena opštosti – od ustava, kojim se definiše politički poredak u celini, do uredbi kojima se regulišu strogo ograničena pitanja. Zajednička osobina svih tih akata je da se odnose na sve stanovnike neke teritorije, bez obzira na njihova religijska i ostala uverenja.

Drugi način pristupa političkih aktera religijskim pitanjima je u domenu „politike u užem smislu“, dakle delovanja tih aktera na političkoj (javnoj) *sceni*, gde se suočavaju sa ostalim akterima,

uključujući i verske zajednice. Svi oni sučeljavaju međusobno stavove, braneći svoje i osporavajući njima suprotne, ulazeći takođe pri tome u različite suparničke ili savezničke odnose. Ovo delovanje u „čisto“ političkoj sferi može imati različitu svrhu u smislu odnosa prema prethodno pomenutoj sferi – sferi vlasti.

Neki akteri pokušavaju da na vlast samo *utiču* kako bi ona u svom delovanju uvažila ili čak sprovela njihove doktrinarno, interesno ili drugačije zasnovane zahteve i programe. Neki drugi akteri, međutim, političku borbu vode upravo da bi i sami *ušli* u vlast, da bi je *zadobili*, tj. *osvojili*. Ova poslednja uloga je u demokratskim društvima gotovo potpuno rezervisana za političke stranke, u nekim slučajevima i za nezavisne kandidate, ali moramo imati u vidu da je odnos religije i politike mnogo stariji od same demokratije (pogotovo od ovakve kakvu danas poznajemo i praktikujemo).

Akteri koji ne pretenduju da sami vrše političku vlast, već samo da na nju utiču, a verske zajednice se najčešće u političkim pitanjima pojavljuju u ovom svojstvu (kao i sindikati, NVO, kulturne i strukovne grupacije itd.), mogu taj uticaj pokušavati da izvrše različitim načinima. Oni mogu biti u tešnjoj ili labavijoj, formalnoj ili faktičkoj sprezi sa pojedinim strankama ili drugim „pravim“ političkim akterima, ali i bez takve sprege, jednostavno nastupajući prema vlastima, ostalim akterima i čitavom društvu samo sa svojih pozicija i samo u svoje ime. U slučaju postojanja pomenute sprege, verske zajednice se ne poistovećuju u potpunosti sa odgovarajućim političkim strankama i kandidatima, ali ipak u izvesnoj meri u njih investiraju svoj socijalni kapital i autoritet.

Crkva vs. država; religija vs. politika – pogled iz ugla samih teologa

Otac Kenet Koten, baptistički (protestantski) pastor i iskusni društveni aktivista iz Džordžije (SAD), kao prirodne pandane, tj. potencijalne partnere ali i protivnike, vidi crkvu i državu, sa jedne, a religiju i politiku sa druge strane:

„Pitanje religije i politike nije isto što i pitanje crkve i države. Neuspeh da se ova dva pitanja razdvoje proizvodi konfuziju. Problemi vezani za crkvu i državu su institucionalnog karaktera i tiču se sfere delovanja koja je primerena svakoj od njih. U ovom smislu je koncept njihove odvojenosti sasvim validan. Bolni problemi u ovoj oblasti nastaju na dva posebna polja:

- 1) Pokušaj da se nađe ravnoteža ili sredina između izbegavanja da se uspostavi državna religija i zabrane slobodnog ispovedanja religije. Molitve u javnim školama su verovatno najspornije pitanje na ovom polju.
- 2) Slučajevi u kojima se versko učenje i praksa sukobljavaju sa zakonskim poretom.

Dok se problem odnosa crkve i države tiče odnosa među institucijama koje su nezavisne jedna od druge, kod odnosa religije i politike pojavljuje se drugačiji krug problema. Problem odnosa religije i politike tiče se dveju sfera aktivnosti u životu istih osoba. Građani koji pripadaju verskim zajednicama su istovremeno i pripadnici svetovnog društva, pa ta njihova dvostruka pripadnost može da izazove komplikacije. Verska učenja imaju moralne i društvene implikacije i primereno je da ljudi od vere to izraze i kroz svoje aktivnosti kao građani u političkom poretku. Činjenica da su moralna uverenja ukorenjena u religijskim učenjima ne diskvalifikuje ih iz domena politike. Ta uverenja, međutim, ne stiču društvenu važnost već samim tim što ih njihovi zastupnici vide opravdanim iz religijskog ugla. Ona se, naprotiv, moraju zastupati odgovarajućim, uobičajenim društvenim i političkim argumentima i metodama i u skladu sa društvenim vrednostima.

U oba slučaja moramo biti spremni da se suočimo sa mnogim složenim problemima, dvosmislenostima, nejasnoćama i preklapanjem domena, pri čemu praktična razboritost mora naći funkcionalne principe koji će nas voditi i koji će biti razumni i kompatibilni sa ustavnim poretom.“¹

1 Church and State, Religion and Politics, <http://www.frontiernet.net/~kenc/relandpo.htm>.

Upoređićemo sada pristup o. Kotena sa nekim stavovima oca **Stenlija Harakasa**, sveštenika i teologa iz Grčke pravoslavne arhidijecze u Americi, iznetim u članku „Gledišta pravoslavne crkve o kontroverzним pitanjima“. Njegova tumačenja i stavovi su utoliko relevantniji za našu temu kad imamo u vidu činjenicu da je najveći broj građana Srbije pravoslavne veroispovesti. O. Harakas tvrdi da:

„...pogledi Crkve na stvoreni svet i na ljudske stvari odbijaju da prihvate ograničavajuće samorazumevanje koje svodi interesovanja i brigu Crkve na usko definisanu religijsku sferu. Pravoslavna crkva je kroz svoju istoriju i koristila i ohrabivala umetnost, kulturu i prosvetu, a bavila se i širokim krugom društvenih i javnih fenomena. Među tim fenomenima su i njeni odnosi sa vlašću u celini, kao i obavljanje civilne vlasti u konkretnim okolnostima, tj. politika. Pravoslavna crkva se, kao generalnog principa, držala stava o idealnom odnosu između crkve i države koji bi se mogao nazvati principom sinergije. On se mora razgraničiti od oštre odvojenosti crkve i države, na jednoj strani, ali i od potpunog stapanja crkve i države, na drugoj. On priznaje i zastupa jasnu granicu između crkve i države, istovremeno pozivajući na odnos saradnje među njima“²

„U realnom području političkog života gotovo uvek je nemoguće potpuno ostvarenje principa sinergije, ali Crkva je formulisala širok krug stavova koji joj omogućavaju da bude uključena u političke procese, ali zadržavajući pri tome jasnu odvojenost od njih i transcendirajući ih“³

Priznajući da se, čak ni kada su za njegovu primenu uslovi bili najpovoljniji, ideal sinergije nikada nije u potpunosti ostvario, o. Harakas je, ipak, kao primer njegove najpotpunije realizacije, označio Vizantijsku imperiju, za koju tvrdi da je od ranijih istoričara nepravedno optuživana za podređenost crkve državi. Po njemu, načelna podrška crkve državnim vlastima, koje ona priznaje kao neprikosnovene u njihovom domenu, ne znači potčinjavanje crkve

2 The Stand of the Orthodox Church on Controversial Issues, <http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article7101.asp>.

3 Isto.

državi, već prihvatanje bogolikih principa pravde, jednakosti, iskrenog službovanja i zajedništva. „Iako država nije pod crkvom ... u idealnom smislu ona bi u praksi morala biti pod Bogom“.

Uz napomenu da se prilagođavanje principa sinergije društvenoj realnosti u praksi mora vršiti na različite načine, o. Harakas navodi neke modalitete odnosa prema državi i politici koje crkva postojano zastupa, a koji će ovde biti parafrazirani i prokomentarisani:

1. Poštovanje građanskih dužnosti: kroz istoriju, crkva je uvek ohrabivala ispunjavanje građanskih dužnosti bez obzira na to koji je u pitanju trenutni oblik vladavine. Poštovanje postojećih zakona, čak i onih loših, uvek je videla kao manje zlo od bezakonja. U tom smislu je podržavala i odgovarajuću etničku i kulturnu identifikaciju svojih vernika, njihovo poštovanje obaveza vezanih za vojnu službu i odbranu, kao i javnu službu i humanitarni rad za opšte dobro. U pitanju su, dakle, kako obaveze i dužnosti propisane zakonom, tako i one koje zahtevaju moral i društvena tradicija.

2. Očuvanje prava crkve: po tradiciji, crkva smatra jednim od svojih najvažnijih prava pred državom pravo da bogosluži i da deluje kao crkva. U skladu s tim, jedna od njenih najprećih briga je da se odupre svim neodgovarajućim mešanjima države u njen život, što je pokazala mnogo puta u istoriji, istovremeno podržavajući sve akte vlasti koji su u skladu sa njenim interesima.

3. Neutralnost u stranačkoj borbi: u načelu, crkva je namerna da prepusti da se politički procesi odvijaju tako da ona ostane odvojena od stranačke politike, zadržavajući spremnost da se moli za sve lidere u svim političkim sistemima. U demokratiji, to znači da Crkva teži, dokle god joj okolnosti dozvoljavaju, da niti podržava niti osporava kandidate za političke funkcije. Samo zvaničnici koji su zastupali jeretička učenja ili progonili crkvu bili su lično izopšteni, pa i to uz određenu obazrivost. Dodaćemo ovde da se sporovi verskih zajednica, pa i pravoslavnih crkava, sa političkim akterima, ne svode samo na ekstremne slučajeve izopštenja (ekskomunikacije) nekih među njima, kao i da podrška nekima od njih ne mora

biti apriorna i bezuslovna, već da može zavisiti i od konkretnog političkog ponašanja svakog aktera u određenoj situaciji i usklađenosti takvog ponašanja sa verskim učenjem.

4. Prvenstvo laičkog političkog vođstva: u načelu, sveštenstvo ne pretenduje na vršenje političke vlasti, uz izuzetak „etnarhije“ (v. dole). Crkva iskreno prepušta laicima učešće u vlasti i politici i rad na ovozemaljskom otelotvorenju hrišćanskih vrednosti u najvećem mogućem stepenu koji te delatnosti i njihov sistem omogućavaju. Takav stav izbegava zlo teokratije, dok ohrabruje angažovanje laika na ostvarivanju Carstva Božijeg.

5. Podrška pravdi: glavna uloga vlasti je pružanje bezbednosti i pravde. S obzirom da Boga vidi kao izvor pravde, crkva deli Njegovu brigu i za pravdu u državi, što pokazuje različitim načinima. Dok su nekada crkveni velikodostojnici bili „savest“ vladara (nekada i u formalnoj ulozi savetnika), u savremenim demokratskim društvima crkvena hijerarhija, sveštenstvo i vernici trebalo bi da javno protestuju protiv nepravde, učestvuju u zakonodavnom procesu i koriste druga politička sredstva kako bi uticali na politička pitanja od moralnog značaja. Ovaj stav može, pod određenim okolnostima, protivrečiti trećem stavu ako bi se on posmatrao bukvalno, tj. u apsolutnom smislu.

6. Ograničeno zastupanje prava na rušenje poretka: u načelu, crkva se zalaže za stabilnost vlasti i ne ohrabruje revoluciju. Kao što prepoznaje veliko zlo u ratu, istovremeno razumevajući i prihvatajući u pojedinim vremenima nužnost da se rat vodi radi odbrane slobode, isto tako, mada još nevoljnije, prihvata pravo na revoluciju u slučajevima surove i nepodnošljive nepravde. Ničega nema u crkvenoj tradiciji što bi zabranilo tako motivisanu revoluciju. Ovakva shvatanja, ovaploćena i u savremenim pokretima „teologije oslobođenja“, imaju utemeljenje i u spisima Otaca crkve (npr. sv. Jovan Hrizostom), koji su propovedali protiv zlostavljanja siromašnih od strane bogatih. Ono što pravoslavna crkva nalazi nepotrebnim i neprihvatljivim u „teologiji oslobođenja“ je marksistička teorijska podloga ovog religijskog pokreta, ne negirajući suštinski hrišćanski karakter njegove brige za ugnjetene.

Pored navedenih principa, otac Harakas elaborira i princip „etnarhije“ kao izuzetak u pravoslavnom učenju o društvenim i političkim pitanjima, kao slučaj u kome najviši vrh crkve preuzima političko vođstvo zajednice u slučaju da političke strukture društva nisu u stanju da to učine usled vanrednih okolnosti. U istoriji društava u kojima brojčano preovlađuju pravoslavni vernici ima dosta ovakvih primera, ali i u mnogim drugim društvima.

Kao što se može videti, citirana dva teologa, baptistički i pravoslavni, u mnogim pogledima na društvena u politička pitanja u velikoj meri se slažu. Poštovanje ustavnog poretka, pozitivnog zakonodavstva i društvenih vrednosti od strane verskih zajednica; svest o potrebi očuvanja slobode veroispovesti pred izazovima koji mogu doći od strane državne vlasti; mogućnost da verske zajednice promovišu svoje učenje na političkoj sceni preko svojih vernika koji na toj sceni uzimaju aktivnog učešća (bez direktnog uključivanja samih verskih zajednica u politički proces) – svakako su stavovi oko kojih bi se oba teologa složila, sudeći po citiranim tekstovima. Otac Koten, doduše, ne pominje eksplicitno niti odnos prema revoluciji (nasilnoj promeni društvenog poretka) niti prema vršenju političke vlasti od strane samih verskih lidera, ali se u istoriji njegove zemlje (SAD) i mnogih protestantskih zajednica mogu naći primeri prilično ilustrativni u vezi sa ovim pitanjima.

Same SAD su nastale revolucionarnim putem, otepcivši se od Velike Britanije u ratu 1775–1783. To su sve društveno relevantne (po broju vernika) verske zajednice u toj zemlji prihvatile, makar po nedvosmislenoj potvrdi ovog državotvornog čina u smislu političke realnosti. U vezi sa tim, ponovićemo reči oca Kotena da „moramo biti spremni da se suočimo sa mnogim složenim problemima, dvosmislenostima, nejasnoćama i preklapanjem domena, pri čemu praktična razboritost mora naći funkcionalne principe koji će nas voditi i koji će biti razumni i kompatibilni sa ustavnim poretkom“. Dodaćemo da je i sam ustavni poredak kategorija podložna promenama, uslovljenim tokovima političkog života.

Te reči bismo mogli da citiramo i pri razmatranju drugog pomenutog pitanja (učesće sveštenih lica u obavljanju političke vlasti),

s obzirom na to da su u periodu osnivanja prvih britanskih kolonija u Severnoj Americi (17–18. vek) i naseljavanja „Zapada“ (teritorija zapadno od Apalačkih planina), od kraja 18. do kraja 19. veka, verski, naročito kalvinistički i mormonski lideri, često preuzimali političko vođstvo zajednice.

Pokušaj razjašnjenja

Eventualna sporenja oko svakog od pomenutih pitanja mogla bi da donekle pojasni klasifikacija mogućih odnosa između politike i religije kojom su **Džej Demerat** i **Karen Strejt**, sociolozi sa Univerziteta Masačusets, u svom članku iz 1996. „Religija, politika i država – razmatranja u različitim kulturama“,⁴ pokušali da unesu više naučne sistematičnosti u proučavanje ove oblasti u kojoj, usled visokog stepena emotivne identifikacije, čak i veliki broj naučnika stavove zasniva pod uticajem sopstvenih ideoloških ili verskih ubeđenja.

Bazirajući se na već pomenutoj distinkciji između države i politike, oni nude četiri osnovna modela odnosa religijske i političke sfere društva:

1) **Religiozna država i religiozna politika:** model koji nazivaju najjednostavnijim i „najčistijim“ u konceptualnom smislu, ali ujedno i najčešćim stereotipom koji stanovnici „zapadnih“ pripisuju „nezapadnim“ društvima. Njegove glavne karakteristike su simbioza religije i države (dakle u sistemskom, zakonskom smislu), ali i religije i politike, koju religija presudno obeležava u sadržinskom i motivacionom (mobilizacionom) smislu. Ovaj model autori ipak smatraju veoma retkim danas, s obzirom na veliki konfliktni potencijal koji on nosi samom svojom prirodom. Taj potencijal proističe iz činjenice da je u ovom modelu religiozno motivisana politika u uskoj vezi sa odbranom legitimiteta samog poretka, koji je takođe religiozno utemeljen. Ovakve primere prepoznali su u nekim ze-

4 Religion, Politics, and the State: Cross-Cultural Observations, <http://www.crosscurrents.org/Demerath.htm>.

mljama Latinske Amerike, u kojima Katolička crkva, kao državna religija, uživa podršku vlasti u svojoj borbi protiv tradicionalnih verovanja američkih domorodaca, zastupnika teologije oslobođenja i nekih protestantskih zajednica.

Prepoznaju ih i u slučaju Izraela, u kome, doduše, nije lako razgraničiti cionizam kao religijski od sekularnog, etnički motivisanog pokreta, dok u toj zemlji izvesnu podršku vlasti uživaju i islamske i hrišćanske verske zajednice. Izuzetno prepoznatljivim primerom ovog modela smatraju Severnu Irsku, u kojoj je gotovo celokupan politički život obeležen oštrom podelom katolika i protestanata. Njihova argumentacija bi, u ovom slučaju, možda mogla da se ospori činjenicom da religiozni karakter države (preciznije – pokrajine) pripisuju njenoj pripadnosti Ujedinjenom Kraljevstvu, koje inače ne svrstavaju u kategoriju religioznih država sa religioznom politikom.

2) **Sekularna država i sekularna politika:** za razliku od prve, ova kombinacija se smatra tipično „zapadnom“. Autori je objašnjavaju „sekularizacijom javne religije“ i „desakralizacijom države“ kao procesima koji su obeležili modernu epohu. Ovaj koncept pripisuju gotovo svim zapadnoevropskim zemljama, što bi moglo biti osporeno bar na dva načina – kako značajnim uticajem koji na njihovim političkim scenama imaju stranke sa religijskom političkom legitimacijom (hrišćansko-demokratske i slične stranke), tako i zbog institucionalnih aranžmana koje veći deo tih država ima sa katoličkom i protestantskim (pretežno, ali ne isključivo luteranskim) crkvama u sferi prosvete, zdravstva, kulture i drugih delatnosti. Svrstavanje zapadnoevropskih zemalja u ovu kategoriju autori tumače realnim odsustvom verskog sadržaja, kako iz ideologije pomenutih stranaka, tako i iz institucionalnih odnosa tih država sa pomenutim verskim zajednicama. Zanimljivo je da autori u ovom modelu prepoznaju rizik od „*kulturne* malaksalosti, ako ne i sterilnosti“, pripisujući time samoj religiji prevashodno kulturni značaj.

U ovu kategoriju svrstavaju i Tursku i Kinu, u kojima su radikalno laicističke ideologije (sekularni republikanski nacionalizam u prvoj, a komunistički marksizam, sa primesama državnog naciona-

lizma, u drugoj) u silovitim modernizacijskim naletima prve polovine XX veka oštro potisnule religiju iz javne sfere, prepoznajući u njoj uzrok zaostalosti i nazadovanja, ali i uspostavili sekularne poretke nepotpuno demokratskog (Turska) ili otvoreno antidemokratskog karaktera (Kina).

Za razliku od ova dva relativno „čista“ slučaja, sledeća dva stavljaju teoretičare pred nešto složenije izazove:

3) **Religiozna država i sekularna politika:** autori prepoznaju tri scenarija pod kojima se ovaj model istorijski ostvario. Prvi se praktično svodi na prethodno opisani slučaj suštinski sekularne države, koja je iz istorijskih razloga zadržala neke formalne institucionalne veze sa jednom ili više verskih zajednica, ali bez realnog religioznog sadržaja, kako u tim vezama tako i u političkom životu te zemlje.

Drugi scenario bi podrazumevao realnu i suštinsku religioznu utemeljenost i legitimaciju političkog poretka, usled čega je društvena relevantnost religije toliko velika da se njeno prisustvo u političkom životu ne toleriše, jer u tom slučaju jednostavno ne bi bila podložna kontroli od strane vlasti. U ovu grupu zemalja autori svrstavaju islamske teokratije Bliskog istoka, ali i Pakistan, kao zemlje nestabilne demokratije, kao i budistički Tajland.

Treći scenario u kome se religiozna država spaja sa sekularnom politikom vide u slučaju kada država sama produkuje i promovise učenje koje je u formalno teorijskom smislu sekularno, ali je po intenzitetu njegovog usvajanja koje zahteva od građana to učenje blisko religijskim. Takve države opisana učenja plasiraju upravo da bi potisnule društvenu i političku relevantnost tradicionalnih religija. Autori pripisuju ovakvu praksu Indoneziji u vreme diktature Suharta i njegove ideologije „funkcionalnih grupa“. Propuštaju, međutim, da slične tendencije prepoznaju u turskom kemalizmu i kineskom (ali ne samo kineskom) komunizmu i ostalim modernim političkim porecima radikalno leve ili desne orijentacije, koji su pokušavali da silom vlasti nametnu alternativu postojećim religijama, ne samo u političkom smislu.

4) **Sekularna država i religiozna politika:** ovaj model autori nazivaju naizgled čudnim, usled njihove sumnje da društvo u kome religija ima visoku društvenu i političku relevantnost može da održi sekularni ustavni poredak. Ovu dilemu razrešavaju tvrdnjom da se religiozno neutralna država i visoko religiozno društvo u suštini uzajamno dopunjavaju. U skladu sa stavovima oca Kotena, a u velikoj meri i oca Harakasa, tvrde da „ne treba da bude nikakvih granica ispoljavanju religije u politici sve dok postoji oštra zabrana ustanovljavanja državne religije“.

Drugim rečima, pri političkoj agitaciji pa čak i pri glasanju u predstavničkim telima, političari se mogu rukovoditi svojim verskim ubeđenjima, ali kao nosioci funkcija izvršne vlasti moraju ostati formalno i funkcionalno neutralni, kako u odnosu prema različitim religijama koje ispovedaju njihovi sugrađani, tako i između religioznosti i sekularizma kao različitih pogleda na svet.

Primere sekularnog političkog poretka u visoko religioznom društvu, sa implikacijama te religioznosti na političkoj sceni, autori su prepoznali u sopstvenoj državi – SAD, ali i u Indiji. Ove države, kao religiozno neutralne, oni razlikuju od npr. Egipta ili Alžira, u kojima su vlasti, po turskom i kineskom, pa i indonežanskom modelu, u suštini antireligiozne. Zanimljivo je i da se američki i indijski model ne preporučuje kao univerzalno primenljiv, već se upozorava da sam sekularni karakter ustavnog poretka ne mora u svim podnebljima i sredinama biti otporan na impulse njegove desekularizacije koji dolaze iz društva i politike. U postkomunističkoj Poljskoj, međutim, prepoznat je obrnut slučaj, da upravo razvoj na političkom i društvenom planu dovodi do transformacije države iz religiozne u sekularnu, mada se mora imati u vidu da je tekst nastao pre poslednjih izbora (2005.) u ovoj zemlji.

Srbija u srednjem veku

Kao i u najvećem broju evropskih, pa i ostalih država, u Srednjem veku je u Srbiji postojala simbioza crkve i države. Ona nije u punoj meri uspostavljena samim nastankom srednjovekovne srpske

државе sredinom IX veka, pošto ona tokom prva tri veka svog postojanja i nije bila temeljno hristijanizovana. Vladari, doduše, jesu bili hrišćani i napustili su staru slovensku mnogobožačku religiju, ali nema tragova neke razgranatije crkvene organizacione strukture u tadašnjoj Srbiji. Ovakvo stanje je bilo uslovljeno prvenstveno činjenicom da je u Srbiji tada praktično postojala ravnoteža religijskih uticaja pravoslavlja koje se širilo iz centara na prostoru centralnog Balkana i Egejskog basena, i katolicizma koji se širio sa obala južnog Jadrana. Čak i posle nedvosmislenog rascepa među ovim pravcima hrišćanstva velikom šizmom 1054, verska pripadnost stanovništva u oblastima gde su se njihovi uticaji preplitali, pa i u Srbiji, nije bila potpuno definisana, već je u velikoj meri zavisila od trenutnog odnosa snaga. Veliki deo današnje teritorije Srbije bio je, međutim, pod vlašću Bugarske (do 1018) i Vizantije (do oko 1180), pa je na tim teritorijama još krajem IX veka stvorena vrlo razvijena mreža episkopija koje su u 11. veku definitivno postale pravoslavne. Severni deo Srbije je, sa druge strane, pripadao Kraljevini Mađarskoj (Ugarskoj) pa je tu od početka 11. veka razvijana katolička crkvena organizacija.

Pravoslavlje je u Srbiji preovladalo krajem XII veka, kada su prvi pripadnici dinastije Nemanjića (osnivač dinastije, veliki župan Stefan Nemanja, i njegovi sinovi Stefan Prvovenčani i Rastko, kasnije zamonašen kao Sava i kanonizovan kao svetac) prekinuli stanje religijske nedefinisanosti i odlučno učvrstili zemlju u pravoslavnoj veri. Tada je i uspostavljena simbioza crkve i države, slična onoj koja je u ranom srednjem veku stvorena u novonastalim germanskim državama, sa elementima onakve koja je još ranije formirana u Vizantiji i koju su kao obrazac pratile i druge pravoslavne države. Granični položaj Srbije je, takođe, dobio svoj odraz pri konsolidaciji zemlje u periodu prvih Nemanjića, ali ne u verskoj već u čisto državnoj sferi. Srbija je, naime, 1217. postala kraljevina, dobivši krunu od Pape. Kraljevina je kao oblik državnog uređenja u srednjem veku postojala samo na katoličkom Zapadu, tj. u tamošnjoj hijerarhiji država na čijem je vrhu u idealnom smislu stajao car Svetog Rimskog Carstva Nemačke Narodnosti, svetovni pandan Papi kao univerzalnom verskom poglavaru katoličkog hrišćanstva.

Samo dve godine kasnije, 1219, Sava Nemanjić je od Carigradskog patrijarha dobio titulu arhiepiskopa (sa sedištem u Žiči, kasnije u Peći), čime je srpska crkva stekla autokefalnost (samostalnost). Političke okolnosti su i u ovakvom razvoju odigrale presudnu ulogu: Carigradski patrijarh je tada (od 1204. do 1261.) stolovao u Nikeji, pošto je Konstantinopolis bio pod vlašću „Latina“, tj. zapadnjačkih krstaša. Pored Nikeje, drugi politički centar koji je pretendovao na obnovu Vizantije bila je Epirska Despotovina, u kojoj je stolovao Ohridski arhiepiskop, do tada verski poglavar svih pravoslavnih u Srbiji. Srpska crkva je, dakle, postala autokefalna u mnogome zahvaljujući političkom rascepu vizantijskog prostora, koji je dobio i značajne crkvene implikacije, što je srpska elita tog vremena umela da iskoristi. Položaj katolika u Srbiji zavisio je uglavnom od odnosa njenih vladara sa Papstvom i susednim katoličkim državama – Ugarskom, Mletačkom Republikom i Napuljskom Kraljevinom, kojom su vladali normanski, nemački, francuski i španski vladari. Pokušaj prodora bogumilskog učenja iz Bugarske sprečio je još Stefan Nemanja državnim silom, ali se ta vera ustoličila u susednoj Bosni, gde je bila većinska do dolaska Turaka.

Simbioza srpske države i crkve se ogledala u više činjenica. Pre svega, sve bugarske i vizantijske episkopije koje bi širenjem Srbije došle u njenu vlast stavljane su pod jurisdikciju srpske crkve, što je i ranije bio običaj u pravoslavnom svetu. Kada je teritorijalna ekspanzija Srbije za vladavine Dušana dovela i do podizanja njenog državnog ranga, tj. do proglašenja carstva 1346, to je praćeno i podizanjem ranga srpskog arhiepiskopa na rang patrijarha. Ovaj čin je blagoslovio čak i Ohridski arhiepiskop, čije je sedište tada bilo pod srpskom vlašću, dok je Carigradski patrijarh njegove aktere anatemisao. Ova činjenica jasno svedoči o bliskoj vezi verskih i političkih zbivanja i institucija u srednjem veku. U skladu sa tim bio je i suprotan proces, tj. odricanje srpske crkve od statusa patrijaršije 1375. Tada je invazija Osmanlija na Balkan već bila u punom jeku, pa je prioritet državne politike kneza Lazara, koji je kao najuticajniji velikaš pokušavao da zameni ugašenu lozu Nemanjića, bilo formiranje odbrambenog saveza sa ostacima Vizantije.

Opet u skladu sa političkim prioritetima, osmanlijska vlast, koja je, posle nekoliko pokušaja, nad Srbijom uspostavljena 1459, pripojila je sve pravoslavne u njoj jurisdikciji Ohrida, tj. Carigrada. Tada je Osmanlijama od presudnog značaja bila lojalnost vizantijskih Grka u novoj prestonici (tada već Istanbulu) i u Egejskom priobalju, koju su obezbeđivali davanjem povlastica njihovoj crkvenoj hijerarhiji. Sto godina kasnije, međutim, kada su se granice Carstva pomerile daleko na sever i zapad, osmanlijskoj Porti (vladi) je najvažnija bila vernost i saradnja Srba, koji su naseljavali granična područja prema neosvojenim delovima Ugarske i Hrvatske (koji su 1527. došli pod vlast austrijskih Habsburgovaca) i prema Mletačkoj Republici. Ova činjenica je snažno doprinela da turska vlast 1557. dozvoli obnovu Pečke patrijaršije, i to na mnogo većoj teritoriji od one koju je imala u srednjem veku. Dugoročna posledica je bila pojava značajnog broja srpskih pravoslavnih vernika na teritorijama koje nisu bile u sastavu nekadašnje srpske države – velikim delovima zapadne Bosne, Hrvatskoj i južnoj Ugarskoj. Istovremeno sa turskim osvajanjima, u celoj Ugarskoj, pa i na teritoriji današnje Vojvodine, katolička crkva je bila suočena sa prodorom Reformacije, naročito u njenoj kalvinističkoj varijanti, između ostalog i usled gubitka podrške državne vlasti.

U Osmanlijskom carstvu su verske zajednice imale i neke funkcije koje obično pripadaju političkim subjektima, pošto su predstavljale čitave narode pred sultanom i Portom, uživajući pri tome mnoga prava političke prirode. Takav sistem, u kome su etničke zajednice praktično poistovećivane sa verskim i sa čijim su hijerarhijama komunicirale otomanske vlasti, nazivao se *Milet sistem*, dugoročno je rezultirao veoma čestom pojavom izjednačavanja etničke i verske identifikacije na celom Balkanu i istočnom Mediteranu. Odnos Pečke patrijaršije sa turskom vlašću je varirao od perioda saradnje na obostranu korist, do sukoba u svim slučajevima kada bi jerarhija srpske crkve optirala za političku, pa i vojnu saradnju sa Habsburgovcima i Mlečanima protiv Osmanlija. Takve su situacije bivale sve češće tokom dramatičnog opadanja otomanske moći u XVII i XVIII veku, kada je Turska trpela značajne vojne poraze i

teritorijalne gubitke u korist pomenutih sila. Paralelno sa tim, povećavao se i broj srpskih pravoslavnih vernika u Habsburškoj carevini, koji su, na način donekle uporediv sa Milet sistemom, u njoj počeli da uživaju crkveno školsku autonomiju, nemajući praktično nikakvu društvenu elitu osim crkvene. Ta je autonomija, doduše, u pojedinim slučajevima bila opstruirana administrativnim merama vlasti. Opadanje značaja Pečke patrijaršije za otomansku Portu, kako usled razočaranja u njenu vernost, tako i usled pomenutih teritorijalnih promena, dovelo je i do njenog ukidanja 1766. Srpsku jerarhiju u Srbiji je opet zamenila grčka, što je prouzrokovalo činjenicu da su Srbi stvaranje svoje novovekovne države dočekali u stanju prilične otuđenosti naroda od sveštenstva, pa i od Crkve.

Srbija u novom veku

Ulogu crkve u srpskoj novovekovnoj političkoj istoriji nećemo opisivati kao u slučaju srednjovekovne, s obzirom na to da je to na izuzetno kvalitetan način učinio dr Slobodan G. Marković,⁵ čije stavove o ovom pitanju gotovo u potpunosti prihvatamo. Na osnovu njegovog opisa te uloge, pokušaćemo da na Srbiju XIX i XX veka primenimo teze i klasifikacije prethodno citiranih autora.

Srpska pravoslavna crkva, kao većinska verska zajednica u Srbiji, ali i ostale verske zajednice u zemlji, suočavale su se u poslednja dva veka na različite načine sa pitanjima koja je izdvojio o. Koten. SPC je uživala status državne religije od obnove srpske državnosti, najpre u statusu autonomne kneževine u Otomanskom carstvu (1830), zatim nezavisne kneževine (1878) i kraljevine (1882), u uslovima izrazite verske homogenosti države. U verski izrazito heterogenoj Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca (1918–1929) i Kraljevini Jugoslaviji (1929–1941) tu ulogu je delila i sa drugim verskim zajednicama, od kojih su neke takvu ulogu imale u ranije postojećim državama na toj teritoriji (Katolička crkva u Austro-Ugarskoj i

5 Srpska pravoslavna crkva u Srbiji i država, klerikalizacija ili cezaropapizam, http://veraznanjemir.bos.org.yu/tekstovi/10t_smarkovic01.htm#.

Islamska zajednica u Otomanskoj imperiji). U socijalističkoj Jugoslaviji, posle 1945, tu ulogu je izgubila, zajedno sa pravima koja je ona nosila, uključujući i pravo verske nastave u državnim školama. Ovo pravo je, međutim, povratila posle više decenija, kada je 2001. Vlada Republike Srbije prvog postkomunističkog demokratskog premijera Srbije dr Zorana Đinđića donela odgovarajuću uredbu, u saradnji sa 7 tradicionalnih verskih zajednica.⁶ Ovo pitanje od tada izaziva povremene burne rasprave na političkoj i društvenoj sceni.

Slučajevi u kojima se versko učenje i praksa sukobljavaju sa zakonskim poretком u srpskoj novovekovnoj istoriji su se dešavali više u faktičkom nego u formalnom smislu, tj. uglavnom su se svodili na sukobe državnih vlasti i crkvene hijerarhije oko konkretnih društvenih pitanja. Od sukoba kneza Miloša Obrenovića sa mitropolitima Melentijem i Leontijem, preko sukoba kralja Milana sa mitropolitom Mihajlom, do sukoba jugoslovenske vlade Milana Stojadinovića sa patrijarhom Varnavom, predmet spora je uvek bio konkretan politički potez ili program (Milanova austrofilaska politika, Stojadinovićev konkordat sa Vatikanom) ili čista preraspodela moći (Miloševa težnja za potpunom vlašću). Sva tri sukoba je opisao dr Marković u citiranom delu. Tek u vreme komunističke diktature Josipa Broza, sukob države sa svim većim verskim zajednicama dobio je čvrstu doktrinarnu podlogu, mada ni u ideološkom ni u operativnom smislu nije dostigao razmere kao u komunističkoj Kini Mao Ce Tunga ili Albaniji Enver Hodže.

Sinergiju sa državom koju pominje o. Harakas, naravno, u novovekovnoj Srbiji nije mogla da ostvari nijedna verska zajednica, pa ni većinska SPC, mada je u periodu dok je bila državna religija pružala državnoj vlasti neku vrstu duhovne, kulturne i prosvetne podrške. Poštovanje građanskih dužnosti su i SPC i ostale verske zajednice na ovim prostorima načelno podržavale u različitim političkim porecima, ali su i pojedini sveštenici, nekada i najviše hijerarhije, u slučajevima kada su procenjivali da su ostali pobrojani principi ugroženi, ustajali u njihovu odbranu. To se odnosi kako

6 http://veraznanjemir.bos.org.yu/html/10t_andkop01.htm.

na ugrožavanje prava samih verskih zajednica (patrijarh Varnava i konkordat, različiti slučajevi u vreme komunističke diktature), tako i na slučajeve kada su one, ceneći da je viši društveni interes i moral ugrožen, opravdavale pravo na otpor, tj. „ograničenu revoluciju“. Za to takođe postoje primeri iz vremena II svetskog rata (okupacija i fašistička diktatura), vladavine Broza, ali i vremena autoritarnog Miloševićevog režima. Tada su SPC, a i ostale veće verske zajednice, usled izuzetnih okolnosti odstupale od principa neutralnosti u stranačkoj borbi i pružale podršku oponentima režima (npr. Svetosavska litija 1997, koja je „probila“ policijski kordon pred studentima demonstrantima u Beogradu, učešće sveštenstva u Vidovdanskom saboru opozicije 1992. i u oktobarskim promenama 2000. i događajima koji su im prethodili, itd.).

Jedini slučaj koji bi možda mogao da se opiše kao iznuđeno odstupanje od principa prvenstva laičkog političkog vođstva i kao izvesno približavanje primeni „etnarhije“ može se naći na Kosovu i Metohiji, gde jedan broj istaknutih uglednika SPC posle dolaska trupa UN 1999. relativno trajno obavlja ulogu političkih i društvenih lidera. Ovakvo stanje je prvenstveno uslovljeno nedostatkom sposobnosti ili volje međunarodnih civilnih i vojnih vlasti, kao i privremenih institucija pokrajine, da obezbede elementarne uslove za život srpske zajednice koju čine gotovo isključivo vernici SPC, ali i odsustvom odgovarajućih kadrovskih kapaciteta svetovne političke elite te zajednice.

U svetlu klasifikacije koju su dali Demerat i Strejt, novovekovna Srbija bi se mogla opisati kao zemlja koja je za dva veka više puta prešla iz jedne u drugu među ponuđenim kategorijama. U periodu nezavisnosti Srbije i njene visoke verske homogenosti, najrealnije bi bilo njeno svrstavanje u poretke koje autori pripisuju zapadnoevropskim zemljama u drugoj polovini XX veka. U njima su, ponovimo, iz istorijskih i identitetskih razloga zadržane neke formalne institucionalne veze države sa jednom ili više verskih zajednica, ali bez realnog religioznog sadržaja, kako u tim vezama tako i u političkom životu zemlje. Sa porastom političke i društvene relevantnosti religije u višekonfesionalnim državama čiji je Srbija bila

deo između 1918. i 1991, kao i po propasti poslednje od njih, možemo identifikovati primenu barem dva među opisanim modelima. Jedan je sekularna država sa sekularnom politikom (više kineskog ili turskog kemalističkog tipa nego onog iz zemalja razvijene demokratije), a drugi je onaj u kome je društvena relevantnost religije tolika (u našem slučaju pre svega u identitetskom smislu) da se njena politička artikulacija ne sme dozvoliti radi samog održanja poretka. Nije, međutim, nemoguće prepoznati ni elemente još jednog modela, onoga u kome sama država plasira formalno-teorijsko sekularno učenje, koje je po pretenzijama na sveobuhvatno definisanje pravila ljudskog života slično religijskom. Ovaj obrazac možemo prepoznati u tzv. integralnom jugoslovenstvu iz međuratnog perioda, kao i u tzv. samoupravnom socijalizmu jugoslovenskih, pa i srpskih komunista.

U svakom slučaju, biće zanimljivo videti hoće li, po saniranju posledica etničkih sukoba koji su obeležili raspad Jugoslavije krajem prošlog veka i u kojima je često prepoznavana i pre naglašavana religijska komponenta, društvena relevantnost religije u Srbiji opasti, kao što su Demerati i Strejti možda preuranjeno prepoznali u slučaju postkomunističke Poljske. Hoće li se Srbija naći u kategoriji koja joj je ovde pripisana za period pre I svetskog rata – sekularna država sa sekularnom politikom?

MUSLIMANSKO HUMANITARNO DRUŠTVO „MERHAMET – SANDŽAK“

Muslimansko humanitarno društvo „Merhamet – Sandžak“ je osnovano 1991. god. Organizacija se zalaže za pružanje pomoći svakom čoveku, bez obzira na veru, naciju, rasu i pol.

Vrednosti MHD „Merhamet – Sandžak“

- **Mir i pomirenje**

MHD „Merhamet – Sandžak“ podržava i zalaže se za rešavanje svih vrsta sukoba na nenasilan način.

- **Poštovanje ljudskih prava**

MHD „Merhamet – Sandžak“ priznaje dostojanstvo svakog pojedinca i podržava ugrožene ljude i zajednice u njihovom nastojanju da se izbore za pravdu, svoja ljudska prava i budućnost dostojnu čoveka.

- **Smanjenje siromaštva**

MHD „Merhamet – Sandžak“ smatra da siromaštvo podrazumeva mnogo više od pukog nedostatka materijalnih dobara. Siromaštvo je rezultat stanja duha u kome nedostaju vizije mogućih rešenja i strukture koje pružaju nove prilike i/ili višestruku mogućnost izbora.

- **Jednake mogućnosti**

MHD „Merhamet – Sandžak“ pruža jednake mogućnosti za sve ljude i uvažavanje njihovih različitosti.

- **Participacija i promocija društveno odgovornog ponašanja**

MHD „Merhamet – Sandžak“ smatra da je razvoj stabilnog i solidarnog društva rezultat inkluzivnih i participativnih procesa.

- **Društvena odgovornost verskih zajednica**

MHD „Merhamet – Sandžak“ smatra da su verske institucije i vernici odgovorni za najugroženije bez obzira na njihovu etničku ili versku pripadnost.

- **Profesionalnost i transparentnost**

MHD „Merhamet – Sandžak“ svoje usluge drži na najvišem realno ostvarivom nivou, putem pravilne i racionalne raspodele i korišćenja raspoloživih resursa. Uz to idu i najviši standardi kvaliteta i fleksibilnost i otvorenost u radu.

Ciljevi MHD „Merhamet – Sandžak“ definisani su na osnovu njegove misije i strategije za smanjenje siromaštva u Sandžaku.

Cilj 1: Doprinos društvenom razvoju kroz zastupanje i unapređivanje ljudskih prava.

Cilj 2: Poboljšanje saradnje među verskim zajednicama kroz informisanje, povezivanje i uspostavljanje interreligijskog dijaloga i zajedničkih aktivnosti na izgradnji mira i pomirenja.

Cilj 3: Rad na smanjenju siromaštva kroz sveobuhvatnu pomoć, podršku i osnaživanje ranjivih grupa stanovništva u Srbiji.

Cilj 4: Održavanje kapaciteta MHD „Merhamet – Sandžak“ u cilju lakšeg reagovanja na krizne situacije (prirodne i političke) u regionu i spremnost na akciju u hitnim situacijama.

Cilj 5: Razvoj i jačanje ljudskih resursa i kapaciteta MHD „Merhamet – Sandžak“, naročito kroz podršku svim oblicima formalne i neformalne edukacije i učenja.

Cilj 6: Razvijanje internih sistema i procedura koje će omogućiti bolje upravljanje organizacijom, kao i njenim resursima.

Rad Merhameta

Veoma brzo nakon našeg nastanka, morali smo da se suočimo sa najtežim i najodgovornijim zadatkom: prihvata, zbrinjavanje i pružanje pomoći izbjeglicama iz ratom zahvaćenih krajeva. Mi smo ga uspešno savladali, uz veliku pomoć naših sugrađana koji su otvorili i svoje domove i svoja srca izbjeglicama.

Od 5. aprila 1992. godine, masovni dolasci izbjeglica bili su svakodnevna pojava u mnogim sandžačkim gradovima.

Po našim podacima između 73.000 i 75.000 lica iz BIH je prošlo kroz Sandžak.

Nažalost, više od 35.000 prošlo je samo u tranzitu, jer smeštajnih kapaciteta i materijalnih mogućnosti nije bilo za njihovo zbrinjavanje, a i faktor straha je bio jako bitan u njihovom odlučivanju da ostanu ili odu što dalje.

Zbrinjavanje izbeglica iz Hrvatske 1995. godine i raseljenih lica sa Kosova 1999. godine.

Osim izbjeglica, naša organizacija se bavi i materijalnim pomaganjem socijalno ugroženih građana.

Projekti Merhameta

- „Kolektivni smeštaj“ za izbjeglice iz BIH u Jugoslaviji.
- „Privatni smeštaj izbjeglica, prognanih i raseljenih lica.“
- Tri narodne kuhinje: u Novom Pazaru, Tutinu i Priboju.
- Humanitarne apoteke.
- Agrokultura.
- Distribucija hrane.
- Distribucija odeće i obuće.
- Pобољшanje ovčarstva na Pešteri.
- Staklenici.
- „Seme za bašte“.

- „Farme mlečnih krava“.
- „Krave za farmere“.
- „Organizovano žrtvovanje kurbana“.
- „Ishrana za 600 učenika u Tutinu“.
- „Treće zemlje“.
- „Povratak izbjeglica Bošnjaka u BiH“.
- „Distribucija higijenskih sredstava.“
- Distribucija ogrijeva.
- Prevencija narkomanije.
- Distribucija plastenika.
- Kursevi engleskog jezika.
- Centar za obuku za rad na kompjuterima.
- Teledom.

Seminari

- „Rad sa izbjeglicama u kolektivnom smeštaju.“
- „Rodno osnaživanje.“
- „Obuka stočara na Pešteri.“

DESEKULARIZACIJA KAO POSLEDICA NERELIGIJSKIH PROCESA

Polovinom prošlog veka, većina predstavnika društvenih nauka zastupala je tezu o univerzalnoj i linearnoj modernizaciji i opštoj sekularizaciji, koje dovode do smanjenja uticaja religije na svakodnevni život ljudi i društvo u celini. Diferenciranje društvenih pod sistema, odnosno njihovo odvajanje od religije, trebalo je da dovede do gubljenja dominantne uloge religije u društvu. Naime, odvajanjem religije od drugih društvenih pod sistema religija postaje samo *jedan od aspekata* društvene realnosti, što je bitna razlika u odnosu na predmoderna društva, u kojima religijska sfera dominira ili želi da dominira *svim sferama* života i društvene stvarnosti.

Međutim, pristup društvenim promenama i razvoju isključivo sa globalnog aspekta, kao nečem uniformnom, pokazao se pogrešnim.¹ Naime, nije se dovoljno obraćala pažnja na činjenicu da se modernizacija različitih društava ne događa uvek u istom smeru i na isti način i da bi u skladu s tim, društvene promene trebalo da se posmatraju u određenom kontekstu. Tek tada je počelo da se promalja saznanje da bi rezultate i posledice modernizacije trebalo posmatrati na način koji bi u svojim zaključcima trebalo da sadrži pokušaj sinteze globalnog i lokalnog. Sekularizaciju je trebalo posmatrati unutar konkretnih društava u empirijskim i komparativnim studijama.² Tako bi se pokazalo da se modernizacija i sekularizacija drugačije očitavaju npr. u zemljama zapadne Evrope, SAD i u zemljama bivšeg istočnog bloka.

-
- 1 Jakelić, S (2003), „Sekularizacija: teorijski i povijesni aspekti“, u: *Religijski dijalog: drama razumevanja*, Beograd, Beogradska otvorena škola.
 - 2 Isto.

Kako je jedan od veoma važnih i stalnih zadataka društvenih nauka proučavanje društvenih promena, na osnovu novonastale društvene situacije, koje su otkrivene i verifikovane empirijskim pokazateljima, postalo je jasno da se *religijske promene* ne mogu više smestiti u okvir „stare“ teorije sekularizacije, već da se one mogu bolje razumeti pomoću termina slične slovne, ali različite pojmovne sadržine – *desekularizacije*. Međutim, kako klatno ne bi neprestano osciliralo između krajnosti i tako zamenilo jedno slabo razumevanje drugim, trebalo bi odmah reći da „teoriju sekularizacije nije dobro u potpunosti odbaciti, već revidirati na način koji će uvažiti probleme koje stara teorija sekularizacije nosi i istovremeno pomoći u sagledavanju modernih društava“.³ Od „stare“ teorije sekularizacije trebalo bi zadržati tačnost predviđanja „da sekularizacija nastupa ubrzanim korakom“, ali i tome dodati da „je takođe tačno da sveto ispoljava izuzetnu moć preživljavanja“.⁴ Neophodno je pomeriti perspektivu gledanja, kako bi postalo moguće da se, Hemondovim rečima, prepozna sveto usred svetovnog.⁵ Takva perspektiva ukazivala bi na svojevrsan vrednosni relativizam, tj. istovremenu zastupljenost vrednosnih orijentacija koje na teorijskom nivou mogu biti suprotne.⁶

Desekularizacija je, na taj način, postala neizbežan pojam prilikom razmatranja religijskih promena kako savremenih industrijskih i postindustrijskih, tako i postsocijalističkih društava u tranziciji. Komparativni empirijski podaci o religijskim situacijama u savremenim društvima pokazuju da religija nije nestala, već da je opstala, najčešće povlačeći se u svet privatnosti.⁷ Međutim, ima-

3 Blagojević, M (2006), „Savremene religijske promene u Srbiji i proces integracije u Evropu“, *Filozofija i društvo*, br. 1, str. 96.

4 Isto.

5 Hemond, E. F (1994), „Kako razmišljati o svetom u svetovno doba“, u *Povratak svetog?* Niš, Gradina.

6 Marinović-Jerolimov, D. (2002), „Religioznost, nereligioznost i neke vrijednosti mladih“ u *Mladi uoči trećeg milenija*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja. Navedeno prema: Blagojević, M (2006), „Savremene religijske promene...“, *Filozofija i društvo*, br. 1.

7 Blagojević, M (2006), „Savremene religijske promene u Srbiji i proces integracije u Evropu“, *Filozofija i društvo*, br. 1, str. 96.

jući u vidu već rečenu konstataciju da bi pojave trebalo posmatrati u određenom kontekstu, neophodno je istaći činjenicu da su privatizacije religije u zapadnoj Evropi i bivšoj Jugoslaviji različite po svojoj sadržini i po svom odnosu na ideološke motive i istorijske okolnosti. U zapadnoj Evropi privatizacija religije nastala je kao odgovor na iskustva religijskih ratova,⁸ kako bi se stalo na put izbijanju novih sukoba između različitih religijskih grupa i kako bi se sprečilo uspostavljanje državne religije. Sa druge strane, privatizacija religije u bivšoj Jugoslaviji bila je deo komunističke i antinacionalističke platforme. Kao su tradicionalne religije u bivšoj Jugoslaviji kolektivističkog karaktera, uklanjanje religije iz javnog života nije dovelo do privatizacije u smislu individualizacije kao u zapadnoevropskim zemljama, već je ona privatizovana kao stvar kolektiva.⁹ Trebalo bi biti svestan ovakvog karaktera tradicionalnih religija u bivšoj SFRJ, jer će na taj način postati jasnija njihova uloga u dubokim identitetskim krizama koje kulminiraju raspadom zajedničke države, ratovima i nastankom novih nacionalnih država.

Društvena, ekonomska i politička kriza, koje nastaju krajem osamdesetih godina u bivšoj Jugoslaviji, dovele su u pitanje „opstajanje socijalističkog ideološkog supstrata i političke organizacije jedinstvene jugoslovenske države“.¹⁰ Urušavanjem globalnog socijalno-političkog sistema i opadanjem značaja koji je do tada pridavan opšteprihvaćenim vrednostima, nastupa haotično stanje koje bi se moglo nazvati *krizom identiteta*. U ratnim vremenima, koja karakterišu odsustvo sigurnosti, dezorganizacija i stanje anomije, kada su međuljudski i društveni odnosi neregulirani i potpuno haotični, pojedinac pokušava da pronađe utočište od neprestanog

- 8 „Istorija ljudskog iskustva puna je primera koji govore o tome kako su religijske ideje (simboli) i verovanja uspele da *pokrenu* ogromne grupe ljudi (krstaški ratovi, npr.) i da izvrše tako snažan uticaj na osećanje, mišljenje i ponašanje da to graniči sa radikalnim pokretom ili revolucijom.“ Šušnjic, Đ. (2004), *Ribari ljudskih duša*, Beograd, Čigoja štampa, str. 200.
- 9 Jakelić, S (2003), „Sekularizacija: teorijski i povijesni aspekti“, u: *Religijski dijalog: drama razumevanja*, Beograd, Beogradska otvorena škola.
- 10 Blagojević, M (2003), „Religijska situacija u SR Jugoslaviji od kraja osamdesetih do početka novog veka“, *Teme*, br. 3.

osećanja straha i izlaz iz stanja konfuzije vlastitog identiteta. U takvim okolnostima, najveći stepen identifikacije pronalazi se u onim grupnim identitetima u kojima je pojedinac najviše ukorenjen. To su, pre svega, nacionalni i religijski identiteti koje karakteriše tesna međupovezanost.¹¹ U takvoj životnoj situaciji dolaze do izražaja funkcije religijskih simbola koje ljudima omogućavaju orijentaciju u zbrkanom iskustvu i koje „pomažu pojedincima i grupama da se prilagode i na one situacije u životu koje su nabijene strahom, neizvesnošću i opasnošću – nevoljama svake vrste“.¹² Imajući u vidu činjenicu da je većina ljudi doživela negativna životna iskustva, kao što su osećanje egzistencijalne ugroženosti i bede, neizvesnosti, ne bi trebalo da čudi aktuelizovanje univerzalnih pitanja života i smrti, jer kako kaže Vladeta Jerotić, bez nevolje nema bogomolje, ili sociološki rečeno: šanse za revitalizaciju religije umnožavaju se u onoj meri u kojoj svetovni odgovori promašuju. Religijske promene utvrđene su u nekoliko socioloških i istraživanjima javnog mnjenja. Verifikovane su promene u religijskom kompleksu uopšte, a posebno kod tradicionalnih religijskih zajednica u svim područjima religijskog života: u području konfesionalnog identifikovanja, samoocene religioznosti, religijskih verovanja i u području religijske obredne prakse.¹³ Vraćanjem ljudi religiji, ispunio se ideološki vakuum koji je nastao krahom socijalističkog ideološkog sistema.

Međutim, da se kod ovih religijskih promena ne radi o čisto religijskim procesima, anticipirali su pojedini sociolozi još sredinom osamdesetih, ukazujući da nije reč o revitalizaciji religije *per se*, nego da je reč o sintezi religijskog i ovostranog – pre svega etnocentričnog, nacionalnog i tradicionalističkog. U slučaju rata u bivšoj Jugoslaviji, religijska pitanja nisu nominalno bila razlog za

11 Vasić, S (2006), „Dijalog između religijskih zajednica kao put ka pomirenju“, u: *Licem ka budućnosti*, Beograd, OEBS – Misija u Srbiji.

12 Šušnjić, Đ. (2004), *Ribari ljudskih duša*, Beograd, Čigoja štampa, str. 200.

13 Najznačajnije religijske promene izražavaju se preko povećane religioznosti mlade generacije. Šire o empirijskim istraživanjima pogledati u sl. radovima: Blagojević, M (2003), „Religijska situacija u SR Jugoslaviji od kraja osamdesetih do početka novog veka“ i „Religijska situacija u SR Jugoslaviji: revitalizacija religijskog ponašanja i verovanja“, *Teme*, br. 3 i 4.

dezintegraciju zemlje i sukobe. Rat nije vođen zbog religije, nego je religija tu, pre svega, poslužila kao pogodna *differentia specifica* putem koje su etnički slični narodi mogli lakše da artikulišu mnogo dublje i složenije razloge za svoju ratnu mržnju i netoleranciju.¹⁴ Dakle, povećanje uticaja religije na pojedince i društvene grupe, čiji je jedan od pokazatelja spremnost identifikovanja stanovništva u konfesionalnim terminima, u tesnoj je vezi sa širim društvenim, odnosno *nereligijskim procesima*. Na taj način, postaje jasno da društvena dešavanja mogu direktno uticati ili biti pogodno ambijentalno okruženje u kome se stvaraju uslovi za duhovnu pojavu kao što je religioznost. Iako se na prvi pogled može činiti očiglednim da se pomenuta veza izražava direktno, ipak se mora naglasiti da se „mera međusobnog uticaja teško može kvantitativno odrediti“.¹⁵

Nakon završetka ratova, uspostavljanjem novih država, nastalih od republika bivše Jugoslavije, u novonastalim državama zapadnog Balkana religijske zajednice (pre svega, tradicionalne) dobijaju novu ulogu. Kao što je već prethodno rečeno, povratak religije na javnu društvenu scenu bio je više posledica nereligijskih procesa. Konfesionalna identifikacija, na primer, izraz je šireg društveno-istorijskog konteksta u kome su tradicionalna religija i crkva imale istaknuto mesto i snažan uticaj na društvo, društvene grupe i pojedince, te se pozitivnim odnosom prema konfesionalnoj identifikaciji iskazuje pozitivan odnos prema tradiciji, poreklu, naciji. Međutim, bez obzira na to, novo mesto i uloga verskih zajednica podrazumevaće dosezanje društvenog položaja religijsko-crkvenog kompleksa kakav već postoji u modernim građanskim društvima. Ta uloga podrazumevaće, između ostalog, učestvovanje u održavanju ravnoteže na političkoj i društvenoj ravni u samom stanovništvu između religioznog i ateističkog dela stanovništva, na taj način što bi kulturnu i društvenu modernizaciju trebalo shvatiti kao

14 Preuzeto iz teksta Milana Vukomanovića: http://religijesrbije.bos.org.yu/cirilica/literatura/konflikt_karakter.html.

15 Blagojević, M (2003), „Religijska situacija u SR Jugoslaviji od kraja osamdesetih do početka novog veka“, *Teme*, br. 3. str. 413.

dvostruki proces učenja, koje svetovna i religijska učenja poziva na refleksiju o njihovim granicama. Tada dobija značaj saznanje da i jedni i drugi međusobnim uvažavanjem mogu dati svoje priloge razvoju demokratskih vrednosti.¹⁶ U našim uslovima, to se može postići preorijentacijom sadašnjeg socijalnog i političkog sistema i modernizacijom društva.

16 Habermas, J; Rasinger, J (2006), *Dijalektika sekularizacije*, Beograd, Dossije.

RELIGIJSKI DIVERZITET, SUKOB I DIJALOG

I

Današnji svet se teško može razumeti bez mesta i uloge koju religije imaju u društvima kraja drugog i početka trećeg milenijuma. Uloga religije je tu često kontroverzna, protivrečna. Religije, na primer, mogu podsticati, ali i sprečavati nasilje, predrasude i sukobe. Mogu doprineti međukulturnom dijalogu, ali i otežavati, usporavati njegov proces. Kako uopšte razumeti i proučavati religije u savremenom kontekstu? Da li je tu potrebna neka nova perspektiva, nove teorije i paradigme? Sva ta pitanja predstavljaju, dakako, ne mali izazov za istraživače, naučnike, ali i praktičare i mirovne aktiviste koji se bave religijskim pitanjima.

Religija se dosta često, kao što je znano, dovodi u vezu sa sukobima. Koliko je to opravdano? Kada se makar i letimično osvrnemo na karakter konflikata u savremenom svetu, vidi se prilično jasno da verske zajednice nisu nužno, ili po pravilu, u sukobu, *kao verske zajednice*. One, štaviše, mogu posredovati u sukobima drugih aktera i neposrednije doprineti pomirenju. Ali ko je onda tu u sukobu? To su, rekli bismo, pre svega ljudi, grupe, zajednice s određenim kolektivnim identitetima, uključujući i njihov religijski, verski identitet. Razlozi za sukob su, po pravilu, vanreligijski (politički, socijalni, ekonomski, kulturni), a ne teološki, metafizički, iako je religijska dimenzija tu bar posredno uključena i to nije bez izvesnog značaja za pitanje kojim se ovde bavimo.

U savremenom sociološkom i politološkom izučavanju religije, nekoliko novih dimenzija izbilo je u prvi plan početkom 21. stole-

ћа. Izdvojio bih ovde bar tri takva aspekta: globalizaciju, identitet i nasilje. Globalizacija bi se, u religiološkom kontekstu, najprostije mogla odrediti kao izmeštanje (tradicionalnih) religija iz njihovog matičnog lokusa. Neke od velikih svetskim religija, poput islama, danas su manjinske na Zapadu, iako se sve više oseća njihov uticaj i prisustvo u Zapadnoj Evropi, pa i Americi. Na Zapadu krug svoje delatnosti šire i neke nove, hibridne forme religioznosti, uključujući i misionarski aktivizam novih religijskih pokreta, ali i tradicionalnih svetskih religija (na primer salafistički misionarski islamizam izvan granica Saudijske Arabije). Uz to, dakako, idu i fenomeni kao što su deteritorijalizacija, transkulturacija, dekulturnacija, reinstitucionalizacija i dr. Uzevši u obzir širinu, brzinu, pa i dubinu globalizacijskih procesa, moglo bi se, možda, ustvrditi kako se sve veći broj ljudi u današnjem svetu oseća kao *manjina* i unutar granica svojih vlastitih država, u sopstvenom religijsko-kulturnom lokusu.

Religijski identitet bi se, u istom kontekstu, mogao jasnije osvetliti i pomoću sociološkog pojma „konfesionalnosti“ u smislu izražavanja pripadnosti određenoj veroispovesti, bez dubljeg ulaženja u samu prirodu takve deklarisanosti, tj. da li osoba zaista veruje u osnovne principe svoje religijske tradicije ili ne i koliko religija ima stvarnog uticaja na život te osobe. Religija, naime, sve više postaje stvar kolektivnog identiteta, ne nužno stvarne religioznosti. Ona je spona, ali i delilac među ljudima. U tom smislu, oko dve milijarde hrišćana u svetu deli danas zajednički religijski identitet, kao, uostalom, i milijardu i po muslimana, 900 miliona hinduista i 400 miliona budista¹. Pa ipak, između, ali i unutar nekih od zajednica koje pripadaju tim svetskim religijama javljaju se i održavaju i značajne podele, sukobi. Spomenimo samo Bliski Istok, Balkan, Južnu Aziju, Tibet i Kinu, Severnu Irsku, Irak, Istočni Timor, Nigeriju, Šri Lanku... Ako tome dodamo i neke vrlo specifične, manjinske identitete (kao, na primer, u Libanu), imaćemo još složeniju, komplikovaniju sliku sveta u kome živimo.

Kakva je, pak, priroda veze između religije i nasilja? Da li je to nešto novije, savremeno, ili, pak, nasleđeno iz tradicije? Iako je

1 Navedeno prema www.adherents.com za 2005. godinu.

katehizis većine religija u osnovi nenasilan, s naglaskom na miru i pomirenju, religijska i društvena praksa tokom istorije pokazuju drukčije lice religije. Obratimo, najpre, pažnju na te tradicionalne obrasce, da bismo se potom osvrnuli i na savremeni kontekst sukoba u kojima religije imaju svoje mesto i ulogu.

U većini religija dimenzija žrtve je jedna od centralnih dimenzija². Navedimo, na primer, mit o Puruši u vedskoj religiji. U staroj indijskoj mitologiji Puruša je božanski pralik čoveka, pra-Čovek koga bogovi žrtvuju u najstarijem kosmogonijskom činu. Ritual žrtvovanja Puruše najpre je opisan u poznatoj rigvedskoj himni *Puruša-sūkta*, zabeleženoj u desetoj knjizi tog najstarijeg književnog dela u ljudskoj povesti. Raznorodni motivi mita o antropomorfnom božanstvu ponavljaju se, ali i proširuju u docnijim religijskim i filozofskim tekstovima starih Indusa, u *Atharva-vedi*, nekim brahmanama i upanišadama. Pripovest o Puruši ipak je najjasnije, najbukvalnije izložena u pomenutoj rigvedskoj himni (Rv X, 90). Tu se najpre nabrajaju nadljudske, božanske odlike tog čoveka-giganta koji ima hiljadu očiju, hiljadu glava i nogu, pa je u stanju da potpuno obuhvati Zemlju, uzdižući se čak i nad njom u svojoj svemoći. Puruša je gospodar besmrtnosti, on se tek jednom svojom četvrtinom poistovećuje s ostalim stvorenjima, dok njegove tri besmrtne četvrtine počivaju na nebu. On je androgino biće: od njega nastaje Viradž, žensko načelo, i obrnuto, iz tog istog principa rađa se sam Puruša. Posebno mesto u rigvedskoj himni ima mitologema o žrtvovanju Puruše, o komadanju androginog bića u sakralnom kosmogonijskom činu. To božansko žrtvovanje pra-Čoveka potpomažu, prema *Rig-vedi*, i tri godišnja doba (proleće, leto, jesen) koja pripremaju obrednu lomaču. Ovaj arhetipski postupak nema, međutim, samo kosmičku, univerzalnu i simboličku vrednost i smisao. Od Purušinih delova tela nastaju, naime, i bukvalno sva živa stvorenja, sve vede, obrazac budućeg organizovanja društva, te glavna božanstva i prirodni fenomeni. Od njegovih usta, ruku, bokova i nogu proizišle su tako četiri varne („kaste“): *brahmani*-sveštenici, *kšatrije*-

2 Videti Francois Houtart, „Nasilje u ime religije“, *Jukić*, br. 28–29 (1998/99), Sarajevo, str. 12.

plemeniti ratnici, *vaišije*–“građanstvo“ i *šudre*-sluge. Od Purušinog duha postao je mesec, od vida sunce, od daha vetar, od glave nebo itd. Mitski pra-Čovek postaje tako svojevrsan arhetip pretvaranja celine u mnoštvo delova, lik koji će se u svojim narednim, mnogo složenijim hipostazama sve više poistovećivati s pojedinim filozofsko-metafizičkim principima (*âtman*, *brahman*), dok će izrazito mitološke funkcije postepeno preuzimati druga božanstva iz bogatog hinduističkog panteona.

Ritualizacija žrtve i simboličko nasilje predstavlja, svakako, jednu od centralnih tema u svetskim religijama. S druge strane, u hinduističkoj i budističkoj etici naglasak se stavlja i na nenasilje, a hinduistička doktrina o nenasilju (*ahimsâ*), koju je sredinom 20. stoleća uspešno primenio Mahatma Gandi u Indiji, danas je nezaobilazni primer u priručnicima svih nenasilnih pokreta otpora. U hrišćanstvu se, opet, Hristos pojavljuje kao vrhunska žrtva. Bog tu žrtvuje samoga sebe za život sveta, što je, zapravo, i krajnja moguća žrtva. U hebrejskoj Bibliji bi se, pak, mogao navesti primer žrtvovanja Isaka kao test Avramove vere. Sakralizacija nasilja jeste, u izvesnom smilu, značajna tema u svetskim religijama, ali kako povući jasnu razliku između sakralnog i profanog (nelegitimnog) nasilja?

Borba dobra i zla je još jedna opštija tema u kontekstu svetskih religija gde nasilje u ime religije ima značajnu funkciju. Ova tema je prisutna u Bibliji, od povesti o osvajanju Kanaana do Otkrivenja Jovanovog. Uz taj motiv se, po pravilu, vezuje metafizički, kosmički i eshatološki dualizam. Prema Knjizi Izlaska (15.3), Gospod je veliki ratnik, a prema nekim jevanđeljima Hristos nije došao na zemlju da donese mir, već mač i razdor među ljude. Prateći element takvih motiva i mitema u ranohrišćanskoj tradiciji je i svojevrsna satanizacija ili demonizacija protivnika, i to, pre svega, ideološkog protivnika³. Tome bi se, najzad, mogla dodati i mračna povest progona veštica, čarobnjaka, jeretika i shizmatika u hrišćanskoj Evro-

3 Videti Milan Vukomanović, *Sveto i mnoštvo*, Čigoja štampa, Beograd, 2001, str. 41–44. Rat je značajna tema i u *Mahabharati*, odnosno *Bhagavadgiti*. Opravdano je ubijati u ratu, jer duša je, prema Krišinom učenju, ionako besmrtna.

pi. U povesti te religije puno više ljudi je, sasvim sigurno, stradalo kao posledica borbe protiv raznih marginalnih grupa, nego što su sami „jeretici“ predstavljali stvarnu opasnost za srednjovekovno i postsrednjovekovno društvo.

Širenje religija je, isto tako, povezano s upotrebom nasilja. Neki od klasičnih primera su konkistadori iz Španije i Portugala u Južnoj Americi i Africi i nasilni uslovi evangelizacije lokalnog stanovništva u tim oblastima. Nasilja ima i u islamu, pre svega kao posledice izuzetno brzog širenja te religije u prvim, formativnim stolećima nakon Muhamedove smrti, da ne spominjemo hrišćanske verske ratove u Zapadnoj Evropi nakon reformacije. Prema F. Houtartu⁴, kada je reč o povezanosti religije i nasilja, tri glavna mehanizma imaju ključnu ulogu u funkcionisanju društava: religijsko tumačenje društvenih odnosa (ili ono što sociolozi nazivaju ideološka funkcija religije),⁵ religija kao faktor identiteta („identitetski sukobi“) i etičko (de)legitimisanje društvenih odnosa.

II

U razumevanju odnosa između religije, sukoba i nasilja, naročitu opreznost i osetljivost treba ispoljiti u pogledu razumevanja i upotrebe određenih frekventnih termina. Jedan od takvih termina, oko kojih već dugo ima dosta sporenja, pa i napetosti, jeste, svakako, *fundamentalizam*. Tu je reč o jednom znatno složenijem pojmu i fenomenu koji se dosta često, neznalački i nekritički spominje u javnom diskursu i medijima, pa čak i u nauci, iako oni koji ga upotrebljavaju retko osećaju potrebu i da ga definišu, preciznije odrede. Prema rečima savremenog filozofa politike, lorda Bhikhu Parekh-a, *fundamentalizam* je danas višeznačan i ambivalentan termin kojim se označavaju različiti fenomeni: „Štaviše, on je opterećen razumljivim pristrasnostima i predrasudama, pa pošto fundamentalizam

4 Houtart, *Ibid.*, str. 15–21.

5 Videti, na primer, Đ. Šušnjuč, *Religija I*, Čigoja štampa, Beograd, 1998, str. 361 i dalje.

ozbiljno preti našem načinu života i našim interesima, opterećen je i dubokim strahovima i grubim političkim konotacijama“⁶

Iako je reč o donekle srodnim pojmovima, fundamentalizam nije, na primer, isto što i tradicionalizam ili konzervativizam⁷. Fundamentalizam se, kao tehnički termin, počeo upotrebljavati u vezi s religijom još krajem 19. veka, a u širu upotrebu je ušao tek u poslednjoj četvrtini 20. stoleća, nakon islamske revolucije u Iranu. Ovde bih izdvojio bar četiri smisla ili konteksta u kojima se pojam fundamentalizam pojavljuje u savremenoj religijologiji i drugim društvenim naukama: 1. verski pokret u američkom protestantizmu u 19. i 20. veku; 2. pojam koji se u poslednjih četvrt veka sve više vezuje uz islam: tu su alternativni termini revivalizam, integrizam, islamizam i dr; 3. fundamentalističke tendencije u drugim svetskim religijama (judaizam, hinduizam, sikizam, različite hrišćanske crkve i denominacije, uključujući i katolicizam i pravoslavlje); 4. fundamentalizam koji nema temelja u religiji, već u politici ili nekim drugim sferama života. U kontekstu političkog islama, danas se u religioškoj literaturi sve češće upotrebljava i izraz *neofundamentalizam* kojim se objašnjava ishod susreta različitih islamističkih doktrina i pokreta sa Zapadom, sekularizacijom i uopšte drukčijim konceptom vladavine prava.

Koliko nam, međutim, sva ova određenja pomažu u susretu s konkretnim primerima i fenomenima? Da li je, recimo, fundamentalista neki trgovac iz Tunisa koji živi i radi u Parizu, poseduje kiosk u kome se, između ostalog, prodaje i vino, pomaže „stvar islama“ tako što daje priloge za lokalnu medresu u kojoj se čuju radikalni islamistički glasovi, ali istovremeno podržava i Žan Mari Lepena, zbog njegovog programa borbe protiv kriminala.⁸ Najzad, njego-

6 Parekh, Bhikhu (1994): „The Concept of Fundamentalism“, u: Aleksandras Shtromas (ur.), *The End of isms? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*, Oxford: Blackwell, str. 106.

7 O razgraničenju ova tri pojma videti više u Milan Vukomanović, „Srpska pravoslavna crkva između tradicionalizma, konzervativizma i fundamentalizma“, u zborniku *Istorija i sećanje*, Institut za noviju istoriju Srbije, Beograd, 2006, str. 175–181.

8 U ovom hipotetičkom primeru nije teško zamisliti da su tom trgovcu više puta obili kiosk u kasnim noćnim satima.

va najbolja mušterija je gay-aktivista koji obično uveče svrati pre zatvaranja i popriča s Magrebljaninom o sportu i drugim dogodovštinama.⁹

Drugi ambivalentni termin, koji se često neprecizno koristi u javnom diskursu, jeste pluralizam. Naročito je to slučaj s pojmom *religijskog pluralizma*, koji podrazumeva nasleđe prosvetiteljstva i moderne liberalno-demokratske države. Istaknimo, najpre, važnu razliku između koncepta *pluralnosti* ili diverziteta, kao stanja stvari, s jedne strane, i *pluralizma* kao „stava koji podržava takvo stanje stvari, ili ideje koja ga normativno opravdava“.¹⁰ Prema norveškom islamologu Kristijanu Mou (Christian Moe) treba, štaviše, praviti razliku i između *teološkog* konteksta religijskog pluralizma, koji se tiče stavova o istinitosti, validnosti teoloških stavova drugih religija, te religijskog pluralizma u *socijalnoj i javnoj* sferi, gde je reč bilo o društvenom odnosu prema religijskom Drugom, ili odnosu države prema verskoj pluralnosti i njenom statusu u javnoj sferi.¹¹ To, zapravo, znači da postoje pluralna društva u religijskom, teološkom smislu, u kojima ideja verskog pluralizma nema nužno većinsku podršku i u samom društvu. Štaviše, postoje pluralna društva koja nemaju problema s teološkim i socijalnim aspektima pluralizma, iako njihove države nameću neka ograničenja u pogledu zakonskog ili ustavnog regulisanja verskih sloboda. Ta ograničenja mogu se, na primer, manifestovati u procedurama registracije, ili podeli verskih zajednica na „tradicionalne“ („istorijske“) i „netradicionalne“. Novi zakon o crkvama i verskim zajednicama u Srbiji priznaje, na primer, samo sedam verskih zajednica kao istorijske, dok se ostale moraju pridržavati drukčije, komplikovanije procedure registrovanja. U Makedoniji je, opet, samo Makedonska pravoslavna crkva priznata u ustavu (čl. 19), dok se druge pravoslavne crkve (poput SPC) nalaze u ustavnom „vakuumu“.

9 Ovaj primer navodi poznati francuski islamolog Olivier Roy u knjizi *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press, 2004.

10 Christian Moe (2004): „Senses of Religious Pluralism: With Particular Reference to Bosniak Islam“ (www.kotor-network.info/articles).

11 *Ibid.*

Iako smo već kročili u treći milenijum, još uvek postoji veliko nerazumevanje u interreligijskoj i међукултурној комуникацији. Govori se ponekad o nedovoljnom poznavanju Drugog. Ali šta tu, zapravo, treba upoznati? Kada je reč o islamu, da li su to sveti spisi, *Kuran* i suna, kao i različite zbirke hadisa? Ili, možda, tumačenja versko-pravnih škola (*mezheba*) i uleme? Ili, opet, različita praksa u muslimanskom svetu, odnosno to što različiti muslimani od autoriteta kažu da je islam i islamsko? Ako tome još dodamo i pokušaje razumevanja zapadne percepcije islama i muslimanskog odgovora na tu percepciju, pitanje o (ne)razumevanju Drugog se još više usložnjava. U slučaju islama, priličnoj konfuziji doprinosi i medijska usredsređenost na sukobe i incidente. Manje se u tom popularnom i medijskom diskursu vodi računa o temeljnim pojmovnim distinkcijama: na primer, šta je islamsko, a šta arapsko; šta globalno, a šta lokalno? Ili, još važnije, šta je religijsko, šta kulturno, a šta političko? Arapske kulture Severne Afrike se, svakako, prilično razlikuju od arapskih kultura Bliskog Istoka, a još više od Irana, južnoazijskih i jugoistočnoazijskih kultura u kojima je islam takođe dominantna religija. Ako tome još dodamo i muslimane u Evropi i Americi, slika o muslimanskoj praksi i kulturnom kontekstu postaje, svakako, puno složenija¹².

U današnjem svetu treba, dakle, razlikovati globalne varijetete, regionalne varijetete i lokalne raznolikosti. Prema empirijskim istraživanjima globalnog opsega,¹³ većina ljudi u svetu danas smatra da su glavni povodi za sukobe politička moć i interes, a ne religija i kultura. Prema istraživanju Svetskog servisa BBC, firme GlobScan i Univerziteta Merilend iz 2006/2007. godine, koje je obuhvatilo čak 27 zemalja i 28.000 ljudi, ukupno 56% ispitanika vidi zajedničku

12 Dvosmislenostima pogoduju i uprošćene i neadekvatne, a opet uticajne, vizije sveta, kao što je Hantingtonova teorija sukoba civilizacija. Da to odmah razjasnimo: ne postoji jedinstvena, statična i homogena islamska civilizacija u sukobu sa Zapadom. Isto važi i za Zapad u odnosu na druge kulture i civilizacije. Teza o tome da će se nekakva sinička i islamska civilizacija urotiti protiv Zapada je, u najmanju ruku, paranoidna.

13 Na primer, istraživanje Svetskog servisa BBC iz 2007. godine, koje je uključilo čak 27 zemalja.

osnovu između islama i Zapada, a samo 28% neizbežnost konflikta¹⁴. Ne postoji, doista, čista religija van vremena i prostora: možda u teoriji, ali ne i u stvarnom životu. Tu se ne smeju zanemariti drugi, nereligijski faktori. Hrišćanstvo, primerice, ne može nikad do kraja da objasni Evropu; ono samo je oblikovalo Evropu, ali je i Evropa oblikovala njega.

Kada je reč o religiji, suočavamo se, dakako, s još jednom, ne manje važnom dilemom. Nju možemo ukratko formulisati pomoću sledećeg pitanja: koji islam, koje hrišćanstvo, koji judaizam? I unutar samih svetskih religija postoji puno različitih interpretacija, varijeteta. S druge strane, ni odnos između religije i politike nije jednostran. Ako kao primer uzmemo odnos između islama i islamizma, detaljnija analiza pokazuje da ni islamizam nije toliko homogen, kao što se u uprošćenim tumačenjima „političkog islama“ obično ističe. Tu treba praviti razliku između bar tri aspekta islamizma: 1. političko-nacionalnih pokreta čiji je cilj ovladavanje državom, ili preuzimanje vlasti na demokratskim izborima, ali ne više od toga; 2. misionarskog islamizma čiji je cilj ovladavanje društvom i stvaranje nekakve nove, „globalne ume“ (salafizam, vahabizam); 3. džihadskog islamizma kao podvrste misionarskog, ali i nacionalno-političkog pokreta.

III

Odnose između religija nije dovoljno posmatrati samo u okviru dva ekstremna modaliteta: sukob i(li) dijalog. I tu se susrećemo s pravom paletom mogućih relacija: od sukoba i antagonističke tolerancije¹⁵, preko indiferentnosti, pregovora, do dijaloga i saradnje

14 Videti http://www.globescan.com/news_archives/bbciswest.

15 Istorijski gledano, balkanske države su često ispoljavale neku vrstu 'antagonističke tolerancije' prema manjinskim verskim zajednicama. U situacijama u kojima su imale političku dominaciju, one su istorijski ispoljavale minimalnu dozu tolerancije prema drugim religijama, osobito onim koje su ranije i same bile dominantne. Ovo posebno važi za njihov stav prema islamu i protestantizmu. Taj minimalistički kocept tolerancije

među verskim zajednicama kao najpoželjnijeg odnosa. Sinteza između religija ili pojedinačnih crkava i verskih zajednica se zaista retko dešava, ona je čak nepotrebna, pa je utoliko i strah od ekumenizma kao tobožnjeg „utapanja“ u drugu religijsku tradiciju sasvim neosnovan.

Nisu, najzad, ni svi religijski konflikti – međureligijski. Ne zaboravimo na viševekovne sporove na relaciji: religija – nauka, crkva – država, religijsko – sekularno; ili, opet, novije nesuglasice između verskih zajednica i civilnog društva oko abortusa, konfesionalne veronauke i političko-ideološke uloge religije. Svi ti sukobi mogu biti latentni, ali i eksplicitni, naglašeni.

Na kraju ovog eseja bih formulisao i glavne pretpostavke autentičnog međureligijskog dijaloga na Balkanu.

1. Religijske slobode

Jedna od glavnih pretpostavki bilo kog ozbiljnijeg dijaloga među religijama jeste svest učesnika u dijalogu o svojim vlastitim, ali i tuđim verskim pravima i slobodama. Takva svest se najbolje ispoljava u spremnosti da se slobode drugih štite kao svoje sopstvene, što je, u krajnjoj liniji, pravi test tolerancije za svaku religijsku zajednicu. U onoj meri u kojoj su one spremne da podrže prava i slobode svojih sestrijskih crkava i drugih verskih zajednica, u toj meri je, rekli bismo, razvijena i njihova svest o vlastitim slobodama i pravima.

2. Avramovska tradicija kao zajedničko nasleđe judaizma, hrišćanstva i islama

Ovo religijsko nasleđe je najviše došlo do izražaja u domenu teologije (vere u jednog Boga), etike i zajedničkog porekla od bi-

(ne više od podnošenja prisustva Drugog na svojoj „tradicionalnoj teritoriji“, bila je i odlika Evrope pre epohe prosvetiteljstva. Nasuprot tome, moderne liberalno-demokratske države sagledavaju međureligijsku i međucrkvenu toleranciju na puno pozitivniji način, kao pozitivan i aktivan stav prema religijskom pluralizmu i verskim slobodama.

blijskog Avrama kao „praoca“ sve tri monoteističke vere. Ima, doista, puno elemenata koje te tri religije izdvajaju od drugih svetskih religija. Hana Kasis (Hanna Kassis), palestinski učenjak hrišćanske denominacije, ovako je jednom prilikom okarakterisao jevrejsko-muslimanske odnose u prošlosti: „Vaši najsvetliji istorijski trenuci vezuju se za Andaluziju, Bagdad, Damask i druge arapsko-islamske centre. Islamska civilizacija vas je održavala u životu i podstakla vaš intelektualni razvoj.“¹⁶ Ovo bi se, svakako, moglo odnositi i na treću avramovsku religiju, hrišćanstvo.

Pa ipak, tokom istorije su se održali i mnogi nesporazumi i konflikti između te tri vere. Zašto je to tako? Koji su uzroci tih nesporazuma i sukoba? Jesu li oni religijski, istorijski ili društveno-politički po svom karakteru? Je li uopšte moguće razdvojiti te aspekte ako se, na primer, uzme u obzir istrajnost arapsko-izraelskog konflikta ili postojeći antagonizmi između nekih islamističkih pokreta i zapada? U svetlu tih problema, šta bi bili mogući putevi međureligijskog i interkulturalnog dijaloga i pomirenja?

*3. Objektivno i racionalno suočavanje
s prošlošću (ne samo mitovi o tragediji i patnji
svoje zajednice) i pozitivno prevladavanje
konfliktnog nasleđa*

Mnogi stručnjaci proces pomirenja dovode u vezu s vremenom koje je potrebno da prođe pre nego što se uspostave i definišu osnovne pretpostavke za dijalog. Pa ipak, jasno je da je puno važnije ostvariti nepristrasan, neposredan uvid u činjenice i događaje koji su doveli do sukoba, kako bi se oni mogli racionalno i objektivno razmotriti. Samo vreme ne daje rezultate ukoliko nema spremnosti sukobljenih strana da umanje svoje antagonizme i reše probleme koji su i doveli do sukoba.

16 „Some Religious Dimensions to the Arab-Israeli Conflict and to Prospects of Peace“, in *Actas del Congreso Re-encuentros Palestina-Israel*, 1992, ed. by Juan Ignacio Sáenz-Diez (Madrid: Consorcio para la Organización de Madrid, capital Europea de la Cultura, 1992), pp. 149–159.

4. Depolitizacija religije i njena deinstrumentalizacija od političkih partija i državnih institucija

Verske zajednice bi trebalo da izbegavaju uplitanje u državnu politiku, i obratno. Negativni primeri takvog uplitanja su tenzije koje još uvek postoje između Srbije, Makedonije i Crne Gore zbog nerazrešenih međupravoroslavanih odnosa. Ne treba nikad smetnuti s uma da čak i u najidealnijim uslovima za vođenje dijaloga, koji mogu dovesti i do značajnih konkretnih rezultata, religijske zajednice, ipak, nemaju onu političku moć i težinu koju imaju države, njihove institucije i predstavnici. Otuda i same odluke koje one donose imaju više moralni i simbolički značaj, mada ne smemo gubiti iz vida ni to da zbog povezanosti religije i politike u čitavom nizu novijih sukoba u svetu moć crkava i drugih verskih zajednica ne bi nipošto trebalo potcenjivati. Otuda su naučnici, političari i drugi eksperti pozvani da pažljivo preispitaju političku ulogu i potencijal religija u novom stoleću.

5. Saradnja s civilnim društvom

Uočimo, najpre, da su crkve i religijske zajednice i same ne-kakve „nevladine“ organizacije, nezavisne kako od države, tako i komercijalnih institucija. Njih prvenstveno zanima dobrobit „malog čoveka“, a one same učestvuju u raznim filantropskim, neprofitnim aktivnostima. Kao takve, one mogu doprineti i jačanju civilnog društva u lokalnim zajednicama. One se, štaviše, mogu pojaviti i kao značajni akteri pomirenja i sprečavanja sukoba. Crkve i druge religijske zajednice imaju dugu tradiciju podučavanja o miru, kao i bavljena konkretnim problemima u svom lokalnom okruženju. Upravo na toj tradiciji bi se mogla temeljiti i uspešna politika pomirenja i izgradnje stabilnih zajednica.

Institucionalno gledano, religijske zajednice i organizacije civilnog društva su *nezavisne od države* (osim u slučaju državnih religija i crkava) i imaju važnu ulogu u lokalnim sredinama, gde se građani, vernici, svakodnevno susreću. I verske i civilne organizacije su, potom, na sličan način uključene u *socijalne i humanitarne*

aktivnosti. I jedne i druge osnivaju fondacije i podstiču duh filantropije i zadužbinarstva. U uslovima odsustva političkog pluralizma i slabog civilnog sektora, religijske institucije su u novijoj istoriji preuzimale i naglašeniju *političku ulogu*.¹⁷ Verske slobode i prava su deo univerzalnih ljudskih prava (sloboda mišljenja, savesti i veroispovesti), što znači da religijske zajednice i organizacije civilnog društva mogu imati istovetne ciljeve i saradivati u njihovom ostvarivanju. Naučnici, analitičari i politički stratezi su do nedavno zanemarivali religijske institucije ili pojedince, videvši u njima, možda, pre podstrekače, nego aktere sprečavanja religijskih i etničkih sukoba. Iskustva, međutim, pokazuju da su verske zajednice doista u stanju da preduzimaju pozitivne korake u procesu pomirenja. Tu nas, dakako, najviše zanima lokalni nivo njihove saradnje. Štaviše, religije mogu biti i važni akteri sprečavanja konflikta i zaštite kulturnog i religijskog nasleđa.

Crkve i druge verske zajednice imaju dugu mirotvornu tradiciju, kao i iskustvo u bavljenju različitim problemima u lokalnim sredinama. Uspešna praktična politika pomirenja i izgradnje stabilnih zajednica se može zasnivati upravo na toj tradiciji. Lokalni religijski lideri imaju dosta uticaja i prestiža u vlastitim zajednicama.¹⁸ Ti sveštenici, imami i rabini imaju često i veći kredibilitet i ugled u svojim sredinama od lokalnih političara, tako da predstavnici drugih religijskih grupa na njih gledaju s manje podozrenja. Oni bi, otuda – u pokušaju da se načine nekakve alternativne strukture koje bi ojačale napredak civilnog društva – mogle doista imati ključnu ulogu.

17 Na primer u latinoameričkim diktaturama (gde su se, u krilu Rimokatoličke crkve, razvile tzv. teologije oslobođenja), ili, pak, u Rusiji (SSSR), gde je religijsko disidentstvo bilo izraženo tokom sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog veka. U oba ova slučaja su hrišćanske crkve preuzele bar deo terete koji u drugim državama obično nose organizacije civilnog društva, osobito one koje se zalažu za poštovanje ljudskih prava.

18 David Steele, „Ecumenical Community Building and Conflict Resolution Training in the Balkans“, Occasional Papers Series, U. S. Institute of Peace, 1998.

Lokalno sveštenstvo i mirjani, laici koji imaju uticaja u lokalnim zajednicama, mogu taj svoj uticaj lako proširiti na niže, ali i više spratove društvene lestvice. Oni, recimo, mogu uticati na crkvenu hijerarhiju, te tako pokrenuti i više slojeve društva. Prosvećeni ljudi vere mogu zajedno delovati kako bi podstakli crkve i druge religijske zajednice da iznađu prave načine za promociju demokratskog pluralizma, društvene pravde i mira među ljudima.

ИСТОРИЈА И ТРАДИЦИЈА

POKUŠAJI IMITACIJE KUR'ANA

Neosporno je da je, za muslimansko društvo, Kur'an neposredna i nestvorena božja riječ, koja nije samo kodeks vjere, prvi izvor teologije i prava, savjetnik u praktičnom životu, već i neuporedivi i neponovljivi književni dijamant. Sa druge strane, od svih istočnih svetih knjiga Kur'an je najmanje duhovno razumljiv zapadnom čovjeku. Tom modernom stanovniku današnjice, zapravo nije jasno čime je jedan takav sadržaj napravio religiozni i moralni napredak u odnosu na tadašnje vladajuće koncepcije. Koje je latentne sile probudio, kakav je strujni udar proizveo u čitavoj jednoj generaciji koja je u njegovoj poruci ugledala jedan noviji i bolji svijet, izvan kukavnog i materijalističkog svakodnevnog života. Nejasno je materijalizmu čime je to kur'anska žila nahranila, povezala i zacementirala islamsko društvo. Društvo u kome je kuranski tekst barjak i lozinka u ratu, podrška u iskušenju, utjeha u bolu. Nejasno je i muslimanima učenje hrišćanstva. Nejasna je geneza i način sakupljanja svetih listova. Najviše zabune, zasigurno, unosi postojanje pregršti priznatih, polupriznatih, te apokrifnih¹ jevanđelja, a nadalje postojanje brojnih, različitih verzija Biblije.

No, da li je bilo pokušaja imitacije kur'anskog teksta? Vjerujem da ovo pitanje jednako interesuje kako muslimane tako i neislamski svijet. Svaki poslanik je posjedovao neku mudžizu,² koja je potvrdjivala njegovo poslanstvo, njegovo božansko nadahnuće. Mudžize ranijih poslanika (prije Muhammeda) većinom su bile privremenog karaktera i dohvatne osjećaju,³ tj. mogli su ih uočiti samo oni koji su tada živjeli i u tom momentu bili prisutni. Muhammedove (a. s.)

1 Lažnih, izmišljenih.

2 Nadnaravost, čudo.

3 Al mudžiza al hissija.

mudžize, međutim, bile su većinom trajne i razumne.⁴ U njegovo vrijeme je stil retorike arapskog jezika dostigao najviši stupanj i doživio zlatno doba. Tada su često bila priređivana književna natjecanja (npr. na marktu Ukaza), koja su omogućavala da se otkriju vrhunski književni radovi. Stoga, najveća mudžiza, koja je bila nužna u to vrijeme, kada su Arapi na polju pjesništva i jezične njege dostigli najviši nivo, bila je bez sumnje objava Kur'an-i kerima, koji je najviši simbol pjesništva i jezičke pravilnosti. Nije ga mogao niko oponašati. No pokušaja, kroz dosta dugu istoriju islama je bilo. Više neozbiljni nego primjetni, ovi pokušaji nisu ostavili ozbiljnijeg traga, te ih većina muslimana ne zna, niti je za njih čula.

U svijesti muslimana stav nemogućstva imitacije Kur'ana je neupitan, te se izazov što ga je sam gospodar postavio ljudima sveo na nekoliko blijedih slučajeva. Gospodar svjetova načinio je izazov čovječanstvu naglašavajući ljudsku nemogućnost imitacije Kur'ana.

*Reci: „Kad bi se svi ljudi i džini udružili da sačine jedan ovakav Kur'an, ne bi mogli da to učine, pa makar jedni druge podupirali.“*⁵ Pošto je u gornjem kur'anskom retku rečeno, da se ni slično mu djelo ne može načiniti, pozivaju se oni koji tvrde protivno da činom potvrde što im jezik govori: *Zar da govore: „On ga izmišlja!“*. *Reci: „Sastavite vi samo deset Kur'anu sličnih 'izmišljenih' sura. Po volji vama sva asistencija onih u koje pored Allaha vjerujete! Zovite ih u pomoć, ako je istina to što tvrdite.“*⁶ *„Sumnjate li u ono što objavljujem robu svome, načinite vi jednu suru sličnu ovim, njemu objavljenu. Dozovite i božanstva vaša, kojima se pored Allaha klanjate, ako vam je do istine. Ne postignete li željeni učinak, a to nećete postići, onda se čuvajte vatre! Ona je pripremljena za nevjernike, dok su joj gorivo ljudi i kamenje.“*⁷ Naravno, jedini odgovor na izazov može biti samo pokušaj. Pokušaj nekoliko odvažnih neukrotivih umova, koji je jedne odveo u nevjerovanje a drugima učvrstio vjeru. Među

4 Al mudžiza akljija.

5 El-IsRA.

6 Hud.

7 El-Bekere.

takve, koji su načinili nekoliko rečenica koje bi trebalo da budu slične kur'anskim, spada i lažni poslanik **Musejlema iz Jamame**. Kako predaja kaže, imao je i **Abdullah Ibn al Mukaffa** (720–756, približno) namjeru da oponaša Kur'an časni. Jedna nemirna duša, jedan oštrouman um. Ovaj arapski pisac persijskog porijekla, rođen u provinciji Fars, do prelaska na islam je bio zoroastrijanac. Poznat kao osnivač posebnog žanra u arapskoj književnosti, adaba, koji će kasnije prihvatiti i razgranati veliki pisci kakvi su Džahiz, Tauhidi, Hamazani i Hariri. Mnoge sufije, među kojima i Husein al-Halladž, proglašavaju Mukaffu svojim pretkom po tome što je pojmom Božijeg jedinstva, koji korelira sa sufijskim pojmom ljubavi, brisao granice među ljudima i religijama. Vidimo da je motive ovog eklekte razgorjelo sujetno porijeklo jednog Persijanaca, a kosmičku inteligenciju razigrao božanski izazov. No božje providenje htjelo je da, usred započetog posla, čuje kako neki dječak uči iz sure⁸ Hud: „O, Zemljo, gutaj svoju vodu, a ti, o nebo, prestani.“ Prošao se te namjere. Istančan sluh ovog ljubitelja riječi začuo je zvonjavu nadnaravne kuranske poruke. Ovaj jedan kuranski redak, na njegovu dušu je tako jak dojam načinio, da je sva do tada pripremljena oponašanja uništio i počeo vjerovati da je Kur'an časni – Božja riječ koja se ne da oponašati.

Namjera da imitira Kur'an-i kerim se pripisuje filozofu i pjesniku **Ebu Ala el-Maarri**-u. Jedinstvena ličnost, slijep od ranog djetinjstva, a ipak razvio (što na istoku nije rijedak slučaj) veoma živu intelektualnu aktivnost. U ovom eklekti stopio se naučnik (filolog, retor, leksikolog) i mislilac-pjesnik. On, u najvećem mu djelu *Luzumijatu*, daje srž ličnih meditacija o životu, sudbini, Otkrovenju i obećanom drugom svijetu, Bogu, čovjeku i ljudskom društvu. No, samo se tematski ovo pa i druga mu djela poklapaju sa kur'anskim sadržajem. Stil, dužina, ritam i druge proporcije retka ne sreću se i zasigurno ne podsjećaju ni na jednu kur'ansku suru. Sigurnije je da je ovaj mistik pokušao da svojim stvaralaštvom dâ pečat onovremenim aktuelnim pitanjima istočnjačkog srednjeg vijeka, no da

imitira kuransku riječ. On veli: „*Obožavaj Boga a ne njegove sluge, zakon stvara robove, a um slobodne ljude.*“ Svaki će vam razuman musliman (a razum je jedan od imperativa u islamu) potvrditi ovu maksimu, i danas, u vremenu demokratije, aktuelnu, briljantnu, do vijeka istinitu. Zanimljivo je da je čak veliki mufessir **Zamahšeri**, kažu, neko vrijeme držao da je moguća imitacija Kur'ana. Njegov tefsir,⁹ iako se odlikuje mutezilijskim stavovima, danas se koristi i ima svoju težinu. Ali jedan drugi velikan tefsira **Fahruđin el Razi** suprostavio se ovoj mogućnosti i uspio da ubjedi Zamahšerija da je ta ideja suluda. Er-Razi je najznačajnija ličnost u razvoju teologije 12. vijeka. Poznato je da se ovaj velikan u raspravama i ozbiljnim teološkim i filozofskim pitanjima uvijek priklanjao autoritetu Ibn Sine, koji je imao veliki uticaj na Razijevu misao.

Ebu Tajib el-Mutenebi rodio se u skromnoj porodici u Kufi 905. godine, a ubijen je 965. godine, prilikom jednog putovanja, u blizini Bagdada. U mladosti je ovaj nemirni momak zaradio nadimak pustolovnim pokušajem oponašanja Kur'an- i kerima. Od tada on nosi nadimak el-Mutenebi, što znači: onaj ko se izdaje za proroka. Živio je kao dvorski pjesnik na raznim dvorovima Sirije, Egipta, Bagdada i Persije. Iako bezuspješan u imitaciji Kur'ana, ostaće upamćen kao veliki pjesnik arapskog *mediha*, poznijeg doba. Ova godina, osamstota od rođenja velikog barda islamske književnosti i znanosti, **Dzellaludina Mevlane Rumija**, koju je UNESCO proglasio godinom Rumija, obavezuje spomen na njega i veliko mu djelo Mesneviju. Njegovu Mesneviju je veliki Džami nazvao kuranom nakon kurana. On naime veli da, kada bi kojom prilikom nestalo Kur'ana, dovoljna bi muslimanima bila Mesnevija. Ovim stavom, Džami je htio da naglasi veličinu ovog Rumijevog djela i njen značaj za islam. Ona je, naime, briljantan tefsir koji na poseban način tumaci Kur'an, kroz prelijepu književne slike, markirajući i naglašavajući esencijalna jezgra kur'anske poruke. Rumija i njegovo djelo, stoga, valja shvatiti kao svjetiljku koja bdi nad Kur'anom i obasjava njegove poruke a ne kao (a to bi neki bukvalisti učinili) pokušaj imitacije Kur'ana i dostizanja njegovog značaja koji je nedostižan i

9 Objašnjenje.

neponovljiv. Svemu tome najveći je argument Rumijevo neosporno grandiozno islamsko znanje, njegovo djelo i njegov cjelokupni život.

Među nekim frakcijama šiija ima znakova koji navode na misao da mushaf nije cjelovit. Uistinu, takve rijetke i negativne tvrdnje ne dolaze od pravih i iskrnih šiija, nego od radikalnih elemenata koje prave šiije odbacuju. Tako je Ebu Džafer el-Kummi sažeo vjeronanje najveće grupe šiija, Imamijau, ovim rječima: „Izvan teksta, koji se nalazi između obadvije korice sadašnjeg Mushafa,¹⁰ ne postoji ni jedan jedini ajet. Oni, koji od toga protivno tvrde obični su lašci.“

Ali, postoji u indijskom gradu Bonkipore, u javnoj Orijentalnoj biblioteci, u rukopisu apokrifni Kur'an, koji sadrži „sve sure“. U tom Mushafu su, na raznim mjestima kuranskog teksta, umetnuti neki dodaci i dvije na kraju izmišljene, rastavljene sure. Prva od njih je sura En Nurejni, sura obadva svijetla (misli se na pengambara Muhammeda i hazreti Aliju), koja se spominje u 41. ajetu (ajet sadrži pohvalu, amin, koja se kasnije umetnula), i ona je prvi put objavljena u okviru francuskog prijevoda, koji je godine 1842. pripremio francuski orijentalist Gaqrcin de Tassy. Druga apokrifna „sura“ se sastoji iz sedam „ajeta“ i zove se suretu'l-Vilajeti. Ona govori o nužnom poštovanju i poslušnosti prema hazreti Aliji i imamima. Ustanovljeno je da su, osim ovih izmišljenih sura u rukopisnom Mushafu, u više sura rasuta još 33 izmišljena ajeta. Kao što uvaženi egipatski učenjak, Merhum prof. dr Draz, u svom djelu *Imitation au Koran* kaže: „Lako je uočljivo u koliko velikom kontrastu ove apokrifne rečenice stoje naprema sjajnom i harmoničnom stilu Kur'an-i kerima. Samo treba jednom pročitati apokrif i okolni original, da se to vidi. Konačno su morali Kazem Bek i T. Noldke, koji su ove apokrifne sure istražili, uprkos sve uzbuđenosti, dodati da su izmišljene.“

Valja nam zaključiti da je pokušaja imitacije Kur'ana, ali sigurno neupečatljivih odgovora božanskom izazovu, kroz dugu istoriju islama bilo. Dosadašnja istorija potvrdila je osnovne prin-

10 Knjiga Kur'an.

cipe kur'anske nadnaravnosti (bilo retoričke, tematske ili naučne), kur'anske univerzalnosti i vječitosti. Dosadanje vrijeme nam je svjedok da nijedno stvorenje, ma kakvo ono bilo, nije uspjelo da istakne svoj govor pored Božijeg, da nametne svoje neznanje tvrdeći da je to znanje, da nametne strasti tvrdeći da je u tome oslobođenje ili da nameće svoju manjkavost prikazujući se savršenim. Svjedoči vrijeme da je Kur'an govor Svevišnjeg, koji je potpuno sačuvan i nije pomješan sa ljudskim halucinacijama, iskrivljanjima i devijacijama.

„A on je zaista knjiga zaštićena, laž joj je strana bilo s koje strane.“¹¹

Literatura

1. Prof. M. Tajib Okić, Sažetak predavanja iz predmeta „Metodologija tefsira“, održanih na Teološkom fakultetu u Ankari i Visokom islamskom institutu u Konji, 1963.
2. Prof. Muhammed Draz, *Imitation au Koran*, Le Caire, 1949, p. 24.
3. Es-Sujuti, *El-Itkan fi ulumi'l-Kur'an*, Kahire 1318.
4. Ebu Zehre, *Muhammed Resulullah*, (Liwa'u'Islam, Kahire 1318/1949).
5. Džon L. Esposito, *The Oxford history of Islam*, New York, 2000.

11 Sura Fusilet 41–42.

Rumunska pravoslavna crkva u srpskom Banatu

Vrlo često, kao što je bio slučaj i u ovoj školi religije u Novom Sadu, kada se postavi pitanje da li znate da su i Rumuni pravoslavci, većina ljudi nije svesna toga ili ne zna da jesu. Iako je Vojvodina jedna pre svega multikonfesionalna sredina, gde pored velike etničke heterogenosti postoji i veliki broj crkava, Rumunska pravoslavna crkva se ne ubraja u sedam zvanično priznatih, odnosno tradicionalnih verskih zajednica kojima je dozvoljeno da u državnim školama izvode versku nastavu.

Rumuni iz srpskog Banata pripadaju i drugim konfesijama. Rumunska grčko-katolička crkva (unijati)¹ u Markovcu je osnovana 1864, a početkom XX veka javljaju se i različite neoprotestanske verske zajednice: nazareni,² adventisti, pentakostalci. Prema popisu stanovništva iz 1991. godine, koji je obuhvatio i kategoriju verispovesti, kod rumunske populacije u Vojvodini 91.61% se izjasnilo kao religiozno. Pravoslavci čine 81.61%, 6.58% se izjasnilo kao katolici, kao protestanti 2.76%, a 0.01% kao judejci (Bjeljac, 2005:55).

Rumuni u Vojvodini

Rumunska nacionalna manjina u Vojvodini danas broji oko 35.000 ljudi, koji nastanjuju 40 naselja u centralnom i južnom delu srpskog Banata. Istorijski dokumenti pokazuju da je rumunsko sta-

- 1 Banatska unijatska episkopija sa sedištem u Lugožu osnovana je 1863. U srpskom Banatu postojala je i grčko-katolička crkva u Jankovom Mostu.
- 2 Najveća rumunska nazarenska zajednica je u Lokvama (oko 500 vernika), dok je manja u Banatskom Novom Selu.

novništvo na teritoriji Banata živelo još od početka srednjeg veka. Na teritoriji Banata, Rumuni se pominju u XIV veku zajedno sa ostalim stanovnicima koji se danas smatraju starosedeocima Banata. Tokom Habzburške monarhije, u XVIII i XIX veku, započinje planska kolonizacija Banata i u tom periodu naseljavaju se Nemci, Mađari, Slovaci, Česi, Bugari, Rumuni, Rusini. Rumuni su ove prostore naselili u doba velikih migracija balkanskih naroda zbog turske okupacije (1552–1716), a naročito u kasnijoj kolonizaciji u vreme austrijske dominacije (1716–1776), kada je i stvorena šarolika etnička slika današnje Vojvodine, što je jedna od njenih najznačajnijih karakteristika.

Etnolog Mirjana Maluckov u monografiji *Rumuni u Banatu* navodi da Rumuni nastanjeni na teritoriji srpskog Banata nisu bili jedinstveni po svom poreklu. Razlikuju se tri grupe: Banačani, Erdeljci i Oltenci. Oni nisu odvojeno grupisani, već su izmešani u naseljima južnog i srednjeg Banata, zavisno od vremena i uslova pod kojima su doseljavani (M. Maluckov, 1985:31).

Bufensko-oltenskog porekla, koje je prepoznatljivo i u lingvističkim posebnostima, je većina stanovnika u selima Lokve, Banatsko Novo Selo i Straža. Erdeljska sela su: Ovča, Klek, Jankov Most, Mali Torak, Jabuka, Glogonj, a erdeljskih porodica ima i u Lokvama, Ečki, Banatskom Novom Selu, Seleušu, Omoljici, Beloj Crkvi i Alibunaru. Stara banatska sela, osim onih u okolini Vršca, su i Veliki Torak, Sutjeska, Uzdin, Alibunar, Seleuš, Nikolinci, Vladimirovac, Margita, Barice i Ritiševo. Ovaj lokalni rumunski identitet se odlikuje razlikama, ne samo u dijalektu, već i u načinu odevanja, običajima i karakternim osobinama. Brakovi između Srba i Rumuna bili su česti, kao i međusobna asimilacija. Procesi asimilacije lakše su tekli kod verski istovetnih naroda (primeri međusobne asimilacije Srba i Rumuna, proces germanizacije doseljenih Italijana i Francuza) jer su kontakti među njima bili češći. Rumuni u Vojvodini spadaju u etničku grupu čiji broj neprestano opada, usled brze asimilacije.

Dobijanje autokefalne crkve

Istorija Rumunske pravoslavne crkve na ovim prostorima se vezuje za period kada je ona bila, zajedno sa Srpskom pravoslavnom crkvom, pod jurisdikcijom Karlovačke mitropolije. Srpski patrijarh Arsenije III Čarnojević, uz saglasnost austrijskog cara Leopolda I, postaje duhovni starešina svih pravoslavnih crkava u „austrijski nasleđenim zemljama“ (misli se na teritorije gde su živeli Srbi, Rumuni, Cincari, Grci i Rusini).³

Zbog pokušaja unijaćenja od strane katoličke crkve, Rumuni iz Banata i Erdelja priznali su jurisdikciju Karlovačke mitropolije. Pod jurisdikcijom Karlovačke mitropolije našli su se, pored ostalih, i Aradska, Temišvarska i Erdeljska eparhija. Jurisdikciju nad pravoslavnim Rumunima Srpska pravoslavna crkva (Karlovačka mitropolija) imala je od 1691. do 1864. godine i u tom periodu Srpska pravoslavna crkva dobila je zadatak da brine o očuvanju rumunskog verskog i nacionalnog identiteta. Bogoslužbene knjige su za rumunske crkve dolazile iz Muntenije i Moldavije, štampale su se na crkvenoslovenskom jeziku i bile su odobrene od strane Srba za upotrebu u crkvama (Gavrilović, 1997:42). Još krajem XVIII veka se sve više osećala potreba za uvođenjem rumunskog jezika, naročito u naseljima u kojima je populacija bila izmešana.

Tokom čitave vek i po duge jurisdikcije nad pravoslavnim Rumunima, Srpska pravoslavna jerarhija imala je beskompromisni stav da je ona jedini i isključivi zaštitnik nacionalnih interesa Rumuna. Otpor Karlovačke mitropolije prema izdvajanju Rumuna iz njenog sastava bio je snažan, kao i kada se postavilo pitanje ukiđanja ćirilice i njena zamena latinicom u bogoslužbenim knjigama (Cerović, 2000:45).

3 Car Leopold I je dodelio Srbima „povelju“ kojom Srbima u Ugarskoj garantuje značajne crkvene privilegije. Mogu postavljati (hirotonisati) sveštenstvo, podizati crkve, posedovati određena dobra, koristiti se starim kalendarom, otvarati škole i štamparije.

Ipak, pod velikim rumunskim pritiskom, patrijarh Srpske pravoslavne crkve Stanimirović je učinio određene ustupke u pravcu crkvene emancipacije Rumuna u Karlovačkoj mitropoliji. Tako je za episkopa u Aradu postavio Rumuna, dok je vršačkog i temišvarskog episkopa obavezao da znaju rumunski jezik. Međutim, ovo nije zadovoljilo rumunske crkvene vlasti i 1864. godine došlo je do razdvajanja na dve crkvene jurisdikcije. Vršački episkop Josif Jovanović Šakabenta je isticao da u njegovoj eparhiji, u naseljima gde živi rumunska populacija, služba u crkvi treba da se održava na rumunskom jeziku, a u onim sa mešanom populacijom na srpskom i rumunskom.

Istoričar Nikolaje Bokšan objašnjava da je „evoluiranje pravoslavne u nacionalnu crkvu fenomen koji se u Austriji pojavio krajem XVIII veka, taj opšti fenomen epohe prerastanja crkava centralne Evrope u nacionalne negativno utiče na tradicionalne rumunsko-srpske crkvene veze u okviru pravoslavne crkve“ (Bokšan, 1998:256). Čitav ovaj period, u kojem su sve prisutniji i uticaji Erdeljske-latinističke škole među rumunskom inteligencijom, kao svojevrsni elitni nacionalizam, karakteriše i jačanje institucija za razvoj nacionalne svesti (škole, umetnička društva, horovi).

Beograski list „Vidovdan“ ocenio je težnje Rumuna kao pravedne i legitimne s obzirom da je istočna crkva demokratska i nacionalna i da ka toj instituciji teže i sve ostale crkve iz Evrope. Svuda crkve dobijaju nacionalni i nezavisni karakter. Zajednička ideja elite obe nacionalnosti je bila da odvajanje treba da učvrsti a ne uništi solidarnost obeju strana, da će odvajanje biti rastanak a ne razdor, jer će ubuduće postojati zajednički interes obeju strana, odnosno interes Istočne crkve u okviru Austrije (Bokšan, 1998:255).

Razmirnice na nivou lokalnih zajednica svakako su postojale, posebno one u vezi sa memorandumom vršačkog episkopa od 16. oktobra 1863. godine, a koji se zalagao za uvođenje rumunskog jezika u vršenju crkvene službe, kao i latiničnog pisma u crkvenim knjige i popise. Naglašavanje značaja rumunskog jezika u crkvenim obredima bilo je temelj za određivanje rumunskog identite-

ta. Rumunski delegati su 1. avgusta 1864. predali memorandum i izjavu za cara (u izjavi je bilo naznačeno zašto Rumuni ne priznaju Karlovački kongres, kao i zašto ne učestvuju u izboru srpskog mitropolita). Rumunska pravoslavna crkva iz Banata i Transilvanije bila je pod jurisdikcijom Karlovačke mitropolije, tako da je nakon ekumenskog sinoda od 1864. srpski patrijarh Samuil Maširević dozvolio odvajanje Rumunske pravoslavne crkve. Na susretu srpske i rumunske delegacije u Karlovcu 1. juna 1871. sklopljen je sporazum o crkvenom odvajanju.

Nakon 1864. godine osnovana je nezavsina Aradska mitropolija sa sedištem u Sibiu. Dekretom cara Franje Josifa I od 24. decembra 1864. godine, Rumuni dobijaju nacionalnu crkvu. Osniva se samostalna rumunska mitropolija u Transilvaniji, sa sedištem u Sibiu, i dva episkopata, Aradski i Karansebeški, kojima su pripala i naselja iz srpskog Banata. Naselja južnog Banata su pripala eparhiji u Karansebešu, dok su naselja južnog Banata pripala aradskoj eparhiji.

Nezavisnost crkve bila je bitan faktor u razvoju nacionalne svesti. Nakon dobijanja autokefalnosti, podiže se veliki broj rumunskih pravoslavnih crkava u Banatu. Većina crkava podignute su u najkraćem vremenskom roku po otcepljenju, kao nastojanje da se potvrdi i razvije sopstvena nacionalna samostalnost, što se u to vreme manifestovalo pripadanjem jednoj ili drugoj crkvi (Maluckov, 1985:13).

Podela crkava i imanja se vršila tako da ako je eparhija mešovita – ona će se podeliti dogovorom. Crkva će pripasti onoj nacionalnosti koja dokaže da ju je gradila i koja se obaveže da će pomagati izgradnju nove. U vršačkoj eparhiji, odvajanje od srpske jerarhije se u mnogim mestima odvijalo skoro dramatično (u naseljima Bela Crkva, Banatsko Novo Selo, Mramorak). Sveštenik Petru Dragičesku, u monografiji *Rumunska pravoslavna crkva u Velikom Torku*, ističe da su vernici, koji su uvek bili uz svoju crkvu, snosili sve troškove izgradnje crkve, potvrđujući tako da poštuju svoje pretke od kojih su nasledili veru i ljubav prema crkvi.

Na početku su se Rumuni okupljali u kućama „vernici su dolazili na liturgiju nedeljom i praznicima u kuću br. 245 u Uzdinu, gde je bilo montirano i jedno zvono. Kasnije će biti podignuta crkva 1821. godine, a sve troškove su snosili vernici. Od meštana je novac sakupljao i učitelj David Djukić“ (Popi, 2001:47).

Stanovnici naselja Mesić nisu imali svoju crkvu, budući da se tamo nalazi srpski manastir. Crkva u Banatskom Novom Selu je bila zajednička sa Srbima, a 1877. godine Rumuni će podići svoju crkvu u ovom mestu.

Pored podizanja crkava u mestima gde je živelo rumunsko stanovništvo, postojalo je i nekoliko važnih mesta „hodočašća“ Rumuna, kao što je manastir u Malom Središtu kod Vršca, jedini rumunski manastir danas u srpskom Banatu, u kojem je osnovana prva rumunska slikarska škola sredinom XVIII veka na čelu sa đakonom Vasileom Dijakonovićem Logom. Zografi iz ove škole su kasnije oslikavali mnoge rumunske ali i srpske crkve i manastire, kao što je manastir Mesić. Od 1933. godine, ovaj manastir je za Krstovdan, 13. i 14. septembra, mesto okupljanja Rumuna iz svih naselja u srpskom Banatu.

Kulturna mesta – učvršćivanje kolektivnog identiteta

Religijski spomenik koji je predstavljao najvažniji religijski simbol za banatske Rumune iz četiri mesta u blizini granice, jeste spomenik nazvan Ruga albă ili Krst sa četiri stuba. Krst je postavljena sredinom XIX veka (1843) na raskršću puteva između sela Sočice, Kuštilja, Jablanke i Vranja, u kojima su Rumuni starosedeoци.⁴ Krst sa četiri stuba je sveto mesto, mesto za molitvu, ali i simbol jedinstva Rumuna. Svake godine, povodom praznika Silazak svetog

4 Ova naselja osnovana su u XIV veku i spadaju u najstarija na teritoriji Banata. Više o rumunskim naseljima u Banatu u: M. Măran: *Localități bănățene: trecut istoric și cultural*, Panciova, Libertatea, Timișoara, Augusta 2003.

duha na apostole, ili Pedesetnice⁵ (rum. Rusalii), kao i za seoske slave, meštani bi dolazili iz svojih sela sa litijom i sveštenicima. U periodu kada je Rumunska pravoslavna crkva dobila autokefalnost, ovakva mesta su pre svega označavala simbol jedinstva Rumuna i stvaranja religijskog identiteta.

Nakon Prvog svetskog rata i raspada Austrougarske Monarhije, dolazi do stvaranja novih suverenih država a samim tim i do promena državnih granica. Odluka o podeli Banata između Kraljevine SHS i Kraljevine Rumunije doneta je na međunarodnim mirovnim konferencijama nakon Prvog svetskog rata. Na teritoriji srpskog Banata ostalo je oko 40 naselja nastanjenih rumunskim stanovništvom. Iako je, postavljanjem granice i podelom Banata, četvrto selo Vranje ostalo u Rumuniji, stanovnici ove „mikrozajednice“ su se i dalje okupljali na ovom mestu. Postavljanjem gvozdene zavese, kao i u socijalističkom periodu u Jugoslaviji 1945–1990, znatno su otežani kontakti Srbije i Rumunije. Period komunizma koji tada nastupa, a u kojem je sloboda veroispovesti bila ograničena, strogo zabranjuje okupljanje kod Krsta. U komunizmu, sam Krst je uništavan u nekoliko navrata. Komunisti su pokušali da sruše stubove Krsta tako što su za njih vezivali konje, kao i pucanjem u njega. Od 1990, stanovnici ovih mesta se ponovo okupljaju jednom godišnje kod Krsta, ali ne i stanovnici četvrtog sela, odvojeni granicom. Sveta mesta, kao što je Krst sa četiri stuba, nisu samo mesta oboženja i rituala već se mogu posmatrati u kontekstu specifičnog istorijskog značenja (Djurić, 2008).

U svom radu *Makedonski krstovi*, Kravanja objašnjava da je svako novo postavljanje javnih simbola u isto vreme pokušaj da se ustanovi stalno mesto koje bi označavalo identitet novih vlasnika teritorije ili jednostavno utvrdilo bilo koji nesiguran identitet starih vlasnika teritorije (Kravanja, 2005:66). Potreba za stvaranjem jednog ovakvog kulturnog mesta, svakako se može definisati i kao potreba za odbranom identiteta u periodu velikih društvenih promena, kao što je i dobijanje nezavisne crkve. Kada je Krst bio podignut,

5 Pedesetnica je hrišćanski praznik koji se slavi 50. dana posle Uskrsa, u nedelju.

Banat se nalazio u Austrougarskoj monarhiji, sama etnička struktura je bila drugačija. Okupljanja povodom hrišćanskog praznika je bilo i učvršćivanje kolektivnog identiteta. Identitet Rumuna u Banatu, pored rumunskog jezika, mesta u kojima žive, čini i crkva, a pravoslavlje je glavni element kohezije. Vrlo često naglašeno dokazivanje identiteta može biti rezultat reakcije na društvenu marginalizaciju tog identiteta. Konfesionalni identitet je često povezan i blizak sa nacionalnim. Često se konfesija uzima kao obeležje po kojem ljudi definišu sebe i svoj identitet.

Danas, kroz verske obrede i katehizam, sveštenici obrazuju svoje vernike stavljajući prvenstveno akcenat na učenje religije, na jedinstvo među vernicima i razumevanje među ljudima. Propovedanjem vere nasleđene od predaka, šire se principi hrišćanskih moralnih vrednosti. Rumunski sveštenik Mojsije Janeš kaže da Rumunska pravoslavna crkva posebno ističe temelje rumunskog identiteta i da će, negujući putem crkve pravoslavno hrišćanstvo, sačuvati svoj identitet (Janeš, 1998:24).

Crkva afirmiše kod svojih vernika svest o zajedništvu, pripadanju istom narodu, istoj veri i jeziku. Takođe, crkva je ta koja čuva svete i drevne običaje, koji pored religioznog imaju i šire značenje, govore o poreklu Rumuna, o istrajnosti i ulozi na ovim prostorima. Polazeći od stanja u pojedinim rumunskim selima, crkva je ostala jedini izvor očuvanja identiteta Rumuna. Verskim obredima se čuva i neguje rumunski jezik, koji je prisutan u molitvama, pesmama i liturgijama.

Uloga rumunskog sveštenstva u kulturnom razvoju Rumuna u srpskom Banatu

U kompaktnim rumunskim naseljima razvoj nacionalne kulture se odvijao pod okriljem crkve. Značajnu ulogu u prosvećivanju odigrala je i inteligencija, pre svega sveštenici i učitelji. Veliki broj crkvenih knjiga na rumunskom jeziku dolazio je iz Vlaške, sa njima

i značajan uticaj brankovenizma.⁶ Sveštenstvo se, posebno između dva rata, nalazilo na samom čelu većine kulturnih udruženja i bitno je uticalo na kulturne aktivnosti amaterskih društava i drugih kulturnih organizacija.

Vrlo često su učitelji zajedno sa sveštenicima bili organizatori različitih manifestacija u selima. Jedan od primera je kako su deca sakupljala novac i učestvovali u obnovi Krsta sa četiri stuba. Učenicima lokalne osnovne škole su išli u ritualni ophod „sa zvezdom“ po selu (ophod sa zvezdom – rum. *cu steaua*, koji je u svim mestima Banata bio dobro poznat u međuratnom periodu) i pevali pesme religioznog karaktera za Badnje večer i Božić. Učitelji su deci davali tekstove pesama a probe su se ponekad održavale i u crkvi. Dečaci bi išli od vrata do vrata i pevali koledarske pesme, a ljudi bi im davali darove.

U mnogim mestima, sveštenici su bili jedini intelektualci koji su ostali nakon Prvog svetskog rata, u trenutku kada je veliki broj intelektualaca prešao u Rumuniju. Sveštenici su se nalazili i na veoma bitnim mestima u seoskim kulturnim društvima, dok su pojedini bili i lideri rumunske manjine u srpskom Banatu.⁷ Na čelu mnogobrojnih pevačkih društava, horova i fanfara u tom periodu nalazili su se sveštenici.

Rumunska pravoslavna crkva je svoju kulturnu delatnost organizovala i u okviru religioznih kružoka. Tako su, 1931. godine, osnovani „Kružok rumunskih studenata teologa iz jugoslovenskog Banata“ i „Udruženje rumunskog pravoslavnog klera u jugoslovenskom Banatu“. U okviru ovih kružoka su se često organizovala i predavanja iz oblasti religije i kulture, priredbe i druge manifestacije. Ovakva okupljanja je naročito pratila tadašnja štampa, koja je davala iscrpne izveštaje o aktivnostima kružoka. (Foaia poporului roman – List rumunskog naroda.) U velikom broju naselja postojala

6 Brankovenizam – jedna vrsta renesanse rumunske kulture u XVIII veku, mešavina balkanske tradicije i italijanskog uticaja. Nazvan po vladaru Konstantinu Brankoveanu.

7 Sveštenik Teodor Petrika je bio predsednik Rumunske stranke u Kraljevini SHS od 1925. godine.

la je i crkvena organizacija „Oastea Domnului“, koja je imala svoje horove i gde su se mogle čuti verske pesme (Maran, 2004:79).

Rumunska pravoslavna crkva danas

U srpskom Banatu do 1971. godine nije postojala jedinstvena crkvena organizacija. Danas je Rumunska pravoslavna crkva organizovana u 39 parohija, odnosno u tri protonamesništva: Vršачko, Pančevačko i Begejačko. Od 1971. godine, postoji Vikarijat rumunske pravoslavne crkve, sa sedištem u Vršcu, koji je postao vrhovni administrativni organ za sve parohije u srpskom Banatu. Vikarijat u Vršcu Rumuni uzdižu 1999. godine u episkopiju, koja je kanonski vezana za Rumunsku patrijaršiju u Bukureštu. Pozivajući se na kanonska rešenja, po kojima dva pravoslavna episkopa ne mogu stolovati u istom gradu, Srpska pravoslavna crkva je odbila da ovo prizna (Maran, 1997:17).

Rumunska pravoslavna crkva prihvatila je novi, gregorijanski kalendar, pravoslavni Rumuni u Vojvodini, slave Božić 25. decembra. Međutim, nepokretne praznike slave po novom, gregorijanskom kalendaru, dok pokretne praznike slave svi pravoslavci zajedno. Do razlike je došlo tako što je na crkvenom saboru u Atini 1924. godine doneta odluka da i pravoslavne crkve zamene julijanski kalendar gregorijanskim. Novi kalendar prihvatili su Rumuni i Grci. Pokretni praznik, kao što je Uskrs, slavi se prve nedelje proleća, posle ravnodnevnice, ukoliko nije isti ili dan pre jevrejske Pashe, kada se Uskrs pomera za jednu nedelju posle.

Uloga Rumunske pravoslavne crkve se ne ograničava samo na religijske radnje u crkvi, već mnogo šire, na svakodnevni život, prilagođavajući ali i prihvatajući veliki broj običaja i rituala. Pod uticajem crkve, mnogi običaji su poprimili strogo religijski karakter, dok su neki potpuno nestali (Maluckov, 1985:204). Veliki crkveni praznici, kao što su Božić i Uskrs, su preplitanje običajnih radnji i onih koje propisuje crkva.

Vikar Rumunske pravoslavne crkve Mojsije Janeš opisuje kako se obeležava Badnje veče u selu: „u pojedinim mestima na sam Badnji dan, 24. decembra, sveštenik sa ikonom Roždestva, u pratnji dvojice ili trojice mladića, ide od kuće do kuće i, pevanjem božićnog tropara, navešta svakoj porodici radost Rođenja Hristovog. To je radosni doživljaj u kome učestvuju svi članovi porodice i, celivanjem iste ikone Bogomladenca iz svetog hrama, učvršćuje se radost i zajedništvo svih meštana celoga sela kao jedne velike porodice. Na Badnje veče, naročito je lep običaj pevanja koledarskih pesama.⁸ Mala deca, u grupama, idu od kuće do kuće i pod prozorom pevaju Božićne pesme, u stihovima, kojima se objavljuje velika radost Hristovog rođenja i upućuju najlepše želje za radost, mir i prosperitet u životu. Za uzvrat dobiju darove od domaćina.“

Zaključak

Duhovna kultura Rumuna u Banatu se razvijala pod snažnim uticajem vlasti, izmešanosti sa pripadnicima drugih etničkih zajednica, pre svega Srbima, ali vrlo često i živog prisustva tradicije kao elementa očuvanja nacionalnog identiteta. Promenom društveno-političkih prilika i uloga crkve se menjala. Ono što je važno za razvoj Rumunske pravoslavne crkve bili su srpsko-rumunski odnosi u okviru Karlovačke mitropolije, potom borba Rumuna protiv unijačenja i stvaranje nezavisne crkve, kao uporišta religijskog ali i etničkog identiteta. Nakon sloma komunizma u zemljama Istočne Evrope, dolazi i do „velikog povratka religiji“. Ona ponovo postaje homogenizujući element, osnovni nosilac kolektivnog identiteta (Malešević, 2007:17). Vrlo često dolazi do traženja identiteta u religiji, kada se određena grupa (posebno manjinska) oseća „ugroženom“. U današnjem svetu odvijaju se paradoksalni i međusobno kontradiktorni procesi koji radikalno menjaju i pretpostavke na kojima su počivala naša shvatanja o idetitetu, kulturi i osećanju pripadnosti. Različitim oblicima simboličke identifikacije – religija,

8 Srbi ove grupe nazivaju korindjašima.

jezik, nacionalno poreklo – Rumuni u srpskom Banatu predočavaju svoje posebnosti, nastojeći da očuvaju svoju tradiciju. Uprkos stavovima o potrebi prožimanja različitih kultura, stiče se utisak da se sve više zajednica zatvara u sebe. Potrebno je insistirati na otvorenijoj komunikaciji. Danas, pripadnici većinskog naroda retko govore ili razumeju jezike manjina, vrlo malo znaju o njihovoj istorijskoj prošlosti ili religiji kojoj pripadaju. Podsticanje produktivnih različitosti, koje se razvijaju putem kontinuirane kulturne interakcije, jeste osnov za očuvanje kulturnog i verskog pluralizma na ovim prostorima.

Literatura

- J. Assmann, *Kulturno pamćenje*, Zagreb, Zenica, 2005.
- N. Bokšan, *Hijerarhijsko odavajanje Rumunske pravoslavne crkve od Srpske pravoslavne crkve 1864–1868*, radovi simpozijuma, Novi Sad, Editura Fundației, 1998.
- J. Beker, A. Komlozi, *Granice u savremenom svetu*, Beograd, Filip Višnjić, 2005.
- Ž. Bjelac, *Struktura stanovništva po veroispovesti u jugoistočnom delu jugoslovenskog Banata*, Novi Sad, Reșița Editura fundației, 2001.
- Lj. Cerović, *Srbi u Rumuniji*, Temišvar, Savez Srba u Rumuniji, 2000.
- U. Fabijeti, R. Maligeti, V. Matera, *Uvod u antropologiju – Od lokalnog do globalnog*, Beograd, Clio, 2002.
- A. Đurić, *The cross with four pillars as the center of religious gathering: Discussing micro regional identity*, *Ethnologia Balkanica*, InASEA, No. 11, 2008 (u štampi).
- Z. Golubović: *Ja i drugi*, Beograd, Republika, 1999.
- M. Ianeș, *Biserica Ortodoxă Română din Banatul Iugoslav păstrătoare a identității românilor de sub oblăduirea ei*, Radovi simpozijuma, Novi Sad, Editura Fundației, 1998.

- B. Kravanja, *Macedonian crosses, Post-yugoslav lifeworlds, between tradition and Modernity*, Ljubljana, Županičeva knjižnica, 2005.
- M. Malešević, *Hrišćanski identitet sekularne Evrope*, Glasnik Etnografskog instituta SANU, 2007.
- M. Măran, *Biserica din Vladimirovaș*, Editura Fundatiei, Panciova, Libertatea, Timișoara, Augusta 1997.
- M. Măran, *Kulturni razvoj Rumuna u Banatu 1918–1941*, Pančevo, Istorijски Arhiv u Pančevu, 2004.
- M. Maluckov, *Rumuni u Banatu*, Novi Sad, Vojvođanski muzej, 1985.
- G. Popi, *Românii din Banatul sârbesc, secolele XVIII-XIX pagini de istorie și cultură*, Panciova, Libertatea, 1993.
- G. Popi, *Parohia și biserica din Toracu-Mic*, Novi Sad, Editura Fundației, 2001.
- A. Sorescu-Marinković, *Identitatea – o ecuație cu mai multe constante. Cazul românilor din Voivodina*, Tradiția, No. 29–30, 2006.

RUSKE CRKVE U SRBIJI

I Uvod

Nakon jednomesečnog stručnog usavršavanja ruskog jezika na državnom Institutu A. S. Puškin u Moskvi, i brojnih poseta crkvama, hramovima i manastirima u Moskovskoj oblasti i drugim gradovima, donela sam odluku da i ja budem krštena u Ruskoj pravoslavnoj crkvi. Odlučila sam da se čin mog krštenja obavi u hramu Svete Trojice u Beogradu. Sveti čin krštenja obavio je jerej Vitalije Tarasjev u decembru 2005. godine. Ovaj tekst je posvećen hramu u kome sam ja krštena, kao i još jednom istoimenom ruskom hramu u Gornjem Adrovcu kod Aleksinca.

II Sveto-trojički hram podvorja Ruske pravoslavne crkve u Beogradu

Osnivanje i istorija hrama

Nakon boljševičke revolucije 1917. godine, veliki broj ruskih emigranata stigao je i u Srbiju. Ruska crkvena opština u Beogradu osnovana je već 1920. godine, a njen prvi osnivač i starešina bio je Petar Belovidov (1869–1940).

Redovna bogoslužjenja nedeljom i prazničnim danima započeta su 18. oktobra 1920. godine. Za tu svrhu je prvo bila određena svečana sala III muške gimnazije, a potom i izbeglička kuhinja u ulici kralja Milana. Za potrebe službe, Rusi u Srbiji dobijaju 1923. godine baraku na Starom tašmajdanskom groblju, pored crkve Sv. Marka. Mitropolit kijevski i galicki Antonije, predvodnik ruskih

izbeglica, ovo mesto na Tašmajdanu je označio za podizanje privremene kapele. Na Malu Gospojinu, 21. septembra 1924. godine, položen je kamen temeljac, a 4. januara 1925. je osveštan novoizgrađeni hram, posvećen Svetoj Trojici. Inače, crkva je sagrađena prema projektu arhitekta Valerija V. Staševskog. Hram je vrlo brzo postao duhovni centar Rusa u emigraciji. Treba napomenuti da su pri hramu osnovana i pravoslavna bratstva: Časnoga Krsta, Prepodobnog Serafima Sarovskog, Svetog kneza Vladimira Kijevskog, i druga bratstva. Poslednji rukopoloženi episkop koga je hirotonisao mitropolit kijevski i galicki Antonije (Hrapovicki) bio je arhiepiskop Jovan Šangajski (Maksimovič), koji je proglašen za svetitelja. Ruska emigracija je od dolaska u Srbiju imala podršku srpskih crkvenih velikodostojnika, pre svega patrijarha: Dimitrija, Varnave, Gavrila Vikentija, Germana i sadašnjeg patrijarha Pavla, koji su često činodeljstvovali u Ruskoj crkvi. A 1957. godine je svetu arhijerejsku liturgiju služio patrijarh moskovski i cele Rusije, Aleksije I. To je bilo prvi put u istoriji da jedan ruski patrijarh služi u Srbiji. Kasnije su liturgije služili i patrijarh Pimen i sadašnji Aleksije II, kao i brojni mitropoliti. Na nedeljnim i prazničnim bogoslužjenjima učestvuje hor Podvorja, koji je do sada snimio tri muzička kompakt diska i na taj način predstavio rusko pravoslavno pojanje. Treba naglasiti da je, od 1945. godine, ruski hram Svete Trojice u Beogradu postao Podvorje Moskovskog Patrijarhata.

Godinama kasnije, sa blagoslovom njegove svetosti patrijarha moskovskog i cele Rusije, Aleksija II, pri podvorju su 1997. godine osnovani ikonopisna i restauratorska radionica „Prepodobni Andrej Rubljov“, koju vodi ikonopisac Jolanda Tarasjev. A 2000. godine je osnovana i izdavačka kuća „Sveta Trojica“.

Iz istorijskog prikaza ruske crkve u Beogradu, ne smemo da izostavimo momenat kada je tokom napada NATO snaga na Radio televiziju Srbije, aprila 1999. godine, značajno oštećen hram. Sadašnji starešina Podvorja, jerej Vitalije Tarasjev rukovodio je obimnim radovima na rekonstrukciji hrama i restauraciji svetinja. Lični doprinos rekonstrukciji crkve dao je i ruski predsednik Vla-

dimir Putin. Na badnji dan, 2005. godine, svečanim bogoslužjenjem obnovljen je svakodnevni liturgijski život u Svetotrojičkom hramu.

Svetinje u Hramu

Svetotrojički hram u Beogradu čuva mnoga svedočanstva iz teškog perioda za ruski narod. Poslednji vrhovni komadant Bele armije, general baron Petar Nikolajevič Vrangel preminuo je u Briselu 25. aprila 1928. godine. Prema vlastitom zaveštanju, njegovi posmrtni ostaci su 1929. godine preneti u Beograd i on je sahranjen pod svodovima crkve Svete Trojice i to pod zastavama armije kojom je komandovao. U ruskom hramu u Beogradu su pohranjene mnoge ruske svetinje, ikone i čivoti. Po osvešćenju ovoga hrama, episkop kurski i obojanski Teofan je doneo iz Rusije čudotvornu ikonu „Znamenija Božije Majke“, poznate kao „Kurska Korenaja“. Za ovu veliku svetinju ruske dijaspore, postavljen je i poseban čivot kraj severnih vrata Hrama. Čivot je danas ispunjen drugim ikonama, a sama Bogorodica „Korenaja“ je iz okupiranog Beograda prebačena u Sjedinjene Američke Države, gde se i sada nalazi. Ruska crkva poseduje i druge znamenitosti koje se redovno iznose na sredinu hrama radi poklonjenja. To su: kivot Ikone Marije Božije Donske, čivot Svetog apostola Varnave, čivot Svetog velikomučenika Pantelejmona sa česticama moštiju Svetog Jovana Krstitelja, Sv. Apostola i jevandeliste, Sv. Grigorija Bogoslova...

Starešine hrama

Starešine hrama su bili, pored već spomenutog Petra Belovidovog, i Jovan Sokalj, Vitalije Tarasjev (1901–1974), Vitalije Tarasjev (1932–1996). Trenutno hramom rukovodi jerej Vitalije Tarasjev (1960).

Korišćena literatura: ur. Jerej Vitalije Tarasjev (2007): *Svetotrojički Hram Podvorja Ruske pravoslavne crkve u Beogradu*, Beograd, Izdavačka kuća Sveta Trojica.

Hram Sveta Trojica u Gornjem Adrovcu

U Srbiji postoji još jedna ruska crkva sa imenom Sveta Trojica i nalazi se u Gornjem Adrovcu kod Aleksinca. Izgradnja ovog ruskog hrama, poznatijeg i kao „crkva Rajevskog“, započeta je 3. marta 1902, uz angažman episkopa niškog Nikanora. Spomen-crkva Sveta Trojica je duhovno svetište koje čuva uspomene na ruskog dobrovoljca pukovnika Nikolaja Nikolajeviča Rajevskog, koji je poginuo u Srpsko-turskom ratu 1876. godine, boreći se za slobodu Srbije. Crkva je bila gotova već za godinu i po dana. To je hram sa jednom kupolom, koji je u osnovi ima krst u kasnovizantijskom stilu. Spomen-crkva u Gornjem Adrovcu je dobila naziv Sveta Trojica zbog činjenice da istovetan naziv ima svetinja u kojoj je kršten Rajevski. Arhitektonski projekat i ikone je izradio ruski slikar N. A. Bruni, a freske je oslikao Dušan Obrenović prema skicama V. M. Vasnečova. Godinu dana kasnije je episkop Nikanor osveštao crkvu, kao i novu školu, poklon meštanima Gornjeg Adrovca od porodice Rajevski. Moramo da spomenemo da je u narodu ovaj hram imao i naziv „crkva Vronskog“. Pretpostavlja se da je naziv vezan za verovanje da je pukovnik Nikolaj Rajevski bio prototip junaka Alekseja Vronskog, koga je Lav Tolstoj uzeo za roman Ana Karenjina. Hram je pretrpeo sva istorijske nevolje koje su pratile srpski narod. Tek 1975. godine je bila doneta odluka da se hram unese u spisak kulturno-istorijskih spomenika pod zaštitom države. Hram Svete Trojice je 1998. godine proglašen za metoh manastira Sveti Roman. Na dan pogibije pukovnika Rajevskog, 2. septembra 2001. godine, patrijarh srpski gospodin Pavle je, uz sasluženje episkopa niškog Irineja i starešine Podvorja Ruske pravoslavne crkve u Beogradu, jereja Vitalija Tarasjeva i drugog sveštenstva, obavio čin malog osveštanja obnovljenog hrama Svete Trojice. Dve godine kasnije, proslavljeno je 100 godina od izgradnje ovog ruskog hrama, koji na zaravni Golog brda, nadmorske visine 336 m, dominira i krasi okolinu.

Nešto više o Nikolaju Nikolajeviču Rajevskom...

Nikolaj N. Rajevski je rođen 5. oktobra 1839. godine u gradiću Kreč i potiče iz veoma ugledne i cenjene porodice. Njegov deda je bio general i heroj Otadžbinskog rata iz 1812. godine, dok je njegova baka Sofija bila unuka Lomonosova. Otac mu je bio osnivač grada Novorosijsk i bio je drug A. S. Puškina. Nikolaj Rajevski je završio fizičko-matematički fakultet na Moskovskom univerzitetu. Posebno su ga zanimala dešavanja na Balkanu i borba slovenskih naroda protiv turske okupacije. Upisan je u srpsku armiju 1. avgusta 1876. u činu konjičkog pukovnika. Od 8. avgusta, Rajevski je bio na pozicijama Moravske armije i već posle tri dana se dokazao – zauzeo je važnu poziciju, uzvišicu Prčilovicu. Odmah je nagrađen srpskim krstom. Međutim, nekoliko dana kasnije, u borbi sa turskim jedinicama, pukovnik Rajevski biva pogođen i smrtno ranjen. Koliko je bio cenjen govori i činjenica da je 22. avgusta lično Milan Obrenović, pismenim putem, obavestio porodicu Rajevski o pogibiji njihovog najbližeg rođaka. A 5. septembra se Srbija, u Beogradu, u Sabornoj crkvi, oprostila od ovog velikog ruskog vojnika. Opraštanju je prisustvovala majka Rajevskog, Ana Mihajlovna, knez Milan Obrenović i drugi viđeniji Srbi. Istog dana uveče, telo je krenulo parobrodom za Odesu, a kasnije i železnicom u Jerazmovku, porodično imanje Rajevskih, gde je pukovnik bio sahranjen u Krestovozdviženskoj crkvi, porodičnoj grobnici, pored čuvenog dede, Nikolaja Nikolajeviča.

Korišćena literatura: *Crkva Svete Trojice u Gornjem Adrovcu*, (2003), ur. Jerej Vitalij Tarasjev, tekst sastavila Marina Obižajeva, Beograd, Izdavačka kuća Sveta Trojica

ANATOMIJA RELIGIJSKOG
FUNDAMENTALIZMA
RIMOKATOLIČKOG TIP:
OPUS DEI – IZMEĐU CRKVE I DRŽAVE

Religija u politici (i)li
politika u religiji

U modernim vremenima, kada je dijapazon istraživačke teorije i prakse izuzetno bogat, velika je mana ostati dosledan jednostranom pristupu, ali je isto tako i priličan luksuz upadnuti u zamku višedimenzionalnog sagledavanja naučnih pojava i procesa, s obzirom na to da baš ta multipolarnost nauke često onemogućava detaljan uvid u stvari kao što i sprečava kvalitetno poentiranje važnih činjenica i izvođenje još važnijih naučnih konkluzija.

Religija je, upravo, jedan od tih malo proučavanih fenomena današnjice, kako zbog nedostatka profiliranih stručnjaka, tako i zbog konfuznih okolnosti u kojima ista egzistira, kao bitna karika u lancu razumevanja. Pre nego se upustimo u konkretizaciju posledica koje proizilaze iz nedovoljno efikasne analize religijske pozadine problema, neophodno je determinisati samu religiju u skladu sa postojećim definicionim obrascima, a zatim je adekvatno inkorporirati u politički sistem i odrediti potencijalni ili aktuelni intenzitet tog odnosa. Postoje sporenja oko odgovarajuće determinacije religije ali je sveobuhvatno sledeće što religija podrazumeva: „1. jasno i strogo razlikovanje ‘svetog’ od ‘profanog’; 2. određeno, manje ili više jednostavno, shvatanje o poreklu i svrsi bića i bivanja sa izraženim antropomorfnim karakteristikama; 3. ustanovljenje zajednice pripadnika istog kulta, sličnih obrednih radnji koje

se obavljaju u unapred određenom vremenu i na ‘svetim’ mestima i koje na čulni način (pevanjem, muzikom, svečanim govorom, naročitim odevanjem i dekorom) manifestuju pripadnost određenom duhovnom opredeljenju i određenom zajedništvu; najzad, 4. mnoštvenost i raznolikost (ne postoji, niti je ikada postojala jedna jedina, univerzalna religija koja bi obuhvatala sve ljude).¹ Dakle, religija bi se mogla, kako to primećuje Mirča Elijade, shvatiti i kao autonomni sistem: „Sistem znači da su svi fenomeni koji pripadaju jednoj jedinici međusobno povezani i integrisani u složenu strukturu koja ih generira. Autonomni je suprotno od heteronomnog i znači da religija po svom poreklu i funkciji nije nusproizvod drugih sistema (na primer, ekonomije ili društva), ne zavisi od njih i ne generiše ih.“² Postoji i još jedno objašnjenje: „Za rimskog pisca Cicerona, religija dolazi od reči religio, što znači bojažljivost. Pojam bi se primenjivao na one koji bojažljivo sakupljaju stvari koje se tiču kulta bogova. Ali zaista je zavodljivo misliti da reč religija dolazi od religare, latinskog glagola koji znači povezati. Povezati, na primer, vidljivi svet i nevidljivi svet u kome počivaju tajanstvene sile čije naklonosti treba osigurati. Povezati ljude međusobno unutar iste grupe, predlažući im zajedničke zakone i vrednosti. Povezati sadašnjost sa prošlošću prisećajući se običaja, priča o počecima, uzvišenih dela predaka. Najzad, povezati čoveka sa onim što ga okružuje, odgovarajućim bajkama, mitovima, pričama, pesmama na teme večnih pitanja: Odakle dolazi svet? Zašto nevin pati? Evo zašto volimo da mislimo da religija dolazi od latinskog *religare*, što znači povezati. Ipak, pre tog zadatka povezivanja, izgleda da je prva uloga religije bila da označi ono što se ne može ni videti, ni dotaći, ni čuti: da poveže, jednom rečju, vidljivo i nevidljivo.“³

Bilo da je doživljavaju kao nešto bez čega bi „istorija bila samo pepeo“ ili kao „opijum za narod“, religija je sastavni strukturalni element društva i zajednice, u najširem smislu reči. Postojala je, po-

1 *Mala enciklopedija, 3 tom*, Prosveta, Beograd, 1986, str. 177.

2 Mirča Elijade i Joan P. Kuliano, *Vodič kroz svetske religije*, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, 1996, str. 13. i 14.

3 *Sve religije sveta-za sve ljude u svim vremenima*, Kompanija Novosti i Hrišćanski kulturni centar, Beograd, 2006., str. 14. i 15.

stoji i postojaće, ne gubeći imanentne osobine i prirodu. Ono što se, sada, postavlja kao ključno pitanje je kako uporedo egzistiraju ta ista religija, kao duhovni supstitut, i politika kao ovozemaljska draž? U kojoj meri se međusobno dopunjuju ili negiraju? Da li je to tajni rat bez pobednika i javno prijateljstvo bez osude? Stare i nove naučne discipline uobličavaju odgovore, a sa stupanjem politikologije religije na scenu, čini se da će, napokon, oblast religije i politike biti objedinjena jednim kompetentnim pristupom. Politikolog religije, profesor Miroljub Jevtić, kaže da se predmet proučavanja religije i politike može svesti na tri glavna polja problema: „a) na sve ono u okviru religijskih učenja što ima direktnu političku sadržinu i poruku; b) na manifestacije religijskih uverenja i religijske prakse koje nisu vidljivo vezane za politiku, ali imaju vidljive političke posledice; c) i na ideološke i programske sadržaje i praksu subjekata političkog sistema, političkog života i politike uopšte koji se odnose na probleme vere i verskih zajednica. U prvu grupu pitanja koja istražuje deo politikologije koji se bavi religijom spadaju: opšti odnos religije i politike, pojam sekularizma i sekularizacije, odnos religije i moći, autoriteta, političkog legaliteta i legitimiteta, itd. Zatim odnos velikih religija prema državi. Stav religija prema političkom organizovanju sa svim aspektima toga problema. Stav religija prema naciji, narodu, nacionalizmu, šovinizmu, patriotizmu, internacionalizmu. Učenje velikih religija o ratu i miru. Pitanje religijskog fundamentalizma i političkih posledica njegovog delovanja. Drugo polje interesovanja religije i politike jeste ono koje se tiče ostvarivanja religijske prakse i uverenja, a što stvara i otvara važna politička pitanja... I treće polje proučavanja religije i politike jeste odnos subjekata politike prema religiji i verskim zajednicama. Centralno polje ovog problemskog kruga tiče se normativnog uređivanja odnosa države i religije, zatim, što je posebno važno, razlike između normativnog i stvarnog.“⁴

Na osnovu ovih i ovakvih percepcija prisustva religije u politici i prisustva politike na složenoj religijskoj mapi sveta, stiće se utisak

4 Miroljub Jevtić, *Religija i politika-Uvod u politikologiju religije*, Institut za političke studije i Fakultet političkih nauka, Beograd, 2002., str. 15. i 16.

da su religija i politika dve veoma hibridne pojave jer su, istovremeno, dinamične i statične. Dinamične su zato što su u stalnom procesualnom razvitku, a statične su zbog osnovnih elemenata koji ih čine i koji su, kao takvi, nepromenljivi u vremenu i prostoru. Takođe, religija pokušava da od politike pozajmi materijalističnost, a sama politika posuđuje sakralnu ideološku crtu od religije i njome se nadahnjuje. Upravo su otuda i moderna država i društvo suočeni sa jednim novim trendom – uskrsnućom religije kroz politiku i politike kroz religiju. Politikologija religije, kao takva, određuje smernice u formulisanju ciljeva istraživanja ali i utiče na to da se religija i politika adekvatno smeste u sistemu političkih nauka, pa time i da se protumače i objasne na zdravim naučnim osnovama: „U tome smislu odnos religije i politike jeste posebna politikologija. Ona opšte pojmove vezane za istraživanje u teoriji politike razrađuje u religioznom kontekstu.“⁵

Religiji se može pristupiti sa vrednosnog, pragmatičnog i generičkog aspekta: „Vrednosni pristup se dalje može deliti na apolozijski, negatorski i neutralni. Apolozijski pristup religiji je u stvari odbrana religije od onih koji je napadaju i negiraju potrebu njenog postojanja. Apolozijom se, pre svega, koriste verske institucije ali i pojedinci, pripadnici ili poštovaoci određenih verskih učenja i pokreta, ali isto tako i neke druge institucije koje nisu direktno vezane za versku organizaciju ali je smatraju nezamenljivom, bilo trajno, bilo u određenom trenutku. Negatorski pristup imaju oni pijedinci, društvene grupe ili institucije koje smatraju da je religija nepotrebna i štetna i da je, shodno tome, treba ukloniti iz društva. Neutralni pristup ne pokušava ni da opovrgne potrebu religije niti da je stimuliše i on se prema njoj odnosi neutralno, dozvoljavajući da ljudi imaju onakav odnos prema religiji kakav žele: da budu vernici, ravnodušni ili ateisti. Drugi pristup je pragmatički. On polazi od činjenice da je religija tu, pa kad već postoji treba je iskoristiti za opšte društvene potrebe. Treći način je posebno značajan za politikologiju jer on doživljava religiju kao generički vezanu za društvo a samim tim i za politiku.“⁶

5 Isto, str. 17.

6 Isto, str. 17, 18. i 19.

Nakon iscrpnog prikaza odnosa religije i politike u današnjim uslovima, čini se da je ispravno ponadati se da će moj simbolički poduhvat izdvajanja i obrade jednog segmenta, kakav je religijski fundamentalizam hrišćanskog (rimokatoličkog) tipa na primeru OPUS DEI, iz gustog miljea religijsko-političkih pitanja, otvoriti široko polje za formiranje zrelih naučnih pretpostavki i ideja za rešenje postojećih ili očekivanih problema.

Revitalizacija religijskog fundamentalizma – mit ili stvarnost?

Rimokatolici obnavljaju hrišćanski moral

Postoje pojmovi koji su zastupljeni u zvaničnoj upotrebi ali koji su nezvanično definisani i za koje svako nudi osobno objašnjenje, stvarajući tako još veću zabunu, naročito za one koji insistiraju na naučnoj determinaciji. Upravo jedan takav pojam je i pojam fundamentalizma, koji se širi u društveno-političkom vokabularu, iako ga zaista mali broj ljudi pravilno razumeva.

Koren reči fundamentalizam je fundament ili „temelj, osnova; uporište, oslonac“.⁷ Shvatimo li to tako, fundamentalizam bi se mogao pojmiti i kao poštovanje ili negovanje fundamenata, a u religijskom smislu, po profesoru Jevtiću, to je takva interpretacija koja insistira na doslovnom tumačenju fundamenata ili izvora jedne religije. On još zaključuje da je fundamentalizam imanentan svakoj religiji i da je kao takav i legitiman, najprirodniji oblik egzistencije religije. Naravno da je ovaj pojam žrtva nesrećnog vremena i činjenice da se sve što ima veze sa izvornošću ili doslovnošću, u najmanju ruku, tumači pogrešno a često i neprijateljski. Povratak fundamentalnim tačkama jedne religije, jedni će okarakterisati kao fanatičnost i regresivnost, a drugi će u tome pronaći razlozan otpor prema modernizaciji, čija agresivnost lagano ubija stari, dobri tradicionalizam i iskonske vrednosti, donoseći nove poglede, običaje i imperative življenja.

7 *Mala enciklopedija, 3 tom*, Prosveta, Beograd, 1986, str. 775.

Religija je nastala kao odgovor na eshatološku dilemu, na brigu o životu posle smrti. Koliko religija – toliko vizija o tome šta nas čeka kada zauvek sklopimo oči. Svaka religija je autentična sama po sebi, sa nekim sinkretičkim momentima, ali je posebno bitno naglasiti da se i religijski fundamentalizam, samim tim, razlikuje od religije do religije, kao i od zajednice do zajednice svojih inspiratora i poštovalaca, otuda se i povratak izvornim postulatima doživljava drugačije u islamu a posve drugačije u hrišćanstvu. Sve u svemu, suština fundamentalizma je znana odavno, iako je sam pojam nastao u 19. veku, sa protestantskom revitalizacijom u Americi, ubrzo se ustalio kao podoban da izrazi i negativne odrednice (muslimani i Jevreji ga shvataju kao osudu od strane Zapada), i pozitivne – setimo se samo ponosnih američkih fundamentalista koji su verovali da su samo oni koji žive „po slovu“ Biblije istinski, pravi hrišćani. To je, ujedno, bilo doba neizvesne trke nauke i religije, a hrišćanski identitet života bio je ozbiljno doveden u pitanje razvojem egzaktnih naučnih disciplina i viđenja.

I, kako sada objasniti povratak religijskog fundamentalizma? Koliko je (ne)bitan za politiku? Gde su mu granice i da li one, uopšte, postoje? Ralf Darendorf, vrsni sociolog, u poznatom tekstu „Kraj sekularizma“ nudi nešto nalik odgovorima, pa misli da: „Glavni razlog je verovatno to što su prosvেćene zemlje sveta postale nesigurne u svoje vrednosti pa čak i u samu Prosvеćenost.“⁸ Da li je religijski fundamentalizam vezan samo za prosvеćene zemlje? A kako objasniti rastući trend religijskog fundamentalizma u zemljama u razvoju? Pomenuti naučnjak zaključuje da religiozni fundamentalisti žele zakon ukorenjen u verovanju u neko više biće ili, čak, samo otkrovenje.

Kako se ovde, prvenstveno, bavimo hrišćanskim fundamentalizmom, rimokatoličkog tipa, neophodno je istražiti same fundamente hrišćanstva, kao i genezu razvoja istog, u cilju najboljeg mogućeg razumevanja ove pojave. Postoji nekoliko karakterističnih principa, na kojima se zasniva hrišćanska vera. To su: nepogrešivost Svetog pisma, kao i njegovo nadahnuće Bogom, pa se i sve što ovo-

8 Videti: www.nspm.org.yu/koment2006/2006_ralf2.htm.

me protivreči smatra neistinom; stav da je Isus Hrist bio Bog, da je imao božansku prirodu; priča o bezgrešnom začecu Isusa Hrista; uverenje da je on svojom pogibijom izmolio oproštaj praroditeljskog greha; formirao je crkvu da nas iskupi; važna je i vera u Hristovo vaskrsenje...

Zato je i bilo vrlo jednostavno svakoga ko nije ovih ubeđenja proglasiti nehrišćanskom dušom. Primera radi, po otvorenom sukobu hristologije i naučnog definisanja nastanka sveta, mnogi vernici su ostali na vetrometini između onog verovati i znati, uzdrman je osnov hrišćanskog načina života, pa su fundamentalisti u SAD bili reakcija na posrnuće religiozne svesti, pokušaj da se sastavi razbijeno ogledalo američkog protestantizma. Izrazito jaka religiozna desnica koja danas ima priličan uticaj na profilisanje američke politike je dokaz da su ti isti negdašnji fundamentalisti uspeli u tome.

Koliko god da hrišćanstvo deluje harmonično na globalnoj religijskoj agendi, razlike u njemu samom su i te kako nijansirane, pa Ernst Benc primećuje: „Hrišćanstvo je izloženo stalnoj istorijskoj promeni i promenljivom tumačenju samog sebe i u različitim periodima svoje misionarske aktivnosti je postavilo različite akcente. Protestantsko hrišćanstvo, koje je u 17. i 18. veku iz Engleske prodrlo u engleske kolonije Severne Amerike, razlikuje se od katolicizma francuskih kolonija Kanade. Nijedan od ova dva tipa hrišćanstva nije više bio identičan sa hrišćanstvom 4. ili čak 1. veka. Rimska crkva je, takođe, uprkos uverenosti u njenu dogmatsku nepromenljivost, prošla kroz veliku istorijsku promenu. Katolicizam irsko-škotskih misionara 5. i 6. veka bitno se razlikovao od katolicizma italijanskih misionara, koji su 596. godine iz Rima krenuli među Anglosaksonce, ali i od katolicizma koji su španski osvajači doneli u Novi svet.“⁹ To je, upravo, ono što Benc dalje naziva hrišćanstvom koje podleže romanizaciji, helenizaciji, keltizaciji, slavizaciji, germanizaciji ili afrikanizaciji. Misionarska opijenost „da mrak bezbožništva osvetle svetlom Jevanđelja“ dovela je do toga da se svet pretvori u poprište religioznog nadmetanja. Hristijanizacija je imala više političku i socijalnu nego versku konotaciju: „Postoji

9 Ernst Benc, *Opis hrišćanstva*, Čigoja štampa, Beograd, 2004, str. 61. i 62.

hristijanizacija kao posledica vojnih osvajanja ili dobrovoljnih političkih potčinjavanja jedne nehrišćanske teritorije pod vladavinu neke hrišćanske države u formi kolonije, 'asocirane' zemlje ili 'zone upliva'. U tim slučajevima se hristijanizacija smatra funkcijom vlade okupacione sile i sprovodi se službeno uz pomoć državnog zakonodavstva i pod nadzorom vlade. Ova metoda ponekad poznaje zakonodavno utemeljeno otuđivanje dosad vladajućih bezbožničkih religioznih zajednica. Često se nehrišćanskoj nacionalnoj religiji, koja je dotad bila etablirana kao državna religija, oduzima uticaj na škole i kulturne institucije, kao na pr. u budističkim zemljama na Cejlonu i u Burmi. Hrišćanskoj misiji se omogućava pravno i finansijski privilegovani rad, unapređuje se uređivanje hrišćanskog školstva i osnivanje hrišćanskih univerziteta. Institucije i običaje drugih religija, koji ne odgovaraju ili se suprotstavljaju hrišćanskim pogledima, uklanja hrišćanska vlast, kao na pr. spaljivanje udovica u Indiji. Poligamija se ne kritikuje samo u crkvenoj propovedi, već se otežava i zakonskim merama kolonijalne vlade. Misionarska društva uživaju policijsku i, po potrebi, vojnu zaštitu kolonijalne sile. Kršteni 'urođeni' hrišćani često dobijaju poseban, privilegovani pravni status i bolje obrazovne, privredne i političke mogućnosti uspona.¹⁰ Ta i takva hrišćanska univerzalistička tendencija je posledica toga što samo hrišćanstvo istoriju shvata dramatično, jer je ista obeležena konstantnim sukobom između crkve i države, naročito u rimokatoličkoj sferi uticaja. Crkva je želela „crkvenu državu“ preko koje bi širila svoje ingerencije, a država nije odustajala od modela „hrišćanske države“, gde bi ona bila reprezent religije. Rimokatolika, papska, doktrina pravnog primata je, drugim rečima, osnažila crkveno pravo u Rimu. Interesantno je da: „U Rimu se razvio specifično zapadni sakrament pokore, kojim u potpunosti vlada ideja o opravdanju. Crkva postaje institut pokore. Pravni nosilac crkve je biskup. On određuje karakter greha, težinu krivice i odlučuje u kom slučaju i pod kojim uslovima je moguća pokora. Sveštenik kao predstavnik biskupa određuje i meru satisfakcije, koju grešnik mora da izvrši.“¹¹ Eshatologija rimokatolicizma je, nekako, stroža jer je

10 Isto, str. 64.

11 Isto, str. 84.

pravno mišljenje povezano sa duhovnim viđenjem poslednjih stvari: „Upravo ovde ideja o pravednosti u potpunosti trijumfuje nad idejom ljubavi. Na kraju vremena dolazi do radikalnog razdvajanja čovečanstva na spašene, koji odlaze u večno blaženstvo, i na proklete, koje čeka večna kazna. Prema rimokatoličkom shvatanju, šansa grešnika se produžava prihvatanjem međustanja, u kojem može da poboljša svoj položaj pred Bogom okajavanjem kazne za grehove pre Strašnog suda. Sama crkva je oprostima i podušjima proširila svoju duhovno-pravnu moć i na oblast duša u čistilištu.“¹²

To, drugim rečima, znači da je rimokatolički fundamentalizam samo revitalizovan. Ako je cilj „univerzalno preobraćenje“, onda je taj cilj isti kroz vekove ali metodi nisu isti. Od misionarstva do fundamentalizma, ideja je „vratiti se Gospodu“ i, kroz susret sa istinskim i jedinim Bogom, odreći se svih onih lažnih bogova i sopstvenog, unutarnjeg, zla. Upravo zbog pretpostvke da je pojedinac „slab na greh“, rimokatoličko hrišćanstvo je moglo da gradi jedan ukalupljen moral, koji se, sa protokom vremena, razgradio i postao neotporan na progresivističke i liberalističke tendencije. Rimokatolički fundamentalizam, specifičnog profila i dimenzije, najuočljiviji je na konkretnom primeru – organizaciji OPUS DEI, koja nastaje kao odgovor na posrnuće rimokatoličkog morala, i to ne slučajno u Španiji, stožeru najtvrdokornijih rimokatolika, a sve sa namerom da se prvobitna dogma rimokatolicizma opet, iz pepela, vine u neslućene visine, baš kao i ptica feniks.

OPUS DEI – idejna matrica nastanka

„Ne idemo u apostolat da dobijemo aplauz već da odbranimo crkvu na prvoj borbenoj liniji kada je teško biti katolik, i da prođemo neprimećeni kada je katolicizam u modi.“

(Hoze Marija Eskriva de Balager,
osnivač Dela, 9. januar 1932. godine)

12 Isto, str. 85.

Istraživati Opus Dei – poduhvat je ravan potrazi za blagom, o kojem svi pričaju, ali koje je malo ko zaista i video.

Šta je Opus Dei? Kako je nastao? Ko je Hoze Marija Eskriva de Balager, o čemu je sanjao i da li mu se san ostvario? Nije tek tako zaključeno: „Da bi razumeli Opus Dei, morate prostudirati Osnivača.“¹³

Bezbroj pitanja i sužen izbor odgovora navodi nas da se vratimo čak u 1902. godinu, januar, deveti dan, dan sv. Julijana. Godina, mesec i dan Eskrivinog rođenja. Samo četiri dana kasnije, kršten je u katedrali Naše Velike Gospe, kao Hoze Marija Julijan Marijano, u malom i simpatičnom gradu, trgovačkog duha i mavarske ostavštine, Barbastru, kao sin don Hozea i done Dolores. Duboko naklonjeni rimokatoličanstvu, roditelji su ga i vaspitavali i odgajali u tom maniru ili, kako pišu tadašnji izvori: „Svi mi smo do određene granice bića kulture u kojoj smo rođeni. Hoze Marija je naročito bio označen kao sin Aragona. Podizan u tipično katoličkom okruženju, radosti i predrasude tradicionalnog vaspitanja isijavali su iz svega što je radio.“¹⁴ Ono što je, delom, odredilo njegovu smirenu i odanu religioznost je i saznanje da je „štićenik Device“, jer je kao maleni dečak „preživio čudnu groznicu“. Lekari nisu verovali u oporavak, ali njegova majka jeste: „Sa gorućom verom preklinjala je Gospu od Toresiudada, koju je sa posebnom odanošću poštovala, da se zauzme za dete, obećavajući da će, ako joj se ispune molitve, dete biti posvećeno delu Gospe. Nekoliko sati kasnije, kako kažu Eskrivini biografi, mali Hoze Marija mirno je spavao. Oporavak Hoze Marije je zadužio donu Dolores kod Device. Da bi ispunila svoje obećanje, dete je toplo umotala, i na konju odjahala kamenim putem do Toresiudada, 24 kilometara dalje u planinama, da ga predstavi Gospi.“¹⁵ Takvo socijalno okruženje profilisalo je i dečakovu ubeđenost u „posebnost“, čemu je doprinosilo i to što su mu njegovi najbliži često govorili da ga je Devica spasla: „Naša Gospa

13 Robert Hačison, *OPUS DEI*, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, 2006, str. 27.

14 Isto, str. 32.

15 Isto, str. 28.

mora da te je ostavila na ovom svetu sa nekim velikim razlogom, jer si bio više mrtav nego živ.“¹⁶ Stalno izražavanje zahvalnosti Dевичi i porodična bliskost sa veličinom Gospe, nalagali su put vere za dečaćića iz Barbastra ali su i okvir za razumevanje kasnijih Eskrivenih životnih momenata. Završio je Piarist koledž u svom rodnom mestu, na kome je savladao uvodna znanja iz hrišćanske krizme, dok je pravo iskušenje za pobožnog Hoze Mariju Julijana Eskrivu, zapravo, bio prelazak u glavni grad Aragona, Saragosu, gde je primljen u Kraljevsku bogosloviju San Karlos, septembra 1920. godine, na kojoj se susreo sa predavanjima iz teologije i civilnog prava ali i sa religioznom tišinom svoje sopstvene duše. Osamnaestogodišnji Eskriva je, u miru svojih molitvi, žudeo za spoznajom najsvetijih verskih pitanja, u čemu su ga neretko ometale njegove kolege iz semeništa, za koje je on postao nedodirljiva „mistična ruža“: „Kada mladi ljudi dele istu spavaonicu, tajne se ne mogu dugo skrivati. Jedan od studenata je otkrio da Hozemarija koristi cilicio. Ovaj srednjovekovni instrument pokore je toliko neprijatan da se može nositi samo jedan ili dva časa. Ali šiljci brazletne nisu bili ništa u poređenju sa šiljcima koje su mu zabadali njegovi vršnjaci zbog nošenja takvog instrumenta.“¹⁷

Uporan u svojoj nameri da premosti nepremostivo, Eskriva je, ubrzo, privukao pažnju verskih autoriteta i, po odluci nadbiskupa kardinala Huana Soldevila i Romera, preporučen je za prefekta, što je podrazumevalo da će ući u sveštениčki red kao iskušenik, uz obaveznu da se stara o disciplini svojih kolega – to će ga staviti u nadređeni položaj u odnosu na njih. Dodatna beneficija je bila i otvorena mogućnost za studije prava na Univerzitetu Saragosa. Zaređen je 28. marta 1925, sa svojim prvim aktivnostima u parohiji Perdigeri, nedaleko od aragonske prestonice. Naravno da je neko poput Eskriva želeo impozantnije sedište i imao je tu sreću da dobije premeštaj, na dve godine, u dijecezu Madrid-Alkala, čime mu se ukazala prilika da ujedno završi i svoj doktorat iz civilnog prava: „U glavni grad je stigao aprila 1927. sa malo čime sem seoskog akcenta i aragonske

16 Isto, str. 29.

17 Isto, str. 49.

prašine na mantiji.¹⁸ Sem seoskog akcenta i aragonske mantije, Eskriva je poneo „opasnu guju žudnje u svojim nedrima“, iako je bilo rano govoriti o stvaranju podloge za formiranje Opus Dei. To je bilo opasno vreme, vreme koje je dovodilo u pitanje sve bazične vrednosti španskog društva i rimokatoličke vere, tako da je tihi Eskriva imao pune ruke posla. Pomagao je bolesnima, čuvao zdrave, družio se sa vrsnim intelektualcima, kao i sa onima koji to nisu bili. Tada je i shvatio nužnost rimokatoličkog prisustva u visokom obrazovanju, isticao je svojim i nadređenima i podređenima važnost „apostolskog rada na univerzitetu“: „Govorio je o ‘uticanju na sposobne umove kao pravi izbor potencijalnog dobra.’ Intelektualci, dodao je, ‘su kao vrhovi pokriveni snegom: kada se sneg otopi, voda poteče u doline i učini ih plodnim.’ Ovo je postala njegova verzija pristupa ‘kapanja nadole’, da novi pristup crkve mora početi sa najviše tačke i postepeno curiti naniže kroz slojeve kamena i zemlje do plodnih dolina. Ako su vrhovi blagosloveni, doline će procvetati.“¹⁹ Zanimljivo je da to misli neko ko se, do kraja svog blagoslovenog života, osećao uvek inferiornim u pravom intelektualnom krugu, mada je to umeo da kompenzuje originalnom i otmenom relegioznom potkovanošću. Pravo magnovenje će doživeti tek 2. oktobra 1928. godine: baš na praznik anđela Čuvara, a po želji Boga, nastala je vizija Opus Dei, a o tom čudesnom trenutku spoznaje božanskog u ovozemaljskom, prosvetljeni Hoze Marija je odbijao da javno govori: „Molim vas, ne pitajte me o detaljima početka Dela. Oni su intimno povezani sa istorijom moje duše i pripadaju mom unutrašnjem životu.“²⁰ Da li je on običan čovek kome su se desile neobične stvari ili je neobičan čovek kome se desilo nešto sasvim obično? Eskriva je, pre svega, mistik, jer je i Delo, na samom početku svoje egzistencije, bilo obavijeno priličnom mistikom. On je, kao Otac, kao Osnivač, bio poznat ali prostranstva njegovog duha i uma su ostala nepoznata ili nedovoljno poznata. Međutim, kako je Hoze Marija razumeo Božju volju i kako ju je inkorporirao u Božje delo? Hačison, koji u dužem periodu istražuje enigmu OPUS DEI, tvr-

18 Isto, str. 50.

19 Isto, str. 52.

20 Isto, str. 53.

di da je poruka bila prosta: „Posvetiti rad, posvetiti sebe kroz rad, posvetiti druge u njihovom radu.“²¹ Otac je, znači, imao plan zato što bez plana je, po njegovom mišljenju, nemoguće postići red. On je, slavloljubiv i tašt kakav je bio, želeo da preko Božjeg Dela vrati Crkvi centralno mesto u društvu, sam bi bio zastupnik Dela i duhovno jezgro revitalizacije tradicionalizma na polju religije ili, još detaljnije: „Rad na stavljanju Isusa (crkve) na vrh svih ljudskih aktivnosti, svuda u svetu.“²² Španski naziv za Opus Dei (Božje delo) je La Obra, a iza tog imena krije se, sada, najkontraverznija formacija koja operiše u rimokatoličkom okruženju. Naravno, razvojni put ovog tela militantnih hrišćana imao je svoje uspone i padove ali je, upravo, ta emanacija snage, volje i energije u samom Eskrivi, prilično doprinela da se Delo afirmiše i stekne ugled međunarodne dijeceze bez granica.

Simboličan akt Singuli Dies nastaje 24. marta 1930, kao početni osnovni program Opus Dei, u 22 odeljka, od kojih svaki naglašava posebnost članova Dela, kroz ono čuveno „jednaki sa drugima ali nisu kao drugi“. Nije tek tako Eskriva ciljao na regrutovanje intelektualne elite kao najbolje mašinerije širenja uticaja i ideja. Prvi njegovi učenici, time i članovi, bila su dva laika – Luis Gordon i Isidor Zorzan, dok je Hoze Marija Somoano bio takođe učenik ali sveštениčkog zvanja. Prvi ženski član Dela, 1931. godine, je Marija Ignasija Garsija Eskobar i od tada, ova organizacija sa jakim krstaškim elementom u svojoj strukturi, (p)ostaje otvorena i za pripadnice lepšeg pola. Prvi članovi su imali kredibilitet naučnih umova. Prvi uslov za stupanje, u samom početku, tridesetih godina, bio je život u celibatu, no pedesetih godina se i to menja, čime je i mogućnost same regrutacije šira, a ta ista regrutacija novih članova obaveza je za sve stare članove. Baš iz tih razloga, postoje tri glavna apostolata, pod zaštitom arhanđela. Prvi je Delo arhanđela Rafaela koji podrazumeva regrutaciju članova; drugi je Delo arhanđela Mihajla kao čuvara izabраних ljudi, dok je treći Delo arhanđela Gavrila, koji se stara o duhovnoj dobrobiti članova.

21 Isto, str. 53.

22 Isto, str. 54.

Svestan da je preduzetništvo veoma bitno za promociju Dela, Eskriva 1933. godine, sa svojim bliskim saradnicima, otvara privatni institut u španskoj prestonici, krsteći ga kratko i jasno, kao DYA akademija. Za sve one van Opus Dei tokova, to je skraćenica za Derecho y Arquitectura tj. Zakon i arhitektura, a za potencijalne članove, one pod razmatranjem pridruživanja organizaciji, to je Dios y Audacia odnosno Bog i odvažnost.

Kako se trenutno bavimo idejnom bazom Božjeg Dela, otuda ćemo se fokusirati na njegovu, možda najvažniju, ideološku potku, kolekciju od 999 religioznih maksima, koje potpisuje sam Hoze Marija lično, objavljujući ih pod imenom „Put“, i to 1939. godine, kada je Opus Dei u početničkom zanosu. Profesor Hoze Marija Kastiljo je ovaj priručnik nazvao „priručnikom autoritarnog klerikalizma“: „Pisane jednostavnim, sirovim jezikom, Eskrivine maksime bude duh superiornosti u svakom ko se identifikuje sa njima. Čitaocu se kaže da on ne može biti ‘jedan iz mase. Vi ste rođeni da budete vođa! Nema mesta među nama za one koji su mlakonje.’”²³ Maksima 377 kaže: „Kako ću steći ‘naše razvijanje’, kako ću sačuvati ‘naš duh’? Tako što ćeš biti veran specifičnim pravilima koje ti je dao tvoj direktor i objasnio ti ih je i učinio da ih voliš: budi im veran i bićeš apostol.“²⁴ Nije ova maksima jedini dokaz hrišćanskog fundamentalizma, ona je i više od toga, ona je primer fanatičnog „davanja uputstava za spasenje“, užasni odraz intsruktaže koja ima dva kraja – jedan za vođu, drugi za sledbenike. Maksima 59 negira „umnost uma“: „Ovo je sigurna doktrina koju želim da znate: vaš sopstveni um je loš savetnik, slab pilot koji upravlja dušom kroz oluje i bure i među hridinama unutrašnjeg života. Zbog toga je Božja volja da tvoja duša bude poverena učitelju koji nas, svojim svetlom i svojim znanjem, može odvesti do sigurne luke.“²⁵ Iz priloženog, jasno je da je taj učitelj neko koga je Bog odabrao a ko je smrtnik, prosvećeni i blagosloveni. Insistiranje na Božjoj volji je apologija. Onaj ko dovede u pitanje „učiteljevu mudrost“ dovodi u pitanje i Božju mudrost.

23 Isto, str. 81.

24 Isto.

25 Isto.

A ko još želi da dovede u pitanje Božju i volju i mudrost, sve što je Božje?! Nije li to ono: „Sledi moju reč i obećaću ti nebo!“²⁶ Profesor Kastiljo smatra da je ovim vera otuđena a pojedinac ponižen.

Istina o prirodi ideologije kojom se rukovodilo Delo je dualna. Opus Dei je vrlo brzo savladao tehniku manipulacije informacijama, otuda se i radilo na kreiranju dve priče, dve vizije, dve verzije, tako da je i sama istina imala svoje lice i svoje naličje. Pođimo samo od činjenice da je Eskriva objavio Put, a da je list Cronica ostao poznat samo „Ljudima iz Štaba i strogo zaključan u Centru“. Šta je Put? Šta je Cronica? Zbog čega prvi jeste dostupan javnosti, a drugi nije? Iako su oba dela manifestacija Očeve mudrosti i religiozne genijalnosti, prvi se obraća SVIMA a drugi samo IZABRANIMA. Isto tako, dokaz dvojnog karaktera ovog religiozno-političkog pokreta je i podatak da se Opus Dei svima predstavljao kao spasitelj duša a izabranima – kao spasitelj same Rimokatoličke crkve.

U profanisanom društvu, ovakvi ciljevi deluju kao potpuni poraz ili, bolje rečeno, kao poslednji trzaj čvrste rimokatoličke doktrine, ali Eskrivini ciljevi su mnogo suptilniji i zahtevaju dublju analizu, čak i kada savetuje svoje sledbenike da se ponašaju i pričaju onako kako se ponašaju i kako pričaju oni koji su pročitali život Isusa Hrista. To podrazumeva i unutarnju snagu posvećenika, koji pokazuje apsolutnu odanost idealima Dela, preko prosvetljenja kroz svakodnevni rad, čime prosečan hrišćanin postaje sledbenik Hristovog bezgrešnog puta. Ovde ne možemo a da ne primetimo samopouzdanje koje Eskriva ispoljava kada poziva sve ljude da mu se pridruže u nastavku praktikovanja Hristovog rada i prosvetečnosti. Mali Hoze Marija iz Barbastra, mistični Eskriva iz lepe Saragose, novi „Otac svoj svojoj deci“, pun poleta, samouverenosti i dinamičnosti, a iza te maske krije se stalno prisustvo osećaja inferiornosti u odnosu na istinsku intelektualnu aristokratiju, koju je Osnivač uspeo da nadomesti svojom religioznom disciplinom koja je uobičavala da, često, prelazi u fanatičnost, naročito pošto Opus Dei poprimi obeležja i politički motivisane organizacije. Setimo se samo Očevog izazivačkog komentara: „Hitler protiv Jevreja, Hitler

26 Isto, str. 82.

protiv Slovena, to znači Hitler protiv komunizma.²⁷ Opus Dei je, oduvek, bio vođen jednim jedinim motivom – širenje sfera uticaja i povećavanje intenziteta uticanja na bitne odluke. Drugim rečima, to je političko dimenzioniranje Dela, uz sve privilegije koje iz toga proizilaze. Nakon što je „inficirao“ Španiju virusom novog rimokatoličkog morala, Eskriva je upirao pogled prema Rimu i Vatikanu, znajući da će tek sa ustoličenjem u večnom gradu, doživeti tu dugo iščekivanu duhovnu satisfakciju. Zato je Otac detaljno i pripremao teren za konačni trijumf. Posle osnivanja Nacionalnog naučno-istraživačkog saveta 1939. godine, kao odličnog paravana za aktivnosti Dela, Eksriva već 1941. piše pismo u kome zahteva status pobožnog udruženja za Opus Dei. Ovaj pisani dokument bi po svemu bio običan idejni koncept da nije specifičan baš po tome što se prvi put, na zvaničnom nivou, spominje Opus Dei i što Osnivač 1943. godine šalje svog bliskog saradnika i prijatelja, Don Alvara, u Vatikan, da preda zahtev za osnivanje sveštениčkog udruženja tj. „sveštениčkog društva Svetog krsta“, kao neku vrstu podružnice Dela. Ne samo što se ovim omogućava „evropska desiminacija“ Opus Dei, stvara se i idealna prilika za prodor na univerzitete, na najplodniju dolinu znanja i perspektive. U naporu da se Božje delo inkorporira u sistem pod jurisdikcijom Svete stolice, stižemo do tzv. Apostolskog pisma *Cum Societatis* pape Pija XII „kojim dodeljuje papske indulgencije članovima Opus Dei. One uključuju 500 dana oproštenja svaki put kad član poljubi ‘sa odanošću’ običan drveni krst koji se nalazi na ulazu u kapelu Opus Dei. Drugi dokument *Brevis sane*, koji je potpisao 13. avgusta 1946. kardinal Lavitrán, bio je ravan ‘potvrđi ciljeva Opus Deija’ od Svete stolice, ne samo u Španiji ‘već i u drugim regionima, noseći svetlost i istinu Hrista posebno do uma intelektualaca.“²⁸ Potvrđda da je Opus Dei na pravom putu svog internog i eksternog širenja je i dokument iz 1947. godine, kojim papa Pačeli izdaje dekret koji počinje sa *Provida Mater Ecclesia*: „On je ustanovljavao Sekularni institut kao pravnu strukturu podređenu pontifikalnom zakonu i davao apostolski ustav koji su društva ovog

27 Videti www.americamagazine.org/articles/martin-opusdei.htm.

28 Robert Hačison, *OPUS DEI*, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, 2006, str. 95.

statusa morala da usvoje. *Provida Mater* je potvrdila da kroz formu sekularnog instituta katolici laici mogu težiti dostizanju 'stanja savršenosti' iako žive običnom egzistencijom u sekularnom svetu.²⁹ Bilo je neophodno isticati 3 monaška zaveta kao obavezna – siromaštvo, neporočnost i pokornost – i mogli su da se nadaju da će biti pod nadzorom Kongregacije za religioznost u Rimu.

Ta 1947. godina je i godina Eskrvinog novog uspeha. Prelazak u Rim i konsolidacija starih ciljeva u novim okolnostima. Najpre je odabrano ekskluzivno predgrađe italijanske prestonice, kvart Parioli, sa još pompeznijom vilom – za Opus Dei samo najbolje. Otac je imao u vidu budućnost, tako da je ulagao u sadašnjost. Započeo je veliki investicioni poduhvat, kako bi Vila Tevere, nakon 12 godina, koliko su trajali rekonstrukcioni radovi, zasijala u punom sjaju, a koštala je „svega“ 10 miliona dolara. Svojim ekonomskim vezama i finansijskim manipulacijama, idejni otac Dela je pokazao i dokazao da svetost počiva u efikasnom poslovanju, iako će se „snevanje vatikanskog sna“ nastaviti još mnogo godina. U međuvremenu, samo što je postao prelat papskog domaćinstva, a time i monsinjor, Eskriva je razmatrao osvajanje rimokatoličkog sveta, što pre i što odlučnije. U tim godinama, Delo se dosta i razgranalo. U periodu 1946–47. ustalilo se u Portugalu, Irskoj, Francuskoj, Velikoj Britaniji, od 1949–51. napreduje u Latinskoj Americi, između 1951–57. – ostatak Evrope i Amerika, 1958. – Afrika i Azija, 1963. – Okeanija. Ali, tek 1982. godine, Opus Dei menja svoj status i postaje lična prelatura Katoličke crkve, odnosno Prelatura Svete stolice. Otac nije poživio to da vidi, umro je 26. juna 1975. godine, sa imenom svog duhovnog čeda na usnama. Iako je preživio dijabetes, kao šticećenik Device, smrt ga je iznenadila i zaustavila u velikom krstaškom poduhvatu. Na zahtev stotine hiljada rimokatoličkih vernika i na službeno insistiranje nekoliko hiljada sveštenih lica, pitanje beatifikacije Hoze Marije Eskrive de Balagera rešeno je vrlo brzo. Proglašen je blaženim 1992. godine, od strane Jovana Pavla II. Kažu da je tog dana bilo oko 300.000 vernika na Trgu sv. Petra u Rimu, koji su došli da, poslednji put,

29 Isto, str. 96.

pozdrave čoveka koji „nije bio čak ni biskup, a imao je veću moć od mnogih kardinala“.³⁰

S obzirom na to da je Jovan Pavle II u La Obra video duhovnog saveznika i da je prihvatio da je to emanacija božanske volje, interesantno je kako Hačison razmišlja o tome: „Božanska inspiracija je došla 1928. godine, u vreme kada je društvena struktura u Španiji bila suočena sa poremećajima. Ideološki, inspiracija je bila autoritarna. Opus Dei se razvijao pod Frankom. Ostalo nam je da zaključimo da je vođstvo Opus Dei bilo i te kako svesno da je čak i najprepredenija strategija sama po sebi beskorisna ako je ne podržavaju moć i vlast u sprovođenju. Opus Dei zna kako da stvori iluziju, i ima veliku moć. Beatifikacija Osnivača, sa nadom u njegovu uvršćenje u svece, bila je deo te ilizije jer je pokazala papin pristanak i time dokazala da je centar moći unutar crkve.“³¹

Oktoobra 2002. godine, kanonizovan je. Od bogobojažljivog dečaćića iz Barbastra i mističnog aragonskog studenta, preko monsinjora u Rimu do blaženog u čekaonici za svece, priča o Hoze Mariji Eskrivi de Balageru deluje kao beskrajna priča, ali, nije. To je, ipak, jedan život i, pre svega, jedna sudbina. Jedan život i jedna sudbina koji su oblikovali i odredili život i sudbinu mnogih drugih.

Organizacija i posledice delovanja Božjeg Dela

„Ostani ćutljiv, i nećeš nikada zažaliti; govori, i često hoćeš.“

(Hoze Marija Eskriva de Balager, maksima 639)

Kada se proučava struktura Opus Dei, nužno je istražiti i osnovne elemente organizacije istog, kako bi se stekao jasan uvid u posledice njegovog delovanja. Zabuna nastaje već na samom početku jer postoje dileme oko definicije Dela. S obzirom na to da su na jednoj strani vrli sledbenici Opus Deija, za koje je Delo samo delo

30 Isto, str. 14.

31 Isto, str. 15.

Boga i drugi dom, logično je da drugu stranu čine kritičari koji određuju Opus Dei kao moćnu i opasnu organizaciju nalik kultu, otuda je i vrlo teško pronaći sredinu i locirati Božje Delo na adekvatan način.

Ako Opus Dei predstavimo kao specifičnu religioznu grupaciju koja deluje u rimokatoličkom okruženju i na najzvaničnijem nivou je integralni deo Rimokatoličke crkve, doživjećemo Delo kao koncentraciju fundamentalističke moći u Crkvi, kao političko-religiozni pokret sui generis, koji ima za cilj da objedini što veći broj ljudi u potrazi za svetošću života kroz svakodnevni rad, ali i da osnaži globalni uticaj rimokatoličanstva. Iza tih potencijalnih definicionih teza, krije se jedna druga slika, prema kojoj je Opus Dei fundamentalistička sekta, sklona mistici i raznoraznim metodama manipulacije kojima pokušava da se pozicionira u međunarodnim odnosima, kao autoritet čiji je kredibilitet neosporan. Nezavisno od toga za koji pristup ćemo se opredeliti, struktura Dela ostaje ista i zahteva ozbiljan analitičko-sintetički diskurs.

Iako Božje Delo nije isto što i Bog, simbolički karakter ove organizacije je značajan. Mnogi kažu da je hijerarhija u Delu takva da često zavređuje naziv „Kremlj na Tibru“, centralna vlast je smeštena u Rimu, a piramidalna struktura je takva da podrazumeva vrhovnu vlast oličenu u generalnom predsedniku (prelatu), koga svi tretiraju kao Oca jer, preuzimajući mali krst koji nosi oko vrata, isti preuzima i nasleđuje Osnivačevu duboku religioznu odanost i mudrost. Odmah ispod njega, na čarobnoj lestvici, nalazi se tzv. generalni vikar. I prelat i generalni vikar moraju biti sveštenečke duše, sa minimalnim sveštenečkim iskustvom od pet godina, kako bi sprovođenje Božje volje bilo maksimalno profesionalno: „Otac upravlja kroz dva administrativna saveta, Generalni savet za Mušku sekciju i Centralno savetovalište za Žensku sekciju. Oba se sastaju prema želji Oca, i nemaju fiksni raspored rada.“³² I oba ova tela imaju svoju stalnu komisiju, kao neku vrstu „budnog“ kabineta, i veoma šarenoliko članstvo – numerarije, pomoćnike, supernumerarije i saradnike, ali postoji i razlika između njih jer samo Generalni savet ima moguć-

32 Isto, str. 167.

nost da utiče na ukupnu politiku Dela, dok je ženska linija tu zane-marena. Centralno savetovalište, kako i samo ime kaže, ima jedino savetodavnu funkciju: „Naimenovanja i premeštaji unutar Saveta i Savetovališta se objavljuju u polugodišnjim biltenima, Romana, do koga preplatom može doći i javnost. Vlast nad više od pedeset regi-ona je prenet na Oca. Njega unutar granica svakog regiona pred-stavlja regionalni vikar. Regionalni vikari su na raspolaganju Ocu. Oni mu šalju izveštaje o svim važnim zbivanjima u okviru njihove jurisdikcije. Svakom regionalnom vikaru asistira Regionalni savet i Regionalno savetovalište. Regionalni savet obično ima deset čla-nova: Sekretar-laik koordinira rad Regionalnog saveta; Sveštenik sekretar-pomoćnik regionalnog vikara održava vezu između Regi-onalnog saveta i Ženske sekcije; Branilac – uvek laik, osigurava da se statuti pravilno primenjuju i održavaju; Regional administrator – ekvivalent ministru finansija; Glasnik sv. Rafaela nadgleda regru-tovanje i formiranje novih članova; Glasnik sv. Gabrijela nadgleda duhovnu dobrobit supernumerarija; Glasnik sv. Mihaila nadgleda duhovnu, fizičku i materijalnu dobrobit numerarija; Delegat stu-dija – prvenstveno okupiran teološkim i filozofskim programima Dela; Regionalni delegat – takođe član Generalnog saveta u Rimu i zvanična veza regiona i Opus Central; Regionalni duhovni direk-tor-sveštenik, član oba regionalna saveta, i muškog i ženskog, bez prava glasa.“³³ Zanimljivo je da Generalni savet ima tajne sastanke i da mu prisustvuju generalni vikar, generalni prokurator kao veza sa Kurijom, državni sekretar Opus Dei i tri zamenika sekretatara, odnosno predstavnika tri apostolata, kao i generalni administrator koji pokriva studije i finansije. Članovi centralne vlade se biraju na osam godina. Pored ova dva nivoa vlasti, centralne vlade i regional-nog vikarijata, postoji i treći – lokalni komiteti koji se brinu o cen-trima i rezidencijama. Čine ih direktor, njegov pomoćnik, sekretar i kapelan. Imajući na umu onaj strogi klerikalizam, odluke rimske Opus Dei vrhuške su jedine apsolutno izvršne, pa je struktura Dela, iako samo naizgled tehnički decentralizovana, zapravo suvo centra-lizovana. To, istovremeno, znači i nepostojanje demokratije u ovoj i

33 Isto, str. 168.

ovakvoj religioznoj zajednici jer je odluka vrha automatski primenljiva na svim ostalim nivoima, i to odmah. Prevedeno na običan jezik, sektaški princip – doživotna potčinjenost harizmatičnom i nepogrešivom Ocu.

Za razumevanje aktivnosti Opus Dei, bitno je izvršiti i kategorizaciju članstva. Osnovna podela je sledeća: 1. NUMERARIJI – laici koji su se opredelili da žive u celibatu, smešteni su u rezidencijama Dela; 2. POMOĆNICI – laici (muškarci i žene), takođe žive u celibatu ali ne i u rezidencijama Opus Dei; 3. SUPERNUMERARIJI – svi oni koji odanost prema Delu ispoljavaju u krugu svojih porodica; 4. ČLANOVI sveštениčkog društva SVETOG KRSTA – sveštениci Prelature ali i sveštениci dijeceza; 5. SARADNICI – svi oni koji nisu članovi ali koji na razne načine pomažu Božje Delo: „U neuobičajenom zaokretu za katoličku organizaciju, saradnici Opus Dei mogu biti pripadnici bilo koje religije.“³⁴ Postoje priče po kojima Delo ima blizu 700.000 saradnika širom sveta. Danas, Opus Dei ima od 80.000 do 87.000 članova, čak 70% su supernumerariji, što je posledica toga što se Delo otvorilo pedesetih godina i za one koji ne žive u celibatu. Oko 50.000 članova su na tlu Evrope (1/3, čak, u Španiji), 30.000 je u Americi, u Africi ih ima oko 2.000, a u Aziji i na Pacifiku negde oko 5.000. Od ukupnog broja, bar nekih 1.900 su sveštениčka lica. Kako je za Delo veoma važna brzina i efikasnost širenja članstva, neophodno je razmotriti i sistem regrutacije novih članova. Stari cilj, da je najvažnije impresionirati intelektualce, ostaje i dalje vodeći, tako da se La Obra uspešno infiltrira u univerzitetska jezgra. Čini se da su članovi, uglavnom, dobri ljudi humane inteligencije, ali uvek ima i onih koje „hrani“ negativni publicitet organizacije i koji postaju njeni sledbenici jer su vođeni niskim pobudama i interesima. Retko kada će neko, sam za sebe, reći da je opusovac; ta bolna mistika je propisano pravilo broj 1, od strane upravljačke elite Dela, striktno se mora poštovati, kao i pravo na agresivnu regrutaciju, koju ni najčistiji duhovni razlozi ne mogu, u potpunosti, da opravdaju: „Svaki član bi trebalo da ima najmanje petnaest ‘prijatelja’ od kojih pet u svakom trenutku radi aktivno na

34 Isto, str. 154.

‘zvižduk!’³⁵ Takva vrsta prozelitizma je stroga, obavezna i neumoljiva i odnosi se na sve. Stari članovi dovode nove i tako nastaje magični krug širenja ideja Opus Dei u svim pravcima. Sam Otac izričito kaže, u jednom od svojih obraćanja: „Nemamo nijedan drugi cilj sem zajedničkog: prozelitizam, dobijanje poziva. Prozelitizam u Delu je put, način da se dostigne svetost. Kada osoba nema u sebi revnost da zadobije druge – ona je mrtva. Ja sahranjujem leševe.“³⁶ Ovakva sugestija je suviše jaka i ozbiljna da bi se olako shvatila, otuda članovi aktivno rade na ispunjenju Očeve zamisli. No, tačan broj i struktura regrutovanih ostaje tajna. Portparol Dela, Džek Valero, kaže da biti pripadnik Opus Dei nije tajna već privatna stvar. On, isto tako, veruje da je najvažnije kako neko radi svoj posao a ne da li je ili nije pripadnik Božjeg Dela. Usled ovakve mističnosti, karakteristične za sekte i kultove, stiče se utisak da je Delo crkva u crkvi. Konzervativna religiozna formacija, koju mnogi nazivaju „bela mafija“ a neki i „Oktopod Dei“, zbog razgranatosti moći i uticaja, ima i normativnu potku za svoje delovanje. Pored Biblije i Puta, za Delo je vrlo bitan i fantomski Ustav, Ustav za koji svi znaju ali ga niko sasvim ne razume. Taj Ustav nije jedini normativni akt, mada je dovoljan da definiše i redefiniše prava i obaveze članova. Njegov prethodnik, tajni Ustav iz 1950. godine, odredio je Opus Dei kao Sekularni institut, a ovaj novi Ustav iz 1982. godine evoluirao je i zbog prerastanja Dela u ličnu prelaturu Svete stolice. Već 1983, Kanonsko pravo će čak četiri kanona (294–297) posvetiti Prelaturi i od toga: „3 kanona kažu da lična prelatura može biti osnova od strane crkve za posebne pastoralne namene ali njihove ingerencije, pravo, obaveze i odnosi će biti definisani Statutom.“³⁷ Ustav iz 1982. je tajni, takođe, ali i smisleniji, kraći. Ono što mu dodatno olakšava epitet tajnosti je i činjenica da je deponovan na latinskom jeziku, iako bi morao biti dostupan svima, na odgovarajuće zastupljenim jezicima. Nastavlja se sa praktičnim poštovanjem Hristovog rada i svetosti, kao i sa dubokom i rigoroznom kontrolom svih i

35 Isto, str. 118.

36 Isto.

37 Videti www.americamagazine.org/articles/martin-opusdei.htm.

od svakoga. Značaj tzv. duhovnog direktora nije minoran, naprotiv. Članovi su dužni da se u vezi sa svim posavetuju sa svojim duhovnim direktorom. Irelevantna pitanja, poput izbora profesije, prijatelja ili knjige, postaju relevantan test za stepenovanje pripadnosti i odanosti Delu. Jednom nedeljno organizovan susret sa duhovnim direktorom, u cilju koordinacije privatno-profesionalnih aktivnosti, dovoljno govori o uspostavljenoj hijerarhiji kontrole uma. Numerariji i supernumerariji nemaju slobodu da pričaju o Opus Dei, bez konsultovanja sa svojim duhovnim učiteljima pre toga. Postoji šest sredstava formiranja: Poverenje, Uski krug, Preispitivanje savesti, Isповest, Bratska ispravka i Nedeljna meditacija. Centralna tačka svih ovih instrumenata je duhovni direktor, neko ko određuje krivicu, preispituje je, a po zaslugi – eliminiše ili usložnjava. Sve ovo dovodi do izvesne praznine, nakon tolike presije i poniženja zdravog intelekta. O tome govore jedino bivši članovi, svi oni koji su za Delo „već odavno završili u paklu“. Neki su se udružili kako bi javno zajednički istupili i izneli poražavajuću storiju o psihotehnikama kojima se Opus Dei služi u manipulisanju Hristovom decom. Bilo je čak i komentara da se osoba, pošto postane član, prosto odrekne svoje duše i postaje nalik ljušturi. Jednog dana, ako ikada i izađe iz tog kruga, nesposobna je za normalan život, duhovno mrtva. Nije li to princip sekte? Imamo i one koji su uz Delo sazreli i u ličnom i u profesionalnom smislu, članovi koji su pronašli u Delu ono što su tražili, bilo da je reč o izgubljenoj veri, razumu ili novcu. Sam Eskriva je davno rekao da ne vidi ništa loše u manipulaciji, ako ona koristi Delu kao takvom. Znači li to da su svi članovi patološki indoktrinirani u socijalno tkivo Opus Dei? Delimično je odgovor potvrđan. Imamo vrhove Dela koji vladaju svojim carstvom i sledbenike koji ih prate i sanjaju spasenje. U pokušaju da pronađu fanatike, nove krstaše ali sa stalno prisutnim osećajem krivice, žrtve su im mladi i stari, dobri i loši, bogati i siromašni, obrazovani i oni manje obrazovani, svi koji žude da se pripreme za drugi svet. Po nekim istraživačima fenomena Opus Dei, jedini način da se ovome suprotstavimo jeste razvoj kritičke svesti i nametanje demokratskog modela, koliko god to izgledalo nemoguće, tajnim društvima poput

pomenutog, čime bi se utro put humanosti a ne političko-religioznoj ideologizaciji.³⁸

Nakon što smo istražili organizaciju i strukturu Dela, možemo se dotaći političkih motiva geneze Opus Deiја, u transnacionalnom smislu.

Hoze Mariја Eskriva de Balager каже: „Nikada ne govorim o politici. Ne odobravam da predani hrišćani u svetu formiraju političko-religiozne pokrete. To bi bila ludost, čak i ako je motivisana željom da se шири Hristov duh u svim ljudskim aktivnostima.“³⁹. Zašto onda Opus Dei postaje političko-religiozni pokret, po članu 202 svog tajanstvenog Ustava iz 1950. godine? Srž ostaje ista i u onom iz 1982. godine: „Јавна služba predstavlja privilegovano sredstvo за sprovođenje apostolata Instituta.“⁴⁰ Naravno, pod ovim Institut, podrazumeva se Sekularni institut koji је, pedesetih godina, bio drugo ime за Delo, a od osamdesetih је to Prelatura. Dok su naivni mislili da se Božје Delo afirmiše kao religijska fundamentalistička struja, monsinјor Eskriva је na umu imao nešto sasvim novo. Opravdanje за transnacionalni pohod Opus Dei može се пронаћи i u mnogobrojnim pisanim radovima pojedinih rimokatoličkih pisaca na španskom terenu. Nije u pitanju samo knjiga *Espana sin problema* iz 1949. godine, ista ona koja је osvojila Frankovu Nacionalnu nagradu за literaturu, tu је i delo *Teoria de la Restauracion* iz 1952, koja sasvim otvoreno priznaje Rimokatoličku crkvu kao osnovnu vrednost španskog sistema i govori o tome kako је једино militantni rimokatolicizam doneo progres samoj Španiji, u 16. veku. Dakle, želimo li novi progres, neophodna nam је duboka rehristijanizacija, revitalizovani militantni rimokatolicizam, bespogovorno uporan u međunarodnim strujanјima ili: „Zaključili su da zbog okrenutosti modernog sveta bezbožnom materijalizmu, bilo da је kapitalistički ili komunistički, јединi put da се izbegne katastrofa је da се nastavi krstaški pohod Karla V, ali ovog puta ne

38 Videti šire na www.mond.at/opus.dei/

39 Robert Hačison, *OPUS DEI*, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, 2006, str. 102.

40 Isto.

resursima jedne nacije, već kroz moćan i vitalan transnacionalan katolički pokret. Eskriva de Balager ih je ohrabrivao. Po njegovom viđenju, Opus Dei je bio božanski začet kao katolički regenerator sa svetskim dometom.⁴¹

Ova jasna vizija uloge Dela na globalnom nivou, razlog je i naglašenog ratničkog duha Opus Deija, naročito kada je u pitanju obračun sa protivnicima. Za svaki politički korak bitna je i finansijska podrška, a to su zvaničnici Božjeg Dela na vreme pojмили i ciljali su, kako na kontrolu finansija Vatikana, tako i na uspostavljanje što veće finansijske hegemonije, preko međunarodne trgovine i stvaranja bezdržavnog kapitala, čime bi se efikasno pokrili razni tragovi i sume koje fluktuiraju od usluge do usluge, i od strategije do strategije. Pipci Dela se protežu i na institucionalni kostur EU, što je veoma zabrinjavajuće, čak stižu i do američkog kontinenta. U pogledu mnogih političkih konfuzija i događaja, sveta mafija je bila u dobrim odnosima sa obaveštajnim servisom SAD. Sama činjenica da Opus Dei ima udela u 197 koledža širom sveta, u 694 novinske kuće, 52 TV i radio stanice, 38 medijskih agencija i u preko 12 TV kompanija obezbeđuje fast-track po pitanju primanja i slanja informacija. Uspeh nekih operacija Dela, poput Čilea, su kombinacija brzih informacija i brzih i preciznih finansija, a sve to kao pokriće za mutne transfere novca, i to sve pod neidentifikovanim okolnostima i čudnim računima. Finansijski mentalitet Dela je, jednako kao i političko-religiozni, dovoljno osnažen da se, sa pravom, postavlja pitanje hoće li sledeći papa biti izbor Opus Dei? Iz svega priloženog, čini se da je uticaj Božjeg Dela u Crkvi neosporan, time će i odluka o novom poglavaru Vatikana, jednog dana, biti samo formalna potvrda toga: „Neki od njih otvoreno tvrde da će u sledećih dvadeset ili trideset godina Opus Dei biti sve što preostane od crkve. ‘Cela crkva će postati Opus dei zato što imamo ortodoksnu viziju koja je čista, izvesna, solidna, sigurna u sve. Bog je odabrao Osnivača da spasi crkvu. Bog je sa nama.’”⁴² Takva doza pretencioznosti se opravdava realpolitičkom doktrinom

41 Isto, str. 104.

42 Isto, str. 385.

Dela, a o doktrini se ne debatuje. Najvažnije za teokratski sistem je da suzi slobodu izbora, a Opus Dei se služi logikom „lukavi kao zmije, bezazleni kao golubovi“, tako da može da se infiltrira u zvanične međunarodne organizacije. Dobio je status posmatrača u Ekonomskom i socijalnom savetu UN, a preko težnje za „navodnim“ proširivanjem ženskih prava u muslimanskom svetu direktno provocira i diskredituje današnji islam. Dok islam praktikuje filozofiju pristupa „od dna naviše“, Opus Dei, rimokatolički ekvivalent verske policije islamskih društava, vezuje se za ideju „od vrha nadole“. Paradoks je možda taj što se radikalne islamske grupe slažu sa tvrdokornim hrišćanskim fundamentalistima u pogledu strukture i discipline, što se dalo primetiti na konferencijama u ime zabrane/dozvole abortusa. Svakako, Božje Delo je samo prividno stišalo strasti prema svojim islamskim oponentima i priklonilo se zajedničkoj javnoj osudi „snaga korumpiranog materijalizma“, ali jeste nastavilo da, u tajnosti, radi na smanjenju ugroženosti Jerusalima, kao grada-čvora u kome se susreću sve tri velike religije i od kojih svaka pretenduje na isti. Uz finansijsku likvidnost, Opus Dei može proći i kao tzv. Crkva bogatih. U prilog tome ide i činjenica da je najveći posed Vatikana u Jerusalimu, centar Notr Dam, prešao u vlasništvo Dela: „Jedan od najvećih poseda Vatikana van Italije je bio centar Notr Dam u Jerusalimu. Kada se 1995. suočio sa operativnim gubitkom, što je povećalo kumulativni deficit od 330.000.000 dolara u toku dekade, Vatikan je bio prinuđen da se liši imovine koja mu ne donosi prihode. Vlasništvo ili uživanje centra u Jerusalimu, prema izvorima u Rimu, konačno je prebačeno na Opus Dei, što je izbrisalo predviđeni deficit u 1995. Preuzimanje kontrole nad ogromnim kompleksom Notr Dam je značilo da je Prelatura proširila svoj uticaj do Via Dolorosa i pristup Svetom grobu, gde se već 2000 godina hrišćanski hodočasnici okupljaju da bi dodirnuli grob ‘Boga koji je vaskrsao’. Ali zvanično, Opus Dei nije prisutan u Izraelu, nije registrovan u Ministarstvu za religijske poslove, a njegovo sedište u Svetoj zemlji ostaje u Vitlejemu, koji je pod palestinskom kontrolom.“⁴³

43 Isto, str. 375.

Nezavisno od Vatikana, Delo širi svoj uticaj i ima veliki uspeh u tome. Islamski fanatici su papu Jovana Pavla II doživljavali kao novog krstaša, ali stvarni krstaši su oni oličeni u Opus Dei, nesavitljive dogmate i finansijski moćnici, kojima ni samo nebo nije granica.

Ako Opus Dei, zaista, nasledi duhovnu, religijsku i političku ulogu Rimokatoličke crkve, renesansa rimokatolicizma će biti teška i bolna za sve. Ovde nije reč samo o religioznim fundamentalistima koji nude novo spasenje, već je u pitanju sveta mafija koja ordinira na najosetljivijem terenu – trguje ljudskim dušama, stvarajući od toga mit koji donosi finansijsko zadovoljstvo i političku samosvesnost, a sve to pod plaštom sledbeništva Hristovog dela.

Onog trenutka kada razgolitimo profil Opus Dei, shvatamo da njegova religiozna taština pre podseća na lukavo osmišljeni politički marketing. Istinskoj veri nije potrebno javno eksponiranje. Nisu joj potrebni sumnjivi fondovi niti transnacionalno pozicioniranje. Ona je dovoljna sama sebi.

Nova, bela mafija to vrlo dobro zna i zato njeni delatnici u jednoj ruci drže Bibliju, a u drugoj laptop. Biblija je tu da osigura onozemaljsku blagodet, laptop je zadužen za obezbeđivanje ovozemaljskog raja. Negde između njih, vije se masa skrušenih, u potrazi za oprostajem.

Zaključak

Put bez vere (i)li vera bez puta

„Čovek je početak religije, čovek je središte religije, čovek je kraj religije.“

(Ludvig Foerbah)

Moderni međunarodni odnosi su, kako se čini, sve više inspirisani religijskim osećanjima i dubokim i nepremostivim diferencijacijama. Iako je, naizgled, doba verskih ratova koji su nekada

potresali svet ostalo zapečaćeno u istoriji, nova epoha čovečanstva pokazuje da smo prerano pokušali da sahranimo svoje bogove.

Realnost današnjice nije srećna. Ljudi jesu oduvek bili skloni ovim ili onim podelama, ali će 21. vek potvrditi da je podela jedino što ostaje nepromenljivo u prostoru i vremenu, a da su sve ostale komponente društva, kao takvog, pretrpele znatne modifikacije, kako u pozitivnom, tako i u negativnom smislu.

Baviti se istraživanjem politikologije religije i njenog važnog fenomena – religijskog fundamentalizma, nalik je Sizifovom poslu. Onog trenutka kada nam se učini da smo stigli do same suštine, sile društva nas vraćaju na početak; umorni i uplašeni ponovo krećemo na veliki put potrage za istinom. Tako iz dana u dan, od nove slutnje do starog bola. Istina je resurs koji polako gubimo iako ga nikad nismo ni posedovali.

Na početku svoje fascinantne knjige o Opus Dei, Robert Hačison ja napisao da njihovo carstvo dolazi. Da li to znači da je Opus Dei, kao fundamentalistička grupa unutar Rimokatoličke crkve, zapravo odredio sudbinu rimokatoličanstva, za sva vremena? Stroga pravila ove organizacije nikoga neće ostaviti ravnodušnim. Pod uslovom da imamo porast duboko verujućih rimokatolika, postoji opasnost da se, u nekoj bliskoj budućnosti, onaj ko ne pripada Delu proglasi nevernikom. To bi, direktno, kao svoju implikaciju imalo izjednačavanje Opus Dei i Rimokatoličke crkve, što je stari san Osnivačeve dece, da Delo nasledi vatikanski stožer vere i da to opravda. Pravi religijski fundamentalizmi su tek pred nama. Bojazan počinje onda kada religijski fundamentalizam počinje da prerasta u religijski ekstremizam.

Kako će se civilna upravljачka elita suočiti sa tom nemani? Da li će imati ispravnu politiku kontrolisanja arena uticaja i delovati po principu „Bogu Božje, Caru Carevo“? Čitav niz mučnih pitanja i rešenja koja se tek blago naziru. Ako svetovna vlast bude bila za korektnu igru sa svetom vlašću, ne znači da će sve grupacije Božjih slugu, a ima ih mnogo, želeći i činiti isto. Neko će uvek težiti da proširi svoju moć i to na račun smanjenja tuđe. Neko će uvek želeći da izvuče korist iz tuđe štete. Takva je ljudska priroda.

U aktuelnim i potencijalnim procesima susretanja vlasti i vere, tačku medijacije je gotovo nemoguće pronaći. Da li će jedni ići putem bez vere, a drugi slediti veru bez puta? U oba slučaja, budućnost je neizvesna. Svaki izbor donosi svoje posledice. Neko bi, možda, zaključio da je novac jedini medijator koji razume sve jezike sveta, ali tamo gde bogovi imaju dovoljno novca, tamo je jedino mudra procena situacije garant za prevazilaženje ili rešavanje problema.

Zato ću izabrati mudrost, jer je jedina sposobna da objedini sve, ne u potrazi za putem bez vere (i)li verom bez puta, već u potrazi za pravim putem u isvesnije sutra.

Odabrana bibliografija

- Benc, Ernst, *Opis hrišćanstva*, Čigoja štampa, Beograd, 2004.
- Elijade, Mirča, Kuliano P., Joan, *Vodič kroz svetske religije*, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, 1996.
- Hačison, Robert, *OPUS DEI*, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, 2006.
- Jevtić, Miroljub, *Religija i politika – Uvod u politikologiju religije*, Institut za političke studije i Fakultet političkih nauka, Beograd, 2002.
- *Mala enciklopedija*, 3. tom, Prosveta, Beograd, 1986.
- *Sve religije sveta – za sve ljude u svim vremenima*, Kompanija Novosti i Hrišćanski kulturni centar, Beograd, 2006.

Sajtovi korišćeni u istraživanju:

http://www.nspm.org.yu/koment2006/2006_ralf2.htm

<http://www.americamagazine.org/articles/martin-opusdei.htm>

<http://www.mond.at/opusdei/>

<http://www.odan.org>

<http://www.josemariaescriva.info>

<http://religiousmovements.lib.virginia.edu>

<http://www.opusdei.org>

<http://www.tecnun.es>

<http://www.interbit.com>

<http://www.bbc.co.uk>

<http://www.firstthings.com>

<http://www.bartleby.com>

АМБЛЕМАТСКИ ЗБОРНИК ЇТІКА ИЕРОПОЛІТІКА АНАЛИЗА АМБЛЕМА МОЛЧАНІЄ



„Слика је песма која се види а не чује, а песма слика која се чује а не види. Дакле, ове две песме, или ако желиш да кажеш ове две слике, промениле су чула којима би требало да продру до интелекта. Јер ако су и једна и друга слике, требало би до разума да прођу племенитијим чулом, то јест оком; ако су и једна и друга песме, требало би да прођу мање племенитим чулом, то јест ухом.

Слика је нема песма, а песма је слепа слика. И једна и друга стално приказују природу колико им то дозвољавају њихове снаге. И једном и другом могу се показати многи морални обичаји.“¹

1 Леонардо да Винчи, *Трактат о сликарству*, No limit-ВАТА, Београд, 2000, *Разлика између слике и песме; Каква је разлика између сликарства и поезије*.

Оваква поређења двеју уметности, наизменично истицање једне па друге, а затим њихово изједначавање у моћи исказивања емоција и идеја познато је хуманистичким теоријама о уметности. Слика и песма, сликарство и поезија, називане и уметностима сестрама, разликовале су се само у начину изражавања док су им садржај и сврха били истоветни.²

Ове теорије о уметности, засноване на доктрини *ut pictura poesis*,³ имале су утицаја и на стварање и функционисање уметности и културе барока. Њихово највеће прожимање остварено је у амблематици, кључном жанру барокне уметности. У том периоду, слика је слојевита и носи пуно детаља у којима се крије велика идеја и поука. Представљено на њој никад није само одраз реалног већ увек указује на још нешто друго, шире и дубље. Поука није очигледна али ни савим скривена; она се постепено открива, праћена вишезначним и симболичним елементима који стају у њену одбрану. Тумачење ових слика, Црква преузима на себе. Она се служи сложеним композицијама у циљу преношења порука о догми и моралу верницима.⁴ Хришћанске врлине (једна од њих је и тема овог рада), греси, старозаветне приче су неке од визуелно маскираних порука.

Ове поруке, сликовито исказане, чине амблем. У пратњи текста који их објашњава, амблематске представе препознате су као образовни медиј – амблематски зборник, коришћен као уџбеник у школама. Његова функција јесте дидактичка, али разноврсност тема (езотерија, теологија, филозофија...) и њихово сажимање јесте битна идејна карактеристика. Ови зборници, рефлектори општег знања (сакралног и профаног) и универзални тумачи природе обележје су културне Европе 17. и 18. века.

Први симболошки зборници појавили су се захваљујући хуманистичким интересовањима за хијероглифе, а први ам-

2 Мирослав Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, Матица српска, Нови Сад 1996, стр. 182.

3 У слици је као и у песми.

4 Исто, 199. и даље.

блематски зборник Андреа Алхатија, у ком је хијероглифска традиција транспонована у амблем, настао је 1531.⁵ Ови су зборници касније све популарнији и сложенији. Амблем је садржао пиктограм – *imago*, одговарајући наслов – *inscriptio* и пропратне стихове који га појашњују – *subscriptio*. Уз њега је стајао и дужи текст који јасније говори о скривеној поруци.

Дидактичком снагом амблема подстицан је верски жар, објашњаване су догме и тумачени морални кодекси. Амблема-тика је прихваћена и у барокној култури православног света, који штампа прве амблематске књига почетком 18. века.

У кругу кијевске Духовне академије 1712. настао је морализаторско-дидактички зборник *Їтїка иєрополїтїка*. Назив указује на то да припада групи етичко-политичких приручника. Књига је посвећена хетману Скоропадском. Аутор није истакнут у наслову књиге, али је назначено да је писана с благословом Кијево-печерског архимандрита Атанасија Миславског. Бакрорезне илустрације амблема израдио је Никодим Зубружицки. Као и остали словенски амблематски приручници, вероватно је рађен по угледу на европску амблематску литературу. Прво издање штампано је у Кијево-печерској лаври, док је прво српско издање овог зборника штампано у Бечкој штампарији Јосифа Курцбека 1774, са предговором Атанасија Деметеровића Секереша. Он истиче да је књига намењена образовању и моралном усавршавању младих читатеља. Описани су кодекси понашања. Због потребе да се етичке и религиозне истине укључе у школски програм, зборник је уживао велику популарност и до краја века био је прештампаван у чак пет издања.⁶

Данас је у Србији сачувано десетак примерака ове књиге. Једна од њих чува се у Народној библиотеци у Београду. На последњој страници књиге сачуван је запис који говори о куповини исте, августа 1821. у Сомбору, за три форинте. Име власника, ако га је и било, није читљиво. На првој страници

5 Исто, 210.

6 Исто, 213–214.

књиге, такође је било писаног трага, али је он прецртан и нечитљив.

Итика јерополитика била је важан образовни медиј у српској средини, прожетој амблематских схватањима и склоној визуелизацији идеја. Садржала је 67 амблема рађених по примеру бакрорезних илустрација преузетих из штампарије Кијево-печерске лавре. Иако је боја играла битну улогу у скривању поруке на некој амблематској представи, ове илустрације нису биле у боји. Преко књиге са њима су били упознати и сликари Карловачке митрополије којима су користиле као ликовни предлошци за сликане представе.

Један од амблема датих у овој књизи је *молчание*, ћутање. Представљен је на 103. страници књиге. У врху је исписан *inscriptio* – МОЛЧАЊІЕ – на рускословенском језику, који је заменио српскословенски у трећој деценији 18. века, а који Срби називају црквенословенским. Овим писмом писане су српске књиге и у првој половини 19. века а и данас се у тој или нешто измењеној верзији њиме пишу литургијске књиге. И остатак писаног текста ове књиге писан је рускословенским писмом.

Средишњи и највећи део амблема заузима пиктограм. Представљен је човек средњих година, кратке косе и дуге браде. Одевен је у дугу хаљину са огртачем. Оваква хаљина, набори и тешки материјал који их ствара карактеристичан су елемент на барокним представама. Представљени десну руку прислања на усне а леву, склопљених прстију пружа у страну. У бароку су постојали посебни приручници који су илустрацијама објашњавали симболично значење појединих покрета, положаја руке или шаке. Јер покретом тела исказује се и покрет душе, па представом истих на читаоца се преноси емоција и идеја коју носи приказани. Сликари су користили ове приручнике како би што верније пренели покрет, а тиме и мисао. У овом случају, прст прислоњен на усне као и рука са савијеним прстима указују на ћутање.⁷ Позив су на тиховање и чување душе

7 Исто, 191.

и унутрашњег света (представљених у виду затвореног ковчега иза приказаног човека) од речи које га ремете.

Театралности представе доприноси неколико степеника, стварајући утисак позоришне сцене. Архитектонски елементи и четвртаст оквир разлисталих, волуминозних форми наглашавају скривени смисао пиктограма.

У дну странице, испод пиктограма, налази се subscriptio у стиху који га објашњава:

Красна беседа и веома прилична
Где ћутање правда дело.
Харпократоровом лику диви се,
Пази шта ћеш рећи, већ се боље учи.

Овде је ћутање дато као кључан моменат у беседи, проповеди. И ма колико она добра и поучна била, потребно је некад ћутати и тиме више рећи него читавом беседом. Тишина је често моћније оружје од речи у борби за праведни пут ка Богу. Човеку је потребно дубоко, безмолвно поимање, а то му је дато тек када се сам изнутра успокоји, а ни једним другим, него путем продубљене унутрашње тишине.

У другом делу субскрипције читаоцу се скреће пажња на Харпократора, чијем се лику треба дивити. Амблем *ћутање* појављује се први пут у амблематском зборнику Андреје Алхатија „*Amblematum liber*“ 1531. године. У субскрипцији овог амблема такође се помиње Харпократор.

Кад ћути, глуп човек се не разликује ни најмање
од мудрог,
И језик и глас су ознаке његове глупости –
Зато пусти га да затвори уста и својим прстом
Означи своје ћутање, и пусти га да се преобрати у
Харпократора.

Харпократор је египатски Бог, мали дечак Хоруса, Бога Сунца. Традиционално је приказиван као дечак са прислоње-

ним прстом на уснама. Отуда се тај гест јавља и на амблемима оба зборника. Символише ћутање и добро чување тајни.⁸

У тексту који прати амблем, Харпократор је описан као учитељ тиховању: „у томе је био поштован и био образац, на устима руку имаше са поруком: Чувај себе! У његову част направише, у храму богиње Изиде поставише, томе сведочанство: Да свако пази најпре себе, и тако отвара уста своја“. Пази себи, човек чува свој унутрашњи свет, мисли и тајне, које нестају или се ремете буду ли преточене у речи.

Изида, египатска богиња-мајка, супруга Озириса и мајка бога Хоруса, поштована око 3000. г. п. н. е., а и у раном периоду хришћанства, споменута је. Њихово место у овом тексту, као и древних филозофа: „Добродетељ ову, због савршенства добродетељи и стари филозофи хтеше умножити. Многи о овом труду сматрају Египћана (Х)Арпократора...“ говори о универзалности овог амблема и моћи сажимања различитих митова, религија и традиција у корист презентовања опште људске врлине.

Још на једном месту је споменут и цитиран антички филозоф. Његове морализаторске и стоичке црте, које су касније послужиле хришћанским беседницима, видљиве су и овде. Сенека (епистема 101): „Ништа не помаже тражењу унутрашњег мира као тиховање моћно.“ Још неке мисли његове, вођене темом тиховања (ћутања), познате су нам: „Шта хоћеш да други прећуте, прво прећути сам“, „Велика је ствар знати право време говора и ћутње“, али оне нису присутне у пропратном тексту амблема, можда стога што је само у првом експлицитно дат циљ тиховања: унутрашњи мир.

Сам текст почиње цитатом из старозаветне књиге Сирахове „Нека само теби свака реч твоја буде утврђење у разуму твоме. Буди брз у послушању твоме и дуготрпљењем одговори. Ако имаш разум, одговарај пријатељу твоме било коме, ако ли не, нека буде рука твоја на устима твојим; Слава и вређање у

8 Интернет адреса: www.mun.ca/alciato/html.

беседи и језик човечји у његовом паду.“ У зависности од тога каквом се мисли води човек, језик му може бити врлина или мана и глупост.

Ликови из хришћанске историје су и даље присутни. Апостол Јаков говори о многопричању као о пијанству од ког се пада у болест и беду, а када се прича не укроћавајући језик.⁹ Амвросије, епископ медиолански (милански), славни јерарх четвртог века, цењен због своје мудрости и уздржаности, поруком „Долази смрт твојим вратима зато што говориш лажи, или говориш слободно или у невреме. Уклањај се од многовредног уздицања, од њега се сасвим осиромашава. Навикнимо се са пажњом тиховању“ налази своје место у етичком зборнику. Овде се мисли на осиромашење душе многоговорљивошћу, јер је она знак незнања, слуга лажи, замрачење мисли и молитве.¹⁰

У последњем делу овог пропратног текста још једном је читаоцу Зборника дата јасна порука, крајњи циљ амблема. Понуђен је „савет“ ономе ко не жели да сагреша језиком: „шта има да каже да не каже пред другима, него себи да каже, и сам да најпре окуси плод уста својих“, јер тако ће пре упознати своје грехе, препознати и одагнати лоше, па не дозволити згрешити језиком већ загосподарити њиме.

9 Итика јерополитика, стр. 103–104.

10 Св. Јован Лествичник, *Лествица*, Ман. Хиландар, 2000, Поука 11, стр. 90.

ПОЛИТИКА ВЛАДАРА ИЗ ДИНАСТИЈЕ ПАЛЕОЛОГ ПРЕМА „ИНОСЛАВНИМ“¹

Кроз векове су византијски владари, из готово свих династија, имали промењиву политику према инославним, шизматичима (расколницима) и отпадницима од вере, када је био у питању опстанак империје, као и заштита њихових владарских права, или боље рећи борба да сачувају трон – оваквог става нису били лишени ни владари из династије Палеолог. Михаило VIII Палеолог²

- 1 Под овим појмом подразумевају се сви народи који су живели ван Византије, као и они који су настањивали њене пределе али нису припадали етосу (έθος) Ромеја (Византинаца).
- 2 О животу Михаила VIII Палеолога знамо из неколико документа, као што су типик манастира Св. Димитрија у Константинопољу из 1283. г. (под називом – *Типик Михаила VIII Палеолога*), затим уводни део типика манастира Св. Архангела Михаила на Ауксентијевој Гори, као и простагма Михаила VIII Палеолога од новембра 1272. г., којом признаје савладарска права свог сина Андроника II; наравно ту су грчки и латински документи који говоре о Лионској унији. Наиме, Михаило VIII Палеолог потиче од дуге лозе византијске аристократије која је имала породичне везе са појединим императорима, а по сведочанству академика Г. Острогорског (*Историја Византије*, Просвета, Београд, 1969), његова жена је била рођака никејског цара Јована III Ватаца (1222–1254), што га није спречило да покуша преотимање престола од Теодора II Ласкариса (1254–1258, син и наследник Јована III Ватаца), због чега је морао напустити Никеју и преселити се у Иконију где је хтео да за себе придобије тамошњег султана. Међутим, иако је султан желео да искористи овакав повољан историјски тренутак, претила му је опасност од стране Монгола, па је морао потражити савезника у лицу Теодора II Ласкариса. Михаило се вратио поражен у Никеју, али су се његове амбиције убрзо испуниле; после смрти Те-

је први василевс (βασιλεύς)³ обновљене империје од 1261. г. из репоменуће династије која ће управљати моћним царством све до њеног последњег владара Константина XI Драгаш Палеолога, када ће доћи до слома Византијског царства, под ударом моћне Отоманске империје, 1453. године. Да би поразио Латинско царство, Михаило VIII је морао да отклони неколико препрека, међу којима је и чувена битка у Пелагонији,⁴ где је његова војска, састављена од куманских и селдучких континената, на челу са његовим братом Јованом Палеологом, победила бројнијег непријатеља, окупљеног око *Тројног савеза* (Латинско царство, Епирска деспотовина и

одора II, на никејски трон долази његов малолетни син Јован IV Ласкарис (1258–1261), са регентом Георгијом Музаломом (дугогодишњим пријатељем његовог оца), али на девети дан од смрти цара, група наоружаних људи упада у цркву за време помена, и смртно озбоде регента, заједно са његовим рођеним братом. Убрзо после овог немилог и неистраженог догађаја, аристократија проглашава Михаила VIII за новог регента малолетног цара Јована IV. Али овакво стање није дуго потрајало, па је Михаило VIII „уздигнут на штиту“ већ у децембру 1259. или у јануару 1260. године (историчари не могу да се сложе око тачног датума) као василевс и савладав Јована IV.

- 3 Βασιλεύς – стара грчка краљевска титула коју први употребљава цар Ираклије у својој новели из 629. г., а која замењује дотадашњу латинску царску титулу *Imperator, Ceaser, Augustus*/Αυτοκράτωρ, Καίσαρ, Αυτοῦουστος, јер је дотадашња титула василевса била изједначавана са латинском титулом *rex* (краљ), а од доба Ираклија она означава ИМПЕРАТОРА.
- 4 Наиме, тврђење Е. Darkó, *Byzantinisch-ungarische Beziehungen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts* (1933), да се „чувена Пелагонијска битка завршила потпуном победом никејско-угарских трупа“, по речима академик Г. Острогорског, нема основа, јер Е. Darkó за аутентични извор византијско-угарских односа у XIII веку узима триптих из Гренобла који свакако није старији од XVIII века (о томе постоји добра студија J. Moravcsik, *Inscription grecque sur le triptyche de Grenoble*, 1935; као и добар приказ Пелагонске битке код D. J. Genakoplos, *Greco-Latin Relations on the Eve of the Byzantine Restoration: the Battle of Pelagonia*, D. O. P. 7, 1953, 99–141) – али, без обзира на тврђење оба историчара, постоје јасне индикације да је учествовала плаћеничка војска, чија нација и вера није била од пресудног значаја за василевса као политичара.

Сицилијанско краљевство). И српски краљ Урош I се прикључио савезу, зауевши градове Скопље, Прилеп и Кичево, али после пораза у Пелагонијској равници, српска војска, по његовој наредби, напушта заузете градове. После велике победе, једина сила која се могла супроставити вртоглавом расту моћи Михаила VIII била је Млетачка република – она је била стварни творац Латинског царства на територији Византије како би себи осигурала превласт над поморским саобраћајем. Михаило VIII ступа у контакт са супарницима Млечана, Ђеновљанима, и склапа уговор 13. марта 1261. године у Нимфеју којим све привилегије и права која су добили Млечани над поморском трговином од Византије, сад бивају њима загарантована царским указом. Убрзо после тога, Михаило VIII Палеолог улази, 15. августа 1261. г., у ослобођени Константинопољ,⁵ пролазећи пешице улицама града до Студитског манастира, а затим према цркви Аја Софији, где га патријарх крунише круном византијских владара а његовог сина Андроника II проглашава престолонаследником и василевсом.⁶

Византија, иако доста осиромашена, покушава да врати стару славу и моћ коју је имала током протеклих векова, надајући се да ће поново сести на трон познатог света како би остварила доминацију над осталим народима у војном, културолошком и политичком домену. Поново византијски говорници уздижу моћ василевса до божанских размера, гледајући на остале заједнице као на ниже касте, а које су остале изван њихових граница, обећавајући верном народу да ће њихова

5 У лето 1261. г., византијски војсковођа Алексије Стратигопул, на пролазу кроз Тракију према Бугарској граници, сазнаје да је Константинопољ остао готово празан, јер су латински војници отишли на експедицију у Црно Море. Алексије се, готово без икаквог сукоба, у зору 25. јула 1261. године, ушетао у Константинопољ, опустошен и опљачкан од стране Латина, који су богаство и сјај византијске престонице продавали на западу како би се извукли из финансијских потешкоћа, али и како би стекли што више властитој иметки.

6 Андроник II проглашен је за цара-савладара већ 1261. г., док се у прострагми Михаила VIII од новембра 1272. г. одлука цара односи на његово крунисање, уз признање титуле автократора.

варварска моћ (τοῖ βάρβαρον σύμπαν) ускоро бити уништена.⁷ Величају се готово незнатни догађаји до таквих размера да демагози упоређују цара са „сунцем“ које је растерало мрак (*непријатеље*) над Византијом. Али оваква политичка идила императоровог покушаја да поврати веру народа у његову процену и моћ убрзо ће бити стављена на пробу. После неколико победа (деспот Јован Палеолог 1264. г. коначно успева да покори Епирску деспотовину, захваљујући турским најамницима), Нићифор I узима сетричину цара Михаила VIII за жену, признајући своју оданост њему и византијском трону, међутим рат, који је дуго трајао да би овакав исход био постигнут, наноси тежак ударац кући Палеолог. Не добијајући редовно плату за своје учешће, разјарене турске трупе прелазе на страну Латина, окрећући војне успехе сада на другу страну, ради чега се византијска војска морала повући са Пелопонеза. Пораз су претрпели и византијски савезници Ђеновљани – флота Млетачке Републике готово да је уништила све њихове бродове, тако да цар новонасталу ситуацију почиње гледати из другог угла. То ће довести до нејасне политике Михаила VIII, који ће слопити савез са Млечима, а затим опет са Ђеновљанима,⁸ све до ратификације византијско–млетачког уговора 4. априла 1268. г., по коме ће се будући уговори склапати на 5 година. Међутим, иако су византијски ретори глорификовали аутократора (*Αὐτοκράτωρ/ Imperator*) и његову политику према иноплеменцима, као заштитника православља, Михаило VIII никад није наступао као цар верник⁹ већ као политичар, иако

7 О овоме погледати добру студију Нинослава Радошевића, „Иноплеменници у царским говорима епохе Палеолог“, Зборник радова Византиолошког Института САНУ бр. 22, Београд 1983. г. стр. 119–148

8 Добијају 1267. г. право да неселе Галату (Константинопољско предграђе на Златном Рогу), где ће остати све до пропасти Византијског царства.

9 Навешћемо кратак цитат из чланка проф. Јована Мајендорфа „Византијска црква“, који се појавио 1983. г. у *The Dictionary of the Middle*

је можда дубоко у себи прихватио начела православне вере, јер политика руковођења империјом и лично верско убеђење за цара су два различита појма. Али византијски народ, који је био дубоко учвршћен у православној вери, није лако праштао издају вере од стране цара, који је морао водити спољну политику са инославним (поготово са другим хришћанским конфесијама које су тежиле ка уједињењу) по питању вере, и истовремено остати у љубави са црквеном јерархијом и обичним плебсом. Убрзо је и Михаило VIII стављен на пробу; на име бивши латински краљ Константинопоља Балдуин II,¹⁰ 27 маја 1267 године, у Витербу, закључује уговор са Карлом Анжујским о поновној подели Византијског царства, а све уз благослов папе Климента IV (1265–1268). Византијски император имао је нови проблем пошто су му поново претиле освајачке снаге сицилијанског краља Карла Анжујског. Убрзо, на страну Карла

Ages, Scriber's – New York (American Council of Learned Societies), а који је објављен у зборнику радова горепомеутог професора на српском језику под насловом „Византијско наслеђе у Православној цркви“, Епархија жичка, Краљево, 2006, стр. 11–12: „Тамо где се говори о церемонијама или у званичним текстовима, цар је био често описиван старозаветном царском терминологијом, али као што Давид и Соломон учествују у царству Месије, тако је и хришћански цар нужно виђен као икона Христова. Они сазивају саборе и увек могу, ако то желе, да утичу на одлуке у црквеном животу, на пример, приликом бирања цариградског патријарха и црквених великодостојника, који су играли запажену дипломатску улогу у спољној политици (охридски архиепископ, руски митрополит и други). Записано је да, од 122 патријарха који су изабрани на цариградску столицу између 379. и 1451. године, тридесетшесторица су силом натерана да напусте катедру, под царским утицајем. Али ова релативна зависност патријарха од царске власти мора се разумети у контексту сталне нестабилности саме царске службе. Две трећине свих византијских царева или су убијени или прогнани, а многи од њих су били жртве сопствене верске политике“; ова последња мисао односи се и на Михаила VIII Палеолога.

- 10 Склопљен је брак између Филипа, сина Балдуина II, и Беатриче, кћерке Карла Анжујског, који је требало да утврди њихов савез против Византије.

Анжујског и Балдуина II стају српске и бугарске трупе, као и ослепљени цар Јован IV Ласкарис,¹¹ који је успео да побегне из затвора. Краљ је успео, лукавом политиком, да окупи око себе све стране које су биле незадовољне тренутним императором у Византији, па чак и пажљиву Венецију која је имала уговор са царством о поморском саобраћају, и који није желела да изгуби у корист своје конкуренције – Ђеновљана. Уздрмана политичким сукобима, Византијска империја, која је покушавала да обнови своју економију и социјални живот, није имала довољно снаге да се одупре новој претњи. Михаило VIII, чија је популарност била нарушена код обичног плебса после ослепљења и заточења Јована IV Ласкариса, учиниће нешто незамисливо за Византинце и што ће у потпуности довести у питање његов положај: обраћа се папи Григорију X са молбом да се одржи сабор који ће разрешити све недоумице између Западне и Источне цркве, и довести до потпуног еклесијарног и евхаристиског уједињења. Михаило VIII одржаће један сабор 1273. године са црквеним клиром, како би их придобио за унију, али наићи ће на јак отпор саме хијерархије и теолога – највише ће се истаћи учени богослов Јован Век, који ће због свог става бити бачен у тамницу. Наравно да папа није могао одбити овакав позив, јер је управо и очекивао овакав исход када је дао сагласност Карлу да нападне Византију, али сада су се ствари промениле па ће Григорије X (1271–1276) наговорити сицилијанског краља и његове савезнике да одложе предвиђени поход на Византију, како би се одржао црквени сабор који ће се бавити питањем уједињења.

Сабор је отворен у Лиону 7. маја 1274. године у храму Св. Јована, учествовала је делегација из Константинопоља без императора, која је стигла тек 24. јуна, и то у саставу: бивши константинопољски патријарх Герман,¹² Теофан, митрополит

11 Последњи владар из никејске династије Ласкариса, којег је император Михаило VIII ослепео и бацио у тамницу по ослобађању Константинопоља.

12 Због нестабилности, и промењиве цареве политике према инославнима, а без консултације са црквеном хијерархијом, сам Михаило је

никејски, логетет¹³ Георгије Акрополит и два представника царског двора. Међутим, у раду сабора (ако се уопште може говорити о икаквом раду) није било говора о догматским питањима која су управо и довела до раскола између Рима и Константинопоља. Византијски представници донели су са собом запечаћено писмо императора у коме се прихвата унија са Западном црквом и то у три тачке: а) папски примат, б) прихваћено је западно учење „filioque“¹⁴ и в) духовна потчиње-

долазио често у сукоб са патријарсима, што је доводило до учесталих смена на патријаршиском трону, до мешања цара у религијска питања и појаве цезаропапизма.

13 Логотет – канцелар у Византијској империји.

14 Ово западно учење први пут се појављује у Шпанији крајем V века, а везано је за спор са аријевом јереси која је сматрала да је унутар Свете Тројице, Син (Исус Христос) мањи од Бога Оца, чије је учење осуђено на Првом васељенском сабору у Никеји 325 године („*Nicene and Post-Nicene Fathers; The Seven Ecumenical Councils*“ second series, vol. XIV, by Philip Schaff and Henry Wace, T&T CLARK, Edinburgh, online edition 2005; *Појмовник црквене историје*, др Радомир Поповић, Графипроф, Београд, 2000). Учење је формулисано на Толеадском сабору 589. год., када је званично унето у Символ вере и додато у 8. члан „И у Духа Светог, Господа, Животворног, Који од Оца и Сина (ex Patre Filioque) исходи...“ – чиме је нарушено јединство *Никејско-цариградског исповедања вере* које је формулисано на I и II васељенском сабору, а потврђено на осталим саборима, с тим да се не може мењати суштина текста, нити да се ишта може додати самој форми исповедања. Убрзо после сабора, ново учење почиње да се шири по Европи и на Блиском истоку (Палестина), тако да долази до сукоба између франачких и источних монаха у Палестини 809. године на Ахенском сабору. Као и све у животу, овакво учење није заобишла ни политика, јер је Карло Велики (768–814) наредио да се на франачкој територији и у дворској капели има читати Символ вере са додатком „filioque“ (лат. filius – син; que – и) – тако да спор око догматског питања бива сада искоришћен у политичке сврхе. Папа Лав III (795–816) протестује против новог додатка, и наређује да се на две сребрне таблице испише *Никејско-цариградски Символ вере* без додатка „filioque“ на грчком и латинском језику и постави на олтар базилике Св. Петра у Риму, где је на крају текста додао: „Ово сам ставио ја, Лав, из љубави и старања за православну веру“.

ност Риму, тако да је унија прихваћена на четвртој седници сабора која се одржала у петак, 6. јула. У име императора говор о значају црквеног јединства и уједињења одржао је логотет Георгије Акрополит, без сагласности Православне цркве, а

Међутим, ово учење се све више ширило по западној Европи, тако да ће довести до новог спора између константинопољског патријарха Фотија (820–886) и појединаца из западне црквене хијерархије. Патријарх Фотије сазваће сабор 867. године у Константинопољу, заједно са папом Јованом VIII, који ће се на првом месту бавити питањем око „*filioque*“-а, и где ће на завршетку сабора прочитати *Никејско-цариградски Символ вере* без новог додатка, уз сагласност свих учесника речима: „Тако верујемо; у том исповедању вере се крстисмо; и њиме реч Истине победи и уништи сваку јерес. Оне који тако верују ми сматрамо за браћу и оце и сунаследнике небеског грађанства. А ако неко, осим овог свештеног Символа који испочетка дође до нас од блажених и светих Отаца наших, дрзне се да саставља неко друго изложење вере и назове га Символом вере, украваши достојанство исповедања оних богонадахнутих мужава и давши га својим сосптивним измишљотинама, па то истакне вернима или онима који се обраћају од неке јереси као општу науку, те се на тај начин дрзне да лажним речима, или додавањима, или одузимањима, унакази старину овог свештеног и часног Символа, таквог и ми подвргавамо потпуном расчињењу, ако је неко од свештених лица, а ако је лаик – предајемо га анатема, сходно већ пре нас изреченом суду од светих Васељенских Сабора“. („Истина је једна: Свети Оци Православне Цркве о римокатолицизму“, [*Житије Светог и Равноапостолног Оца нашег Фотија Великог, патријарха Цариградског, исповедника*, др Јустин Поповић], приредио Владимир Димитријевић, ЛИО, Горњи Милановац, 2001, стр. 35). Исте године патријарх Фотије упутиће „*Окружну посланицу*“ (Теолошки погледи, 1–4 [1992], стр. 211–231, превео са грчког В. Панагиотис, превод редиговао др Р. Поповић; *Извори за Црквену историју*, др Р. Поповић, ГРАФИПРОФ, Београд, 2001, стр. 133–147) архијерејским столицама Истока, у којој се у неколико поглавља излаже анализа о правилном поимању исхођења Духа Светог од Оца а не од Сина, базирано на списима Светих Отаца и Учитеља Цркве (како Истока тако и Запада), а поготову на мислима Светог Максима Исповедника који у свом делу *Гностички стослови* каже: „Јер Божанство је неразделиво а Отац, Син и Дух Свети нису непотпуни бог[ови], већ целосно је

по налогу самог императора Михаила VIII, који није желео да се консултује са црквеном хијерахијом и теолошким корем по питању уније, јер је добро познавао њихов став, а претња коалиције Карла Анжујског за освајање византијских територија стајала је на самом прагу Константинопоља. Император је успео да реши проблем са амбициозним сицилијанским краљем и спољашње питање стабилности саме империје, али унутрашње је тек требало да реши. Иако је унија била званично проглашена на Часне вериге Св. ап. Петра 15. фебруара 1275. године у Константинопољу, нико од црквеног клира у Византији, као и обично племство није хтело да призна цареву и папину одлуку о јединству Запада и Истока. Михаило VIII је покушао насилним путем да реши новонасталу ситуацију; појединце је слао у изгнанство, велики број неистомишњеника се нашао у тамницама, а неке је чак послао у Рим, да им буде суђено као издајницима. Патријарх Јосиф је збачен царевом одлуком са престола а на његово место постављен је Јован Век; такође је издат указ да се име папе Григорија X спомиње у свим храмовима на евхаристији по целој империји. Ситуација се погор-

[Божанство] целосно у целосном Оцу и целосно је целосно у целосном Сину и целосно је целосно у целосном Светом Духу. Целосан је и у целости Отац у целосном Сину и Духу; целосан је у целости Син у целосном Оцу и Духу; целосан је и у целости Дух Свети у целосном Оцу и Сину. Због тога су Отац, Син и Дух Свети један Бог. Јединствена је суштина, сила и енергија Оца, Сина и Светог Духа, јер нити један од њих бива, нити је замислив, без друга два [лица Свете Тројице]“. Κεφάλαια σ' περί θεολογίας καί τηρς εὐσάρκου οὐκοβοϋίας τοῦ Θεοῦ, PG 90, 1084–1183, II 1, *Гностички стослови*, с грчког превео, предговор (с. 304–306) и напомене (с. 306–315) написао Петар Јевремовић, ЛУЧА XXI–XXII [Часопис за философију и социологију], „ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ/Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника“, приредили Микоња Кнежевић и Др Богољуб Шијаковић, Никшић 2004–2005, стр. 209). Међутим, и поред теолошких расправа и јединства Константинопоља и Рима по питању „filioque“-а, неколико векова касније, тачније почетком XI века, за време папе Бенедикта VIII, ново учење је прихваћено као званична догма Западне цркве.

шавала svakим даном, клир је одбијао унију а народ је био на страни црквене хијерархије, називајући цара отпадником од вере и робом римске Свете столице. У исто време, Рим је са великим интересовањем пратио ситуацију у Константинопољу, критикујући цара да се унија не спроводи, и да цар не испуњава обавезе које је потписало његово изасланство у Лиону. Због све већег одбијања клира да прихвати унију и цареve неспособности да исто спроведе у дело, папа Никола III (1277–1280) шаље неколико мисија у Константинопољ 1277. и 1279. године, али безуспешно. Михаило VIII покушава да убеди изасланике Свете столице да се унија спроводи у дело; показује им тамнице пуне противника уније, лажна писма појединих клирика који су тобоже примили унију и одводи их у поједине храмове где се папино име спомиње на богослужењима. Међутим, извештај који су изасланици поднели папи показао је у потпуности да је унија само мртво слово на папиру, и да се њено оживљење у Византији готово не може спровести у дело. Иако је Михаило VIII покушао да изглади односе са Римом, новоизабрани папа Мартин IV (1280–1285), чим је ступио на трон римског епископа, прекида указом све везе са византијским императором и одлучује га од Католичке цркве. Овај акт папе Мартина IV разбеснео је Михаила VIII, али му је такође и донео олакшање, јер је сада император забранио да се папино име спомиње у храмовима за време богослужења. Можемо слободно рећи да је папа овим актом учинио услугу Михаилу VIII и донео стабилизацију византијског друштва. Али, папа Мартин IV поново охрабрује Карла Анжујског да склопи нову коалицију против Михаила VIII, и заузме византијске поседе.¹⁵ Године 1281. сицилијански краљ склапа уговор са Венецијом како би заузели Ромејску царевину (*ad recuperationem ejusdem Imperii Romaniae, quod detinetur per Paleologum*). Поново је склопљен савез са

15 Занимљиви су наводи византијског историчара Георгија, који је живео у XIV веку, да је Карло Анжујски сањао да ако заузме Константинопољ имаће у својим рукама целокупно „Свето Римско царство Јулија Цезара и Августа“, и да се ниједна светска сила неће моћи успротивити њему као новом уједињеном Ромејском императору.

Француском, млетачком флотом, папском војском и бугарским и српским трупима, што је натерало Михаила VIII да започне преговоре са египатским султаном Мамлуком (1279–1290). Међутим, 31 марта 1282. године у току ускршње недеље догодило се *Сицилијанско вече* (покољ Француза на острву од стране побуњеника), што је донело спас византијском императору; на име због превеликих пореза које је Карло Анжујски прикупљао ради покретања кампање и опремања трупа против Византије, сицилијанско становништво је реаговало крвавом побуном против Француске доминације на острву. Побуна је доживела успех, тако да је поновна претња Карла Анжујског била отклоњена, и Византија се могла вратити својим проблемима.¹⁶ Михаило VIII није у потпуности отклонио претњу бивших савезника, јер српски краљ Драгутин (1976–1982), наставља да упада све дубље на византијску територију, представљајући све већу претњу ослабљеној империји.¹⁷ Припремајући се за поход

- 16 По професору А. А. Васиљеву, негде у августу 1282. године, Петар од Арагона се искрцао на тле Сицилије и крунисао Манфредовом круном као законити владар, што је натерало Карла Анжујског да прекине поход на исток и покрене рат против Петра, јер је овим чином остао само као владар Јужне Италије. Видевши овакав сплет догађаја, Венеција је прекинула споразум са Карлом Анжујским и поново обновила уговор са Византијом на три године, а такође и са новим сицилијанским краљем Петром (А. А. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*. Vol. II: From the Crusades to the Fall of the Empire (A.D. 1453), [University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History, No. 14], Madison 1929).
- 17 Српске трупе, предвођене византијским војводом Котаницом, упадале су дубоко на територију империје све до Сера (*Историја Срба*, IV издање, Владимир Ђоровић, ЗОГРАФ, Ниш, 2001, стр. 164), све док Михаилов син Константин Порфиригенит, походом 1280. г. на српске трупе, није убедио војводу да се преда, обећававши да му се неће догодити никакво зло; међутим, цар је имао друге планове од којих није хтео да одустане ни поред Константинове упорне критике. Ипак, Константин, захваљујући својим познанствима, одводи бишег пребега војводу Котаницу у један малоазијски град Прусе, где му даје могућност да се као покајник замонаши у локалном манастиру (*Зборник радова Византолошког института САНУ*, бр. XXII,

на Србију, император Михаило VIII Палеолог изненада умире 11. децембра 1282. године у селу Алагама, код места Радосто на Пропонтиди.

У току свог владања од 1261. до 1282. године, император Михаило VIII водио је компромисну политику према инославнима, мешајући се у само егзистенцијално питање православне вере, склапајући унију са Римом мимо црквеног клира и воље његових поданика. И не само да је својевољно проглашавао поједине одредбе око еклесиијарних питања, него је смењивао патријархе мимо сабора, доводио своје присталице и на свиреп начин уклањао оне који су му били претња. Али зар то нису радили готово сви византијски владари кроз богату повесну епоху византијског царства, чинећи све у датом моменту и на сваки расположиви начин настојећи да отклоне претњу – склапајући не само војне савезе са инославним, већ мешајући се у догматска начела православља и грубо кршећи каноне васељенских и помесних сабора, као и Светих Отаца, склапајући уније са расколницима и јеретцима. Михаило VIII није наступао као верски поглавар већ као политичар који покушава да у своје име и у име владајућег кора сачува и прошири границе империје. Тако да је он у датим моментима био благонаклон према инославним, а када би се ситуација променила, заузео би другачији став према њима, све у зависности од политичког остварења задатог циља.

После Михаилове смрти, на престо долази његов син Андроник II Палеолог (1282–1328), који одржава сабор 1283. године где осуђује Лионску унију, унионистичког патријарха Јована Века и свог оца Михаила VIII.¹⁸ Задатак новог императора нимало није био лак, јер су му претиле две силе у успону, Краље-

„Константин Порфирогенит Палеолог“, Фрањо Баришић, стр. 46, Београд, 1983).

18 Андроник је свог оца сахранио тајно и без икаквих царских почести у месту где је умро, да би 1284. године очев гроб пребацио у Селимврију, прибојавајући се да би га варвари могли открити и оскрнавити.

вина Србија и Отоманска империја из Мале Азије. Не само да је Андроник морао да се обрачуна са Драгутиновом војском, већ и са војском његовог брата Милутина (1282–1321) који је од 1282. године преузео српски престо. Српска експанзија је била готово незаустављива, па је сам император више времена провео у дефанзивној стратегији ратовања него што је имао истинске снаге да пређе у офанзиву; историчари су забележили да је био слаб и поводљив владар, који није дорастао задатку да одбрани некада моћно РOMEјско царство. Међутим, Андроник није владао сам, његов син Михаило IX (унук Михаила VIII) био је проглашен за βασιλεύς (сацара) још за време живота свога деде, негде око 1281. године, кад му је било 4 године. Ово његово сацарско право било је више титуларног карактера, али и политичка опрезност императора како би на законски начин очувао престо свом сину и својој династији; могао је сацар да обавља и неке административне и судске дужности у одсуству императора, али тај обичај је био различит у зависности од тога ком императору сте сацар. У епохи напада српске војске под вођством Драгутина и Милутина, Михаило IX Палеолог је још био дете које засигурно није могло да управља моћним царством каква је била Византија, тако да ће своја права остварити 21. маја 1294, са непуних седамнаест година, када ће и званично бити крунисан за василевса и автократора¹⁹ (наравно, из политичких разлога, јер је био ожењен јерменском принцезом Ритом Маријом). Убрзо је византијски двор схватио да мора одвојити српску војску од савезништва са Латинима, па је

19 Да је Михаило IX заиста добио и титулу автократора сведочи нам његова повеља издата 1300. године манастиру Хиландару, у којој се даје на управу село Градац (Καστρίν, Кастри) на Струми, и где се по законској форми на крају ове хрисовуље налази потпис „Μιχαήλ ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων Δούκας Ἀγγελὸς Κομνηνὸς οὐ Παλαιολόγος“ са очуваним златним печатом на коме пише Μιχαήλ ἐν Χριστῷ δεσπότης οὐ Παλαιολόγος (*Зборника радова Византиолошког института САНУ, бр. 24/25, „Савладарство у доба Палеолога“, УДК 949.5:321.17, Божидар Ферјанчић, Београд, 1986*).

године 1298, крајем децембра, упућен Теодор Метохит, доцнији велики логотет, проницљив и вешт политичар, који је требало да осигура стабилност империји и заустави даља Милутинова продирања на византијске поседе. Теодор је склопио, по наредби цара, брак између Милутина и Андроникове ћерке Симониде која је тек била напунила 5 година,²⁰ ради чега ће за своје заслуге добити Порфирогенитовог сина Јована²¹ за зета са титулом панхиперсеваста (није цар само жело да награди Теодора, већ да одвоји Јована од његово оболелог и утамниченог оца Константина Порфирогенита којег је 1292. године у Нимфеју, после лажних оптужби да се спремао да отме престо, бадио у тамницу). После Васкрса 1299. године, дошло је до коначног споразума између Андроника и Милутина; наиме Милутин се развео мимо црквене одредбе од своје треће жене како би се оженио Симонидом, а њу је као гаранцију предао Византији, док је њихов заједнички син Стеван из тог брака, одједном постао незаконито дете без икаквих династиских права. Овакво савезништво дошло је Византинцима у прави час јер су Турци, као вазали селџучког Иконијског султаната, све више продирали на малоазијске теиторије под својим вођом Османом. Да би Андроник успео да одговори на турске нападе, он унајмљује групу шпанских ратника под називом „каталани“,

- 20 Андроник II је понудио Милутину своју сестру, удовицу трапезунтског цара Јована II, али је она одбила да иде у непознату и по њеним речима „варварску“ земљу. Да не би споразум са Србима пропао, цар је, како се касније правдао, жртвовао своју ћерку зарад мира и стабилности његове отаџбине, иако је постојала велика опозиција у погледу овог брака на обе стране (*Историја Срба*, IV издање, Владимир Ђоровић, ЗОГРАФ, Ниш, 2001, стр. 170).
- 21 Овај Јован служиће неколико пута као гувернер Тесалоникија (Солуна), а свој живот завршиће 1327. године у Србији, земљи свог зета краља Стефана Дечанског, не добивши прилику да оствари своје планове и претвори Тесалоники у своју кнежевину, као што то није пошло за руком ни његовом оцу Константину Порфирогениту (*Византијска провинцијска управа у доба Палеолога*, Љ. Максимовић, Београд, 1972, п. 60, 85, стр. 128–129).

који су у почетку имали ратних успеха али после две године, због неисплаћеног хонорара из византијске касе, окрећу своје снаге против Византије, пљачкајући њене поседе по Европи. Али Византија има сада новог савезника, краља Милутина, који 1312. године разбија најамничке дружине, протерујући их са византијских простора, тако да Андроник II, из захвалности за српску помоћ, поклања манастиру Хиландару село Куцово. Не само да српске трупе учествују у протеривању побуњених најамника него се сукобљавају и са турским трупама које продиру преко Мале Азије, штитећи византијске границе заједно са њеном војском. Царев велики логотет и пријатељ Теодор Метохит, у свом другом „*царском говору*“ (Vind. phil. gr. 95, for 154^o), згражава се над нецивилизованим варварима (Турцима), који не знају за правду, уређење ни за хармонију власти.²² Године 1320, 12 октобра, умире Михаило IX Палеолог, после чега наступа велика криза за сад већ остарелог императора Андроника II, и који сада свог унука Андроника III (сина Михаила IX) проглашава за василевса (сацара).²³ Пошто је дошло до отвореног сукоба између деде и унука кога је Бугарска званично

22 V. Ševčenko, *Decline*, 178; Н. Радошевић, *Похвална слова*, 74–75.

23 Остало је неразјашњено кад је тачно Андроник III проглашен за цара, јер нема докумената о том чину. По неким подацима из Кантакузиновог *Мемоарског дела* може се приметити да за време сацарства Михаила IX у појединим сведочанствима може да се нађе податак да се титула василевса (βασιλευίς) приписује и младом Андронику III, док остали писци ове епохе не говоре ништа о његовој титули сацара, осим на изванредан начин познати византијски хроничар Георгије Пахимер, који се уопште не осврће на личност Андроника III. То би деловало мало чудно да не знамо да је Георгије умро 1308. године, кад је Андронику III било свега 12 година, а да је он, по Кантакузиновом сведочанству, био проглашен за сацара у младичким годинама, сигурно би Пахимер оставио неки писани траг о том догађају. Тако да можемо закључити да је проглашен за сацара негде између 1308. и 1318. године, за време живота свог оца Михаила IX, али да је званично крунисање уследило тек после 1320. године, кад се сукобио са својим дедом Андроником II (*Зборник радова Византиолошког института САНУ*, бр. 16, „О времену проглашења Анд-

подржавала, српски краљ Милутин се двоумио на чију страну да стане, али је изненада 29. октобра 1321. године преминуо у Неродимљу, тако да је, после кратке борбе, Милутинов непризнати син Стеван из трећег брака, ког је протерао у Константинопољ, преузео очев престо на Богојављање 1322. године. Крунисао га је архиепископ Никодим, а и његовог сина Душана као „*младог краља*“. После дугих размирица између Андроника II и Андроника III, млади цар је 1. фебруара 1325. године признат за законитог сувладара остарелом цару ког је подржавала Бугарска. Већ до краја 1328. године војска Андроника II преузела је контролу над читавом територијом, осим у пограничним пределима са Србијом, где је Стеванова војска помагала трупе Андроника II, али то није помогло императору да се одржи на престолу, већ је ухваћен у мају исте године и натеран да абдицира у корист свог унука, а касније га Андроник III протерује у манастир.

Адронику III (1328–1341) сада прети нова опасност од амбициозног младог владара Србије, Душана (краљ 1331–1346; цар 1346–1355), који је ушао у сукоб са императором, али је био принуђен да склопи савез са њим 26. августа 1334. године, јер су се Угри спремали да нападну Србију са севера. Император је сањао да поврати сјај и моћ Византије као „Светог РOMEјског царства“, међутим умире 15. јуна 1341. године од болести коју је добио војујући по Епиру.

На трон Константина Великог би постављен Андроников син Јован V (1341–1391), али пошто беше још малолетан прогласише прослављеног војсковођу Јована Кантакузина (1347–1354) за савладара. Овај је био својевољан и жудио за потпуном влашћу, па је убрзо дошао у сукоб са царицом Аном (мајком Јована V). После жестоких расправа, Ана га прогласи за велеиздајника, али Кантакузин са утврди у граду Димотици, са једним бројем византијских великаша и повећом војском, па 26. октобра 1341. прогласи себе за цара. Већ 1342. године

роника III Палеолога за цара“, Љубомир Максимовић, Београд, 1975, стр. 119–122).

склопи Кантакузин савез са краљем Душаном против Византије, али се тај савез није одржи дуго јер га је већ у лето 1343. Кантакузин напустио, тражећи савезништво на другој страни, што је омогућило царици Ани да исте године склопи савез са Душаном, веривши Јованову ћерку са шестогодишњим краљевим сином Урошом Нејаким (1356–1371). После проглашења Душана 1346. године за цара, Јован Кантакузин прогласи себе за императора 21. маја 1346. године у Адријанапољу,²⁴ а већ следеће године, захваљујући јачањем свог утицаја међу племством, 3. фебруара 1347. године добија право да влада 10 година самостално у име младог царевића (Византија је била изнурена дугим страначким борбама, и покушавала је да на сваки начин издејствује компромис који би зауставио даље сукобе претендената на престо). Али почетком 1352. године император Јован V дође у оружани сукоб са Кантакузиновим сином Матијом, услед чега му отац прибеже у помоћ са савезником Турцима (Кантакузин се оженио ћерком султана Оркана, 1326–1360, како би утврдио њихов савез). Бојећи се да не изгуби престо, Јован V склопи савез са Душаном и почетком 1352. године дође до сукоба где српска војска би потучена од стране Кантакузина и Турака, који сада прогласи себе за јединог императора, лишавајући Јована V престола, те се овај повукао у Солун. Али убрзо после немилих догађаја почеше се Турци утврђивати у Европи, престављајући сада опасност и по саму Византију. Због тога народно поверење у Кантакузина нагло опада, јер им је донео нову пошаст пред саму капију Константинопоља. И сам увидевши, сад већ касно, да је начинио грешку, повуче се у манстир 10. децембра 1354. године, добивши на монашењу име Јоасаф, радећи сада на богословским и историјским студијама све до своје смрти 1383. године. После повлачења Јована V из Константинопоља, престо преузима његов син Адроник IV (1376–1379), који пак проглашава свог сина Јована VII

24 Интересантно да је цариградски патријарх одбио да изврши Кантакузиново крунисање, тако да је круну примио из руку јерусалимског патријарха.

1377. године за сацара (поседовао је титулу василевса само док је његов отац држао трон империје). Оваква ситуација није се дуго одржала, јер 1. јула 1379. године Јован V враћа свој трон од сина Адроника IV, проглашавајући и наследнике византијског трона. Оваквим актом дошло је до потпуне пометње у владарском дому Палеолога, јер су постојала четири гране: автократор Јован V, василевси Адроник IV, Манојло II и Јован VII. Донекле се решава питање савладарства смрћу Адроника II 28. јуна 1385. године, али амбициозни Јован VII не жели да напусти отворену прилику за поседање трона империје. Ипак, успева да влада империјом кратко, 1390. године, од месеца априла до септембра, не само као василевс, већ као и автократор. Али, због нејасних односа са Манојлом II, напушта Константинопољ, моравши да се задовољи управом над поседима које је наследио од свог оца Адроника IV. Пошто је турска сила све више јачала, сламајући моћно српско царство (прво битка на Марици 1371. године, а затим Косовски бој 1389. године), Византија се нашла у веома тешком положају; исцрпљена дугим унутрашњим борбама око престола, спољним ратовима са државама у окружењу, чекајући моменат своје сопствене пропасти, остаје ослабљена после смрти император Јован V 1391. године. Интересантно је да су три императора – Адроник III, Јован Кантакузин и Јован V – потрошили највише свог времена у борби са српском државом и њеним амбициозним владарима, највише са царом Душаном, сањајући да се прогласе владарима Срба, Бугара и Грка, са седиштем у Константинопољу, не увиђајући праву претњу коју су представљали Турци, као нови освајачи на Балканском полуострву, што ће и донети коначан пад моћног византијског царства.

После смрти Јована V, на византијски трон долази његов син Манојло II Палеолог (1391–1425) који је, у једном од својих есеја, забележио: *„Када сам прошао своје детињство, не достигавши још зрело доба, већ сам био обухваћен животом пуним патњи и незгода; али према многим наговештајима, могао сам предвидети да ће наша будућност само изгледати као прошла*

мирна времена²⁵ – нажалост, предосећај га није преварио. Византија последњих година владавине Јована V више је личила на немоћног просјака него на некад славно царство које је под својим крилом окупљало многе народе и религије; иако званично није била вазал Отоманске империје, ипак је практично била под њиховом чизмом, јер видимо да 1392. године султан Бајазит (1389–1402) организује поморску експедицију у Црном мору која је била као уперена против Синопе, а на чело своје флоте поставља императора Манојла II.²⁶ У ствари, Бајазит је желео да преотме колоније од Венеције, и то јужно од Дарданела, под савезничким барјаком са Византијом, али је брзо дошло до размимоилажења ставова, што је окренуло императора поново ка Западу. Манојло покушава да склопи уговор са Венецијом, што разбесни Бајазита, који прекида поморски дотур намирница ка Константинопољу (поједини хроничари су забележили катастрофално стање у престоници, све док Венеција није послала својим бродовима залихе жита). Године 1396. код Никопоља, трупе султана Бајазита побеђују мађарског краља Сигисмунда и западне крсташе, натеравши га да се врати у своју престоницу, оставивши Византију незаштићену. Бајазит сада намерава да нападне и покори Константинопољ, натеравши Манојла да потражи помоћ од руског принца Василија I Димитријевича. Такође се обраћа папи, Француској, Енглеској, а можда чак и неким другим државама, што је уродило вели-

25 A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*. Vol. II: From the Crusades to the Fall of the Empire/“Manuel II (1391–1425) and the Turks“, (A.D. 1453), [University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History, No. 14], Madison 1929.

26 Зависност Византије од отоманске империје се огледала у практичним стварима; турска флота је контролисала поморску луку Константинопоља и блокирала византијску самосталну трговину, земља је била готово сва под турском управом осим појединих пограничних предела и Константинопоља који је сада подсећао на античке полис – државе, јер реално самосталну управу император је имао само у престоници, загарантовану султанским указом (уколико се то могло дефинисати као „самосталност“).

ким плодом и приливом новца у престоницу, јер по први пут велики владар, император трона Гаја Јулија Цезара, Октавијана Августа, Константина Великог и Јустинијана тражи помоћ од новонасталих држава, чија слава није била као византијска. Новац није могао да замени војнике, па је Манојло поново апеловао на помоћ. Француски краљ Карло VI шаље 1.200 наоружаних војника у Константинопољ. Манојло у децембру 1399. године предузима дуг пут на Запад, према Венецији, тражећи помоћ њихове флоте и остављајући свог нећака Јована VII да, у периоду од 1399. до 1403. године, управља престоницом као први савладар и автократор.²⁷ После Бајазитовог пораза 1402. године код Ангоре, Манојло је – тада борави у Паризу, као гост француског краља – одмах запловио ка Константинопољу, јер је опасност од турског освајања била отклоњена. (Манојло II, у знак захвалности Француској, дарује храму Св. Дениса, близу Париза, рукопис св. Дионисија Аеропагита, који се данас чува у музеју Лувр). Јован VII закључује уговор са Сулејманом (један од претендента на Бајазитов престо), деспотом Стефаном Лазаревићем, војводом Наксоса, Млечанима и Ђеновљанима са Хиоса фебруара 1403. године.²⁸ По повратку у Константинопољ, Манојло проглашава Јована VII за цара читаве Тесалије

27 После битке код Ангоре 28. јула 1402. године и пораза Бајазита, док се враћао за Србију, Стефан Лазаревић је у Константинопољу добио титулу деспота од стране василевса Јована VIII Палеолога, али је поново морао долазити 1410. године да му император Манојло II призна деспотску титулу, јер Јован није имао право да дели титуле, иако у појединим документима из периода кад је управљао престоницом постоје записи да је и сам имао титулу автократора. Међутим, можемо једино да констатујемо да је она више била почасног карактера него што је у потпуности имао сва права као и автократор Манојло (*Зборник радова Византиолошког института САНУ, бр. 24/25, „Савладарство у доба Палеолога“, УДК 949.5:321.17, Божидар Ферјанчић, Београд, 1986, стр. 361*).

28 Дуго се мислило да је уговор склопио Манојло II а да је Јовану VII само приписана заслуга (*J. Dölger*), да би се касније прихватила другачија хронологија: да је уговор склопљен у фебруару, а у име Византије потписао га је Јован VII, јер је Манојло пристигао у Константи-

[δεικνύει τὸν βασιλέα πάσης Θεταλίας], чиме је дошло до њиховог помирења све до Јованове смрти 1408. године. После склопљеног уговора, неке територије су враћене под византијску управу, између осталих и Атос (Света гора), а Византија постаје слободна од даљег турског „вазалства“. Манојло II Палеолог умире 21. јула 1425. године, остављајући престо двојици претендената, Теодору II Палеологу и Јовану VIII Палеологу, који ће то право и остварити.

Јован VIII (1425–1448), син Манојла II, бива проглашен за василевса нешто после напуњених 14 година (18. децембра 1406.), а пре 1408. године (И. Ђурић, *Јован VIII*), док ће званично бити крунисан за савладара 19. јануара 1421. године. После доласка на престо 1425. године, Јовану VIII поново је запретила опасност од турских похода. Он започиње преговоре са папом Евгеном IV (1431–1447) о новој унији између Запада и Истока. У почетку преговора око места састанка, Латини су стално инсистирали да се сабор одржи на Западу јер је Римска црква мајка, а Источна православна њена ћерка [ката то ἀρχαίον εἶος καὶ πτονομόν]. Пошто је усаглашено да се сабор одржи на Западу, делегација са Истока је кренула папским бродом ка Италији. У њој су били: император Јован VIII, цариградски патријарх Јосиф II, митрополити Марко Ефески, Висарион Никејски, Исидор Кијевски, императоров брат Димитрије, императоров духовник монах Григорије, велики еклисијарх Цариградске патријаршије Силвестар Сиропулос²⁹, учени богослов Григо-

нопољ тек 9. јуна 1403. године (*The Byzantine – Turkish Treaty of 1403*, G. Dennis, OCP 33, 1967 g. s. 77).

- 29 Силвестар Сиропулос, један од ретких и веома важних учесника сабора у Ферари а затим у Флоренци, о коме се само зна да је потицао из свештеничке породице и да је био велики еклисијарх Цариградске патријаршије. Најважније и главно његово дело јесте *Мемоари или Сећања* [Успомене] које је критички издао В. Лоран 1971. године, где се говори о догађајима који су се збили за време и после сабора, поготову о повратку православних у њихове домовине („Истина је једна: Свети Оци Православне Цркве о римокатолицизму“, [„Покушај уније у Ферари и Флоренци“, према подацима Силвестра

рије Схоларис (каснији патријарх цариградски), преставници многих помесних православних цркава са Истока. Сабор је отворен 8. октобра 1438. године у Ферари, без присуства западних владара, а на дневном реду су била различита догматска учења Западне цркве које Источна није прихватала, и то:

1. папски примат,
2. „filioque“,
3. азима (коришћење бесквасног хлеба на литургији),
4. учење о чистишту (purgatorium).

Седнице су се одржавале у храмовима Св. Георгија, Св. Андреја, Св. Франциска Асишког, као и у другим, док су расправе сваким даном биле све интензивније и жешће. Највише се спорило око питања „filioque“-а, као и на првом сабору у Лиону. Одржано је 16 седница, али није било никакво помака који би могао барем и наслутити јединство поцепане цркве, јер су се највише сукобили кардинал Јулијан Чезарини (испред Римске цркве) и митрополит Марко Ефески (испред Православне цркве). Убрзо по почетку сабора у Ферари се појавила куга, која је однела неколико живота, и која је приморала неке да напусте сабор и врате се у своје матичне земље. Међутим, цар је покушавао да утиче на епископе патриотским говором како би прихватили унију зарад спаса отаџбине, јер Византија нема довољно моћи да се одупре Отоманском царству, а папа је све више вршио притисак на цара, условљавајући војну помоћ потчињавањем Риму. Услед оваквог развоја ситуације, митрополит Марко Ефески и његов брат ираклиски митрополит Антоније, који је био номофилакс [„чувар закона“], покушали су да побегну са сабора, али су ухваћени у месту Франколино и враћени назад на заседања у Ферари. Јесењи део сабора завршен је крајем новембра 1438. године, после чега се стало са преговорима док је делегацији са Исто-

Сиропулоса, преузето из часописа „Св. кнез Лазар“, 1/1994, аутор др Радомир Поповић], приредио Владимир Димитријевић, ЛИО, Горњи Милановац, 2001, стр102).

ка нестајало намирница, а материјалне надокнаде нису исплаћиване, тако да је изгледало да Латини намерно покушавају да оваквим притиском натерају православне на унију. Сабор је премштен дубље у Италију, у град Флоренцу, због ширења куге али и због бојазни да би већина источних делегата могла напустити седнице. Рад сабора је почео 26. фебруара 1439. године, друге недеље Часног поста, и већ од 2. до 14. марта одржано је преко 10 седница. Ситуација је била све тежа, а делегација са Истока је увидела да и сам цар хоће насилним путем да склопи унију из политичких разлога, па су га поједини учесници молили да не прави исту грешку као Михаило VIII у Лиону. Али источну делегацију потреса изненадна смрт цариградског патријарха Јосифа II 10. јуна 1439. године, тако да у зору 6. јула учесници сабора служе заједничку литургију после које је требало да сви представници потпишу документ о сједињењу.³⁰ На последњем месту папа Евген IV потписује декрет питајући да ли је Марко Ефески потписао, али пошто је добио негативан одговор тихо је изустио: „Дакле, ништа нисмо учинили“ [λοῖπον εποίησαμεν ουδεν].³¹

Источна делегација се вратила у Константинопољ 1. фебруара 1440. године, затекавши народно нерасположење према њима, и одбијање црквеног клира да служи са онима који су потписали унију, док је Марко Ефески дочекан као истински бранилац православља. Папино име није читано на литургији као ни додаток „filioque“ у Символу вере, док је велики број свештеника напустио служба а посета народа црквама драстично се смањила. Интерестно је да су предствници Православне цркве, као и властодржци из Србије, одбили да иду на сабор у Ферари (в. *Зборник радова Византиолошког институ-*

30 *Ibid.* s. 117.

31 *Sketches of Church History, from AD 33 to the Reformation*, J. C. Robertson, New York; Edwin S. Gorham 1904, Grand Rapids, ML: CCEL online edition 2004; *History of the Christian Church/The Middle Ages A.D. 1294–1517*, Philip Schaff 1882, Grand Rapids, ML: CCEL online editio 2002.

та САНУ, бр. 24/25, „Срби и Флорентинска унија црква 1439. године“ УДК 949.711:282, Момчило Спремић, Београд, 1986, стр. 413–421). Унија је у потпуности пропала, а последњи византијски император Константин XI Драгаш Палеолог (1449–1453) није могао сам да се избори са Отоманском империјом и султаном Мухамедом II Освајачем, који је у ноћи између 28. и 29. маја 1453. године, после цареве погибије, коначно освојио Константинопољ и срушио некада моћно РOMEјско царство, стављајући тачку на његову богату историју и даљу егзистенцију.

Током периода своје владавине императори, автократори и василевси из династије Палеолог увек су наступали према инославнима са политичког аспекта, а никад са религиозног; никад нису представљали цркву али су се готово увек мешали у њен рад. Иако су поједини владари били исконски верници, или су барем на неки начин осећали припадност православљу са националне основе, јер су император и црква чинили два стуба на којима је почивала држава, у готово свим ситуацијама били су спремни на разне договоре, компромисе, па чак и уније (Михаило VIII и Јован VIII Палеолог), као и на војне уговоре и савезе са представницима других религија, како би одржали империју, или пак сачували своју круну, окрећући се син на оца, брат на брата, унука на деду, сетрић на рођака. Користили су сав свој утицај, не гледајући веру и нацију, него само финансијску и војну моћ новостечених пријатеља, са којима су склапали савезе, раскидали, па чак се и крваво сукобљавали једни са другима. Ни сама црква није била поштеђена, па уколико би се неки патријарх, свештеник или теолог нашао на путу остварења воље властодржца, бивао би смењен, протеран, бацан у тамницу и, на послетку, свирепо убијан. Да ли је то била само појава после рушења царства од стране крсташа у IV крсташком походу 1204. године, кад је пао Константинопољ, а после ослобођења 1261. године, само разрушено царство није више могло да достигне некадашњу славу – остаје на историји да сведочи даљим нараштајима. Наше је да изнесемо реалне факторе

и историјске чиниоце, а не да се бавимо менталним, психосоматским и духовним стањем појединаца, јер ми нисмо савест и вечни судија васионе, а велико је питање шта бисмо сами учинили у таквом моменту и ко може да исправно протумачи такве поступке осим јединог Судије.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд
316.74:2(497.11)(082) 322(497.11)(082)
2-67(497.11)(082)

RELIGIJE Srbije – mreža dijaloga i saradnje /
priredili Čedomir Čupić, Milan Vukmanović, Milan
Sitarski. – Beograd : Beogradska otvorena škola, 2008
(Beograd : Dosije). – 282 str. ; 20 cm

Tiraž 1000. – Prema Uvodnoj reči ovo je zbornik radova
sa dva skupa koje je organizovao Centar za istraživanje
religije u okviru projekta koji nosi isti naziv kao i
zbornik. – Str. 9–10: Uvodna reč / Čedomir Čupić.
– Teks ćir. i lat. – Bibliografija uz pojedine radove.
– Napomene i bibliografske reference uz tekst.

ISBN 978-86-83411-39-9

a) Религија – Друштво – Србија – Зборници
COBISS.SR-ID 146859532