

UVODNA REČ

U organizaciji Centra za istraživanja religije (CIREL) Beogradske otvorene škole (BOŠ), održan je, od 22. do 24. septembra 2000. godine, međunarodni okrugli sto „Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi”. Na ovom skupu učestvovalo je trideset predstavnika religijskih zajednica i teologa, naučnika i drugih stručnjaka za pitanja međureligijskog dijaloga i pomirenja iz SRJ, Bosne i Hercegovine, Hrvatske, Makedonije, SAD i Švedske. Okruglom stolu je prisustvovalo još četrnaest studenata BOŠ (postdiplomski program *Studije religije*), od kojih su neki uzeli reč i u diskusiji, tokom drugog i trećeg dana programa. Među zainteresovanim posmatračima tu se, najzad, našao i veći broj drugih naučnika i stručnjaka, kao i predstavnika nekih nevladinih organizacija i nezavisnih medija.

U uvodnim razmatranjima, kao što se vidi iz prvog dela ovog zbornika, posebna pažnja bila je posvećena sledećim temama: teorijske i praktične pretpostavke međureligijskog dijaloga i tolerancije u višekonfesionalnim društvima; religijske implikacije sukoba u Jugoistočnoj Evropi i religijske zajednice kao akteri pomirenja; religija na prostoru bivše Jugoslavije u devedesetim godinama; položaj manjina u multietničkim i višekonfesionalnim sredinama. U samim raspravama vladalo je jedno autentično raznoglasje, tako da su učesnici dotakli i razmotrili puno različitih pitanja i problema. Isticano je, najpre, koliko dijalog u jednom opštijem smislu, a posebno interreligijski dijalog, ima više različitih aspekata. On se odvija na više nivoa i uključuje različite aktere. On, potom, ima svoje teorijske i

praktične aspekte, pa su i jedni i drugi, s pravom, razmatrani na ovom skupu. Neki od teologa su, vrlo nadahnuto, ukazivali i na „milosnu dimenziju dijaloga”. U tim razgovorima i raspravama osetila se, naravno, i jedna vidljiva i logična razlika između pristupa teologa i učenjaka iz oblasti društvenih nauka. Videlo se da su teolozi i drugi predstavnici crkava mnogo više uključeni u praktični rad na ovom polju, i to je istaknuto kao vrlo važna činjenica, s obzirom na to da su oni glavni nosioci dijaloga i pomirenja među religijskim zajednicama. Od drugih važnijih pitanja dotaknut je još i problem adekvatne prezentacije religijskih sadržaja u školi i medijima, naročito u onim sredinama koje imaju manje razumevanja za druge tradicije.

Glavni cilj organizatora ovog okruglog stola bio je detaljno razmatranje mogućnosti interreligijskog dijaloga kao jednog od najvažnijih vidova pomirenja etničkih i religijskih zajednica u Jugoistočnoj Evropi. Osnovna ideja i motiv koji su podstakli osmišljavanje ovakvog naučnog skupa proizišli su iz okolnosti da se na području nekadašnje Jugoslavije, kao i danas veoma malo vodilo i vodi računa o neposrednom dijalogu između predstavnika različitih religijskih zajednica koje skupa žive i deluju na tom prostoru. Pre, ali i nakon etničkih i religijskih sukoba i ratova koji su obeležili veći deo protekle decenije, susretanja predstavnika verskih zajednica, kao i naučnika, religijskih stručnjaka, bila su više deklarativnog karaktera i vrlo često ispolitizovana. Osobito važan problem u tom kontekstu jeste, svakako, i pitanje da li spomenute religijske zajednice mogu same, bez učešća raznih ekumenskih institucija, podstaći ne samo produbljene i kontinuirane interreligijske dijaloge, već i pomirenje, praštanje, pokajanje, kao i preventivno zajedničko delovanje kojim bi se sprečilo da do takvih sukoba dođe i u budućnosti.

CIREL je, svakako, imao nameru da organizovanjem ovog okruglog stola pruži podsticaj za ustanovljavanje jednog novog

tipa, ili nove tradicije međureligijskog i ekspertskeg susretanja u ovom regionu. Takvo jedno okupljanje moglo bi, dakle, postati tradicionalno i kontinuirano, a njegov poseban značaj ogledao bi se u tome što bi, pored studenata iz SRJ, i drugi zainteresovani studenti iz regiona mogli steći neposredno i dragoceno iskustvo putem svog prisustva na plenumima i aktivnog učešća u diskusijama sa predstavnicima religijskih zajednica, naučnicima i stručnjacima.

Naš Centar, kao i Beogradska otvorena škola u celini, duguju veliku zahvalnost međunarodnoj fondaciji Konrad Adenauer (*Konrad Adenauer Stiftung*) koja je ne samo svesrdno podržala organizaciju međunarodnog okruglog stola „Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi”, već i u potpunosti omogućila izdavanje i štampanje ovog zbornika.

Zahvaljujemo se i Sanji Nikolin na izuzetnoj pomoći i trudu koji je uložila u prevođenje većine uvodnih saopštenja s ove konferencije na engleski jezik.

U Beogradu,
Decembar 2000.

Milan Vukomanović,
koordinator CIREL

UVODNA IZLAGANJA



INTRODUCTORY PRESENTATIONS

Đuro Šušnjić

THE MEANING AND SIGNIFICANCE OF DIALOGUE

Ladies and Gentlemen, Dear Guests,

Let me start with a few thoughts regarding the meaning and significance of dialogue in general and especially of inter-religious dialogue. These thoughts are not for a single use, they are not for a single season!

What is the deeper meaning of dialogue than what the one implied in everyday use of the term?

1. What is dialogue in terms of human development, from an ontological point of view?

Karl Jaspers rightly emphasizes that “everything cannot be contained in a single man”. Dialogue comes out of a shortcoming in a man; in order to deal with that shortcoming, he needs another man *who is different from him*. If me and you are exactly the same, nothing happens to us: we have nothing to talk about! The difference between me and you makes it possible for us talk to each other! Apostle Paul emphasizes: there are in the world God knows how many different voices and none of them is meaningless (Koran, 14-10). Whatever we do in life are, in fact, attempts to complement ourselves and fill in gaps, to become complete persons. F. Nietzsche cries out: “We are desperate to become whole.” A conversation with another is not in service of an external goal, but for the purpose of personal development: a beautiful personality and a wise thought can be born only out

of a conversation! Whoever is unable to talk, is unfit for development; to give up on a conversation with another means to give up on oneself! When you get to know someone else, you have expanded yourself by another life. Whoever the other person is, that person is different from me: my opposite and my complement! One man, if he can really influence another, becomes part of his destiny: we are part of people we met! That is a conversation with consequences.

2. What is dialogue in terms of finding out the truth – a gnoseological point of view? Truth can be found where there are questions and answers. To be open for questions of another is to be open for another way of thinking. You and I start a conversation each with our own truth and end it with a new truth we were not aware of prior to our meeting. We exit from a dialogue spiritually different than in the beginning: in our soul and our spirit we carry more than what we used to! A synthesis of two different attitudes is gnoseologically more valuable than each individual attitude alone. If during a conversation we discover features of reality beyond us and within ourselves, characteristics we were not aware of before, then we have to say that a conversation can result in a discovery if not in a revelation. There lies the truth of our meeting and our meeting in the truth. Our life happens as a meeting: it enables for spiritual development! If someone thinks that he cannot learn anything from somebody else, then he reduced the entire knowledge to his own experience. A conversation is the only way to prevent a thought from closing itself down in a system and a life from becoming a jail: a closed system/person, society, culture tends to end in decay. Such systems have no future because within themselves and outside, they cannot stand a different experience. That which is coming from another, i.e. that which is different, ought not be taken as a threat, but as *an experience of a difference*, that we use, like

a brick to build our own life. As long as some people lack the opportunity to express their thoughts, a society lacks a perspective on what solutions are possible or real; it does not know about itself all that it could know provided it were open!

3. What is a conversation in terms of creation of values/ from an axiological point of view? The final outcome of a conversation, the fruit that, ideally, almost hangs beyond a conversation, that can barely be reached in a conversation, is a value. It can be a value of living together, truth as a value, etc. *In a conversation, my question and yours become our question. We are linked by those questions, and we are separated by answers.* A question is an intermediary that won't let interlocutors move away from one another: thus I prefer questions than answers! Every time when the two of us elevate ourselves beyond our initial viewpoints – because we managed to overcome them in a higher truth, which is superior than any one of us, and which satisfies us both – we have deepened our togetherness and, at the same time, expanded our knowledge. *A degree of our knowledge depends on a degree of our openness to others: as much as we are open for community, we are open for truth! As much as we are distant from each other, we are distant from the truth!* In certain moments we realize that truth is not in a logical judgment, but in our meeting: that is how a spiritual conversation becomes a social event! Albert Camus put it very nicely: “If people cannot relate to a general value that is recognized by everyone in everyone else, then man is incomprehensible for other men.”

4. What is the situation with dialogue (today) in terms of understanding the meaning from a hermeneutical point of view? A true community is composed of people who understand each other well: they share a world of common notions! Words preserve experiences of a community, its view of the world

breaths in them. People, of course, can understand each other even if they disagree about an issue: understanding does not imply agreement, neither does agreement imply understanding! Still, a commonly shared meaning makes understanding possible, specific and individual meanings make it harder. *The possibility of a human community lies upon universal meanings; groups and individuals develop out of specific and individual meanings.* Creation of national languages and the so-called expert languages resulted in a growing distance from common meanings, which means that they opened a way to misunderstandings. That is why universal meanings are preserved in ancient languages: Sanscrit, Greek, Latin Let me remind you: the Latin word *religio, religare* means to connect, to link, to harmonize. If we cherish the memory of universal symbols and terms – we can oppose people who are constantly drawing the lines between us. If we fail to do that, the prophecy of Ivo Andric, a Nobel prize winner, will become true: we will be able to hear one another from one end of the world to the other but we will not understand each other!

5. What is conversation in terms of community building from a sociological point of view? We can sense a controversy here: differences are a prerequisite of a conversation and yet, if they are substantial, there is no sincere conversation. For a sincere and fruitful conversation about an issue, participants must have equal social power. As long as there are substantial differences in terms of social power, little attention is paid to arguments, and much more to demonstration of power. But this is more about negotiations than about a conversation: future relationships are adjusted with regards to power relations. *Only equals can conduct a conversation. We live in a society of inequalities. There is no real conversation here.* In a society of unequal distribution of power a sincere conversation would be the greatest innovation. A true conversation inevitably takes

place on the horizontal axes and negotiations on the vertical axes: the former is specific for culture and the later for politics! A conversation remains more like a possibility for a future society than a reality of the current one. This fact, however, need not discourage us and make us give up on conversation. What is not *socially* possible can still be spiritually desired because that is how community shapes itself before it really takes a certain form. It is worth saving a sense of what people could do, want to do or ought to do independently of what is feasible at the moment and under the given circumstances.

6. What is conversation in terms of awareness raising regarding one's own identity from a psychological point of view? A conversation is an opportunity to see ourselves in the eyes of another and it is irrelevant whether we decide to adopt or reject the image of ourselves: what counts, is that it is clear and comprehensible! A conversation is a process of adjustment of the image of me and you. You can become self-conscious only in relationship with the other because in that relationship you can reject, question or destroy the image you have of yourself. If you did not have an image of yourself, any other opinion about you would be equally un/worthy to you. The fact that you reject some opinions proves that you are self-conscious – you defend your own identity. Identity is strongly expressed when at risk. In a conversation, a man agrees to the notion of insecurity and limitation. But he is no longer ashamed of his own insecurity and limitation because that is how every man lives. If every speech requires an answer, than the later cannot be predicted. Thus, there is a certain uncertainty in a conversation and insecurity among interlocutors: a conversation unveils vulnerabilities!

7. What is a conversation in terms of limited group interests from an ideological point of view? Ideological language is closed: ideology is the speech a group delivers to itself when it

opts for its own interest! Nietzsche would say: ideology is a useful way in which to misinterpret reality! Ideology does not care for truth; it cares for interest. That is why it is prone to defending a false claim if it finds it useful, and it rejects the truth if it can be harmful to it! Can an ideologue of a religion, therefore, speak on behalf of religion? Of course not because religion would be interpreted in an ideological key – in view of individual or religious community's interests. *That is why we need to make a sharp distinction between religion and religious ideology.* If we compare the world's religions, we will be able to establish that attitudes like understanding, tolerance and love predominate. If that is so, and it is, how come that there is hatred, conflict and war? Obviously, those phenomena are not coming out of religions. Where are they coming from then? They are coming from religious ideologies (clericalism, nationalism, etc.); they emerge when religion is put to service of limited interests. According to this, the holy words of founders of world's religions do not contain anything that would remind of intolerance, hatred and war. If wars depended on religions, there would be no wars because religions, as a rule, believe in peace. All religions have adopted the golden rule “do not do to others what you don't want done to yourself.” Believers are praying for order and peace within themselves and in the world, which means that hatred and war contradict the meaning of faith. That is why St. Sava said: “If a priest is sinful, the prayer isn't.” Is it not emphasized in Mark's Gospel: “My home will be called a home of prayer for all peoples. You have turned it into a barbarian cave.”

8. What is the meaning of dialogue in terms of power and rule from a political point of view? Human relations develop in two basic directions: as power relations and as relations of cooperation. Thus, a conversation can be conducted from either a position of power or cooperation. As long as we talk to each other from a position of power – there is no conversation. Every relationship that is not in form of dialogue is, inevitably, oppres-

sion and violence. To be ready for a conversation means to reject even the slightest thought of violence and evil. *A true thinking and living through dialogue would mean that, by consequence, there would be no dogmatics among those who think, no fanatics among believers and no tyrants among politicians.* Dialogue is a real shift in conflict resolution and they are not fully aware of it although it could save them: it could take them from a violent world into a world of freedom! If we cannot live *with* one another, we can live *adjacent* to one another, but we don't have to live *against* one another. All large religious traditions and moral systems oppose the evil (violence). It comes out of every religion that the world cannot be improved by force but only by grace and love. No religion in the world elevated war to the level of religious duty in the sense in which prayer, sacrifice and pilgrimage are elevated.

9. What is dialogue in terms of universal human possibilities from a cultural point of view? Where tolerant speech is accustomed to, general cultural development is also customary. Conversation is exchange of experiences, thoughts and convictions. The term "exchange" implies a relationship between equal values. Every word exchanged directs us to a certain way of thinking, a certain way of living and a certain value system. *Nobody loses in a conversation and everybody can benefit from it* (if not what they want, at least what they can get out of it). "You got it for free, you should give it for free." (Mt 10,8) Truth, righteousness, justice, beauty, and sanctity are values that cannot lose value when shared among people. If you share land, money, power and authority with somebody, then you will certainly lose. *Spiritual values are multiplied when shared: economic principles of distribution do not apply here because the spirit has its own parameters for distribution.* Conversation is like any other game: the outcome cannot be foreseen! If we knew the outcome beforehand, then there would be no need to play, because a game would lose appeal and meaning.

10. Theological meaning of dialogue. *Conversation with god can be understood as a believer's conversation with a missing part of his own personality, a part which is, to a great extent unknown to him and which is badly missed: it is a conversation with the best possibility of oneself!* The sacred book of the Christian religion says: "Be perfect the way your heavenly father is perfect." A believer is open to an inaudible voice of a higher reality within himself: that, in fact, is his conscience, a godly spark in him! A pure prayer is a conversation of a believer with god, i.e. recollection of the highest values and norms of a virtuous life. Conscience is something sacred in consciousness, a voice of a prayer, a sense for right and wrong, a human word for god within us: an inner court that sometimes presses charges against us and sometimes dismisses them. (Rim, 2,14). Conscience is the easiest encounter with god in us, the shortest way to him. It is the valuable part of a man, a burning candle in a heart, a light of self-consciousness, a law inscribed in our hearts. A possibly good illustration of my words is the experience we all have when a conflict occurs between our instinct that seeks satisfaction and moral norms that limit it. Ethics prohibit what instincts demand: this is just a part of a broader conflict between body and soul, nature and culture! To talk about dialogue and not to warn that Christian god talked to every one of his twelve pupils and with everyone he met on his rough path since the beginning, does not only mean to miss the essence of the Christian notion of love, faith and redeem, but it also means failing to understand the basis of a relationship of god with man and man with his near.



Conversation is the proof that people can build bridges by words the way love builds bridges by glances and touches. When we communicate, walls between us fall apart and our hands are

joined with other hands. There is no consciousness about *I* without consciousness about *you*: our truths are born from this difference! Since every single creature is different from ourselves, we ought to respect it, not only for its own sake, but for our sake too; without it, we would be poorer by one life. A wise believer extrapolates the highest gains from a spiritual game with someone who is, in some way, different from himself: both of them can grow spiritually and realize the community of redeem! To the extent to which another religion is not accepted as an integral part of one's own view of the world, it is perceived as a potential threat. When a religion peacefully tolerates another religion, not only in spirit, but also in reality, it is a sign of strength of both religions and a guarantee of their future. A wise thought reached us here coming from the Eastern part of the world, a part from which, by the way, all Western religions originate: *“A man who respects only his own religion and underestimates other religions is like a man who respects only his own mother and despises everybody else's mother.”*

Even today we are not aware enough of the meaning and importance that a conversation, as a spiritual meeting, has on development of culture in the world; in its nucleus are world religions. *To refuse a conversation with another culture or another religion means to reject the possibility to learn something different, to enrich one's own culture and religion.* A person who equates entirely with his own culture is blind to all other cultures – that is a person of a single culture, condemned to a lack of spiritual growth. That is why conversation is a feature of a developed culture, which is open and creative. A single culture cannot become self-aware, it cannot establish its own *identity* without a relationship with other cultures, which differ from it.

Milan Vukomanović

RELIGION, CONFLICT, RECONCILIATION

The dialogue between religious communities is a relatively new phenomenon. Historically speaking, the period of conflicts between various religious traditions (and even *within* particular religions) has lasted much longer. If we take Christian churches as an example, we find that the international commission for theological dialogue between the Eastern Orthodox and Roman-Catholic Christians started its work as late as 1980, while the history of conflict and schism within Christianity may be traced back to the medieval period. The World Council of Churches, a leading international organization whose goal is the initiation and promotion of the dialogue among Christians, is just as old as the United Nations. It was established in 1948 and since then it has worked with variable success.

The first moment that one should have in mind in this context is, therefore, that the period of conflicts between religions was much longer than the history of their mutual understanding and dialogue. Some conflicts in history had, indeed, religious features: e.g. the Crusades, or great religious wars in Western and Central Europe after the Reformation. However, the wars in the former Yugoslavia were not waged because of religious issues and, thus, they differ from the previous examples. On the other hand, it is well known that, during the most recent wars in the Balkans, the priests were mistreated and even killed, while

many religious facilities were destroyed. Most of them have not been reconstructed ever since.

Speaking of reconciliation, it is interesting that – although most religions ascribe, at least theoretically, an immense significance to peace among people - the peace studies have relatively recently ventured to express more interest in Christian churches and religion in general. For example, the first peace studies departments were established in the West after the First World War, as part of the program on international relations within the political science. However, these studies were focused on states as the main protagonists, while the churches were either neglected, or not taken into consideration at all. The similar situation prevailed in the countries under communism as well, whereby the policy of atheism contributed even more to the complete neglect of religion as a factor of conflict or reconciliation.

During the eighties and nineties, a significant change in reception of religion took place. Three factors are usually mentioned as major reasons for such a transformation: 1) strengthening of the fundamentalist tendencies in world religions; 2) the role of Christian churches in the radical changes that took place in some Central-East European countries; 3) strengthening of the ecumenical processes during the eighties. Consequently, the religious conflicts are not derived exclusively from the non-religious ones, seen as the primary causes, but observed as an independent factor in its own right.¹

It is interesting, however, that in the stabilization process of South Eastern Europe, religion is rarely separated, at least in official documents, as an independent factor. In the Dayton

1 See H.G. Stobe, “The Religious Implications of the Conflicts in Central and Eastern Europe” in: *Steps Towards Reconciliation*, Budapest, 1996, pp. 100ff.

Agreement it is mentioned, for example (in a rather general context), only a few times - in the Constitution and Annex on Human Rights, whereas in the Stability Pact religion and churches are not mentioned at all.

How important is the religious dimension of the Yugoslav conflict? Is it somewhat overemphasized, especially if we take into consideration that the political, social and economic factors (e.g. the economic crisis of the eighties, strengthening of nationalism, tendency towards political domination or state independence, problems with minorities, etc.) played major roles. One might say that, in comparison with other factors, the importance of religious dimension increases with the scope in which the ethnic and religious structures in the state correspond to the structures of power.² The war in the former Yugoslavia from 1991–95 represented, to a greater extent, a result of the political and inter-ethnic conflicts. Considering that religion appeared as a significant element of ethnicity, the war itself was, probably, more expressly experienced as an inter-religious conflict.

If religions and religious communities may not directly be blamed for supporting the wars in the former Yugoslavia, what are the ways in which they could come forth as agents of reconciliation between the conflicting ethnic and political communities (states)?³ Is there, indeed, a space – and, more importantly, readiness – for reconciliation, and what would be the potential role of religious communities in such a process?

During the last fifty years, only a little care was taken of an authentic, direct dialogue between representatives of various religious communities that lived and operated together in the

2 *Ibid.*, p. 108.

3 See D. Steele, "Religion as a Fount of Ethnic Hostility or an Agent of Reconciliation?" in: *Religion and War*, European Movement in Serbia, Belgrade, 1994, pp. 165–183.

former Yugoslavia. Before, and after the conflicts and wars, which marked a greater part of the last decade, the gatherings of religious communities' representatives, as well as of scientists and religious experts, were more declarative and, quite often, very politicized in the light of a current politics. In such a confused atmosphere, it happened that churches themselves did not make more efforts to prevent conflicts in the former Yugoslavia. Consequently, we may hear the scholars often raising the question of their contributing to this problem, or being part of it. Notwithstanding various perspectives and scholarly debates regarding this controversial issue, it is clear that churches and other religious communities could do much more in the field of reconciliation, as well as in healing the disastrous consequences of the past war.

An especially important problem in this context is certainly the question whether these religious communities may independently, without the pressures of international community, (including various ecumenical institutions), prompt not only the profound and continual inter-religious dialogues, but also reconciliation, forgiveness, repentance and joint activities that could prevent any future emergence of such conflicts. In this sense, it is very important to refer to the historical and practical experiences of other European and non-European countries that had experienced similar ordeals in their past.⁴ All this, of course, demonstrates an immense significance of an independent, non-political and continual gathering of religious communities, scientists and other experts for religion, ecumenical dialogue and culture of peace and tolerance.

4 See T. Bremer, "Why is the Reconciliation among the Religious Communities in South Eastern Europe so Complicated?", *Regional Contact* XII, No. 13 (1998): 30–39.

In conclusion, I will try to formulate only several presuppositions that might perhaps provide some basis for such a dialogue in South Eastern Europe and formerly Yugoslav republics.

1. Many experts relate the process of reconciliation to the time that needs to pass before some basic presuppositions for the dialogue are set and defined. However, it seems that it is more important to have an unbiased, direct insight into the facts and events that led to a conflict, as well as to embark upon the rational consideration of those facts and events. The time itself may not bring results unless there is readiness of all the conflicting parties to mitigate antagonisms and solve problems that led to the conflict.

2. The responsibility and guilt may not be sought only, or exclusively, in others, notwithstanding their objective responsibility for our own affliction and tragedy. It is important to express readiness for examining one's own role and responsibility (as well as the potential guilt) for conflicts and an ensuing tragedy. This, again, may not be accomplished without realizing the value and importance of a different view that is rooted in a tradition different from our own. Therefore, it is necessary to approach the dialogue with a self-critical spirit. This may ultimately lead to some joint insights of both sides in the dialogue that result from their respect for differences and religious, ethnic and political pluralism.

3. Although it is difficult today to speak of the collective guilt of any people, nation or community, a question is often raised as to what extent the acts of repentance, forgiveness and redemption may have such a collective effect or significance. At any rate, all religions are concerned with the problem of an individual's facing his/her own conscience, while the responsibility is something linked not only to a concrete misdeed or

crime, but also to indifference, silence and closing one's eyes at the moments when the moral person should condemn a misdeed or crime.

4. One of the main presuppositions of any serious inter-religious dialogue is the awareness of the dialogue participants of their own, as well as others' religious freedoms. Such awareness is best reflected in readiness to protect others' freedoms as one's own, which is, indeed, an ultimate test of tolerance for every religious community. As much as these communities are ready to support rights and freedoms of their sister churches and other religious institutions, they do have a developed sense of their own rights and freedoms.

5. Apart from the importance of various ecumenical meetings and conferences on the international and regional levels, the practical work of churches on the local, grassroots level is even more significant. Due to the local communities respect for their religious leaders and care that they express towards their neighbors of the same, or other confession, it is perhaps much easier to attain some more concrete, visible results here, than through the national or international institutions, commissions and bodies.

6. Finally, one should never forget that – even under the most ideal circumstances for a dialogue, which may lead to significant concrete results – religious communities do not have the political power and weight of the states and their institutions or representatives. Hence the decisions that they make predominantly bear the moral and symbolic significance, although we know that – owing to the connection between religion and politics in a series of recent international conflicts – the power of churches and other religious communities should not be underestimated.

Vladeta Jerotić

IS THERE AN AUTHENTIC
DIALOGUE AND WHAT IS IT?
(Especially among Individuals with
Different Religious Beliefs)

The mankind is threatened by great misfortunes derived from:
incompetence of priests, materialism of scientists and lack of
discipline in democracy
Pythagoras (27 centuries ago)

I will start from a fact which was so well spotted by the organizers of this conference, Djuro Susnjic and Milan Vukomanovic, that “very little attention has been devoted in the last fifty years in the former Yugoslavia to authentic and direct dialogue between representatives of different religious communities who are living and acting in the same space”. Why was it so? Primarily because there has always been a limited number of authentically religious people in the world and it is likely that their numbers shall continue to drop in future. The second reason behind the shortage of a direct dialogue between representatives of different religious communities lies in an insufficient will of those representatives, more precisely, in their lack of capacity to engage in a dialogue. The third reason for insufficient care given to meetings between representatives of the Orthodox and the Catholic Church and both of those Churches with the Islamic religious community, in my opinion, is to be sought in an atheist-Marxist rule in the former Yugoslavia as well as, if not

more, in a covert and eventually more and more overt manifestation of nationalism, occasionally even chauvinism in all republics of the former Yugoslavia. I will explain each of the three reasons stated above in more detail in order to be able, at the end of this presentation, to open a window of opportunity for hope regarding the future of similar “inter-religious dialogues as means for reconciliation in Southeastern Europe”.

Is it at all possible to define the term “authentically religious person”? It certainly is, provided that we honestly answer to the following questions:

1. Do you believe in what you are saying? When it comes to an authentic Christian, the previous question gets the following extension: do you believe in the words spoken by Jesus Christ while he was on Earth, the most important of which have been written down in the four Gospels, and do you believe that Christ suffered and died on the cross and resurrected three days later truly, as a man, not apparently, one time only and never before and never again in history, just as this miracle was indicated in all myths of ancient peoples?
2. Do you live what you believe in? Are your acts in coherence with your faith, because only if they are and if you are living what you believe in, can your dialogue, your conversation or preaching come to life and become active. If you have not yet adjusted your faith to your acts, be cautious and withhold yourself when you talk to others about faith, or speak solely about the content and the extent to which you are certain that you have made those beliefs part of your own life, and
3. Could you testify for authenticity of your faith through a tolerant and patient dialogue with a representative of another people, another religion or another confession

of Christian religion, or do you consider such dialogue unnecessary, useless, or even harmful? “Oh, people, We create you from a single man and a single woman and split you in different peoples and tribes so that you could get to know each other” (The Koran XLIX, 13)

I have no doubts that an honest answer by individual believers (on the territory of the former Yugoslavia – Christians, Muslims and Jews) to those three questions shall not be an easy task because it is naturally expected of an authentic believer to be authentically honest. I repeat that the number of authentic believers in all religions of the world has always been small. The words of Jesus Christ: Do not fear little heard! could (and I am being audacious here) be transferred to believers of all religions in the world who remain true to their faith, serene and certain, even when their religion is being prosecuted and when it is, apparently, disappearing. I get constantly excited by a Jewish legend about the thirty six righteous people (I think it originates from Hasidims) who, naturally unaware that they are the righteous ones, preserve the whole world from disappearance by their constant prayers. They have been and still are, to use a Christian expression, “the salt of the Earth” and without it, all religions would soon go stale.

The second, previously mentioned reason behind a persistent inability to engage in a dialogue among representatives of different religious communities, lies in a genuine weakness or inability for dialogue. Dialogue, as we ought to be aware (“let's agree to disagree”), means willingness of a man with certain religious or other convictions to engage in an open and honest conversation (more precisely, series of conversations which should not be limited in time), with another equally open and honest man whose convictions are different than his own, persistently wishing, hoping and believing that he shall be enriched

after the dialogue and grateful to the person he conducted an authentic dialogue with. If we take a logical assumption that, if there is only a small number of authentic believers in this world, and this assumption should not be perceived pessimistically by believers, because it can take a lifetime to learn how to conduct a dialogue, and it is natural to presume that true believers should be able to learn these lessons more quickly and more successfully.

It is probably the hardest task to discuss nationalism and chauvinism as the third reason for failure of past unsuccessful meetings of religious experts representing different religions that were rightly characterised as “cosmetic” because they were seen in the light of actual policies of countries represented by religious leaders. Every expert in the field of anthropology (especially ethno-psychologist and historian, sociologist and philosopher) is familiar with historic preconditions, since the Slavs' arrival to the Balkans, of a tragic Schism of a single Christ's Church, followed by the Turkish occupation of the Balkans. Moreover, those experts are very well aware of the tragic forty years long uprooting of religious and national essence among quasi literally all peoples in the former Yugoslavia. The emergence of nationalism, that was at times immoderate (when nationalism transformed into chauvinism), also in former Yugoslav republics, was a natural reaction of peoples whose rulers have, over a long time and in cruel ways, oppressed any expression of a normal national feeling. Strengthening of nationalism slipped, among the Yugoslav peoples, hand in hand with revival and strengthening of one's own religion (two Christian denominations and Islam). Why did this normal awakening of nationalism and religion have to harm other nationalities and religions? Because creation of new nations and revival of old ones, which imply homogenisation of all individuals in a national mass, always goes along with a real or, more often, felt frailty of this nation toward their neigh-

bours, and with a mythologized concept of national betrayal. This term of political thinking and behaviour in all national states, according to Professor Dragan Simeunović, “is nothing but an aspect of a fight over power of competing political elites”. Is there any space for religion left there, for authentic believers and an authentic dialogue? It is not accidental that I mention those, as we are all aware (and this refers primarily to Christianity) of a deep antinomy in relationships of the Church and the State throughout the many centuries of Christian history.

What is the likelihood and is there hope for a beginning of a modified or an entirely different conversation and dialogue between representatives of religious communities on the territory of the former and the actual Yugoslavia? I will propose two radical hypothesis as I see them and think about them and for which I hope that they might find in agreement religious people who think alike and see religion the way I do (in the sense of the verb *religare, religere*), regardless of their Christian, Muslim or Jewish religion.

Homo religious, namely, as the oldest archetype in collective subconscious of all races on Earth, is more ancient than the national, especially ethnic being. If we have succeeded at least once in our lifetime in reaching our own religious essence, either through an authentic event, a feeling or a persistent mental effort, like scientists or philosophers, we shall never be able to forget it. We will cherish it instead, through a process of individuation and deification, as long as we live. Discovery of a single and unique Essence, God, with a momentous knowledge that this same Essence is shared by absolutely all individuals in the world, opens before a messenger of God an authentic path for a dialogue with every human being who is only formally speaking and on the outside religious in a different way. Does that mean that such a man should be indifferent to whether he is a Jew, Croat, Serb,

Bosniac? Of course not, because if the history of the Earth and individual human lives are not ruled by coincidence but by God's Will, it cannot be accidental that we are born in a given race, people, on a given geographic location and in a given time in history. We, as truly religious people, are fully aware that, according to the words of Georgij Florovsky "there will be no nations in the Kingdom of God".

That is my wish, and if I may say my suggestion to all of us: let us start a sharp and uncompromising battle with a nationalist and/or a chauvinist within ourselves. Let's remain patriots (is that not enough?) and listen to Nikolai Berdyaev: "Patriotism means love for one's own country, one's own land, one's own people. Nationalism is not love, it is a collective egotism, will for power, violence on others. Nationalism is an ideology deprived of patriotism. Christianity is an individualist and a universal religion, not a national or a tribal one." The Orthodox may be surprised to hear similar words spoken by Bishop Nikolai Velimirovic: "A nation cannot achieve much if it relies solely on national ideas, nor can we Christians talk about a national religion or a national theology. We can certainly talk about national churches but by no means about a national religion. Individuals, even in our Christian times, mix those two terms."

It is not my intention to underestimate, even less to deny the necessity in creation of nation states in former Yugoslavia. A process characterized first by birth and then by apparent weakening of national states in the 20th century Europe is a result of a more or less time progressive, extended development of certain European countries. The development of the Balkan peoples through the centuries occurred at a different and much slower pace (a very relevant contemporary sociologist and philosopher, Helmut Plessner, wrote about the "delayed nations" without any intention to underestimate them). Spreading of nationalism today, not only in the Balkans but also in other

continents (Africa, South America, Asia), an unexpected and dangerous awakening of nationalism in European countries, is a consequence of two sizeable failures: by Christian Church in earlier times and Marxism in 20th century to impose on the mankind either Christian or communist internationalism. Once the foundation of the vertical of the Cross - belief in God, king or tzar, Patriarch or Pope and then naturally, father of the family - have been shaken the horizontal of the Cross (tribe, people, nation) takes over the role of the vertical, trying to transform nation into an idol and people in *idolatry*. Moses' warning to the Jews to stop playing around the "golden calf" (a dead idol) is actual once again throughout the world. Monotheism is being replaced by polytheism, neopaganism; isn't that an alarming regress in the history of the world?

The second and last of my hypothesis, also related to a dialogue among different religions, refers to forgiveness. Forgiveness should not be equated with oblivion - although a Christian saint from 7th century, saint John the Climacus, wrote the following unforgettable words: "Forgetting the evil is a true repentance!" But forgiveness and revenge cannot go together. As a psychotherapist, I cannot forget that thirst for revenge is deeply rooted in human nature, it is part of our polytheistic, pagan being that lasted for many tents of thousands of years in human pre-history and history and still exists in us today, hidden but always ready for action, whenever our consciousness, our poor reason and immature religious self call upon it.

It should not be understood here that I am against clarification of crimes and responsibility of criminals in the latest civil war in the Balkans. I oppose attempts to cherish (consciously and subconsciously) a vindictive, tribal-archaic, pagan self that hides in us all; a long time ago, I put forward a hypothesis on a parallel presence of pagan and biblical man in each contemporary individual.

A conscious or subconscious stir up of a vindictive part of us will once again, in future (near or distant), lead to a new bloodshed in a civil war (as described, almost like a prophecy in an essay by Ivo Andric, "A Letter Dated 1920"). Neither Cain nor Abel could exist alone, not in the Balkans, not anywhere in the world. The time will come and it has already come when God will ask Abel: "Where is your brother Cain!" There are only 36 truly just, pure and innocent in the world (according to a Hasid legend referred to earlier). "We are all guilty of everything" says Dostoevsky who will never cease to be relevant. Let's stop investigating who is to blame more because we will once again remain the only innocent! Let us remember often enough God's warning (V Exodus, 32, 35, and then Apostle Peter's Psalms and Epistles) My revenge is my reward! Who among people today takes no revenge and never forgives? The one person among the former Yugoslav peoples who repeats persistently the old proverb: *ubi bene, ibi patria*. No religious person could ever approve of such an insolent way of living (that is so attractive to young people today).

In the end of my presentation, you could ask me: aren't my arguments too utopian, idealist, unreal? What is the number of religious people (in Islam, Christianity, Judaism) who have similar views and should they be the only ones to meet in future and conduct a dialogue we call authentic? I don't know. I certainly stand for, and I believe many here share my view, a higher quality and a more sincere, briefly, a more authentic dialogue involving representatives of different religions than the previous discussions held among these representatives. A proverb from Valjevo says: *only hills fail to meet*.

I have a practical suggestion in the end: for our next meeting that will hopefully be held soon, we could split in small discussion groups on the second day of our conference. Repre-

sentatives of all three confessions of the Christian religion should meet as a group first and then the Christian group could meet with the Islamic and, possibly Judaist group. If we discover that our religious beliefs differ more than we expected them to differ, general human postulates and basic foundations of all religions, that consciously and confidently repeat the experience and the message of all world's religions – Do not treat others in the way you do not want to be treated yourself – should prevail. Ivo Andric is once again our common writer when he states: “You placed me in a dark spot where wind never ceases to blow, where restlessness fills the day and fear fills the night; a cloudy day and an eerie night. I was fighting the man's old battle to which God invites us through mystery.” Let that “man's old battle to which God invites us through mystery” remain our inner battle!

Ivan Cvitković

INTER-RELIGIOUS RELATIONS IN A MULTICULTURAL SOCIETY

There are few countries in the world which are not faced with different religions and confessions. This is a result of numerous social factors: from historic reasons to contemporary migrations and different economic and political processes which are taking place around the globe. Sociologists (especially sociologists of religion) who are researching impacts of religious or confessional denominations on social relations have become interested in this issue. The current review addresses inter-religious relations in a multi-religious society from a sociologist's perspective. This approach bears certain shortcomings as well as a few advantages. It is likely that theologians would take an entirely different approach but one of the strengths of a sociologist's view is that s/he is free from an analysis of multi-religiousness burdened by theological doctrines.

In the last ten years, Americans have become almost obsessed by such issues as “multiculturalism” and “multi-religiousness”. Rightly, they point out that the United States are a “diversified society” in which different cultures and religions have contributed to (instead of hindering) the country's development. In general, sensitivity to diversity is a customary feature of liberal societies. When tackling these issues, a sociologist operating on the territory of ex-Yugoslav republics faces at least four types of the “multi” phenomenon: a) “multi-religious”; b)

“multi-confessional”; c) “multi-cultural” and d) “multi-ethnic”. Naturally, it is difficult to engage in a strict classification of each “type” as multi-religious is often intertwined with multi-cultural and, in the local context, with multi-national. However, this is not exclusively true of the Southeastern Europe. It can be argued that mixed environments in terms of religion, confession and culture are not only the future but the reality of the contemporary world. One should not ignore the lack of consensus among sociologists regarding the definition of each of the “multi” types. For instance, Dr. Josip Zupanov argues that multiculturalism derives from state nationalism in which ethnic communities act as cultural rather than an ethno-national identity. According to this author, a pressure to create a multi-cultural society from ethno-national communities can be counterproductive. For the moment, we shall set such controversies aside.

Up until this day, multi-religiousness and multi-confessionalism have always led to *coexistence* as a natural outcome of development (“Oh, people, We are creating you from a single man and a single woman and We are splitting you in peoples and tribes so that you can get to know each other” – The Koran XLIX, 13). When using the term *coexistence*, as a sociologist, I do not imply a life near by another (as proclaimed by certain national and religious leaders) but a life with the other(s).

The time of religious and confessional imperialism is gone by. It has been replaced by a period of religious and confessional *pluralism*. Pluralism implies that a number of different groups acting in a society provide its multi-confessional characteristics. “Religion” and “confession” transform into “religions” and “confessions”, homogenous religious and confessional entities become plural. If we study the Old Testament or the New Testament or the Koran, we can notice that these holly scriptures contain evidence of religious pluralism. It is viewed therein as

a contextual and contemporary reality, the same way pluralism is viewed nowadays (religious, confessional, political...). It is clear that the time of “exclusion” of different views and other cultures is behind us. Instead of uniformity in intra-religious and intra-confessional relations, one should seek for legitimate diversity. Advocates of “pluralist theology” rightly emphasize past and current differences and disagreements in this field. Plurality of religions in a society is not inevitably conducive to conflict. Instead, it depends on the overall inter-religious and social relations. Pluralism can result in serious difficulties if one religion is upgraded to a “official religion” (or elevated on a pedestal by politics). The second danger emerges when religious pluralism attempts to close itself within the boundaries of the so-called “Abraham's religions”. Instead, it must be open to all. One thing is certain, however: pluralism cannot take imposed wisdom or majority votes in confessional or political traditions. Many contemporary societies consist of diverse ethnic, religious and confessional communities. Ethnic, linguistic and cultural differences bear an impact on inter-religious relations. Is it necessary to remind people of the war between 1991 and 1995? It has become clear in concerned societies that it is not good for them to adopt religious views as “supreme guiding principles”, nor is it good for them to become socially marginal. It is especially relevant to engage in a fair representation of (ethnic, religious and cultural) traditions of other groups within “our own” confessional community. We cannot expect “our representatives” to dictate inter-confessional relations. In this process of “representation”, it is key to avoid minimization or degradation of religious and cultural traditions of “others”. This should be taken into account by designers of religious education programs in public schools and by authors of textbooks intended for that purpose. Responsibility, of course, also lies with policy makers and institutions approving such programs and textbooks.

In this way, we can avoid *religious integralism*. Namely, the model of religious integralism typically emerges in the context of “fear” from domination by followers of “another” religious or confessional group, i.e. when a desire for preservation of one's own religious or confessional denomination is coupled with perception of deprivation. To a great extent, integralism reduces communication to membership in the same religious/confessional group and exclusivity is, in principle, defined in relation to followers of other religious groups. A dogmatic lack of tolerance is being transferred to personal intolerance among believers.

Sociological models of inter-religious and inter-confessional relations can be classified in at least three groups:

- a) *Exclusivism*: a sociological symptom is the attitude that one's own religion is the only “right”, “true” whereas others are “bogus”. This attitude fortifies religious and confessional boundaries and leads to a possible deterioration in natural ties with other religious and confessional groups. It can result in conflict. Hence, is it possible for religious exclusivism and religious/confessional pluralism to coexist? Certainly not. Words of the Spaniard Ibn' Arabia come to mind: “To a man whose religion is different than my own I shall no longer say: My religion is better than yours”. Of course, individuals living in Southeastern Europe have not only followed religious fanaticism and exclusivism – they elevated it to idolatry. One of the assumptions for ecumenism, trust building and reconciliation is to leave behind religious and national exclusivism.
- b) *Inclusion*: in sociology, diagnosed in an idea of a single world religion. Ignores differences in the interest of a general sense of community.

c) *Pluralism*: people adhere to their own religious and confessional membership while having full respect and understanding for beliefs of “others”. A variety of ecumenical movements and dialogues and other initiatives result from it. This idea is the origin of the World Council of Churches, World Religions for Peace (with a branch office in Sarajevo), Inter-religious Council of Bosnia-Herzegovina (actually limited to four confessions but it is expected to encompass other religious communities present in Bosnia-Herzegovina in future). Inter-religious services with representatives of different religious communities, each conducting a prayer in accordance with specific religious traditions and rites are being introduced in Bosnia-Herzegovina. All of the above initiatives help strengthen culture of religious pluralism among the population, either directly or indirectly. Naturally, these do not exclude further efforts in search for new forms and contents that can help reduce religious and confessional distance that was left among the believers after the war. The conflict in former Yugoslavia was not only among Serbs, Croats and Bosniacs, as defined in terms of ethnicity, but also among members of different religious communities (Orthodox, Catholic and Muslim). Any attempt to list empirical evidence in support of this claim would deter us too far away from the topic.

In order to eliminate reasons for misunderstanding, let us return to the first model (exclusivism). To a greater or lesser degree, every religion considers itself as the “true” one. Bhagavad-gita (XVI, 18) talks about the “true religion”. “Abandon all religion and give yourself in to Me” (XVIII, 66). Similar exclusivism can be spotted in the Old Testament as well as in

the Koran. Allah's religion is a “true religion but most people ignore that” (XXX, 30); that is “the only true religion” (XXI, 92), etc. From a theological or a theoretical perspective, the attitude “my religion is true”, “it is the best one” is a viable attitude. A sociologist, however, is puzzled by such terms as “the best” or “true”. Are we not implicitly imposing our criteria for assessment of “the best” or “true”? A sociologist starts from an attitude that life in a plural religious society requires us to abandon the debate on whose religious and confessional tradition is “true” or “good” and whose traditions are embedded in “evil”. Were not evils in the world (including those in the last century of the second millennium) committed in the name of almost every “living” religion?

I suppose that some believers will have a hard time accepting this claim. They believe that it is their duty to emphasize the “true” nature of their religion. They do not enjoy statements that all religions are equal. Nevertheless, they need to get used to them. Intellectual honesty requires believers to acknowledge that it is impossible to hold any religious culture superior to others. If someone cherishes his or her religion and confession (as should be expected) it is not necessary to hate and prosecute “others”. Conflicts are not an outcome of coexistence of different religions and confessions but of a “spirit of intolerance” which needs to be abolished.

Having said this, we do not intend to neglect similarities and differences among religions. We are fully aware of sociological differences resulting from different rites, places of origin and cultural dispersion, doctrines, ethical teachings, relation to the world around, etc. For instance, let us take participation in communal services with huge discrepancies in different religions. Another example is sought in sacrifice: in some religions, people sacrifice animals; in others, they sacrifice flowers, fruit, fra-

grances, food, etc. Certain religions require that a head be covered during prayers – others forbid that. In some religions, people pray with their hands held together, in other religions, they stand with their hands on their sides, yet in other religions, they are seated with their legs crossed, etc. The stated and other sociological differences, however, do not entitle anyone to disrespect the “other” and to consider his or her religious rituals as less worthy. It is a nonsense, at least from a sociologist's point of view, to debate which religion is superior to another or the others.

This brings us to another sociological element relevant to coexistence: *tolerance*, acceptability. It ruled in China, India, Roman Empire and Islamic states, to state just a few examples. In his “Debate on Tolerance” , Voltaire describes tolerance with regard to other cultures and traditions. He used an example from Athens where there was a shrine dedicated to foreign goods. “Is there any stronger proof of care for all peoples than respect for their cultures?” (Voltaire). Tolerance has never started a civil war , whereas intolerance covered the earth in corpses and blood.

Tolerance is not about saying “I am tolerant”. Tolerance means being tolerant to another and different (ethnicity, religion, confession, way of thinking, political beliefs...). Tolerance is an assumption for civil society, not only one of its values.

Sociologists agree that tolerance makes no sense if its subject lacks political power (only if I have the power can I be tolerant with the powerless). It is wrong to understand tolerance as bearing something (that is why we do not call it ability to bear), because one bears what one must bear. It is wrong to reduce tolerance to indifference. Being indifferent does not mean accepting differences and tolerance does. Self-control and care for the other is deeply rooted in tolerance. Tolerance is an ethic value. In ethnically and religiously heterogeneous societies, the

question of ethnic and religious tolerance is of particular relevance. Being tolerant to other cultures, peoples, religions has eventually acquired a meaning of being civilized, well bred, with good manners. Only in turbulent national and confessional passions (a “Bosnian pot” during and after the war) could you be seen as “fighting against your own nation and religion” if you were in favor of tolerance (or willing to participate in conferences like this one)!

Sociologists are right to point out that freedom of confession for members of different religious groups should not be equated with spiritual tolerance. Tolerance requires us to withhold from interference in actions and thoughts of others when they do not suit us. Precisely, tolerance is expressed in our relation to things we dislike.

Lying at the other end of the spectrum from tolerance, intolerance in a multi-confessional society can spur a tendency to make the “holly” an integral part of the official social life. This leads us to fallibility of reconciliation, conflicts and prosecutions.

It goes without saying that there are limits to tolerance. We cannot tolerate nationalists, fascists, racist behavior and violation of freedoms. Hence, intolerance can be justified only in relation to behaviors hindering the implementation of tolerance. Religious tolerance and equality among the states have become the “sacred values” of modern times.

Our relationship with other and different is important for coexistence. Sociology of history alerts us that there is nothing new in representation of other as barbarian and self as hero, human and just individual. Insulting and degrading others leads to insulting and degrading oneself. This is especially obvious in social conflicts which, among other things, bear an ethnic and religious symbolism. Thus, even in the aftermath of the war in

Bosnia-Herzegovina, there was a “fear from the other” along with the old and new prejudices concerning “others” as a result of wounds acquired during the warfare. Justifying oneself and putting the blame on others for horrors committed during the war in the period from 1991 to 1995 was a sign of both “national” and religious ill-being.

Acceptance of “other” is an ethical commitment. “Living” religions impose respect and love for the neighbor. Nowadays, this means taking a step forward and engaging in a dialogue with neighbors (we do not imply literally and solely with those living next door). We are referring to those we call (and who identify themselves as) “others” and “different”. We ought to be able to cooperate with and learn from those “others” and “different”. Not only talk to each other but also be ready to hear what “others” and “different” think about “us”. Listen to their arguments and be willing to adjust our own attitudes and opinions. In order to establish a successful inter-religious dialogue we need to admit in all honesty that that traditional beliefs concerning others act as obstacles. Each individual is responsible for disposing of this part of tradition along the way.

The state of fear after the war, social and ethnic distance can be overcome through *dialogue*. Dialogue is becoming increasingly important at the beginning of the 21st century. It is not a surprise then that a separate “theory of dialogue” is being developed nowadays. A sociologist could claim that there is no Islam or Christianity but only Muslims or Christians (people, not religious entities) which enables them to engage in a dialogue. Dialogue with other religions and pluralism which respects integrity of different religious traditions “lies before the destiny of the world” (J. Polkinghorne). In other words, those among us living here who can understand what is common to Judaism, Christianity and Islam and to their outcomes, they have a future.

In a plural society, religious communities will find sufficient grounds for dialogue: from joint assistance and initiatives aimed at mitigating social problems, to ecology, drug problems, peace, reconstruction of devastated religious shrines. The truth is that religious community leaders have not encouraged violence and devastation of shrines, but unfortunately, perpetrators of those crimes were often adorned by religious symbols. To make things even worse, they believed that they were doing something “in the name of” and “benefiting” those symbols!¹

Participants in a dialogue need to be free to identify themselves (“we” should not decide who they are and what “they” represent). In a plural religious and confessional community, composed of people with different religious views, a dialogue can be conducive to harmony. Dialogue is always spiritually enriching for the participants. Each participant in a dialogue should be ready to “instruct” other participants as well as to “be instructed”. There are no predefined roles for “teachers” and “pupils” in a dialogue. Everybody should play both roles simultaneously. An opposed scenario is to project converting “others” as an aim of a dialogue or to “raise their doubts” about their own religion – such a dialogue is set for failure.

Dialogue requires *trust*. Furthermore, trust is necessary in the process of reconciliation. “When there is abundant reason to hate in a state, religion must offer numerous ways to reconcile” warned Montesquieu. A common aim of leaders of all three religions with the largest number of believers (Muslim, Orthodox and Catholic) who have (possibly without their fault) been “dragged in” the war and loss of trust, should be to stand against

1 Helsinki Committee warns in their Report on violation of human rights in Bosnia-Herzegovina (No. 34–12/99) that there is still occurrence of attacks on religious community premises and sacral buildings, devastation of graves, etc.

abuse of religion and confession for nationalist or political purposes. They should stand above such primitivism if they wish well for themselves and the peoples. One of the preconditions for reconciliation in Southeastern Europe is self-criticism by religious communities regarding their role in conflicts. "Everything must be done in order to build trust, and everything that can hinder it should be avoided" (A. Einstein).

In multi-confessional environments in which it is empirically true that confession matches nationality, like in the former Yugoslavia, inter-confessional relations can be harmed by deification of a nation². Unfortunately, the last decade has shown that individuals belonging to any of the traditional confessional communities are equally inclined to doing that, although there is no space for deification of a nation in the tradition of Abraham (Judaism-Christianity-Islam). They are all children of the same Father, to use theologians' terminology. Hence a true believer should adore his or her nation in equal moderation as that of a true democrat. Deifiers of nations keep forgetting that origin and nationality play no role before God. Instead, faith counts (I am taking into account here only Christianity and Islam for their

2 "One could think that creation of an official, national church, as was the case in many European countries, would strengthen the feeling of togetherness because it links national and religious identity and gives to citizens, in addition to political contents, common cultural features. In fact, it seems that the opposite occurs. In countries with an established church, where religious identity is more prescribed than voluntary, people often lean towards secularism and, in many cases, become truly anti-clerical. On the other hand, countries without an established, official church, often feel a high degree of an honest religious membership. That is also the case of the USA, where no official church was established and despite an increasingly secular public life, the country has continued to enjoy a much higher degree of religiousness than any European country with a national church" (Francis Fukuyama, *Pomirenje*, Zagreb, "Izvori" 200, p. 3000)

relevance in events over the past decade). Originally, both Christians and Muslims rely more on unity before God, than on differences between nations.

In the aftermath of the war in 1991 – 1995, there was a, maybe even subconscious, spread of religious symbolism. Let us state two examples. Religious symbols were placed in parts of the Federation, in public squares and on surrounding hills! Since the state determines where and when its symbols can be placed, religious communities should do the same thing when it comes to their own religious symbols. In principle, putting up religious symbols should not be irritating for anyone. However, if it is done in micro-social environments with multi-confessional characteristics and in a way that we witnessed (a domineering presence of a symbol of a single confession) then it gives us reason to worry. It is seen as religious exclusivism that cannot be recommended in modern social relations. In addition, members of all confessions have “sacrificed their lives in the war so that their nation and confession could survive”. Ceremonies have been introduced on the Dan Sehida, Dan Zahvalnosti, etc. (elements of civil religion). But that is an issue for another discussion.

Let us return to inter-religious and inter-confessional social relations. Every relation of one to another religion, as a rule, is a relation of a “majority” to a “minority”. Social environments characterized by an outstanding multi-confessionality are rare. Every religious community encounters this problem of “minorities”. Every religious community was a “minority” at the time of its inception and maintains this characteristic throughout its history, sometimes in different geographical locations (and sometimes even in the environment where it was created). “Minority” groups often live in separate areas in order to preserve their specificity. Usually “bordering” communities fear conversion to a discriminating minority and people are ready to keep

a low profile about their religious and national identity to preserve their social status. For this reason, it has often been said that a relationship with other, “minority” communities is a mirror of cultural and religious open mindedness of each community, including religious ones. In other words, it reflects the state of inter-confessional relations.

Why should members of a “majority” religion make an effort, as a sign of tolerance, regarding “minority” religions? To support freedom of religious beliefs; tolerance to their holy scriptures; right to preserve a specific religious culture; right to preach their own religion; right of their believers to organize family life in accordance with religious affiliation; enable them to develop their own publishing and information structures as well as links with such services in their religious centers instead of objecting to it; enable them to write and disseminate their publications, translate their literature from other languages; create conditions for cooperation and unhindered communication of a religious “minority” with its center in another state; create enabling conditions for erection of shrines (as well as the right to acquire those shrines through purchase or endowment, etc.); right to establish and operate charity institutions; access to local and foreign schools for their representatives; respect for their religious holidays; respect for their diet, etc.

Throughout multi-religious communities in Southeastern Europe, there is a need to raise awareness that unity and diversity are not mutually exclusive but inclusive. Awareness regarding unity which includes and promotes diversity (M. Babic) leads to a full life. Religious pluralism implies plurality of differences. Awareness raising on peaceful coexistence, mutual responsibility and respect for different religions and confessions is needed. It is necessary to raise awareness on interconnectedness of all religions and confessions. To do so, it is necessary to have an

ecumenical mind that has been defined by Karl-Josef Kuschel as “knowledge of each other, mutual respect, mutual responsibility and mutual cooperation”³.

This was a brief account by a sociologist regarding inter-religious relations. Of course, it is possible to view these issues from other perspectives.

3 Karl-Josef Kuschel, *Spor oko Abrahama*, Sarajevo 2000, “Svjetlo rijeci”, p. 217

LACERATED BETWEEN
ENORMOUS CHALLENGES AND
INADEQUATE RESPONSES:
RELIGION IN THE NINETIES IN
THIS REGION

I.

The original title of my contribution to this debate which I have prepared and printed in advance reads: “Lacerated between Enormous Challenges and Inadequate Responses: Religion in the Nineties in this Region”. The original subtitle reads: “A contribution of a sociologist observer who, as an outsider, participates to a debate on interreligious dialogue, and not to an interreligious dialogue”. However, the course of the discussions at the conference so far has motivated me to reformulate my paper and tune my present-day intervention into the debate in a different way. This means, therefore, that the original title has become partially misleading. I wish now to insist upon some ideas which I have practically disregarded in the original version of my paper, but which I would like to underline now with greater emphasis.

The original version has taken some general ideas as my mottos to indicate in advance the meaningful framework which my analysis and my arguments have been situated in and would

move in. Now, I would change the choice of my mottos. First I would mention M. Weber's ideas that "if we stay on empirical grounds, we cannot arrive at one God nor at a Good God but to a plurality of Gods". As my second motto I would quote E. Gellner stating "the courses of nationalism did never run smooth".

There is no doubt, of course, that current efforts aiming at promoting an interreligious dialogue, particularly in this region, now merit all our support. There is no doubt either that similar support is deserved by all efforts which may contribute to stabilisation of peace and to more than welcome reconciliation in this region and in South Eastern Europe in general. However, my sociological demon reminds me that there has always been an a necessary connection between efficient therapy and a valid diagnosis. It is difficult to arrive at a competent and promising therapy if the diagnosis does not hold. It means that a sociologist, conceiving sociology and practising it as an endeavour which, according to N. Elias' formula is a "myth destroying one", ought to underline at the very outset of such a discourse a crucial preliminary question. It is the question: is it plausible to initiate and open a discourse on interreligious dialogue here and now by assuming that it is intellectually legitimate just to turn the page of history forgetting everything that the nineties have experienced and witnessed to in this area. Namely, to turn the page of history and begin an interreligious dialogue on a new page as if there were no yesterday to remember, or as if our yesterday were completely irrelevant for our today. It practically means to forget two crucial and elementary facts highly significant for every interreligious dialogue *hinc et nunc* to have a minimum of credibility.

The first is the fact that the nineties witnessed an unequivocal and uninterrupted large scale political mobilisation of religious creeds and religious memories as well as of a large part of

the available religious resources of meanings and, in particular, most directly of religious symbolism for the purposes of political strategies of an apparent orientation and nature. It means, of course, not for the purposes of any and all political strategies at large, nor equally of all political strategies at disposal in the region here and now, but for the purposes of rather precise and deliberately selected political strategies of nationalist orientation. I would venture to maintain that, without such a political mobilisation of religious resources of meanings and symbolism, the respective political strategies could not have obtained the support they did obtain and would have exhausted their political charge rather quickly.

The second is the fact that the same decade did witness how the leading confessional institutions, acting practically as the political legitimising institutions of the first order, had provided and granted political legitimacy to political strategies to be easily identified as basically pursuing the identical, but under present circumstances, diametrically opposed political ideal. Their ideal is best expressed, in sociological terms, by E. Gellner's formula "One nation, one culture, one state" or it has been, in political terms, best expressed by the well-known G. Mazzini's formula "One nation one state, and only one state for each nation"; or by the XIXth century German political formula: "Every nation one state, and the entire nation in one state". It was evident since the beginning of the political crisis in the region that the political strategies, pursuing such a political ideal, would almost by necessity lead to very vehement and permanent social conflicts which would very probably explode in armed conflicts and dirty wars to be waged as a kind of total wars which would not recognise and respect the fundamental distinctions between the warriors and the civilians, men and women, the armed and not-armed, children, elders etc. Accordingly, no one would be secured and guaranteed the protected status of civilians.

In substance, the total war was conceived of, and planned not simply as a war between armed forces, but as a war between peoples as such (*gentium*), and, therefore, it was practically waged as a war with manufactured orgies of violence, war crimes, extermination and barbarism even at the level of everyday life. It is an undeniable fact that the religious institutions did supply such political strategies with some kind of legitimacy in strictly religious terms which means not just with common legitimacy from below, but with a peculiar type of legitimacy of a higher order – numinous legitimacy and legitimacy from above. It does not mean, of course, that the wars fought in the area were religious wars, or that the armed conflicts were basically conflicts of the established faiths. Quite the contrary, there is no doubt that wars waged in the region were political wars and wars produced essentially by politics, in accordance with the famous von Clausewitz's thesis that wars in general were but continuation of politics only by other means and methods. However, it is underlined that political strategies, leading to the dirty wars and provoking armed conflicts on a mass scale almost everywhere (and motivating some of the most cruel orgies of violence and barbarism) have practically obtained some kind of general legitimacy in religious terms, too. They were able to reckon with, and lean on legitimacy of that type, albeit not all in the same manner.

This argument may be elaborated in a more precise way. Namely, it may be argued, with good reasons, that the nineties witnessed some more complex and more sophisticated interventions of religion and religious institutions into the sphere of social conflicts with an easily identified political background.

Firstly, they gave an important contribution to raising the level of credibility of political stratagems aimed at extracting the social contrasts and conflicts in this region out of their actual and historical context and surroundings, in order to project them

to a background of quasi-ontological or anthropological nature, by depicting them as supra-political conflicts between radically different (basically irreconcilable, mutually incommunicable, totally distinct) types of cultures and civilisations, and, in the final analysis, between radically different and mutually opposed types of men.

Secondly, they have given an important support to an increase of credibility to efforts to introduce and normalise an almost total dichotomisation of the society and of the entire social space as well as of the social actors involved and engaged according to the well-known exclusivistic logic of “an authentic son of the fatherland/ an actual or potential national traitor” or, according to the logic, “friend or foe”. In this manner, they helped to increase the legitimacy of the new emerging states, constituted upon the very principle of coherent social inclusion and very rigid exclusion. They operate by claiming to be based upon the fundamental distinction “friend or foe”, creating an internal consensus by constant use of enemy images and by permanent waving with some kind of political scarecrows.

Thirdly, they have, volens nolens, reinforced to a considerable extent the process of Manicheisation of the existing social and political conflicts by describing the opposed sides, on the one hand, as the authentic representatives of the Good as such, or, on the other, as the very incarnation of the Evil as such. They therefore, depicted the current political conflicts basically as conflicts between the innocents and sinners, disregarding in that way Neihbur's warning that political conflicts are always conflicts between sinners, and not between sinners and the sinless. It was religion to give an important impetus to the systematic angelisation of one side and satanisation of the other.

Fourthly, it is the religions to give additional credibility and alleged unquestionable status of cultural normality to current interpretations of national history, basically defined in very tragic

terms, and thus suggesting to the warring sides that the time had come to finally redress all the century long wrongs the respective nation and faith had suffered, as well as the time to correct all the unpaid bills with an history allegedly unjust and unfair to one's nation and one's faith, and to generations of their respective forefathers. This is the case with Croats, when their national history is being described as a Calvary of the Croatian people, or a series of Calvaries occurring during centuries (as done, for instance, very recently by the Catholic bishop in Dubrovnik). It is the case with Serbs when their national history is described as an authentic martyrdom of Serbian people due to their alleged sincere dedication to the Kingdom of God and celestial values. This is finally the case with the history of Bosniacs Moslems who have been described, as done by R. Mahmutčehajić, as the permanent victims of a holocaust against Moslems. This holocaust has allegedly lasted for centuries in this region and was repeated in the nineties. There is no doubt that such interpretations of national history suggest to many that the present conflicts represent essentially a kind of ultimate countdown which all the living forces of the nation and faith should be mobilised for.

Fifthly, they played a very important role in the symbolic occupation of the territory, mostly disputed one, and of the entire social space with a parallel colonisation of geography of everyday life with religious and national symbolism ending into an elimination of all the differences between the state, politics and civil society, as well as between the public and private life. Such a damage to the autonomy of civil society and the private occurred in a more drastic way in Republika Srpska and Krajina than in Serbia itself.

Consequently, the preliminary question whether is it possible or not to simply forget everything, and open a new page when the nineties saw how quickly and easily transcendence and

the sacred could be practically captured in order to serve to nationalist political objectives and purposes and to legitimise political strategies living and feeding themselves upon a speech of hatred and which had led almost by necessity to armed conflicts easily to predict as well as to systematic recourse to violence, war, massacres and expulsions of mass dimensions. The current interreligious dialogue ought to come somehow doctrinally or theoretically to terms with such a tragic experience in order to have a necessary degree of credibility. It ought to face and consider the fact that this area saw in the nineties the drastic emergence of two major trends of world dimensions, described by R. Robertson as a politicisation of religion and religionisation of politics. The first one manifested itself in the fact that the main stream politics have obtained almost everywhere some kind of religious attributes and quasi-religious functions, pretending, on one side, that politics has not to do only with the relative but it is based upon or it ought to do with the allegedly ultimate points of reference which are, therefore, of transcendent, absolute, total and sacred nature, and have to be non-problematic and uncontested. The second trend has become visible in the shift in the sphere of the religious by turning religion – religious identity, religious belonging, religious symbolism etc. basically into relevant political facts, and making religion to function practically as politics. Upon such a background we could see a political instrumentalisation of religion going on since important individual and collective religious options had been taken upon evident political motivations and for political purposes, and not religious ones, and the least of all spiritual. At the same time, we have been witnessing a parallel religious instrumentalisation of politics as important political options were not primarily motivated by political reasons and for political purposes, but by religious reasons and for confessional purposes.

I would argue that a further step in this direction ought to be made: for an interreligious dialogue to be credible here and now, it has to face the fact that it did happen on the level of social reality. This has already happened before in the social reality of Northern Ireland, as described by J. D'Arcy May. Religious institutions, in spite of good intentions, had approved, in different social contexts, the causes of the conflict, and they had taken side with their people, practically acting as “chaplains of the warring sides”.

II.

Let me now turn to the first and original version of my paper by summarising some of my ideas and arguments.

1. The first substantial thesis of this version is that the main stream of events in the late eighties and the nineties in this region has represented a major challenge to religion in general and in particular to three world confessions persisting and operating for centuries in the region: Catholicism, Orthodoxy and Islam (although not in the same manner and in the same degree). A combination of tremendous challenges did emerge owing to two parallel sets of circumstances : the one has the objective extra-religious, historical, social, political and cultural nature, and the other has the subjective intra-religious nature.

2. It seems evident to me that some important challenges did arise when an area which had been for centuries a major place of encounter of three world confessions – existing in mutual vicinity and permanently facing one another and having produced some kind of their living together and alongside to the others, and having found some ways of their more or less peaceful coexistence in a large number of cities and villages –

has blown up recently at the very eve of the third millenium into dramatic violent political confrontations leading almost by necessity to a series of armed conflicts and cruel and dirty wars. It is an enormous challenge to religion caused by the mere fact that some kind of the past pluri-religious living together – without mutually exhausting themselves in permanent confrontations or without exterminating themselves in some never-ending conflicts in times when nobody spoke publicly of inter-religious dialogue and ecumenism – seems to have come to its ultimate end just now. It is a serious challenge when the pre-existing religious map of the area seems to have undergone a drastic re-mapping by turning the region from a pluri-religious and mixed one into three mono-religious and religiously cleansed ones. There is something both very distressing and very challenging in the fact that some arrangements that used to function for a long time as a pure fact of everyday life, have practically died down at the end of the twentieth century. It ought to be a disturbing fact that the present-day generation of believers and belongers have not been able to save what their ancestors of believers and their preceding generations had been able to create and to implant practically into their everyday lives as a kind of social and religious normality, however unstable.

3. The more challenging is the fact that the re-mapping of the religious map of the region was carried out in such a horrible and barbaric manner by victimising and traumatising a very large number of persons. For the sake of illustration, one may underline that a recent survey research in Bosnia and Herzegovina has indicated that 41,8 percent of Muslim respondents and 36,9 percent of Catholic respondents declared to have lost some property during the war, that 34,0 percent of Muslims and 19,7 percent of Catholics have lost some members of their families due to the war, 11,8 percent of Muslims and 8,0 percent of

Catholics have been wounded or hurt themselves and 14,2 percent of Muslims and 12,9 percent of Catholics have been expelled or had to leave their homes. If one makes a comparison, following E. Gellner's comparison of the two maps of Europe: the pre-modern and pre-industrial one, similar to Kokoscha's confused paintings and the one of the modern and industrial Europe, similar to Modigliani's clean paintings, with the area of former Yugoslavia, then one may come to the same conclusion of a radical change (i.e. from a map in Kokoschka's style map existing twenty years ago to a map in Modigliani's style emerging today). One should not forget, however, that between such a change in maps there are some hundred thousands of dead, several hundred thousands of wounded and hurt, at least some two and half millions of refugees, expelled, and displaced persons, several hundred thousands of destroyed and damaged homes, and billions of properties and resources destroyed and wasted. This change in the "aesthetics" of the national and confessional map of the region has had undoubtedly a very high price in terms of human lives and sufferings. It may be plausibly argued that it certainly ought to represent a major challenge to the contemporary religion.

4. There is also an important challenging charge in the fact that the region of former Yugoslavia may be considered as an area in which some of the contemporary trends of wider world dimensions did emerge in their most radical and extreme forms. Basically, this region may be conceived of as a testing area in which the ramified consequences and outcomes of such contemporary trends have become very visible. Such are, for instance, the consequences of a presumed world wide shift from the politics of interest to the politics of identity and/or a turn to ethnicification of politics and politicisation of the ethnic, as well as a shift in terms of a radical and total, politicisation of culture,

bringing about a radical change in the very nature of the contemporary social conflicts by turning them from negotiable ones into non-negotiable (“either – or” and “all or nothing” “life or death”) conflicts, and making practically the notion of culture a “dangerous notion” similar to the notion of race in racist ideologies, which has been recently best hinted at by the biting T. Eagleton's assertion that culture is not anymore the music you put into your walkman and listen to, but what one is killed for in Belfast or Sarajevo. There is little doubt that the area of former Yugoslavia may be seen as a privileged area to bring to light also the probable outcomes of a contemporary trend of de-pri-
vatisation of religion (Casanova), not leading to some kind of welcome re-normativisation of politics and economy but to legitimising nationalist political strategies in religious terms. At least some of the possible outcomes of such a trend are beyond any dispute. It is rather difficult to argue that such a trend has not been in operation in the region or that its consequences and effects are hardly discernible.

5. Finally, it seems also that the main stream of recent events in former Yugoslavia has confirmed a well-known M. Weber's thesis of a possible resurrection of ancient gods in the modern world, but rather in order to renew their eternal battles ensnaring contemporary men in them, than to pacify and spiritualise their lives.

6. Let me now turn to my description of some intra-religiously motivated challenges. There is no doubt that the levels of present-day challenges to religion have been raised very high, owing primarily to some public declarations of the high religious dignitaries stimulating enormous expectations. Basically, the region of former Yugoslavia may be seen as a veritable testing ground for the degree of realism inherent to such expectations.

Firstly, there could not be any doubt that such challenges may be seen as deriving, for instance, from the public claim made by pope Paul VI in his address to the UN General Assembly in 1976, stressing that the Catholic Church was “an expert in humanity” as well as from the more recent pope John Paul II's repeated claims that the same Church has been the champion of “a new civilisation of peace and love”. Recent developments in former Yugoslavia may be legitimately analysed by being projected to the background defined by such claims, and these developments may be seen as a testing ground to prove or disprove the alleged “expertness in humanity” and the sincere dedication to “a new civilisation of love and peace”.

Furthermore, there is no doubt that such a challenge might be derived also from, for instance, pope Wojtyla's jubilant declaration in Rome in 1990 and in Prague in 1991 that “God has won in the East”. It is the winning side which ought to be somehow responsible for at least some of the consequences of its victory, or at least arising in the wake of it. The area of former Yugoslavia may be seen as the best possible testing ground on the contemporary European soil to assess realism of such expectations.

Secondly, one recall very high expectations, long cherished in regard to the probable and welcome role of the religion in the former communist East and Central Europe, in motivating and stimulating an anticipated and welcome tidal wave of the religious revival in the too-secular Western Europe, described recently, by P. Berger, as an area of “an actual Church catastrophe”. Such expectations were expressed in the recently recycled and emphasised formula “Ex Oriente lux”. It is worthwhile to recall that even cardinal König asserted optimistically, many years ago, that “the Christians from the East would give a lesson to those from the West” (Riccardi).

The same may be repeated for Eastern Christianity in view of similar expectations generated by the fall of communism. To illustrate such expectations, one may quote the Greek Theological Association president stating at their annual conference in 1990: "After the collapse of the Marxist Leninist regimes and the complete failure of the Capitalist systems to form human communities... Orthodoxy is the only possibility for United Europe to become a community with a human face". The same may be illustrated by quoting D. Djordjevic, having written optimistically in early 1991 that "owing to an eclipse of the socialist ideology, a very favourable social, cultural and spiritual climate has been created not only to a re-birth of Orthodoxy, but for its blooming". Therefore, he expected that the Orthodox faith would initiate its march to the West, and that it would certainly offer "to millions of men love and peace, felicity and tolerance. It would offer the possibility to find meaning of life and reason for living as well as the feeling of equilibrium and stability", culminating in "a lasting emancipation of the interior man in his spirituality".

One may also quote A. Izetbegovic, writing that "Islam has never wanted to be a nation only. It has wanted to be a people inviting to good and preventing evil, performing, therefore, a moral function". Islam means, for future and practical human efforts, an invitation to create the man as the bearer of the harmony between body and soul and a society, the laws of which would be elaborated in such a manner to reflect and not to erode that harmony". It is legitimate to raise the question as to what happened to such expectations.

Thirdly, it seems that the region of former Yugoslavia has been historically so pre-arranged that it may prove the sincerity, as well as the feasibility of ecumenical public proclamations. It is an area where ecumenical ideas and ecumenical practice could

be best corroborated at the level of everyday life. If Ulster or Northern Ireland may be seen as a European testing ground for ecumenism in operation, then the area of former Yugoslavia ought to be considered as far more relevant very favourabl since the late eighties.

7. Therefore, it seems to be rather reasonable to argue that the challenges to religion in general have been almost immense, and that actually they have involved more than what usually concerns the degree and intensity of humanitarian and relief activity, traditional to all religious institutions and organisations in case of armed conflicts and war.

To summarise: tremendous challenges to religion and religious institutions come from three crucial facts: a) the fall of communism has opened new possibilities for religion and religious institutions by eliminating the previously existing institutional pressures on religion, and by turning religion from theism with no public functions into theism with some crucial public functions, b) the emerging and dominating nationalist political strategies, characterising so far the transitional processes and including politicisation of religion and religionisation of politics including politicisation of religious belonging and religious differences, and c) very high expectations regarding the role of religion after the fall of communism including its role in transitional processes.

8. However, it should to be added that in assessing the actual responses of religions involved, the role of religion in the course of recent events ought not be assessed solely by taking in consideration some selected admirable feats and noble words of some religious virtuosi, or some public proclamations, but also the words and deeds of institutions, governments, parties, movements, organisations, groups, outstanding personalities and others, identifying themselves as believers and belongers. They

have been interpreting, motivating and/ or legitimising their actual acts in apparently religious terms. In the same way in which the role of religion in the conquest of Latin America should not be judged by taking into account, for instance, Las Casas' noble words only. Furthermore, one should take into consideration not only what religion did indeed in the nineties in this region, but also what it did not do or failed to do. The credibility, for instance, a collection of documents of a Church in Bosnia and Herzegovina referring to its attitudes to the war does not depend so much on what it did mention and did state in the documents, but on what it is systematically silent about (Ahmići, Dretelj, Počitelj and so on). At the same time, one ought to take into consideration the specific lesson of the long war in Lebanon, described by A. Beydoun, that is, the fact that many Lebanese intellectuals and some institutions were sincerely in favour of a stable and just peace and multi-confessional living together. They frequently used to condemn publicly the violence and armed conflicts, but they had not been willing and ready to accept the very principles upon which such a stable and just peace and living together might be reached and secured. Basically, they were not able to recognise an intrinsic, but necessary relationship between the specific political goals and violent means used for their actualisation. Finally, it is obvious that, as the abundant historical and actual experience warns, there have always been ways to connect the public rhetoric of peace with the practice of legitimising political strategies resorting to violence and armed conflicts.

8. The third substantial thesis is that, taking into consideration the responses of religion and Churches to the challenges identified and described, such responses were at least not on the level of the emerging challenges, and at most they were very contradictory and ambivalent. It is very hard to come to a

different conclusion taking into account a simple fact that they were facing political strategies which had deliberately opened the Pandora's box releasing the demons of hatred, violence and barbarism.

It is also argued that the dominant responses are not unique, but are more or less similar to the religious responses already seen in the long creeping war in Northern Ireland. There is a similarity in the fact described by Bradford: when one scratches a political follower in favour of the union with England in Ulster, one would find, in nine of ten cases, a fervent Protestant and, vice versa, scratching a man with the opposite political views, one would certainly find a Catholic. This is certainly valid for our area too: for instance, if one scratches a fervid Croatian nationalist, in nine of ten cases one will find a devout Catholic, and the same would happen, vice versa, with a Serb nationalist, etc. It is suggested that Northern Ireland is a very relevant case because it is there that the limits to noble proclamations have become very visible as in this region. It is worthwhile to recall E. Gallagher and S. Worrall in the following conclusion: "The Churches have consistently condemned violence on both sides; and there is no doubt that the vast majority of their practising members support them in this and sincerely want 'peace': it is in the translation of this general will towards reconciliation, which they have effectively fostered, into practical steps that would be socially and politically effective, that the Churches have so far failed".

Appendix: First intervention in the discussions

I have to note that the discourse on interreligious dialogue has been so far a discourse *sub specie aeternitatis*. This means, according to my point of view, basically a discourse on universal

and almost extra-temporal pre-conditions of a dialogue as such. I have to confess that I am interested primarily in a discourse in an interreligious dialogue *sub specie temporis hic et nunc* and particularly in this region, which is the meeting point of the three major world religions. I feel that a discourse on a dialogue among them ought to take into consideration some elementary facts relevant for a welcome interreligious dialogue here and now.

The first is the fact that the discourse on an interreligious dialogue in this region has not been an absolute novelty, but, contrary, it has been on the agenda already for more than twenty years. In fact, one ought to remember that it has been the Catholic Church to open, at the Vatican II, a doctrinal discourse on a dialogue as an important issue in the contemporary world (in the context of the Vatican II, opening of the Catholicism to the modern world). Therefore, a dialogue was not conceived of, and offered at the Vatican II, and initiated only or primarily as an interreligious dialogue, but as a dialogue with the modern world and modern culture, and primarily with those components of the modern culture that are secular in their nature and orientation. For that purpose, a specific secretariat was created in the Vatican under the significant title of the Secretariat for non-believers – *pro non-credentibus*. The Secretariat began to publish a review with a symptomatic title of “Atheism and Dialogue”. Consequently, it may be reasonably maintained that a dialogue was conceived of as a necessary instrument in what at that time was called a more general strategy of “aggiornamento” of Catholicism and of the Catholic Church to the modern world. Very convincing and acceptable arguments in favour of such a dialogue were elaborated and made public by Kardinal König when he was appointed to be the first head of that Secretariat. And a series of encounters were organised and promoted by the Church with that purpose. However, it must be asserted now that a

dialogue based upon Kardinal König's considerations belongs definitely to the past. And it belongs to the past since the beginning of Pope Woytila's pontificate. It belongs to the past not by chance, but consciously: the Catholic Church has deliberately abandoned the idea of an open dialogue of such a type, reducing it to an interfaith dialogue only. And this was a move located within the wider and more fundamental shift in the Church orientation: from aggiornamento of Catholicism and the Catholic Church to a new evangelisation or re-evangelisation of Europe in which Europe has to re-discover its genuine Christian foundations and its Christian, but basically Catholic soul. It is argued here that the first fact not to be forgotten today is that an important restriction of the scope of a welcome dialogue as a means of reconciliation and tolerance has already been introduced.

The second fact to be underlined with an emphasis on the current discourse on dialogue as interreligious is that such a dialogue in this particular region has not been a radical novelty either. Such a dialogue has been initiated long ago and it has been practised occasionally for years with its ups and downs. One should be aware that some high Catholic dignitaries used to boast that some kind of dialogue with the Serbian Orthodox Church had not been interrupted during the war in Croatia and Bosnia and Herzegovina. Therefore, it seems very plausible, at the beginning of this round of talks about interreligious dialogue, to raise the preliminary question about the effects and outcomes of the up to present date Catholic-Orthodox dialogue. It seems to me that the answer to such a question must be spelled in rather negative terms: it is evident that the worst armed conflicts were not prevented or alleviated. The very orgies of violence occurring frequently in the region were not eliminated nor the dominant talk of hatred was put down and religiously discredited. This is

evidently a fact which directly affects the credibility of the present-day efforts of initiating and promoting an interreligious dialogue, and to give credence to its probable efficiency. It seems obvious that, in order to make the present-day efforts more credible, one requires a rather critical re-examination of one's own consciousness, as well as of one's behaviour in the previous decade.

The third is the fact that the credibility of a possible and promising interreligious dialogue *hic et nunc* depends, to an important degree, upon the possibility to lead a public intra-religious dialogue. And it means that the credibility and authenticity of an interreligious dialogue depends on acknowledging the legitimacy of the existence and persistence of differences within the same religious community. It pretends to be the promoter and actor of an interreligious dialogue, without simply admitting the existence of an intra-religious dialogue. It is very hard to believe in the sincerity of one's dedication to an interreligious dialogue between different religious communities and churches in the contexts of which respectively there is no dialogue, or such a dialogue is practicably banned. It is also very hard to believe in the efficiency of an interreligious dialogue without the parallel intra-religious dialogue in the religious communities to be engaged in and dedicated to it. Put in a more direct way, if it seems clear that, for instance, Catholics or Orthodox respectively are not able to initiate dialogue in their own communities about the burning problems and issues of the contemporary life as such, then it is hard to assume that they would be able to conduct genuine interfaith dialogue about the same types of problems (except as pure formalities and/or for spectacular sake, without any important possible outcome).

Finally, I would like to offer a possibility to ground dialogue upon some universal anthropological bases which are rather different from those so far mentioned or proposed here as

the only legitimate ones. It is a possibility which I do consider not only as very reasonable and feasible, but also very promising in regard to dialogue. I would express it by a particular definition of man as such, which underlines that man is basically *homo optionis* that is, a being which chooses and opts pro or contra. I would venture to maintain that *homo sapiens* is basically *homo optinios* to such a degree that this definition of his nature precedes all other definitions, *homo religiosus*, *homo faber*, *homo ludens* etc. It may be plausibly added that man in the contemporary world and under present-day circumstances has, on average, more occasions than before to affirm himself or herself precisely as *homo optionis*.

Literature

- Bradford, Roy 1992, Religion et politique en Irlande du Nord, u: Maurice Torrelli /ur./, Religions et Guerres, Nice, Mame.
- D'Arcy May, John 1995., Politički identitet i religija u Irskoj, *Republika*, 7 (1995) 124.
- Đorđević, Dragoljub 1991–1992. Konfesionalna identifikacija i tolerancija. *Kultura*, (1991–1992) 93.
- Eagleton, Terry 2000, Kultura u krizi, *Zarez*, 2 (2000) 28.
- Freund, Julien 1986., Le Polytheisme chez Max Weber, *Archives de sciences sociales des religions*, 31 (1986) 61, 51–62.
- Gellner, Ernest 1986. Nations and Nationalism, Basil Blackwell, Cambridge.
- Kokosalakis, Nikos 1996. Aspetti culturali del cristianesimo orientale ortodosso, *Religione e Società*, 25(1996) 25.
- Mahmutčehajić, Rusmir 1990, Bošnjaci i/ ili Muslimani, *Svesci Instituta za proučavanje nacionalnih odnosa*, (1990) 28–29.

Riccardi, Andrea (1988), *Il potere del papa. Da Pio XII al Paolo VI*. Laterza, Roma-Bari.

Robertson, Rolland (1989). *Globalization, Politics and Religion*, u: James Beckford, Thomas Luckmann/ eds./, *The Changing Face of Religion*, Sage, London.

ON THE PROSPECTS OF
INTER-RELIGIOUS AND
INTER-ETHNIC DIALOGUE:
WHAT ABOUT MINORITIES?

When it comes to dialogue, it is reasonable not to expect more from it than what it can offer. Dialogue, however, means more than negotiations and outwitting in which negotiating sides strive to achieve their own goals by diminishing aspirations of the other side and its results need not have a decisive impact on a shift in social processes. Such processes are underlined by at least a minimum tendency to gain advantage benefiting one's own group, even if interlocutors are convinced that their own approach is completely honest and motivated solely by their wish to produce public good. In a dialogue between individuals, participants' position is a bit more favorable; especially provided that they are not burdened by prejudices of the "we" group. Nevertheless, since an individual position is blurred in the area of religion and nation as both imply strong group-based assumptions, a fruitful dialogue gets easily transformed into a rigid form of communication and individual capacity to resist group a priori attitudes constantly faces the danger to slip under the influence of laws of group psychology.

Inter-religious and inter-ethnic dialogue should not be equated although they are sometimes similar, because certain features of religious and ethnic, i.e. national life are close to each

other, especially regarding attempts to preserve or strengthen group identity. Whether this is to be achieved through sacred or secular forms is not critical to this end. Religion and ethnic group do not belong to the same type of phenomena, but they are not so remote as to prevent us from noticing that they share similar aspects when they strive to develop their own integrity. Hence, ethnic characteristics are easily transferred through religious contents and views, which carry the strongest tendency for surviving over the other, and is often closely linked to national tendencies. It can be assumed that this happens only in environments in which an overwhelming crisis resulted in an intense association of national and religious symbols, as is the case in South Eastern Europe, but the rest of the world is not finitely exempt from similar types of associations and whenever the balance is shaken, it is likely that religious and national creations will come closely together or that one will be substituted by the other. Western Europe, despite a widely spread belief that it has distanced itself irreversibly from these phenomena, proves how easy it is for them to attract whenever a society faces a situation in which conflict prevention and resolution mechanisms are in crisis.

Thus, inter-religious dialogue cannot be separated from national phenomena: many religious communities in the world, and particularly in this part of the world, bear in their name a national identity that reconfirms their existence and, consistently, distinctions among nations imply religious differences, and atypical cases are always treated as cases of special interest.

It is not easy to live in a society with different religious and national entities. Nowadays, however, living in a religiously complex environment is easier than before because religions, at least in their more civilized form, gave up on attempts to use all means available to create religious uniformity. Some religions

may still persevere in their warnings that the only way to be saved is through their mediation or they can threaten those who adopt different beliefs by a loss of salvation, but they rarely inspire elimination of other believers. Although there is rarely in holy scriptures a direct call to dialogue among believers of that particular religion with other religions, a conclusion can be drawn from those scriptures that religions consider peace as useful. People have been able to survive religious differences in the past – although not without major difficulties – but whenever national differences would become the predominant factor of social life, survival was at stake. A sense of belonging to a nation became an issue of life and death, much more than it was in the earlier era of religious predominance, and infrequent attempts by religions to help adjust aspirations of a nation-state with peaceful religious messages did not have much success.

Religions have a certain autonomy from society given their primary concern with prospects of life after death instead of earthly preoccupations, but they cannot ignore the environment in which they emerge and which sustains them. Since the 20th century world is one of hypertrophic national feelings and expressions of those feelings, nolens-volens, religions had to take them into account. Not only were they taken by this overpowering shift in values but they had also articulated it in ways they believed were coherent with religious foundations. Christianity was the first to interpret the national phenomenon as consistent with religion; the process occurred later in Islam and was, therefore, stronger; in most countries encompassed by these religions, religion remained the predominant component of life.

This shift in religion was in concordance with development of young national states. Its authority was unquestionable; long ago, religion became the actor that could give a meaning to secular efforts and could act as intermediary in critical social

moments. Now, as nation-states developed and strived to become unique, justifying all means that contributed to their own promotion, the role of religion became more demanding and more complex. Representing a national state before deity, although such states did not shy away from “blood and steel” methods, religions found themselves in a delicate position. As a rule, in wars fought in Eastern Europe in the 20th century and especially in the last decade of this century, religious communities, as spiritual representatives of their respective nations have engaged in the same voyage as their nations, whether it was to protect themselves from outside pressures or to expand their own territory. Thus, during the break up of former Yugoslavia, especially the larger religious communities, approached “their” nations, disregarding the fact that leaders of those nations either used to or still represent groups whose unfriendly impulses suppressed peaceful trends.

Tendency to intertwine religion and nation that was weakened in former Yugoslavia (which – rightly – suppressed clerical tendencies but was also – wrongly – suspicious of religion as a spiritual phenomenon) now grew out of proportions and started to replace religious messages. Wherever a religion provided uncritical support to a nation, inter-religious dialogue could not start unless these harmful alliances were taken into account first. On the other hand, if ethnic groups or today's nations link their identity to religion since the old times, and by consequence consider themselves immortal, it is impossible to observe them in isolation from their own equations which compose their second most important pertinent identity. At the same time, a religious community must face the reality considering the nation, resist the urge to stand by it both when the nation is right and when it's wrong, and learn enough about phases of its surge and fall in order to be able to face itself.

Lately, there have been attempts to establish a dialogue between religious communities, especially the Christian confessions, which remain divided and opposed for several centuries. It seemed like the promising sixties could also mark a change in the field of religion. Books were written to praise the formerly disliked communities. In his famous book “But There Is No Other Way”, a theologian expressed his optimism regarding a possibility to reach an agreement and those who thought alike in other religious communities replied with similar compassion. Nevertheless, the small circle of advocates of a dialogue was entwined with zeal. It was shown that differences dating from an early source still existed and that they were not cherished by chance. The situation was all the more complex because on the territory of South Eastern Europe, religion was so interwoven with nation that whenever there were tensions among nations, they were inevitably reflected on inter-religious relations. The degree of religious tolerance was a partial indicator of inter-ethnic relations. Since those relations were not synchronized enough, it was becoming more and more clear that in order to reconcile them, it was not enough to make them closer but also to be able to separate them. For this goal, national leaders were ready to take their people in the most remarkable uncertainty.

Can people survive despite all the differences among them? They obviously can and in some places so well that differences get artificially produced. Despite religious and ethnic multifacetedness of some environments, conflict situations resulting from different affiliations were overcome and even turned to benefit those environments. There is, however, a grain of truth in a widely spread belief that differences cause misfortune, but it is also true that misfortunes can be avoided and that, over time, differences that were once tolerated can become preconditions of social progress. There are reasons to consider Isaac's opinion that “it is becoming more and more clear that human beings

cannot live in dignity with differences among them and they keep growing apart.” (Isaac, 1989:2) but such a conclusion is better suited to tragic events when it takes differences within a religion and a nation to produce the most tragic outcomes. Another author stated that among people, like among animals to be different means to be unhappy. Although based on justifiable grounds, this assertion also emerged out of the dark periods of social reality, and it cannot be applied to all epochs. Even if diversity can really cause the harshest of consequences, it is still more related to particular than to universal events.

Eric Hobsbawm argues that it was from these differences that much evil was produced in South Eastern Europe recently. According to him, long term problems resulted from the break up of Austro-Hungarian and Turkish Empires and no other solution was found but “massive killings and forced mass displacements” (Hobsbawm, 1993:180). He unambiguously asserts that only barbarians were able to achieve the desired homogeneity. In reality, barbarians have made several attempts to simplify religious and national images; the last and a fairly successful attempt occurred in the previous decade of this century. Yet, it was not entirely successful. Sooner or later, religious and national communities will get closer to each other again because their full separation is not only impossible to realize but also impossible to imagine. Forces within a society, which tend to separate one community from others are at work, seeking to create impenetrable borders in an effort to strengthen religious and national identities, which are never solid enough to provide a complete security. Carefully designed plans, such as instigation of hatred strengthen the process; a war goes even a step further in the process of solidification. At the same time, due to migrations and globalization, integrative processes take place and people search for a path that will enable them to survive and progress despite the differences.

Religion today rarely enhances misunderstandings, although this possibility should not be overlooked. Believers are part of society, they share its views, likes, partialities, hates and hopes. They are not devoid of prejudice and they do not seek deep for causes of schisms. Quite the contrary, when they point out that they belong to a single religion that can save one's soul, when they shy away from rites which differ from their own, or when they engage in missionary activities, believers can inspire animosities toward their own religion but they will seldom start a war in its name. Even the crusades were more inspired by economic motives than religious reasons. We shall not go any further than to free religion from responsibility of supporting tensions within a society. Wars fought throughout this century in South Eastern Europe have not been organized by religious communities but they were fought by the more or less convinced Christian or Islamic believers whose arms have been blessed, nonetheless. Even if this was not the case, it was enough for religious communities to remain silent about the atrocities committed by their believers in order to establish a link between a religion and momentous goals of a single group to justify all national aspirations. Other than issuing the very general statements regarding peace building that were articulated according to selected exerts from the holy scriptures, religious communities in former Yugoslavia have done very little in terms of unambiguous condemnation of those who have started the war, or helped it spread; they failed to distance themselves from national idolatry that rapidly dispersed on to all actors of social life. It might be true that religions could not have done more in the midst of a general turbulence but they would at least have helped sustain hope that much more should be expected of religions in reducing tensions. At the present, an impression that religions have a decisive impact on national interests prevails, regardless of un-

derlying ethical principles, and it seems like religions can do little to help in moments of social paroxysms.

Back then, it was not possible to talk about a functional inter-religious dialogue. Church leaders met to conclude that it was in compliance with religious principles for conflicts to end and for peace to begin, but they failed to condemn in an unambiguous way the extreme attitudes promoted by national ideologies. Some would go even further to say that believers should be able to distinguish between good and bad and reject challenges imposed by ideologies. Expectations, however, were too high. How many Christians or Muslims could really fulfil them and how many of those who are not believers? How to avoid national phantasmagorias and recognize in oneself and then oppress the aggressive instincts that emerge in times like those? An author spotted that “a war could never start if there wasn't for that instinct for fighting which lies deep in a human nature. Let's not be naïve: people are no angels.” (Susnjic, 1988, vol. II, p. 387). That instinct only needed to be woken up, in accordance with the critical events. It is a much more serious thing when “fishermen of human souls” awaken it. That's precisely what happened here.

The Balkans are not an oasis of the evil in the world, nor are they a paradigm for helplessness of religion in consistently naming earthly infernalities, but it is an outstanding example of unfortunate divisions, multiplication of misunderstandings and a need to take revenge that was carried over in many generations. The famous essay by Ivo Andric “Pismo iz 1920. godine” which is much remembered these days because it supports the belief shared by some people that hatred is predestined here, reveals some interesting things. Nevertheless, this essay, as much as it inspires reflection, has a primary literary character, and the writer was not motivated by search for the whole truth. The story,

therefore, ignores the times when there was a greater degree of tolerance among religions. We still have to assess what it means to live in an environment tense from religious divides. A character from “Travnicka Hronika” has the following reflection: “Nobody knows what it means to be born and living on the verge between two worlds, to know and understand both worlds, and to be unable to do anything that would help reconcile the differences between them and get closer to each other, to love and to hate both of them, to hesitate and be drawn towards them throughout one's life, to be in between two homes without having one, to feel at home everywhere and to remain a stranger forever; briefly, to live crucified, like a victim and a tyrant at the same time.” (Andric, 1967:286/7) This verbal relief ends in the following way: “These are people from the border, spiritual and physical, from a black and bloody line that was drawn as a result of some large misunderstanding among people, those godly creatures among whom borders should not and must not exist.” (Ibid:288).

This expression inspires readers to remember what has happened in the last hundred years or so. In the aftermath of the Balkan Wars, an international committee wrote a report, asking the following question: “Can we allow the Balkan Wars to end without at least trying to learn something from them, attempt to realize whether they created benefits or evil, whether they would continue tomorrow and spread beyond our sights?” (Nedovrseni mir, 1997:3). Very few lessons were learned, though. A few more times, wars shook the Balkans, not only due to the regional ghosts of a nation's own greatness but also in the interest of super powers, and we are still looking for ways to preserve peace.

What is the likely contribution of religions whose sources mostly call for love and forgiveness? To what extent can religious communities accept the truth that people were killed in the

name of Christ and Allah, not only in self-defense but also in attempts to eliminate others in order to advance one's own group? Very few national endeavours have been undertaken without religious presence.

Religions and nations belong to phenomena which find little pleasure in facing their own unadorned past. They can easily give an idyllic pastoral character to their own history in which everything is linked in a continuum of uninterrupted fulfillments of the highest ideals. Rough turns and falls are deleted in order to create a "dense history" which claims to contain everything that is relevant for the religion in question and leaves little space for debate. Under the spotlights, there is only a residue that cannot be questioned and which does not interfere with conscience. Human ability to suppress that which unsettles is huge; that is why religious and national excesses remain hidden under many layers of self-forgetting or silence.

In former Yugoslavia, we witnessed statements issued with full authority by religious and national representatives that their side adhered to the international law standards as well as religious norms, although they are well aware of the other side of the coin. They seem to ignore the number of civilians killed, houses destroyed, often outside of the conflict zone or after the cease-fire, and devastated graves and concentration camps built. An intended oblivion spread amongst individuals who are prone to self-criticism and critical of their environment, which means that much more courage was needed to face the truth. Silence is still meaningful to them. Such groups call this attitude 'coherence' in their inability to open up in conversations which, although rarely, occur at times.

What is really the matter there? Why is it so hard to start a dialogue in which each side would have to abandon a monochrome image of itself, why is it even harder to conduct such a

dialogue beyond the borders which offend the vane national pride? Isn't it true that dialogue without reserve frees up huge energy and that same amount of energy needs to be invested in preserving a construct image regarding oneself? Or is it that by preserving the image the group preserves itself? Delusions, reconstruction of history and justification of any act within one's own religion or nation may well be the only way to sustain a group? Is this perilous pride which is so often seen as a virtue guarding a group's vitality, extracting from its members features they would not be aware of otherwise? Could it be that this conscientious or, what is more often, subconscious oblivion of dubious acts in a religion or a nation plays an important role, which is overlooked by its critics? Nietzsche wrote that nobody wants to acknowledge mistakes. People may remember disgraceful acts but when remembrance faces pride, the former gives up – he claims. What is the nature of pride? Is it fake, morally dubious, or does it simply contribute to group coherence and as such, it should not be disaggregated?

Still, the future of religion and nation lies more in discourse than in ignorance. A time comes when it is impossible to remain untouchable, when attempts to suppress the unpleasant facts about one's own group contribute to a crisis instead of reducing it, and a group then starts to invest efforts, modest at first, in unveiling reasons that prevent it from discovering the unpleasant reality and that make it fill in the gaps artificially. Whether that time come yet is difficult to assess because nations here find themselves in a moment of self-examination. At times when nations feverishly seek to adjust their interests with the new circumstances, they expect assistance from religious communities. Regardless of the direction of this process, it cannot be said that national phenomenon is on a downfall, as is the case in the West. A golden bolt of a nation-state, according to Andrei

Ivanov, “has just begun to roll on the Balkans and, ironically enough, the so-called international community has become an active participant in these processes.” (Ivanov, 1996:168)

If this claim captures, at least partially, what is going on in the Balkans, we should not expect a very successful dialogue to be conducted among those nation-states and, by consequence, among the leading religious communities. These communities cannot easily distance themselves from secular trends of respective nations and they stick together even when nations head in a direction opposite from peaceful religious teachings.

An authentic dialogue will not start while nations and religions accept intentional blurring of reality. While all acts of a religion or a nation concerning another are articulated as though they were in harmony with positive religious or secular norms, it is an illusion to expect positive outcomes of a dialogue. Likewise, it does not help to keep silent about unpleasant past events. Every group should examine its own acts in an attempt to separate those that harmed others from those which can pass even the harshest scrutiny. In this way, sources of hatred which are passed from one generation to another can be reduced.

It is not easy to acknowledge falls; it is in fact one of the greatest challenges that a group can face, although it appears to undermine sustainability, otherwise there are only meager chances for a change of an inherited pattern about one's own righteousness and responsibility of the other. Unless we accept the guilt, an avalanche of mutual accusations continues to roll and underneath its weight, future generations are sacrificed. There is no religion that in implementation abstains from things it condemns in its purified religious tradition. If a nation since its inception turned a religion into an intermediary that justifies even its most controversial acts, or at least attempted to do so, given that religions usually responded positively, then religions

have to examine how much this kind of obedience coincides with verified religious approaches. By doing so, both a religion and a nation would purify and create the more realistic preconditions for a dialogue. As far as Christianity is concerned, it is not impossible for it to uncover truths about itself because, to quote a writer “Christians will find the weakest justification of all in ignorance given that they have two thousand years of experience, the world and their own Church behind them.” (Jukic, 1997:480)

Yet, individuals who can understand the tricks and skills used by their own group in order to hide, delete or annihilate past activities won't do when it comes to changing a general mood. An apparent change occurs when a majority becomes aware of traps hidden in group psychology which sometimes turns into patopsychology. What other name to give to a collective oblivion of a majority which fails to remember events that plaid a decisive role in issues of life concerning and death of certain communities or should we call it confusion they are not responsible for? Helmut Dahmer called such states a collective amnesia that threatens to come back along with the executors who, in the name of majority, take care of religious and ethnic cleansing of those who think different from the mainstream. Controversies in some parts of South Easter Europe (former Yugoslavia) cannot be dealt with in a satisfactory manner unless past and current events are not clarified to a majority and assessed as an attempt to prevent everything that was incoherent with the momentous religious and national standards and preferences. “Our only chance lies in creating a majority from a minority.” (Dahmer, 1993:105)

How do we create such a majority? For, it tends to recognize and affirm itself through myths that create bonds and it is suspicious of everyone who try to remind it of other possibilities in a social life. Religious or ethnic groups in con-

ditions of a modern society can no longer cherish self-sufficiency at least not without the highest costs and wherever their partisans turn, they notice a confusing diversified reality that weakens the feeling of self-importance and blurs the mission that before seemed crystal clear. Mixophobia is strengthened as roots of traditional society, in which the role of religion is to preserve a social framework, get weaker. Occasional attempts by religious (and national) communities to open up are opposed, and even when it seems like the necessary steps have been made to alter community behavior, the process of changes can be halted or moved backwards. Thus, the Second Vatican Council announced a major shift within Catholic Christianity in the sixties, especially with regards to other religious communities. From those days on, attempts are being made to make its spirit more relative and to diminish basis for dialogue and reconciliation.

Inimical approach or, to say the least, misunderstandings which, in reality, alternate with periods of tolerance and respect, cannot easily lead to a state full of hope. It should be noted that religions here have been suspicious of one another and their willingness to accept others was always shadowed by their weariness or dislike, and whenever nationalist tones became predominant in an ethnic group, misunderstandings were deepened. An author claims in what is a rather touching description that he does not know of people more unhappy as they are in former Yugoslavia. "There are others unhappy in the world, maybe equally unhappy, but hardly more unhappy. All of us here are cut in small pieces and we don't love one another because we would not go through so many misfortunes otherwise... I am not sure how much hope is there to brake the circle." (Sbutega, 1999:18) In terms of love and hate there may be little hope. Freud explained why believers of one religion cannot love by an equal love believers of another religion. Playing on his thought, Karl

Popper claims that natural reactions divide people to friends and enemies. We think, says Popper, with our blood, national inheritance, class consciousness, God's mercy, etc. We cannot build equality on sympathies and lack thereof, nor can we base it on love and hate. Emotions do not suffice to avoid conflicts in social relations. Popper concludes that "emotions, even love, cannot substitute the force of institutions controlled by reason." (Popper, 1995:236).

If it is clear why there is no great love between members of different religions, it should be said that inclination toward a dialogue is more present. It is based on a realization that misunderstandings can be overcome through dialogue, and sometimes participants feel enriched by the experience. Hence, dialogue does not imply attempts to corner interlocutors in a position of inferiority and using its weak spots to one's own advantage; it means accepting others as they are and trying to influence only those constraints that make the exchange of views harder. Such a dialogue also means accepting the responsibility for past actions which were aimed at religious expansion at all cost, defamation of different beliefs and attempts to prove that only one side can be the savior. A promising dialogue means a resolute admission of the fact that, in every religion and especially in every nation, there is a potential inclination for violence. Unless such stream of events were taken into account, we would agree with a conclusion that "what must not be cannot be" (Grunfelder, 1999:42).

As long as a majority of believers or community members feels the need to present the world as a place which exists to preserve their role of the chosen ones, dialogues will keep turning into monologues and the first opportunity to impose one's own views will be grasped. In order to halt this repetition and stop negating the responsibility of religions and nations and pushing

in the back of our minds the unpleasant memories, we need to deny these kinds of protection. That is not easy because it is not only about a “cunning mind” but also about the subconscious deleting of parts of our past that would otherwise burden its bearers. A more likely solution is to problems caused by our past and present actions emerges when we give up irresponsible behavior and when, as Dahmer said, “we admit mischievous acts of a national collective body we are part of (even if we do not wish to be) as a historic reality.” (Dahmer, 1993:104). Since religion is closely linked to nation and even its revitalizing element, then religious share in the process of de-mystification of national reality must take an appropriate place. Otherwise, everything will be constantly repeated, and religion and nation will be a safe place for narcissism and a source of conflict extension emerging from a need to prove one's own advantages and others' disadvantages, and claims to rights that were denied to others.

Whether such steps forward are possible – given that it is not certain if religion and nation can come to life without the selfish tendencies – needs to be verified. We can only guess whether absence or weaker presence of self-worth along with a lesser pride would have a negative impact on nation and religion. It is certain, nevertheless, that when formed in the current manner, they sustain themselves as a source of tensions, occasionally even fanaticism, not only understanding and tolerance. As long as this is the case, dialogue, as a civilized mechanism cannot be sustained and is often interrupted in the very beginning, as is the case in this region.

Dialogue, however, remains an unparalleled means of communication because it is based on respect for interlocutors and, what is more, on efforts to look for his or her good sides. It means communication in which one side would not seek

self-promotion at the expense of the other side; it shows that an approach which is not premeditated can move things forward even in the case of most complex conflicts. Even if there are doubts regarding an outcome, tensions are relieved and a more solid path for conflict resolution appears. This is why efforts need not be spared when it comes to preserving a dialogue even if participants are not convinced in success. We need to remember an old experience that in some cases, we need to advocate something as if our efforts will be fruitful and work on it as if our work will produce results. Even if our hope is tiny at the moment, we need to undertake everything in order to change the pattern in which religion and nation are causes of conflicts and to make them into chances for acceptance.

It is not possible to discuss dialogue without reference to numerous minority groups in this region. Majority groups often try to reduce this complexity through assimilation wherever possible by giving lesser or greater rights but almost never equal rights to those that apply to a majority, in extreme cases, they use forced displacement as a pressure mechanism. In these different ways, the situation is simplified to the extent of uniform societies in terms of religious and ethnic identities; still, it is not resolved. As much as certain religions or nations try to homogenize the population and, to a certain extent, even succeed in their efforts, minorities remain a definite trace of the past and an introduction to the future, along with global trends in the world.

Since the minority issue emerged as a problem in the beginning of this century, and as international organizations started to deal with it, various measures have been used in order to resolve it. There was little use of them all. States often fear religious and national minorities and minorities, on the other hand, feel disrespected and can even lose respect for them-

selves. An author says that the one who succeeds in resolving relationships among minorities and a majority “might save the world from a catastrophe.”(Tatalovic, 1997:30).

Even if only partly true, this claim shows both the importance and the tragic character of this relationship. Majority attempts to either get rid of minorities or to keep oppressing them. Sometimes, this is mirrored by aggressive minorities who tend to transform themselves in a majority and proceed with ruthlessness similar to that of a previous majority. But, this is a difficult task and when minorities manage to avoid falling in a state of apathy, they ought to advocate for minimal rights.

In environments where civic rates are a first rate issue, minority problems are less expressed and people are not treated based on inherited religious, national and similar features but according to adherence to civic ideals. Rare cases where this model was successfully applied assert us that majority religio-centrism and ethnocentrism are a predominant image in the world today. In such environments, human rights can be circumscribed especially those related to smaller groups which are, with rare exception also marginalized groups that provide an alibi for intolerant acts of a majority. While minorities exist, a majority clusters in order to transfer its own responsibility to another and refuse to reexamine its role in turning a segment of a society into pariahs. Through ignorance, despise or bogus sympathy for the minority, the majority derives supremacy and at the same time, flatters itself in a triumphant rhetoric. It takes the subordination of others as a given, forgetting that it is a historical relationship and that relations between majorities and minorities are not fixed forever.

Small religious communities are a “dry branch” on the trunk of right religion, whose status can change depending on the needs of majority, ranging from recognition to denial.

Religious communities are not used to conducting a dialogue with them and they do not want to exclude a possibility for them to come back to where they came from. In the best case, they are “believers in another way” but still lack preconditions that would enable them to participate as equal partners in a dialogue. Or else, they are treated without respect as if they were living in apartheid. This is why one of those who became a minority with the break up of former Yugoslavia can say: “It was easier to come through the war. I have to be frank – nobody touches us now. But nobody notices us either. We do not exist! We are alive but not living! (source: Lovrenovic, 1999:43). Unexpectedly, many people here have found themselves in minority groups by coincidence of the war; Serbs, Croats, Slovenes, Bosniaks and others (not to mention minorities who have experienced the position of the minority being long ago) just because they happened to be on the territory of a constitutive or majority nation, are left to any kind of treatment by those who have the power. How to conduct a dialogue between people whose starting point is crude power and others whose helplessness is enough of a burden to transform the dialogue in a meeting of the unequal.

Neither can they express their religious beliefs freely, despite the legislation which is praised as an example of the highest freedoms. Religious activities, therefore, become covert. It is illusionary to expect that relations between religious communities can improve unless everyone enjoys similar religious freedoms. The first step forward on that path is to understand that freedoms are not equally distributed; that supremacy of the majority is mirrored by fear of a minority; the status quo promoted by a majority is mirrored in desire to change it by a minority. Consequences can be bad for everyone. Small and especially large religious communities have a lot to contribute to redefining relationships, although they first have to strengthen

their own legitimacy because it is only then that they can take the side of good and reject evil. Their success depends on their ability to distance themselves from nationalistic preoccupations which is objectively speaking, very difficult, as can be seen in experiences of a few individuals who have succeeded. With rare exceptions, in newly formed states of the former Yugoslavia, there is a triage of people who happen to belong to a non-dominant religion or nation. Religious or national monomania is still prone to presenting itself as a blueprint that can only be approved or else, those who are in disagreement will be left to capricious responses of majority religion or nation and its pride.

Religious servitude to a nation in embryonic democratic governments (in which religious communities also regain the will to reconstitute social power they once had) shows all of its weaknesses here. If religion continues to lower itself to the level of collusion with the regime that can be sustained only in chaotic times, it will still be accepted but it will distance itself further from its high moral standards. To reduce the danger – and people can advocate something even if chances for success are rather thin – we can use dialogue, even with groups we perceive as odious, often because they are just slightly different from us, to help us choose paths with less prejudices on the road.

Notes

1. This is not an opportune time to discuss terms like religion, religiousness, religious community, secular, sacred, mystical, ethnic, people, nation, nation-state, identity, majority, minority, etc. It is assumed that there is at least a minimal consensus regarding those terms. Additionally, it seems that even if more attention was

devoted to those terms, it is unlikely that they would sharpen up. When we study them, they behave like a Snowman which melts away – as humorously noted by an author.

Conclusions

Religious communities that engage in an active dialogue with other communities, manage to recognize trends that can cause envy by emphasizing one's own advantages and minimizing features of the other. A relationship with smaller and less influential communities is always an indicator of a capacity for dialogue. Lack of trust in them and belief that they are an impotent product of religious life, on the other hand, represents an inadequate part of history of large and usually privileged religious communities in Southeastern Europe.

Capacity of religious communities – as religious offsprings – are severely limited by capacity for dialogue of nation-states which now have a prevalent influence in the region. If these states are not ready for an inter-ethnic dialogue, religious communities too tend to stay away from each other. Whether religion will become an additional source of conflict or an intermediary in an enhanced understanding depends, to a significant extent, upon the character of those nations. In the last decade of the 20th century, religious communities in former Yugoslavia have not succeeded in separating themselves from extreme features of respective nation-states in a timely and clear fashion. Their voices were not always loud enough in opposing brutal violence on people of other nations and different religious creed.

If religious communities have not grasped every opportunity to demonstrate peaceful intentions of their religion, it does not mean that they are destined to follow in the footsteps of nation-states. Even when there is no much hope, religions are rightly expected to promote the spirit of dialogue and tolerance, despite the challenges.

References

- Andric, Ivo. *Travnicka hronika*. Zagreb: Mladost i ostali, 1967
- Dahmer, Helmut. Derealizacija i ponavljanje, in *Treći program hrvatskog radija*. Zagreb, 1993, #38
- Grunfelder, Anna Maria. Braca po lomaci, in: *Feral tribune*, Split, 1 February 1999, # 698
- Hobsbawm, Eric J. *Nacije i nacionalizam: Program, mit i stvarnost*. Zagreb: Novi liber, 1993
- Isaacs, Harold R. *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. London: Harvard University Press, 1989
- Ivanov, Andrey. *The Balkans Divided: Nationalism, Minorities and Security*. Frankfurt am Mein: Peter Lange, 1996
- Jukic, Jakov. *Lica i maske svetoga: Ogledi iz drustvene religijologije*. Zagreb: Krscanska sadasnjest, 1997
- Lovrenovic, Ivan. Vitez u ulju, in: *Feral tribune*, Split, 1999, # 715
- Nedovrseni mi: Izvjestaj medjunarodne komisije za Balkan*. Zagreb and Sarajevo: Hrvatski Helsinski komitet za ljudska prava i Pravni centar FOD BiH, 1997
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Vol 1 and 2, London: Rotledge, 1995

- Sbutega, Branko. Interview. *Feral tribune*, Split, 1999, # 709
- Tatalovic, Sinisa. *Manjinski narodi i manjine*. Zagreb: IP Prosvjeta i SKD Prosvjeta, 1997
- Susnjic, Djuro. *Religija*, vol. 1 and 2, Belgrade: Cigoja stampa, 1998

David Steele

PRACTICAL APPROACHES TO INTER-RELIGIOUS DIALOGUE AND THE EMPOWERMENT OF RELIGIOUS COMMUNITIES AS AGENTS OF RECONCILIATION

How can religious communities become agents of reconciliation? What is the potential for positive input? What are the problems or obstacles in the way? These are the questions that I will address in this paper.

First, it is important to recognize that religion has often been a significant contributor to the escalation of conflict. One can look back over centuries and observe this phenomenon – The Crusades in the Middle Ages, The Wars of Religion in Europe during the sixteenth and seventeenth centuries, and present day fundamentalist assaults on secularization.

In the modern era, however, religion has played a different role than in centuries past. There are few holy wars today, carried out explicitly in the name of religion. Instead, in today's world religion has often become the boundary marker separating ethnic or racial populations. It functions as a mark of identity by which people distinguish themselves from each other. What distinguishes a Serb from a Croat from a Bosnian Muslim other than the culture that has grown up around religious differences?

The use of religion as a marker of identity is not necessarily bad. Because religion touches on ultimate loyalties, relig-

ious identity is, of necessity, frequently a central defining element of who we are. The problem comes when one's own identity is formed over against the other, when one's own identity is formed out of fear and the other is demonized. Religion can get sucked into this pattern if there is an unhealthy connection with nationalism. This can happen when a legitimate desire for collective self-esteem or self-protection leads to intolerance and deligitimation of the other. Intolerance is usually the result when nationalism or ethnicity is sacralized into the highest and ultimate loyalty, replacing allegiance to God.

Yet, even when nationalism has replaced God, I want to affirm that all is not lost. In every religious tradition, there is the affirmation that God's creation is good, that human beings are valuable, and that believers are called to love one's neighbor and to give hospitality to the stranger. This affirmation is present alongside any narrow assertion of truth and any nationalistic identity. Very often I find strong voices within each religious tradition calling their own people to recognize the call to love that is at the heart of their own faith. Sometimes there are contradictory voices, in which case there is the tendency for outsiders to charge people or groups with hypocrisy. I see such moments, however, as opportunities to utilize cognitive dissonance to challenge people to move toward greater degrees of self-awareness regarding their own faith tradition. The central question, therefore, is how to help religious people utilize their own basic religious beliefs in order to move themselves from hostility to becoming agents of reconciliation.

In order to facilitate this transformation, we must begin with people's experience. We must begin with people where they are, not where we might wish them to be. In the context of war, this means beginning with the experience of being a victim of aggression. We must find creative ways to deal with everyone's sense of victimization.

For the past six years I have led numerous seminars designed to assist religious people in the former Yugoslavia to creatively come to terms with their own sense of victimization. We have helped people from each of the religious communities to examine together ways by which they can get out of a cycle of revenge. To facilitate this exploration, we have developed a diagram depicting both trap of victimization and the possibilities for escaping out of this cycle.



The inner circle depicts the traditional cyclical nature of victimization and revenge. It describes the common tendency for victimhood to lead to further aggression, which, in turn, leads to new victims, thus creating a cyclical spiral of violence. The first stage in this process is the experience of “injury and pain.” At

this stage, it is very common for people to initially be in a state of shock or denial. Many people I have met in Bosnia told me that they could not believe, at first, that they were really in the middle of a war. They had so many friends among all ethnic groups that they simply could not accept that war was happening. The second stage occurs when it becomes impossible to deny that war has started. This stage is called “realization of loss.” There are numerous levels of possible loss, with severe injury or death of loved ones being the most extreme. However, one can also experience loss of home or other possessions, loss of nation or identity, loss of life style or culture, or loss of job or any other aspect of future well being. The third stage in this inner circle is “suppression of grief and fears.” The attempt to avoid pain is a common survival mechanism in the midst of traumatic experience. Parents, for example, will hardly take time to process their losses while the lives of their children are in danger. They will simply flee. The fourth stage is one of “anger” when one asks “Why me?” or “Why us?” Suppressed grief and fear turns into anger that is frequently so strong that it is directed not only at the perpetrator, but at anyone associated with him/them - family, neighbors, national or religious group, etc. The fifth stage is a “desire for justice or revenge.” In this stage, the sense of betrayal typically leads to a projection of anger at all who do not perceive the situation as the victim does. Often the whole world is blamed for being indifferent to one's suffering. Consequently, the sense of victimhood, isolation, abandonment and helplessness continues to grow, as does the desire to destroy the perpetrator and his group. At this point the victim is absolutely convinced that he is justified to strike back in order to injure the aggressor as much as possible. The quest for justice has turned into a crusade of revenge. In the sixth stage the victim “creates myths, heroes, and the right conflict history” in order to further justify the act of revenge. The victim needs to become convinced that he is absolutely right in his own eyes, the eyes of his community,

and the eyes of the world. Therefore, the aggressor is portrayed as inhuman, evil, and deserving the worst punishment. So the victim creates his own version of the history of the conflict, complete with heroes, villains, legends, and myths. Actual events are separated from their context, deprived of their complex nature, and mixed with popular beliefs and stereotypes. Many stories recounting the other side's past and present brutalities are retold and published. The history of the other people is presented as a chain of examples of violent aggression. It is a black and white mentality that prevails, excluding the possibility of hearing any other voice or recognizing any other perception that might reflect the complexity of the issues or the interests of other parties to the conflict. The seventh and last stage is "an act of justified aggression." After the mobilization of moral justification, the victim is ready to strike back. If this justified aggression is performed successfully, the enemy is severely injured and the moment of triumph has come. However, the previous victim has now become the aggressor. Although from his perspective it has all been justified, there is no justification for this action from the perspective of the other. Thus this act becomes the initial experience of the conflict for the "new" victim, who may or may not be exactly the same person or group responsible for the initial aggressive action. The new victim traces everything back to this moment in order to justify his own subsequent retaliation. The cycle has been completed and the roles are now reversed.

The basic question confronting us is how to break out of this vicious cycle. I would like to suggest a series of steps that can be taken. Before delineating the stages in the outer circle, I want to stress that, unlike diagrams, life is not linear. Real people will not get out of this cycle at one point and continue along some orderly path to reconciliation. Real people will oscillate in and out of the two circles at many points. It is, however, instructive to explore the various stages that will need to be navigated at some point in the process.

After the point of initial injury and pain, the first stage in the outer circle is “mourning, expressing grief, and accepting loss.” In the seminars that I lead, the *modus operandi* is story telling. People need to share their experience with one another across the divisions. When people share their personal pain and reflect together on their common or different experience, they begin to build bonds. Yet, there is more to this process than just sharing with one another. At the very heart of it is a sharing of the trauma with God. The lament motif in the Jewish scriptures is instructive at this point. In certain Psalms we find injured and hurt people crying out to God, requesting God's protection, and recalling the ways in which God has been faithful. The purpose of such ritualization in ancient Israel was to offer up to God all injury and hurt so that God could heal the pain and God could bring justice. I personally have witnessed people from different communities sharing the ways that God has helped them through their trauma. Sometimes this has culminated in people writing their own laments, sharing them with the whole seminar as they offer up their prayer to God.

The second stage is to “confront fears” in much the same way that people are encouraged to mourn their losses. The same story telling process naturally can lead from sharing past grievances to fears of the future. I am reminded of a Bosnian woman who, with her children, spent time in a concentration camp during the recent war. After detailing the horror of her experience in that camp, she closed by saying that it was her belief in God that had helped her to control the fear. People in the midst of war are legitimately afraid of many things: personal safety, social transformation, economic crisis, political manipulation, etc. All of these fears need to be explored and lifted up before God.

The third stage involves “identifying needs and re-humanizing the other.” The main question here is “Why them?” “Why

did *they* do this to us?" In one way, this is the same question as the one asked in anger in the inner circle, except the emphasis is different. Here the question is honestly being asked about the motivation of the other. It is not easy to ask this question due to the existence of persistent stereotypes. Yet it is possible to admit that the actions of even the worst enemy are motivated by very human needs. The alternative is to view them as crazy and their actions as totally irrational. Such an explanation, however, brings no sense of security for the future. Fears that the other could victimize us again are still present. The only hope is to begin to understand the other's fears and needs. Very often we have found that people discover that their needs are similar if not the same. Maslow's hierarchy of needs (delineating a ladder beginning with security and moving upward to include identity, community and self-actualization) can help different communities identify likely needs within any community's experience at a given time. During a seminar in Sarajevo, held in the midst of the war, an imam from Zepa shared how he began to ask, sincerely, what were the needs of the Serbs who were shooting at his Muslim people. Even though his people were struggling to survive, he turned his attention also to the needs of the enemy. He remembered times in history when the Serb people had suffered at the hands of Muslims and concluded that both people were struggling to satisfy the same basic need for survival. This Muslim man was still angry over what had happened to his people. He still viewed the act of aggression against his people as evil. But the aggressor was now humanized.

The fourth stage is "acknowledgment of wrong-doing, truth telling and re-writing history." If we begin by acknowledging each others' pain, then we must be prepared to admit that someone is responsible for inflicting this pain, not only from the *other* side but from *our* side as well. The Jewish scriptures are

also helpful in opening the eyes of the victim to this reality. The same lament motif found in the Psalms can be found in the prophets of the Old Testament. However, this motif is paralleled by another motif of confession of sin. Jeremiah, for example, identifies the suffering of his own people but also asks them to examine themselves and the Israelite people as a whole. These prophets implore the people to ask God for salvation from their own sin and to remember God's forgiveness offered to both them and the enemy. I find that people from war-ravaged societies in the former Yugoslavia easily identify with the losses suffered by the Jewish exiles of Jeremiah's time - loss of country, language, Temple, all of the normal identity markers of their society. Yet they were challenged to examine the condition of their own hearts and the actions of their own ethnic group as a part of the healing process that God would perform in their midst. I have seen courageous people from all the faith communities in this region begin to examine themselves instead of simply hurl condemnation at the other side. I have heard people admit the hardness of their own hearts and the grudges they have held against other groups. I have seen two different ethnic groups share lists of atrocities that they know that *their* group committed against the other. To do this conscientiously is to speak the whole truth and to participate in re-writing a more accurate version of history.

The fifth stage is “the choice to forgive.” I define forgiveness as giving up all hope of a better past. Thus far in this outer circle we have spent much time dealing with the past - grieving it, confessing it. At this stage it is time to ask if we can let go of our hope to make it better. The biggest problem we face in dealing with forgiveness is the sense that people fear that someone will force it on them. We need to allow people to approach this sensitive topic at their own speed. However, it is very

important that people understand what forgiveness is and what it is not. It is not absolution. It is not an act of freeing other people from the consequences of their actions, including any kind of amnesty from punishment for criminals. Forgiveness is not done for the sake of the other person, but for oneself. It needs to be viewed as an individual's own journey out of the grip of the past and into an open and promising future. In the words of Jeremiah, it is the choice to live and not to die. Personal forgiveness, offered for the sake of the victim himself, does not mandate it for society where issues of justice have to be faced. Though it may open up the possibility for these issues to be faced more honestly.

The sixth stage is “envisioning restorative and operative justice.” Here our attention rightly shifts from the individual to society. If someone has been able to acknowledge the wrongs committed by one's own group and enter into a forgiveness that truly frees him from the victimhood syndrome, then he is ready to examine the question of justice in society. However, the justice being examined will be far greater than the focus on punishment and revenge that we saw in the inner circle. Punishment will be only one aspect of justice. Justice in all its fullness will be seen as the restoration of right relationships between people. It will involve coming together with other “changed” individuals from all ethnic groups, in order to examine all the needs of all people in the society. This full picture of justice is positive in focus, not negative. It envisions a society in which the needs of victims, as well as perpetrators, and indeed the whole community, are taken seriously. There is no longer an attempt to delegitimize some needs because the person or group is deemed to be unworthy. Yet, there must be some kind of selection process. Meeting all the needs of any society is unrealistic. Achieving perfect justice is always a utopian ideal. One way of determining a strategy for

operative justice is to select the most basic level of need that has been thwarted at that moment of time in a given society, and to ask how this group of people might work together to address the obstacles that block its fulfillment.

We are now ready for the seventh stage, that of “problem solving or joint planning.” If good groundwork has been laid – identifying needs and fears, clarifying perceptions, acknowledging wrongs, and envisioning justice - then a group is ready to begin a problem solving process. Problem solving involves working together with participants from different communities to resolve a dispute. It necessitates working together on the problem rather than attacking each other. One of the basic techniques in such a process is joint brainstorming regarding very specific problems. People from different communities can work together to create options for overcoming obstacles and eventually resolving conflict between them, thus advancing one concrete aspect of justice within their society. By utilizing this methodology I have seen participants in mixed religious seminars in Bosnia develop very creative approaches to complicated issues such as corruption and refugee return. The results have included a prime time TV program on corruption in Republika Srpska and a refugee return program in which six thousand Croats have returned to a previously Muslim dominated Fojnica.

Finally, we end the outer circle with an arrow pointing toward reconciliation. All of the above is part of the process leading toward reconciliation. Full reconciliation, though, is an unending process. In real life, groups will continue to be in conflict and will go back and forth through this diagram many times. The most important task is to be willing to work toward reconciliation by addressing whichever issue is on the table at the moment.

RASPRAVA



DISCUSSION

Klaus Buchenau *

RELIGIJE NA JUGOISTOKU
EVROPE U 21. VIJEKU:
PROMJENA ZNAČAJA
(na primjeru Srpske pravoslavne crkve
i Katoličke crkve u Hrvata)

Istoričar sam, tj. bavim se prošlošću – a tema mog predavanja tiče se budućnosti. Zbog toga nemojte, molim vas, da očekujete neku profesionalnu futurološku metodologiju. Možete da primite moje kratko izlaganje kao glasno mišljenje jednog čovjeka koji se već neko vrijeme bavi religioznom problematikom u socijalističkoj Jugoslaviji, tj. najnovijom, ali ipak prošlošću. U Njemačkoj, kad izlažem nešto iz svojih istraživanja o prošlim decenijama, kod slušalaca dominira interesovanje dosta slično temi današnjeg predavanja. Raspad Jugoslavije, sadašnje stanje i mogućnost vjerskih zajednica da povoljno utiču na suživot nacija u budućnosti. Tako da sam u mislima uvijek pomalo i futurolog, ali futurolog-istoričar, čija je mašta dosta opterećena bavljenjem prošlošću. Ironija je u tome, da time ličim i na predmet mog interesovanja, tj. na katoličku i pravoslavnu crkvu, koje na ovim prostorima imaju za sobom već toliko vjekova da „istorijsko sjećanje” ponekad gura u prošlost, baš tamo gdje bi trebalo razvijati svježiu inicijativu za budućnost.

* Klaus Buchenau nije bio u mogućnosti da prisustvuje radu Okruglog stola, ali je naknadno priložio svoj tekst za naš zbornik (prim. ur.).

Da bismo mogli da prognoziramo nešto o značaju religije u jugoistočnoj Evropi u 21. vijeku, moramo prvo da kažemo kako sebi predstavljamo taj novi vijek, tu budućnost uopšte. Šta nas očekuje? Odlučio sam da ovdje izložim jedan scenarij koji opet nije pun fantazije, jer o njemu možemo da čitamo svakodnevno u novinama, da čujemo iz usta političara itd. To je put postepene integracije ovih prostora u Evropsku zajednicu, što neminovno nosi sa sobom dalje prodiranje svjetskih, po genezi najčešće zapadnih trendova u kulturi, ekonomiji, političkom sistemu itd. Izabrao sam taj scenarij jer čini mi se da je od svih najvjerovatniji. Osim toga, samo taj scenarij može da osigura barem neku stabilnost razvoja, sa nekim jasnim pravcem, dok su sve ostale varijante nepredvidljivije i sigurno manje stabilne, zbog čega je i svako prognoziranje vrlo teško.

Polazim, dakle, od neprekidne presije od strane zapadne Evrope i Amerike da se na prostorima bivše Jugoslavije ostvare sledeći politički, društveni i ekonomski ciljevi:

– marginalizacija svih političkih pokreta koji se ne mogu smiriti s postojećim državnim granicama težnja ka nekom dosad propuštenom „nacionalnom objedinjenju”;

– suvremeno zapadno pojmanje izraza demokratija, koji označava ne samo vlast većine nego i prava manjina;

– preduzimanje ekonomskih reformi u duhu liberalnog kapitalizma;

– otvaranje društava prema kulturnoj i ekonomskoj globalizaciji; za tradicionalne vjerske zajednice ta globalizacija vjerovatno označava da će one biti primorane da u većim razmjerima nego dosad budu u konkurenciji sa drugim vjerskim zajednicama i pokretima koje ranije nisu bile poznate na ovim prostorima. S pravom je rekao Urs Altermatt¹ da američki model

1 Urs Altermatt: Das Fanal von Sarajevo. Paderborn itd. 1996. s. 107.

„slobodnog tržišta religija” pokazuje i Evropi put u budućnost, jer najviše odgovara suvremenim tekovinama svijeta u kojem ljudi sve više imaju mogućnost da upoznaju nešto van okvira vlastite tradicije. Jednom riječju: evropeizaciju, amerikanizaciju i globalizaciju u sadašnjem trenutku i još više u budućnosti ne bih suviše razlikovao, sviđalo se to nama ili ne.

Bitan za našu prognozu nije samo ovaj spoljašnji okvir, nego i društvene reakcije na njega. Društva na jugoistoku Evrope već sada ugrađuju raspravljanje sa „međunarodnim faktorom” u zapravo sve javne diskusije – i crkve, kao javne ustanove, naravno da učestvuju u tim diskusijama. Reakcija društava na spoljašnji izazov zavisi, izvinite za banalnost, od konkretnog uspjeha predložene američko-zapadnoevropske koncepcije u pojedinim tranzicijskim zemljama – i ako ne direktno od uspjeha, onda barem od nade u njega. Vrlo važan je tu socioekonomski faktor, tj. osjećaj i dokaz, da „u Evropi” i ekonomski ima mjesto za kandidate sa jugoistoka. Tu je možda glavni problem cijelog integracijskog procesa, jer i na međunarodnom, i evropskom tržištu nema takvog mjesta, koje samo čeka da ga bivše socijalističke zemlje zauzmu. Naravno – dok su Srbija ili Hrvatska tržište za naš izvoz nema problema, ali da one nađu svoju nišu kao proizvođači, kao eksportereri – to je mnogo teže. A dok jugoistok ekonomski ostaje na margini Evrope, ostaće i antizapadna kretanja nacionalnog, plebejskog ili vjerskog tipa.

Ovakvim smo opredjeljenjem problematike najzad došli do glavnog objekta prognoze o 21. vijeku: do vjerskih zajednica, konkretnije do našeg ilustrativnog primjera Srpske pravoslavne crkve i Katoličke crkve kod Hrvata. Glavno pitanje bih postavio ovako: Kakav će biti odnos tih crkava, koje barem potencijalno obuhvaćaju većinu srpskog, odnosno hrvatskog naroda, prema antizapadnim kretanjima koja automatski nastaju kao posljedice teškoća integracije u evropske i globalne strukture? Ukoliko su

obje crkve u istorijskom pamćenju usko povezane sa nastankom, prosvećivanjem, izgrađivanjem i očuvanjem „svojih” nacija, u oba slučaja postoji mogućnost da se crkva uplete u nacionalistički pokret protiv evropske integracije, globalizacije, društvene i kulturne pluralizacije itd. U pojedinostima ipak svaki slučaj ima nekoliko svojih scenarija. Kod Hrvata reklo bi se da potencijala za savez antizapadnih kretanja i crkve ima manje, i to zbog sljedećih razloga:

– Hrvati su dobili „svoju” državu, i već samim tim hrvatsko katoličanstvo se oslobađa od velikog djela nacionalno-integrativne funkcije, barem u samoj Hrvatskoj. Kod Hrvata u Bosni i Hercegovini, naravno, slučaj je drugačiji.

– Katolička crkva je od početka bila dio zapadnog svijeta i zapadne razvojne dinamike. Ona ima dugo iskustvo reagiranja na društvena kretanja, od renesanse preko sekularističkog prosvećenja sve do globalizacije naših dana. Kao što je pokazao Drugi vatikanski koncil, ona je u stanju da teološki prisvoji neke suvremene principe koja nije sama izmislila, kao što je politička demokratija. Zbog toga katolička crkva ne odbacuje na fundamentalni način ni globalizaciju, nego pokušava da nju osmisli i usmjerava u katoličkom pravcu;²

– zbog svoje globalne organizacije katolicizam je i sam u velikoj mjeri dio globalizacije, i može da u globalizaciji prepozna nešto slično svom vlastitom pojmanju hrišćanskog univerzalizma. Antiglobalizam na kraju krajeva nije kompatibilan sa ovakvom eklezijalnom strukturom.

2 Vidi, npr. ovogodišnji majski broj njemačkog katoličkog časopisa Internationale katholische Zeitschrift Communio (god. 29, 2000), koji je potpuno posvećen globalizaciji. Znatno konzervativnije, ali ipak u istom pravcu se izražava o globalizaciji komentator Glasa Koncila (br. 48 od 26.11.2000).

S druge pak strane, moguć je i jedan drugi scenarij:

– u slučaju da će biti više gubitnika ekonomske globalizacije u tradicionalno katoličkim zemljama, što nije isključeno u slučaju bivših socijalističkih zemalja ili Latinske Amerike, Katolička crkva će biti sklonija da nastupa kao glasni kritičar ovog procesa. Tu bi crkva mogla da se osloni i na pojedine lokalizme, tradicionalizme i nacionalizme. Na taj način, Katolička crkva bi nam spremila slično iznenađenje kao za vrijeme komunističkih režima, kada je ona, bez obzira na univerzalnu svoju organizaciju i ekleziologiju postala mnogo snažnija potpora pojedinim nacionalizmima nego pomjesne („nacionalne”) protestantske ili pravoslavne crkve – zbog svog eklezijalnog centra na zapadu, veće nezavisnosti od države i efikasnije organizacije,³

– Katoličanstvo je protivrečno u tom smislu, da je ono sa jedne strane dosta uključeno u modernizacijske procese, a sa druge – u tradicionalistički otpor toj istoj modernizaciji. U mnogim katoličkim krajevima Evrope, sveštenici funkcionišu kao stožeri „seoskog otpora” protiv urbanizacije, pluralizacije itd.⁴ Kulturni kapital koji potiče iz još uvijek efikasnog sistema katoličkog školovanja oni mogu investirati u antiglobalizacijsku borbu – i to elektronskim medijama i drugim globalnim sredstvima.⁵

3 Peter F. Sugar: The Historical Role of Religious Institutions in Eastern Europe and Their Place in the Communist Party-State. In: Pedro Ramet (ed.): Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics. Durham, London 1989, s. 42-59; ovdje: s. 46.

4 Vidi npr. istraživanje Esada Ćimića o religioznosti u Bosni i Hercegovini: Socijalističko društvo i religija. Ispitivanje odnosa između samoupravljanja i procesa prevladavanja tradicionalne religije. Sarajevo 1970.

5 Vidi, npr. u mnogo čemu odbojnu poziciju Draga Imundže prema globalizaciji (Drago Imundža: Vjerski odgoj i hrvatski identitet. Glas Koncila, br. 43 od 20. 10. 2000.).

Svejedno u kojem pravcu će se hrvatski katolicizam razvijati ponašanje Katoličke crkve još uvijek je vrlo važno, i to zbog tradicionalnog autoriteta ove institucije, koji je možda u opadanju, ali se i dalje nikako ne može zanemariti.

Kod Srba, isto tako bih pošao od dva scenarija. Prvi pretpostavlja jaku vezu pravoslavne crkve i antizapadnih nacionalističkih pokreta, i to zbog sljedećih faktora:

– srpski je državotvorni projekat pretrpio na kraju 20-og vijeka potpun promašaj. Kao „svoju” državu Srbi danas imaju samo dvije tvorevine bez jasnog međunarodnog statusa i teritorijalnih granica: Republiku Srbiju i Republiku Srpsku. Politička budućnost Jugoslavije, Srbije, Kosova, Crne Gore, Republike Srpske i Srba u Hrvatskoj je možda otvorena; ali mogućnost objedinjavanja tih teritorija u jednu manje-više homogenu srpsku državu jednostavno ne postoji. U ovakvoj situaciji, Srpska pravoslavna crkva je jedina institucija koja prisustvuje manje-više svugdje gdje se ljudi opredjeljuju kao Srbi. Polazna situacija je, dakle, takva da Srpska pravoslavna crkva opet može i mora da bude to što najviše odgovara njezinom poznatom historijskom sjećanju: „majkom i čuvaricom srpskog naroda”. Nije za očekivati da će ona u ovakvim okvirima biti sklonija nego ranije religioznom pluralizmu kod „svojih” Srba, jer jedan narod može da ima samo jednu majku...

– SPC može odbaciti globalizaciju ne samo kao pomjesna, regionalna ustanova. U svim pravoslavnim crkvama istočne i jugoistočne Evrope ima i takvih koji odbacuju pojam „nacionalna crkva”, jer nije u skladu sa univerzalnim poslanjem crkve. Ali to ne znači da su svi oni otvoreni prema svemu što dolazi sa zapada. Tu nije nacionalizam, već antiokcidentalizam u pitanju. On se izražava u žestokoj publicističkoj borbi jednog dijela pravoslavne javnosti protiv „novog svjetskog poretka”, koji se tu shvaća kao globalna amerikanizacija ili okcidentalizacija. Tu

se globalizacija shvaća kao nešto zapadno, kao nešto, što izvire iz neke tuđe logike razvoja, a ne iz vlastite – isto kao i racionalističko prosvćenje 18-og vijeka, ili komunizam 20-og. Po takvoj shemi vlastito – to je simfonija crkve i države, sveobuhvatni religiozni pogled na svijet, možda i zatvorena religijska sredina sela; a tuđe – sekularizacija, racionalističko prosvćenje, pozitivistička nauka, potrošačko društvo, i na kraju krajeva globalizacija sa svojim miješanjem kultura, identiteta, vjera itd. Ovdje moram istaknuti da ne volim Hantingtonov „sukob civilizacija”, koji predviđa, i neminovan konflikt pravoslavnih i zapadnohrišćanskih zemalja⁶ – ali priznajem da su pravoslavni teolozi poput Justina Popovića svakako pridonijeli baš ovakvoj interpretaciji suvremenog razvoja u Evropi; – ovim ne želim reći da faktor pravoslavnog antiokcidentalizma mora biti odlučujući. U poređenju sa katoličkom crkvom, uticaj pravoslavnih crkava na javno mnjenje je sigurno manji, isto kao i autoritet u društvu uopšte.

Osim toga, pravoslavna crkva rijetko govori jednim glasom. Čak suprotno: ona je dosta pluralistička ustanova, gdje često ima toliko različitih mišljenja koliko i episkopa. Zbog toga, društveno-politički uticaj antiokcidentalista može da bude znatan samo ako oni sklapaju savez sa uticajnim sekularnim nacionalistima ili sa nekim političkim režimom antizapadnog usmjerenja. Ako se to ne desi, pravoslavna crkva doživjeće globalizaciju 21. vijeka vjerovatno na sličan način kao i sekularizaciju 18. i 19. Djelomično se bori protiv suvremenih kretanja, djelomično se zatvara u manastire i crkve, djelomično se adaptira – ali u cijelom ostaje bez većeg uticaja, ne samo zbog neefikasne organizacije, nego i zbog podređenosti državnim interesima.

6 Samuel P. Huntington: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.* Wien 1996. S. 25.

Drugi scenarij je mnogo povoljniji: polazim od toga da je Evropska unija ipak u stanju da i zemljama pretežno pravoslavnog stanovništva predlaže realnu perspektivu integracije i socioekonomskog razvoja. Ako će balkanske vlade i društva tu šansu ispravno iskoristiti, na kraju krajeva može da pobjedi kolektivno pouzdanje u budućnost nad čežnjom za nekom boljom prošlošću. U takvom slučaju, i pravoslavlje će imati mogućnost da drugim očima sagleda savremeni svijet, svoje istorijske traume itd. Mislim da bi tu moglo biti jako važno iskustvo pravoslavne crkve van „pravoslavnih teritorija”. Bez obzira na to da se pravoslavna crkva i u Zapadnoj Evropi, Sjevernoj Americi i Australiji uglavnom veže uz etnonacionalne kolektive, ona ipak ima intimno iskustvo sa religioznim pluralizmom, razdvajanja religiozne i nacionalne svijesti i svim ostalim što je donijela novija istorija Zapada. Ovim ne želim reći da je to iskustvo uvijek plodno ili pozitivno – postoji i fenomen tradicionalističkog zatvaranja emigrantskih opština. Ali primjer Pravoslavne crkve u Americi, koja je danas bez obzira na svoje ruske korijene mnogonacionalna i privlači ljude najrazličitijih religioznih i etničkih porijekla, jasno pokazuje da nacionalni princip – jedan narod, jedna država, jedna crkva – ne mora da bude vezan sa pravoslavljem zauvijek.⁷ Tu leži i rješenje drugog problema – problema stalnog pravoslavnog straha od katoličkog, protestantskog, sektantskog ili bilo kojeg drugog „prozelitizma”. Kad se danas srpska ili ruska pravoslavna crkva žale na prozelitizam drugih vjerskih zajednica, najčešće se ne radi o pridobijanju pravoslavnih vjernika za drugu vjeru, nego o pridobijanju religiozno indiferentnih ljudi za vjersku zajednicu kojoj njihovi preci nisu pripadali. Mislim da to nije nikakav prozelitizam u užem smislu, već nešto vrlo staro i prirodno u istoriji hrišćanstva

7 C. J. Tarasar, J. M. Erickson: *Orthodox America 1974-1976*. New York 1975.

– radi se o misiji. Na misiju drugih postoji, po mom mišljenju, samo jedan odgovor: i to je vlastita misija. Želio bih da pravoslavna crkva u 21. vijeku doživi toliko prijateljstva i mirnog razvoja da može svoju misiju razvijati. Samo na takav način će ona biti u stanju da stupi u neizbježnu religijsku konkurenciju; samo tako ona može da se oslobodi od suvišnjeg državnog pokroviteljstva i kontrole. Samo tako ona može da svijetu otkrije duhovno bogatstvo pravoslavlja. Hvala vam na pažnji.

KULTURA MIRA I TOLERANCIJE MEĐU RELIGIJAMA

„JA SAM PUT, ISTINA I ŽIVOT”

Isus Krist

Svakako da ovo moje izlaganje proizlazi iz srca i duše čovjeka vjernika – kršćanina, svećenika, teologa. Ono je upućeno svim ljudima dobre volje, a vjernici bi ga trebali lakše razumjeti nego oni kojima je „sve svejedno” ili oni, koji se izjašnjavaju kao nevjernici – bezbožnici.

Ovime ne želim ničiju osobnost i slobodu mišljenja i opredeljenja povrediti, ali narav – logika stvari je takva.

„JA SAM SVJETLO, A TI ME NE VIDIŠ!”

„JA SAM PUT, A TI ME NE SLIJEDIŠ!”

„JA SAM ŽIVOT, A TI ME NE TRAŽIŠ!”

„JA SAM ISTINA, A TI MI NE VJERUJEŠ!”

„JA SAM UČITELJ, A TI ME NE SLUŠAŠ!”

„JA SAM VOĐA, A TI ME PITAŠ!”

„JA SAM TVOJ BOG, A TI MI SE NE MOLIŠ!”

„JA SAM TVOJ NAJBOLJI PRIJATELJ, A TI ME NE LJUBIŠ!”

„AKO SI NESRETAN NEMOJ MENE KRIVITI! ”

(Francuski spis iz 1632.)

Svjestan sam da, kako kaže Phil Bosmans, „Svi stanujemo u istom selu, koje se zove Zemlja. Vjernici i nevjernici, neckrveni ljudi, slobodni mislioci, humanisti, ljevičari i desničari”. Zato što stanujemo u tom istom „selu”, Božjom voljom, ne slučajno, svi smo dakle povjereni jedni drugima, da živimo u prijateljstvu i ne samo u prijateljstvu nego u ljubavi. Zajedno idemo dugim putem. Putem do svjetla, putem koji vodi kroz pustinju ljudske ludosti, preko brda gramzivosti, nepovjerenja i nasilja, do novog proljeća na svijetu.

Novi svijet je moguć. Skladni komadi, predviđeni da odgovaraju jedni drugima, poklapaju se. Neskladni ne odgovaraju jedan drugome. Gradiš li kuću dijelovima koji ne idu zajedno, ona će se srušiti. Kako onda graditi novi svijet s ljudima koji se nisu prilagodili jedni drugima i ne pripadaju zajedno? Ljudi imaju slabosti. Ljudi čine pogreške. Ljudi se svađaju. Postoje trzavice i sukobi. Ljubav, jedino ljubav daje da zajedno rastu ljudi koji nisu savršeni i čine zajednicu. Samo u ljubavi mogu ljudi izdržati jedni uz druge. Recept, kojega se trebamo mi ljudi, stanovnici „sela Zemlje” držati jeste sveto evanđelje. Evanđelje daje ozbiljan ali i jasan odgovor na pitanje najdubljeg smisla našeg čovječijeg bića i suživota. Jasan odgovor na pitanje: kako mogu toliki ljudi živjeti zajedno? Kako stati na kraj ratu i nasilju?

Nitko ne može prosuđivati Evanđelje spolja. U Evanđelje treba ući, Evanđelje treba živjeti, Evanđelje treba za nas postati životni stav – život. Isus je rekao: Došao sam da život imaju, u izobilju da ga imaju. Evanđelje ljubavi je u ljudskim očima nešto „ludo”, ono kaže: Izabra Bog ludo u svijetu da posrami mudro. Tko uđe u tu ljubav odustat će od pozicije moći, napustit će osjećanje svoje nadmoćnosti i potražiti posljednje mjesto da bude svima na usluzi – sluga. Ova putujuća – ovozemaljska Crkva ima u svecima, koje časti kao posebne ugodnike Božje, različitog

profila, potvrdu da ljudska osoba može u svome životu „utjeloviti” Riječ Božju koja je sadržana u Bibliji. Da, Evanđelje je radosna vijest o ljubavi, koja boli, koja je obilježena ludošću križa.

Suprotno svedočanstvo tolikih kršćana iznevjerilo je očekivanja tolikih ljudi. Mnogi su se odlučili za humanost umjesto za kršćanstvo. Oni se postavljaju pred pogrešnu alternativu. Ne treba birati između ova dva. Naime, ne može čovjek biti dobar kršćanin a da nije ujedno i dobar čovjek. Jer, gdje se pristalice humanosti odriču kršćana zato što su ovi vjernici, tu je njihova čovječnost ograničena. A gdje se kršćani odriču nekih ljudi zato što su nevjernici, tu je njihovo kršćanstvo iskrivljeno.

Pitanje kršćanskog pogleda na svijet pitanje je božansko – ljudskog pogleda na svijet. To je pitanje dobrobiti konkretnih ljudi. To je pitanje srca u našem društvu – „našem selu”, stupanj čovječnosti u našem političkom, socijalnom i ekonomskom ponašanju. To je pitanje poštivanja ljudskog života, poštivanja čovjeka. To je poštivanje živog svijeta, poštivanje prirode. To je pitanje nasilja u našoj sredini. Zašto dolazi na prvo mjesto pravo jačega? Zašto milijuni gladuju? Zašto ljude izrabljuju, ugnjetavaju, plaše, ubijaju?

Naše društvo trpi od teškog srčanog udara. Ono spada na odjeljenje intenzivne njege. Mora dobiti infuziju – vakcinu LJUBAVI. Pa kad opet zakuca srce u porodičnom, socijalnom, ekonomskom i političkom životu, Zemlja „naše selo” će postati dom u kome će se svatko moći slobodno i potpuno razvijati.

Da kršćanstvo vrijedi slijediti, da je vrijedno, da se „isplati” biti kršćanin – vjernik, da je kršćanstvo ispravan put i ispravan životni stav govori nam i ova jubilara 2000. godina kršćanstva. Dokazale su se one riječi samoga Isusa Krista: Ja sam put, istina i život. A da ne govorimo o vjeri u Boga jedinoga još u Starom zavjetu.

Stoga su na poseban način pozvane crkvene i religijske zajednice na suradnju.

Kako na suradnju s drugima tj. na ekumenizam gleda katolička crkva?

Hvala Bogu već ima veoma mnogo različitih dokumenata i uputa; evo samo nešto kratko.

U drugom poglavlju dekreta „Unitatis redintegratio” – o EKUMENIZMU, stoji naslov „Vršenje ekumenizma”, a podnaslov glasi – sjedinjenje mora sve zanimati; u kome doslovno stoji: „Briga za obnovu jedinstva tiče se sveukupne crkve, kako vjernika tako i pastira, i svakog pojedinoga od njih obvezuje prema njegovim mogućnostima, bilo to u svagdašnjem kršćanskom životu ili u teološkim i povijesnim istraživanjima. Ova briga, na neki način, očituje bratsku povezanost koja već postoji među svim kršćanima i vodi u puno i savršeno jedinstvo prema Božjoj dobrohotnosti”.

Osim molitve, osobne i zajedničke, vršenje ekumenizma, tj. da bismo bili djelotvorni i odgovorili na molitvu-molbu samoga Isusa, izvršili svoju kršćansku obvezu, i kako nas na to sveti otac Ivan Pavao II poziva i primjerom pokazuje gdje god ima priliku; dekret II Vatikanskog sabora o EKUMENIZMU, potpisan još 1964. godine, preporuča i poziva na: Obnovu crkve; obraćenje srca; Uzajamno poznavanje među braćom; Ekumenski odgoj; Način izražavanja i izlaganja nauke vjere; Suradnja sa rastavljenom braćom.

Za ovu bih priliku stavio bih posebno naglasak samo na jedan od nabrojanih prijedloga, a to je: Uzajamno poznavanje među braćom. Što znači, treba upoznati duh rastavljene braće, a to treba činiti po istini i s dobrohotnošću. Potrebno je da katolici bolje upoznaju nauku i povijest, duhovni i bogoštovni život i kulturu braće s kojom živi. Navedeni dekret o ekumenizmu dalje kaže: „Teologija i druge znanstvene, osobito povijesne grane

moraju se predavati i pod ekumenskim vidom, da bi sve točnije odgovarale stvarnoj istini. Jer, jako je važno da budući pastiri i svećenici budu potkovani u ovako točno razrađenoj teologiji, ne polemički, osobito ne u onome što se tiče odnosa rastavljene braće prema Katoličkoj crkvi”. Naime, od svećenika – duhovnih pastira, koji su na „terenu”, najviše zavisi duhovni odgoj vjernika i, naravno, onda i ekumensko razumijevanje i prihvaćanje drugih. Jer, oni koji nisu „sa nama”, ne mora značiti da su protiv nas; kako su se i apostoli tužili Isusu. Koji im je odgovorio, da se ne boje, jer bez Njega ne može nitko ništa dobro činiti. Pa On je začetnik i pokretač svakoga dobra. „S tim se zapravo vraćamo na izvorni smisao pojma koji se, ko zna zbog čega sve, često zaboravlja, na smisao sadržan u Hristovoj prvosveštenskoj molitvi koju kazuje Jovan u 17, 21; i koja se svodi na *ut unum sint* – 'da svi jedno budu'; to jedinstvo nije jedinstvo kolektivističkog krda, već jedinstvo slobodnih ličnosti”. (Iz knjige Mirka Đorđevića: ZNACI VREMENA – Enigma ekumenizam – str.111)

Zato:

„Ekumenizam nije popuštanje u vjeri, odricanje vlastite prošlosti ni skrivanje vjerske razlike.

Ekumenizma je skupni napor kršćana za dubljim poznavanjem vlastite baštine i poštivanjem tuđih vjerskih vrednota.

Ekumenizam nije nadmudrivanje pametnijih.

Ekumenizam je razgovor među kršćanima na „ravnoj nozi”.

Ekumenizam nije osuda drugih što nisu znali ili mogli ostati zajedno.

Ekumenizam je ostvarivanje želje Isusove „da svi budu jedno”.

Ekumenizam je stvarnost osuđena na uspjeh, jer je Isus za to molio: „Oče, da svi budu jedno”.

(Iz BLAGOVEST – decembar 1998.)

JEDINSTVO – EKUMENIZAM

(Iz „Živo Vrelo” 8/2000)

Osjećam da će biti puno osmijeha miješano sa suzama,
puno radosti – miješano s tugom,
puno prošlosti – miješano s budućnošću,
puno opraštanja – miješano s kajanjem.

Kad bude – bit će!

Kada?

Neka bude – kad bude, ali mora biti!?

O Bože, Ti koji ne dijeliš, nego sjedinjuješ!

Daj da Tvoja crkva bude:

Sveta, Jedna i Jedina!

Kao što je bila na početku, kako si je Ti utemeljio.

Tako neka bude u vijeke vjekova

Amen.

NEOPHODNOST
INTRARELIGIJSKOG DIJALOGA
KAO VIDA POMIRENJA U
JUGOISTOČNOJ EVROPI

Govor o interreligijskom dijalogu u Jugoistočnoj Evropi, kao i o dijalogu uopšte, mora imati u vidu da se radi o području gde su se multinacionalna carstva Habzburga, Otomana i Romanova održala sve do početka 20. vijeka.

S obzirom da u uslovima Habzburškog i Otomanskog carstva narodi nijesu mogli ostvarivati blagovremeno formu političke zajednice, tj. svoju državu oni su uporno održavali, gradili i usavršavali svoj *identitet* na bazi *etničkih, jezičkih i religijskih* korijena.

U tom smislu se može prihvatiti stanovište da građani Zapadne Evrope više misle u političkom nego u etničko-kulturalnim kategorijama jer su oni imali blagovremeni spoj etničko-kulturalnog i državnog u izgradnji svojih zajednica.

Narodi Istočne, Srednje i Jugoistočne Evrope su vjekovima bili u situaciji da svoj identitet očuvaju prije svega *etnokulturalnim sredstvima*: od etničkih preko jezičkih i posebno religijskih sadržaja.

To je pratila i politička borba za stvaranjem svoje države, odnosno za uspostavljanjem prirodnog jedinstva etnokulturnih sadržaja i političke forme svoje zajednice.

Očigledno, to nije bila zabluda, već ostvarenje cilja kojeg su narodi Zapadne Evrope mnogo ranije postigli.

Ne može se, zbog toga prihvatiti konstatacija: „Na istoku Evrope ljudi su se u doba nacionalizma počeli sjećati svoje zaboravljene ili zatrpane povijesti; na zapadu oni su produžili da zaboravljaju različitu prošlost. Na istoku ljudi su se sjećali onog što se nikad nije dogodilo, a na zapadu su zaboravili ono što se dogodilo” (Urs Altermat, 42).

Prije bi se moglo reći da su drugi nastojali i danas nastoje, da se njihova istorija i kultura zatrpaju *dominacijom* i *asimilacijom*.

Na istoku Evrope u pitanju je nadoknađivanje nacionalnodržavnog razvitka što je u Zapadnoj Evropi završeno mnogo ranije.

Istina, treba naglasiti da su se višenacionalna carstva od Rimske imperije do Habzburškog carstva pridržavala političko-pravnog pravila koje je narodima i regionalnim grupama (a ne pojedincima) priznavalo *određenu kolektivnu autonomiju* i to je bila osnovica zajedničkog života u njima.

Taj modus vivendi zajedničkog života održavao je kontinuitet etnokulturnog identiteta pojedinih naroda na prostorima Jugoistočne Evrope, bez kojeg ni danas ne možemo govoriti o demokratiji, slobodi, dijalogu na ovom području, pa ni o interreligijskom dijalogu.

Ovdje moramo imati u vidu i promjene koje su se desile u XX vijeku: naročito posle Drugog svjetskog rata (povećanje sovjetske imperije i njena politička moć, smanjenje – odnosno podjela Njemačke) i na kraju *sлом komunizma*.

Proces prirodnog spoja nacionalnog i državnog nije završen, jer još uvijek nije prevladano 50-godišnje gušenje nacionalne samostalnosti naroda i njihovog oslobođenja u kontekstu stvaranja modernih multinacionalnih zajednica građana.

No, taj proces nije prevladan ni u Zapadnoj Evropi u kojoj na jednoj strani imamo mnoge regionalne *pokrete za autonomijom* a na drugoj stvaranje Evropske unije.

Slom komunizma pokazao je šta znači „istjerivanje Boga” i kad čovjeka i društvo vode zablude njegove ideologije.

Mondijalizam, univerzalizam, postmodernizam, prezentizam i mnogi drugi – *izmi* u savremenom svijetu sa takođe u pravcu izvrtanja logosa postojanja čovjeka i njegove etnokulturne zajednice, kidanja istorije, ugrožavanja identiteta pojedinca i njegove etnokulturne izvornosti i u vezi s tim dokazivanja teze da religija i crkva u modernom svijetu ne mogu imati nekog značenja.

Sekularizovana država nije karakteristična samo po tome što je objavila „kraj religije” nego i po tome što direktno proizvodi *religijsku patologiju* i *religijski fundamentalizam* kao jedan njen vid.

Religijski fundamentalizam uslovljen je svakako opštim društvenim okolnostima – dijalektikom postmoderne. Ali, to ne znači da nijesu i *unutarcrkvena zbivanja* jedan od uzročnika ove pojave.

Pojavu sekta, naročito među mladima, dr Gordana Živković u svojoj knjizi „Srbi i pravoslavlje” upravo time objašnjava:

„Svemu tome pogoduje i *svojevrsan fundamentalizam* kojeg ima u svakoj, pa i u pravoslavnoj veri”.

A, fundamentalizam, dobro znamo, ne vodi duhovnim korijenima. Naprotiv.

Ovaj, da ga uslovno nazovemo *unutrašnji religijski fundamentalizam* koji *briše unutrašnje posebnosti i razlike*, naročito je opasan za područje Jugoistočne Evrope gdje su pojedini narodi bili vjekovima razbijeni i živjeli u različitim društveno-istorijskim okolnostima.

Dijahronički posmatrano u tim okolnostima su se deterministički prioriteti između struktura i djelatnika konstruisali različitim redosledom.

Spoj i sublimiranje pojedinih elemenata: istorijskog, kulturnog, religijskog, tradicionalnog, običajnog, moralnog sistema vjerovanja i senzibiliteta – bez obzira na pojedine sličnosti i čak identičnosti sa drugim sredinama nije ni mogao dati isti rezultat kao u nekoj drugoj sredini.

Znači, pored pitanja interreligijskog dijaloga mora se postaviti istovremeno i pitanje intrareligijskog (a to znači i intercrkvenog) dijaloga na jugoistoku Evrope razloženo na sledeća podpitanja:

1) Zašto nam smetaju male razlike i posebnosti i u vezi s tim: što više znamo jedni o drugima manje smo spremni na dijalog?

2) Kad ćemo shvatiti istinu da male razlike i posebnosti čine istinu suštine jedinstva, a ta istina osnova za dijalog. Kroz dijalog na ovoj osnovi treba tražiti smisao postojanja čovjeka i njegovih posebnih etnokulturnih cjelina.

3) Kad ćemo shvatiti da unutrašnji fundamentalizam koji briše razlike i posebnosti razbija jedinstvo i onemogućava dijalog. Unutrašnji religijski fundamentalizam dijalog pretvara u *vjersku toleranciju* kao odnos koji podrazumijeva *neravnopravnost* i *subjekatsku nadmoć* onog koji toleriše nad objekatski pasivnom podređenošću tolerisanog?

Naznačena pitanja upućuju na to da odgovor treba tražiti na principu slobode koji podrazumijeva ostvarivanje čovjekovih sposobnosti i smisla postojanja u horizontalnoj i vertikalnoj projekciji njegovog bivstvovanja.

To znači da čovjekovu slobodu ne možemo objasniti samo sa stanovišta socijalnog realiteta ispoljenog u određenom

društvenom poretku. Čovjekova cjelina se ne može zamisliti bez Boga, kosmosa i njegove „tojine”. To je vertikalna dimenzija čovjekove cjeline i njegove zajednice često važnija od horizontalne koja je u ravni društvenog poretka.

Obrazlažući ontološko značenje simbola Bog, Đuro Šušnjić ističe da pitanje „ima li Boga ili nema” treba zamijeniti pitanjem „šta Bog znači za naš život”.

Sama činjenica značenja Boga sadrži nekoliko kardinalnih momenata za razumijevanje vertikalne dimenzije cjeline čovjeka i njegove zajednice:

- Bog ne smeta čovjekovom razvoju jer i sam čovjek može postati kao Bog – bogolik ili hristolik;
- imati Boga kao najvišu duhovnu vrijednost, znači imati mogućnost za duhovni razvoj;
- svijest o vrijednosti nižeg načina postojanja može se shvatiti ako čovjek iskuša više mogućnosti postojanja;
- Bog, a ne čovjek je mjera svih stvari čime se prevladavaju ograničenosti antropocentrizma.

Očigledno je, a sve su prilike da će biti sve očiglednije, da je govor o *kraju religije* utemeljen isto toliko koliko i govor o *kraju istorije*.

Naprotiv, svu realnost – u svim domenima života i rada i ukupnog bivstvovanja ima teza, namjerno neću reći hipoteza, da je sekularizacija naišla na ljudski i kolektivni otpor, da pokazuje sve svoje ograničenosti i da je izazvala veće štete moći i ugledu države i politike nego religiji i crkvi.

U sklopu velikih društvenih promjena koje su zahvatile savremeni svijet, crkva ima šansu da povrati svoju ulogu pri čemu mora imati u vidu:

1) danas postoje mnoge značajne institucije i organizacije koje aktivno učestvuju u usmjeravanju društvenih promjena;

2) Crkva danas mora svoju ulogu ostvarivati na nov način, podrazumijevaću tu i preispitivanje vlastite organizacije i metoda djelovanja;

3) i najvažnija stvar crkva može povratiti svoj ugled samo ukoliko dosledno sačuva svoju božansku prirodu.

Pored problema religijskog fundamentalizma i njegovog ispoljavanja i na intrareligijskom nivou, Crkva se danas susreće i sa problemom nastojanja mnogobrojnih sekti.

Uzroke nastanka sekti sociolozi s pravom nalaze u društvenim okolnostima, ali i u unutarcrkvenim zbivanjima. Neki autori nastanak sekti stavljaju u kontekst pozitivne slobode a neki u kontekst dezorijentacije i destruktivnog djelanja. I na ovom skupu su se mogle čuti riječi opravdanja sekti. Lično mislim da se ontologija sekti danas prevashodno karakteriše nepostojanjem suštinske veze između temeljnog *principa* i *novog početka* i zato je njihov glavni rezultat besperspektivnost, nihilizam, masovna samoubistva. Bez temeljnog principa osnivanja one nemaju orijentaciju na fundamentalne ljudske vrijednosti i bogaćenje smisla ljudskog postojanja.

Sekte se uklapaju u monstruoznu esencijalnost savremenog svijeta proizašlu iz „planetarnog totalitarizma”, „civilizacijskog varvarstva”, postmodernističke detotalizacije, decentriranja, radikalne dekonstrukcije.

Crkva može na sve te izazove božanski odgovoriti samo *svojom božanskom prirodom*.

USPOSTAVLJANJE DIJALOGA NA RAZLIKAMA

Prostori Balkana, posebno oni koji su doskoro bili obuhvaćeni Jugoslavijom, bili su kao malo koji drugi prostori u svijetu slični, pa i istovjetni, po mnogim odlikama: zajedničko porijeklo, slična historijska sudbina, sfera i meta suprotstavljenih ukrštenih interesa moćnih svjetskih imperijalnih sila, slična ili zajednička kultura (jezik, vjera) i na kraju zajednički život u jednoj državi sa dva istovremeno slična i različita politička poretka (parlamentarna i komunistička monarhija). Jedan i drugi poredak urušio se kako na osnovu svojih sopstvenih protivrječnosti i nedostatnosti tako isto uz pomoć velikih svjetskih sila i završili u konflagraciji međusobnih suprotstavljenosti. Zato se nameće upitanost da li je u pitanju „narcizam malih razlika” (Frojd) ili mnogo više od toga. Ako uzmemo empirijski podatak do kojeg je došla Ruža Petrović – da je u prethodnoj Jugoslaviji za trodecenijski period (1950–1981) svaki deveti brak (ili 11,5% bračnih zajednica) bio etnički mješovit (heterogen)¹, onda bi normalno bilo da upućuje na razumijevanje da se radi o jednoj etnički stabilnoj (iako heterogenoj) zajednici na globalnom nivou. Istina, to je period „zamrznutih nacionalizama” pod snagom ideološke floskule nametnutog „bratstva i jedinstva”, tj.

1 Ruža Petrović, *Etnički mješoviti brakovi u Jugoslaviji*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, 1985, str. 75.

period predloženih i na svim prostorima zakašnjelih nacionalizama.

Većina naroda (Srbi, Hrvati i Crnogorci i novo-samoimenovani Bošnjaci) govore sa malim varijetetima istim jezikom (opšteprihvaćenim srpsko-hrvatskim u prethodnoj Jugoslaviji), da bi Slovenci i Makedonci opet govorili sličnim i drugim dosta razumljivim jezicima. Pored toga, opet Srbi, Crnogorci i Makedonci pripadaju istoj hrišćansko-pravoslavnoj vjeroispovesti i čak su duže vrijeme organizovani u okviru iste zajedničke eklezije (Srpske pravoslavne crkve), Hrvati i Slovenci u okviru iste zapadno-hrišćanske vjeroispovijesti, te muslimani i većina Albanaca u okviru islamske konfesionalnosti, da bi postojali katolički Albanci i nekadašnji katolički Srbi i uz to samosaznanje muslimana o svom hrišćansko-slovenskom porijeklu. Mnogi od ovih naroda su raseljeni iz svojih matica, davnašnjim i novijim migracijama naseljeni u drugim etničkim i konfesionalnim zajednicama, što bi trebalo da pretpostavlja uspostavljanje reciprociteta međusobnih interesa. Ali, eto i to pravilo nije važno nego se, naprotiv, izrodilo u međusobno isključive sebične interese.

U svjetskim razmjerama, time automatski i u okviru užih partikulariteta kao što je okvir bivše Jugoslavije, javljale su se intencije institucionalnog pokretanja i u teorijskim studijama elaboriranja potrebe za djelotvornim dijalogom između teista i ateista, hrišćana i marksista, hrišćanskih i nehrišćanskih religija, zapadnog i istočnog hrišćanstva. Tako je npr. Drugi vatikanski koncil pokrenuo ove probleme koji su imali određene refleksije i praktičnu primjenu na određenim prostorima prethodne Jugoslavije, ali samo u pragmatične svrhe susretanja svetog i svjetovnog.²

2 Vidi: Tomislav Šagi-Bunić, *Ali drugog puta nema*, II izdanje, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986.

Koncil je razmatrao i pitanje nerazumne trke u nuklearnom naoružanju, razmatrajući učenje o *naoružavanju protiv rata* koje proizvodi *ravnotežu straha* i opredijelio se protiv ne samo te trke nego uopšte protiv svakog rata. No, te pacifističke pouke i poruke nijesu našle plodno tle (čak ni kod crkve i nekih crkvenih velikodostojnika) na prostorima doskorašnje Jugoslavije, a tek kako će kod nacio-autoritarnih političkih vođa. Takođe, gubitkom u svijetu „ravnoteže straha” dovelo je do prelaska „hladnog u vrući rat”, gdje novi jednosmjerni svjetski poredak na čelu sa moćnim SAD olako odlučuje o bombardovanju bilo kojeg naroda na svijetu samo ako dođe do neposlušnosti zvanične političke vlasti u malim državama.

Izgleda da je dijalog između hrišćana i marksista čak do nivoa totalne saglasnosti o potrebi ratne destrukcije bio više moguć nego dijalog između jedne i druge strane hrišćanstva ili između hrišćana i islamista. Uostalom, prag tolerancije u okviru katoličke eklezije ide do raspona da se iz katoličanstva ne ekskomuniciraju ni tako disonentne pojave kao što su teologije oslobođenja i čak teologije revolucije. Dakle, taj prag tolerancije je daleko veći nego prag prema drugačijosti teoloških shvatanja koja dolaze sa druge strane hrišćanstva (teologija pravoslavlja).

Na osnovu prethodno iskazanog ili konstatovanog, izgleda da su jugoslovenske neprilike više proisticale iz sličnosti ili čak istosti nego iz različitosti etničkih i konfesionalnih zajednica, a kojima je komunistički poredak prenapregnutom ideologijom nametao svojevrni „svjetovni ekumenizam” koji je u „pogodnom trenutku” eksplodirao. Zato, postavlja se pitanje kako sa uspostavljanjem etničkih i religijskih identiteta, te sa međusobnim priznavanjem i uvažavanjem drugog i drugačijosti otvoriti prostore za vrednovanje plodotvornog dijaloga na temelju međusobnih razlika? To međusobno uvažavanje podrazumijeva, prije svega, etički odnos prema drugom kao licu a ne predmetu, da se

u susretu sa drugim, kako će reći Emanuel Levinas,³ etički subjekat (po)stavljanja na mjesto drugog i time preuzima ili bolje prima na sebe odgovornost za grijeha i nesreću drugih i pretvara je „u svoju odgovornost koja je odgovorna za slobodu drugoga”.⁴ Dobro bi bilo da tu odgovornost pre(d)uzmu svi, međusobno sukobljeni a i pomiritelji (velike sile) na Balkanu, pošto je Balkan mnogo više dao tim velikim silama, nego to što oni hoće njemu da daju.

Susreti, konvergencije, prije svega, na kulturnom planu sa uvažavanjem i zainteresovanošću za upoznavanjem drugog, pretpostavlja kulturnu, kako kaže nemački sociolog Valter Bil, komunikaciju između različitih grupacija gdje se kod svih čuva sopstveni identitet, tj. gdje se pomoću etničke, religiozne ili staleške diskriminacije ne ometa „pristup u određeno vrijeme namjen-skim kulturnim medijama i oblikovanju kritičke mase”.⁵

Poslije izraženih ksenofobičnih sukoba između etničkih i vjerskih zajednica nastupa prekid, pa po prirodi stvari, stupa stanje smirenja a tek onda međusobno pomirenje koje ipak u sebi uključuje više traganja za međusobnim razlikama nego za sličnostima sve u svrhu razumijevanja tih razlika za međusobno sporazumijevanje. A kada su u pitanju različite konfesije, posebno u okviru njih vjernici, novi vjernici pa i nevjernici, onda na osnovu svega onog što se događalo nijesu suviše Paskalove riječi upozorenja: „Dobra bojazan potiče iz vere, lažna bojazan potiče iz sumnje. Dobra bojazan, udružena sa nadom, zato što niče iz vere, i što se čovek uzda u Boga u koga veruje; zla, udružena sa očajanjem, zato što se čovek boji Boga u koga nema

3 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Jasen, Nikšić, 1999.

4 *Ibid.*, str. 25.

5 Walter L. Bühl, *Kulturwandel: für eine dynamische Kulturosoziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, str. 167.

vere. Jedni strahuju da ga ne izgube; drugi strahuju da ga ne nađu.”⁶ Čini se da su mnogi „novi vjernici” zbog lažne bojaznosti od Boga u kojeg nijesu ni vjerovali počinili sve strahote destrukcije na prostorima prethodne Jugoslavije. Zato, slijedi dijalog koji treba voditi sa uvažavanjem međusobnih razlika, ali bez stroge stigmatizacije drugog kao okrivljenog sa neuočavanjem i nepriznavanjem svoje krivice. Ukoliko se različite religije više drže svojih izvornih načela, uz manje miješanje u politiku, utoliko će više pospješivati ne samo dijalog zasnovan na razlikama nego i konvergencije različitih kultura u pravcu akulturacionih tendencija. To će, uostalom, biti doprinos stvaranju pretpostavki za regrutovanje slovesnijih bića koja se profesionalno bave politikom, gde će taj oblik posredovanja religije (posebno crkve) zadobijati djelotvorniju ulogu u društvu nego oblik njenog direktnog miješanja u sferu politike.

6 Paskal, *Misli*, 1, BIGZ, Beograd, 1980, str. 115.

O MOGUĆNOSTIMA DIJALOGA I VERSKJE TOLERANCIJE U PROTESTANTIZMU

O mogućnostima dijaloga i verske tolerancije moguće je govoriti na više različitih nivoa i načina. Ono što nam se najčešće nudi jeste nivo teorije od koje se polazi da bi se objasnilo da je dijalog moguć, čak i poželjan i u isto vreme nudi se dogmatski stil izlaganja koji izbegava da se kritički odnosi prema vlastitoj praksi. Teorijska razmatranja uvek nas uvlače u iskušenje da ne prepoznamo ono što je zaista moguće ostvariti i razdvojimo od neostvarivih iako lepih želja. Konkretizacija problema omogućava naučnu analizu i neminovno razvija kritički pristup. Od naučnog istraživača religije zahteva se da dobro poznaje procese i dinamiku verskog života iznutra i da u isto vreme napravi metodološku distancu da bi objektivno i nepristrasno govorio o fenomenu religije u društvenom kontekstu.

Svojtveno svakoj veri jeste potreba da se ne proverava. Samim tim i tolerancija je paradoks u veri. Što jača vera to je manja sumnja u ispravnost tog verovanja a samim tim i tolerancija prema uvođenju sumnje u veru. Dogmatska misao ne trpi kritiku pa je, izgleda paradoksalno govoriti i o slobodi u veri.

Razmišljajući o ostvarenoj tolerantnosti u pojedinim religijama pitamo se koji su to konkretni indikatori po kojima prepoznamo veću ili manju tolerantnost? Da li su sekte posledica verske tolerancije ili netolerancije? Da li je indikator toler-

antnosti to što u nekoj religiji nema sekta niti progonjenih jeretika ili je veća tolerantnost tamo gde postoji veći broj neistomišljenika i mogućnost verskog organizovanja na drugim osnovama od dominantnih? Da li je mogućnost slobodnog izbora religije dokaz slobode i tolerancije ili slabosti crkve da na vreme pridobije svoje vernike? Ko odlučuje o verskoj pripadnosti pojedinca: država, crkva, porodica, pojedinac? Da li je indikator verske tolerancije i dijaloga mogućnost napuštanja neke religije ili je to samo dokaz pogrešne religije? Konačno, da li je tolerancija prisutna tamo gde je religija izgubila moć, u sekulariziranim društvima kojima nije naročito stalo do religije ili tolerancija proističe iz zrelosti verskog sistema i njenih vernika, njenog stabilnog identiteta i čvrste vere?

Jedan od indikatora tolerancije jeste mogućnost da se odluči za, ili odustane od, pripadnosti bez posledica. Kolektivizam i individualizam kao karakteristike pojedinih religija takođe možemo analizirati u odnosu na mogućnost tolerancije u okviru tog verskog sistema. Rigidni verski sistemi ne prepoznaju razvojnost kao dimenziju života te razvoj čine otežanim. Haotični sistemi u nedostatku jasnih granica druga su krajnost koja daje privid toleranciji, a zapravo je nemoćna da uvede red u sopstveni život. Kako da prepoznamo vrednosti verskih sistema i njihovu funkcionalnost? Ako je verska tolerancija indikator fleksibilnosti verskih sistema, onda je veoma važno prepoznati je, ne samo u tekstovima svetih kniga već i u porukama verskih vođa i životu vernika.

Posmatrajući bogatstvo verskog organizovanja jasno je da razvoj verskog života kako pojedinca tako i verskih organizacija odvija se u etapama koje u početku zastupaju dogmatsko, netolerantno i čvrsto stanovište koje omogućava formiranje verskog identiteta koji je nužno u nečemu različit od prethodnog. Vremenom se formira stabilnost identiteta koja omogućava kritičku sumnju i veću slobodu koja izrodi jeretike i otpadnike koji ponovo tragaju za novim identitetom. Međusobni odnosi neistomišljenika unutar svakog sistema su zaraćeni i dovode do

otvorenih sukoba koji su intenzivniji što su razlike manje. Prokletstvo malih razlika i dovodi do jačih sukoba koji su vidljivi u međusobnim odnosima tek za nijansu različitih verovanja.

Dva milenijuma hrišćanstva je razdoblje koje omogućava da se zaokruži slika razvojnog procesa jednog moćnog sistema verovanja koji je na početku imao jaku moć harizme jednog Bogočovaka i veru malobrojnih sledbenika koji su u otporu prema moćnoj tradicionalnoj religioznosti i još moćnijoj vojničkoj državnoj vlasti formirali učenje, pa zatim sektu i na kraju moćnu crkvu. Harizmatička moć pojedinaca bila je ponovo zarobljena moćnom organizacijom i pretvorila se u političku moć institucije i postala vekovima nedodirljiva.

Protestantizam se odredio kritički u odnosu na moćnu organizaciju, pojedinci su ponovo preuzeli pravo sumnje, kritike i moći. U isto vreme sačuvan je oslonac u poreklu. Insistiralo se na značenju pripadanja u veri (u šta se veruje) a ne pripadanja organizaciji (kome se pripada). Zapovesti su postale predmet diskusija, heteronomna moralnost je izgubila moć pred kritikom autonomne moralnosti. Dijalog je postao moguć. Razlike ga zapravo i omogućavaju, a razlikama je najviše doprineo protestantizam. Uvođenje vere u narod, princip sveštenstva svih vernika omogućio je i dijalog među vernicima i put individualizma. Da li se dijalogom jača ili gubi vera? Da li je sumnja vreda ili utvrđuje? Naravno, sumnja je kriza ali u isto vreme i šansa za kvalitetniju religioznost, stabilniji identitet i nepokolebljivu veru koja tek tada omogućava dijalog bez straha jer omogućava potpuno razumevanje iz iskustva vlastitog razvoja.

Protestantizam je pokret za teološku i moralnu reformu Zapadne hrišćanske crkve u 16. i 17. veku. Teološki, to je jedan pokušaj da se vrati izvornom učenju Biblije i ranom hrišćanstvu. Autoritet Biblije bio je ispred tradicije. Spasava se verom a ne delima. Bogoslužjenja su pojednostavljena, monaštvo i sveštenstvo je napadnuto, uzdignut je status laika na nivo sveštenstva

svih vernika. Religijske promene izazvane Reformacijom bile su udružene sa socijalnim i političkim pobunama koje su vodile permanentnim podelama u Zapadnom hrišćanstvu i osnivanja novih crkava.

Ne možemo govoriti o protestantizmu nezavisno od katolicizma jer je to pokret u odnosu na Rimokatoličku praksu. Protestantizam je uspeo u Zapadnom hrišćanstvu. Na istoku nije, da li zbog nedostatka povoda za reformom ili nedostatka prilike da se reforma ostvari? Šta se dogodilo s pokretom bogumila? Koliki je doprinos islama Istočnoj crkvi u mogućnosti dijaloga i razvijanja verske tolerancije? Svaka je verska tradicija imala priliku da se ogleda u suprotstavljenoj i rivalskoj religiji. Dijalog i tolerancija ili međusobni ratovi. Izbor je obično bio u rukama jačih.

Karakteristično za protestantizam bila je žustra rasprava oko doktrinarnih, teoloških istina. Organizacijsko rasparčavanje posledica je neslaganja oko tumačenja pojedinih tekstova iz Biblije. Međutim, neslaganja iz dijaloga nisu podizala lomače, ona su samo delila moć. Sve veći broj ljudi imao je priliku da se teološki obrazuje, da razvija vlastitu duhovnost ali i da se ogleda u vlasti.

Verovanje u spasenje verom, koje je osnovna tačka verovanja u protestantizmu, preduslov je razvijanju tolerancije među vernicima. Naime, na koji način se može pomoći religioznim ljudima da budu dobri i da pokazuju ljubav jedni prema drugima osim da im se otkriva Božanska ljubav koja prašta i prihvata čoveka onakvog kakav jeste? Orijentacija na spasenje delima poziva na odgovornost ali izaziva strah jer deluje kao stalni pritisak na ljudsku prirodu. Računanje na osećanje krivice, potreba za opraštanjem greha putem ispovesti i materijalnog davanja deluje kao duhovna eksploatacija. Vera, a ne dela i zasluge, oslobađa od potreba za traženjem krivca, za mehanizmima odbrane projektovanja vlastitih slabosti na drugog, a time i loših međuljudskih odnosa. Međutim, problem se javlja

tamo gde ljudi nisu sposobni za apstraktno mišljenje. U protestantizmu se daje prednost kognitivnom nad emotivnim. Vera se racionalno neguje, ona manje plaši.

Religioznost se razvija u procesu socijalizacije na osnovu uticaja društvene sredine koji se ostvaruju prvenstveno preko porodice koja selektivno prenosi usvojeni sistem vrednosti na svoje potomke. Ipak, treba istaći da religioznost i nereligioznost kao što nisu uvek lični izbor zbog unutrašnje motivacije pojedinca, nisu jednako tako niti pasivno priklijanje uticajima sredine u kojoj živi. Prema rezultatima istraživanja (Kuburić, 1995; 1996; 1999) religioznost je prvenstveno faktor porodičnog izbora koji teži da se reprodukuje iz generacije u generaciju. Međutim, neuspeh porodice da prenese usvojeni religijski sistem s jedne strane počinje nezadovoljavanjem detetovih potreba tim usvojenim sistemom. Tako religiozne porodice u transmisiji religijskih vrednosti ako zaborave emotivnu komponentu detetove ličnosti i ne povežu religijsko s prijatnim i onim što zadovoljava njegove potrebe bilo posredno ili neposredno, trasiraju put odbacivanju religije. Insistiranje na spasenju delima vodi ka perfekcionizmu koji se najviše ogleda u psihološkim mehanizmima odbrane, ponajviše u projekciji koja vlastite grehe vidi u drugima i time pojačava netolerantno ponašanje.

S druge strane, porodice koje nisu religiozne i nisu zadovoljile emotivne potrebe deteta za ljubavlju, trasiraju put deteta u religioznost, jer je to put traganja, put emotivnog utočišta i preostale sigurnosti. Koliko će pojedinac uspeti da kognitivno saznanje da je Bog ljubav prenese i na emotivnu sigurnost zavisi od iskustva koje je imao sa prvim osobama, sa značajnim drugim. Začarani krug može se slomiti opet samo ličnim iskustvom bezuslovne ljubavi i prihvatanja. Veliki broj verskih zajednica u okviru protestantizma organizovan je tako da podseća na porodicu koja neguje bezuslovnu ljubav i verovanjem u opravdanje verom utiče na smanjivanje osećanja krivice, anksioznosti i depresije, vraćajući samopoštovanje putem naglašavanja Božje ljubavi

i prihvatanja i vekovima stare poruke: „Pravednik će od vere svoje živ biti” (Avakumu 2,4 i Rimljanima 1,17).

Sušтина moralnosti leži u ravnoteži odnosa ja – ti; ja – drugi. Čovek čoveka treba da gleda u oči, sa osećanjem iste važnosti. To je preduslov tolerancije, svest o ravnopravnosti. Međutim, dvojaka su iskušenja na putu tolerancije. Ponekad čovek drugom čoveku želi da bude bog, stavlja se iznad njega da mu sudi i dodeljuje pravdu. Da li se to događa kada Boga nema među ljudima ili u to iskušenje upadaju i oni koji misle da imaju Boga? Nije mali broj onih koji su se razočarali u druge. Iz generacije u generaciju ponavlja se rečenica „Homo homini lupus est”. Dokle će „drugi da budu pakao”? Gde su „gradovi za utočište”?

Razmišljajući o verskoj toleranciji prvo ćemo definisati šta je to tolerancija uopšte, da li je to osećanje, mišljenje, ponašanje ili osobina ličnosti, deo temperamenta ili karaktera? Zatim ćemo pokušati da odgovorimo na pitanja: Da li je trpeti sve vrlina ili mana? Zašto je potrebno da neko bude tolerantan? Da li tolerancija ima granice i gde su one? Da li je vrlina trpeti ona ponašanja koja smatramo neumesnim, pogrešnim pa i opasnim? Koliko su pojedine vere trpeljive? Da li je Isus Hristos bio tolerantan ili netolerantan?

Značenje tolerancije

Reč tolerancija je latinskog porekla (tolerare – podnositi, trpeti) označava trpeljivost, podnošljivost tuđeg mišljenja, uverenja, obzirnost, dopušteno odstupanje od uobičajenog propisa, pomiriti se s nekom pojavom, naviknuti se na nešto (Klaić, 1985). Tolerancija podrazumeva razliku. „Jer ne može se biti trpeljiv prema nečemu sa čime se slažemo, već samo prema nečemu sa čime se ne slažemo” (Šušnjić, 1997. str. 199).

Govor o verskoj toleranciji ima nekih svojih specifičnosti. Prema 18. članu Univerzalne deklaracije o pravima čoveka: „Svaki čovek ima pravo na slobodu misli, savesti i veroispovesti; ovo pravo podrazumeva slobodu čoveka da menja veru ili ubeđenje, kao i slobodu da ispoljava svoju religiju ili svoje ubeđenje, pojedinačno ili u zajednici. Kako javno tako i privatno, putem nastave, proučavanja, bogoslužjenja i vršenja obreda.” Da bi se prihvatilo jedno mišljenje ili ubeđenje neophodno je uživati slobodu informacije koja otkriva razna shvatanja. Potrebno je da čovek sam može slobodno da menja svoje ubeđenje, a da kasnije ta njegova odluka ne prouzrokuje diskriminaciju koja će negativno uticati na razvoj njegove ličnosti, na njegov posao, na njegovu budućnost (Lanares, 1997).

Kako je sve počelo? Lanares piše da se najpre pojavila potreba za dopuštanjem ispovedanja druge vere strancima na teritoriji određene države, zbog održavanja prijateljskih, političkih ili ekonomskih veza. Ovaj način verske slobode naročito je bio zapažen između zapadnih zemalja i muslimanskih zemalja, a poznat je još u IX veku, kada je Karlo Veliki izdejstvovao zaštitu hodočasniciima koji su išli u Palestinu. Zatim, u vreme reformacije, verska sloboda se proširuje. Pruža se sloboda veroispovesti kneževima i vladarima. Na kraju, tokom vekova ostvarila se, u manjoj ili većoj meri i zaštita verskih manjina (Lanares, 1997).

Da li je tolerancija slabost ili vrlina?

Đuro Šušnjić postavlja pitanje: „Ako mi se nešto ne dopada, ako se sa tim ne slažem i ako to ne odobravam, a ipak sam spreman da sve to podnosim, ne znači li to da sam ja u svojoj biti slabiji, duhovni i stvarni?”

Dilemu o vrednosti tolerancije možemo proširiti na pitanje vrednosti istih ili različitih pojava. Prirodno stanje života podrazumeva različitost. Možda smo toga postali više svesni pojavom kloniranja. Mogućnost reprodukcije istog! Smisao kopija života bez ustrojstva ravnopravnih kombinacija koje omogućavaju varijabilnost. Da li je Bog planirao da ljudi budu isti ili različiti? Reprodukcija života odvija se uvek u jedinstvenim jedinkama. No, to je pravilo biološke reprodukcije. Šta se događa u procesu socijalizacije? Da li je neophodno da sinovi misle i veruju isto što i očevi? Pomak u razvoju kulture prati spajanje različitih kulturnih obrazaca. U razvoju religija možemo pratiti sinkretizam. Slojevi starog uvek su na neki način prisutni u novom. Međutim, kao da u ljudskoj prirodi postoji stalna borba između potrebe za istim i različitim, kao što postoji između potrebe da se bude sam i da se bude s drugima, za autonomijom i za pripadanjem. Krajnosti ne postoje da bismo ih osvajali, već da bismo se između njih kretali u slobodi. Čini mi se da je i to u funkciji varijabiliteta i bogatstva života.

Prema tome, tolerancija je vrlina na teorijskom nivou značenja. Posmatrajući tolerantnost kao vrednost, kao pravilo, kao normu, sasvim je jasno da biti savršen znači biti tolerantan na postojanje dobra i zla i biti iznad zbivanja.

Da li se netolerancijom može suzbiti netolerancija?

Posmatrajući odnose između različitih religijskih grupa, možemo zaključiti da su često bili na snazi odnosi netrpeljivosti, netolerancije, sukoba. Manjinska, ugrožena, proganjana grupa, kada bi stekla moć i sama bi počela da proganja. Setimo se

Jevreja koji su razapeli Hrista i koji su proganjali hrišćane. Jevrejima se vratilo mnogostruko proganjanje. Pagani su proganjali hrišćane, nazivali ih ateistima, gledali ih u arenama kako zabavljaju mnoštvo. Kada su hrišćani postali moćni, proganjali su neznabošce. Moć i nemoć su se smenjivale. Progonjeni su postajali progonitelji. Kao da nema kraja igri straha od drugog i drugačijeg. „Nikada se zlo ne čini tako potpuno, ni tako laka srca kao kad se čini iz ubeđenja” (Paskal, 1965: 397).

I ne samo da su se veoma različita verovanja međusobno sukobljavala, istorija je puna primera žestokih progona tek za nijansu različitih stavova. Jeretici svih vremena i vera platili su cenu različitosti, od osećanja neprihvaćenosti u svojoj sredini do javnog spaljivanja na lomači. Ako postoji sloboda, zašto je tako teško dozvoliti je drugome? Netolerancijom se stvaraju neprijatelji.

Zašto se javlja netolerancija?

Pre svega čini mi se da su predrasude glavni krivac za netolerantno ponašanje. Predrasude koje pojedincima i grupama pripisuju različita svojstva, koje pobuđuju osećanje straha i prezira, gotov su model emocionalnog reagovanja. Kao filter koji odbacuje sve što plaši, isključuju suočavanje sa činjenicama koje idu u prilog drugome. Za toleranciju je dovoljan pristup bez predrasuda, ili makar znati šta su predrasude i prepoznati ih u sebi. Pitam se koje su to ličnosti koje su više sklone predrasudama i stereotipima, kako je došlo do predrasuda i kako ih se osloboditi?

U društvima u kojima ima mnoštvo različitih religija, a slabo ili nikakvo religijsko obrazovanje i vaspitanje, religijski i kulturni pluralizam deluje različito. Pitanje stabilnosti verskog

identiteta povezan je s porodičnim uticajima, koliko je porodica homogena i emotivno stabilno mesto za formiranje identiteta. Oni koji su nezreli u veri često su nesigurni u istinitost svog verovanja, iz straha čvrsto se drže onog što znaju i ne ispituju ništa. Nasuprot krutom, rigidnom i fanatičnom verniku nalazi se fleksibilan, slobodan i siguran vernik, čija čvrstina stavova se utvrđuje u susretima sa drugačije verujućim ljudima. Razvijati vlastitu duhovnost, zrelost u veri podrazumeva univerzalne vrednosti i razumevanje onih koji su na nižim nivoima duhovnog rasta.

Apsolutizacija vlastite istine je još jedna mogućnost javljanja netolerancije. Ako je jedna ideja apsolutno istinita, druga, tuđa je neistinita. Da li u religijiskom iskustvu možemo govoriti o apsolutnoj istini? Da li postoji samo jedan put spasenja? Da li je moguće imati monopol nad sredstvima spasenja? I ovde možemo negovati kompeticiju i boriti se za moć ili saradnju i međusobno uvažavanje. Radovan Bigović (1995) smatra da kada neko apsolutizuje svoju istinu, svoja znanja i svoja uverenja, kada smatra da ima monopol nad istinom, onda je to jedna vrsta konfesionalizma. Po svojoj prirodi konfesionalizam odvaja od drugih, i ne samo to. On je u stvari najčešće jedan od uzročnika sukoba sa drugima.

Iako svi znamo da o ukusima ne treba raspravljati, različitost ukusa – koji se formirao vaspitanjem, često izaziva netoleranciju. Niko nema pravo da proganja drugog samo zato što svojim prisustvom vređa nečiji ukus. Ne stavljati se u poziciju vrhovnog boga presuditelja.

Tragajući za korenima netolerantnog ponašanja, možemo govoriti i o osobinama ličnosti i o psihopatologiji i o mehanizmima odbrane. Erih From (1993) u knjizi *Umeće ljubavi*, piše o narcizmu koji iskrivljuje i vlastitu sliku o sebi i sliku drugih koja je oblikovana od želja i strahova, koja nije objektivna i čija se realnost nalazi unutar nje same. Kompleksi i niže i više

vrednosti onemogućavaju komunikaciju. Vlastita superiornost opsednuta je inferiornošću drugih, što služi kao opravdanje za netoleranciju prema „nižim bićima” koja ne zaslužuju jednak tretman.

U uslovima jače represije, kada su ljudi uplašeni, kada jedan deo vlastitog identiteta moraju duboko u sebi da skrivaju i od sebe samih, dolazi do okretanja, do mehanizma odbrane koji se zove identifikacija s agresorom. Pitam se, kako se Bog, kao apsolutna i mistična moć, predstavlja vernicima u različitim religijama i kako ga vernici doživljavaju. Da li je Bog MOĆ koja plaši? Šta se događa s vernicima koji se Boga plaše i koji iz straha od greha, po principu projekcije, počinju da proganjaju druge vernike videvši u njima greh. Možda se ovim psihološkim mehanizmima može razumeti zašto je verska netolerancija već vekovima toliko prisutna. Ljudi su spontano pokušavali da smanje strah i krivicu, jedni su to radili negacijom Božjeg postojanja, drugi perfekcionizmom, trudeći se da budu bez krivice, treći promenom slike o Bogu, u kome su više želeli da vide zaštitnika nego sudiju.

Autoritarne ličnosti sklone su da veruju autotitetu, sklone su konformizmu i dogmatskom mišljenju. Autoritarna svest pokorava se pred moćnim, dok gazi nemoćne. To praktično savijanje glave kada su sami ugroženi, i bezobzirno gaženje malih, kada su moćni, samo je klackalica koja otkriva probleme čoveka koji nije u stanju da bude svoj. Izgleda, da čovek da bi bio sposoban da bude tolerantan treba da bude zrela ličnost, integrisan, svoj. To nije problem samo pojedinca, pitanje grupe je mnogo složenije. Koliko je potrebno zrelih ličnosti u jednoj grupi, da bi i ta grupa funkcionisala na zreлом nivou?

Zanimljivo je pitanje netolerancije manjih u odnosu prema većima. Zoran Jovanović (1996) smatra da je to samo izraz straha od eventualne opasnosti koja može da dođe od strane jačih i većih. Manji imaju potrebu za dokazivanjem, a samim tim i za

netolerancijom. Strah može da deluje na pojačanu aktivnost samozaštite ili pak da parališe i pasivizuje ponašanje. Manipulacije strahom uvek se vrte kao bumerang.

Na kraju još o namernoj zloupotrebi religije. „Upotreba religije kao izgovor za nepravdu i nasilje strašna je zloupotreba koju moraju osuditi svi oni koji stvarno u Boga veruju.” (Eterović, 1993:209).

Da li hrišćani treba da budu tolerantni?

Odgovor na ovo pitanje možemo pronaći u rečima Isusa Hrista: „Čuli ste da je kazano: ljubi bližnjega svojega, i mrzi na neprijatelja svojega. A ja vam kažem: ljubite neprijatelje svoje, blagosiljajte one koji vas kunu, činite dobro onima koji na vas mrže i molite se Bogu za one koji vas gone; Da budete sinovi oca svojega koji je na nebesima; jer on zapoveda svome suncu, te obasjava i zle i dobre, i daje dažd pravednima i nepravednima. Jer ako ljubite one koji vas ljube, kakvu platu imate? Ne čine li to i carinici? I ako Boga nazivate samo svojoj braći, šta odviše činite? Ne čine li tako i neznabošci? Budite vi dakle savršeni, kao što je savršen otac vaš nebeski.” (Matej 5,43–48)

Pravila su potpuno jasna. Apostol Pavle to sažeto kaže: „Ne daj se zlu nadvladati, nego nadvladaj zlo dobrim.” (Rimljanima 12,21). Biti hrišćanin, biti dete Božje, znači biti sličan svom Bogu. Visina čovekovog rasta meri se mogućnostima i potencijalima koje treba ostvariti. Čovek je onakav kakav je njegov Bog. Princip savršenstva, razvijena duhovnost, podrazumeva sposobnost kontrolisanja vlastitih nagona i u najtežim životnim situacijama. Moguće ljudske reakcije na neprijateljstvo mogu biti u odnosu „deset za jednoga”, „oko za oko” ili „ko tebe kamenom ti njega hlebom”. Gradacija ide od nepravde preko pravde do milosti.

Kada gledamo u verska učenja divimo se lepoti svake reči i poželimo da budemo blizu tog milostivog Boga. Ali kada pogledamo u život oko sebe postajemo zbunjeni. „Opet vidih sve nepravde koje se čine pod suncem, i gle, suze onijeh kojima se čini nepravda, i nemaju ko bi ih potešio ni snage da se izbavi iz ruku onijeh koji im čine nepravdu; nemaju nikoga da ih poteši.” Upitanost stara preko 3.000 godina zapisana u Knjizi propovednikovoj 4,1. Sve nepravde koje se čine ljudima, nema nikoga da zaštiti, poteši! Ljudi obično krive Boga, zašto Bog dozvoljava? Kao odgovor neki vernici prepoznaju potrebu za patnjom kao sredstvo pročišćenja koje vodi savršenstvu. Da li postoji alternativa. Može li se izbeći patnja?

„Ne boriti se protiv netrpeljivog ponašanja činom i mišlju, znači i sam učestvovati u zlu.” (Šušnjić, 1997: 219). Da nije trpeljivih, ne bi bilo netrpeljivih, oni se međusobno omogućavaju, podseća nas Đuro Šušnjić čime poziva i nemoćne na odgovornost. Postavljanje granica vlastitom i tuđem ponašanju, zadatak je svake ličnosti.

Da li postoje granice tolerancije?

Ako smo odbranili toleranciju pred netolerancijom, da li to može ići unedogled ili postoje neke granice?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje potrebno je da tolerantnost-netolerantnost posmatramo kao dimenziju na čijem se jednom kraju nalazi onaj ko toleriše previše, a na drugom kraju onaj ko ne toleriše dovoljno.

„Trpeljivost kao norma je nešto apsolutno i nadiskustveno, a trpeljivost kao odnos nešto relativno i iskustveno: stvar mere” (Šušnjić, 1997: 201).

Mera je vrlina, mera je sredina između dve krajnosti.

Gde je granica između tolerancije i netolerancije?

Hrišćanski Bog u uslovima ovozemaljskog života pita se: „O rode neverni! dokle ću s vama biti? dokle ću vas trpeti?” (Marko 9,19). Dovoljno da zaključimo, granice postoje. Dalja pitanja vode nas u konkretizaciju problema. Koga je Isus Hristos trpeo, a kome se suprotstavio? U Mateju 21, 12–17. piše da Isus Hristos toleriše bolesne ali ne toleriše prevarante, silnike, lice-mere. U isto vreme glavari sveštenečki se rasrdiše što deca viču u hramu Božjem.

Pravilo ili čovek? Konflikt u sistemu vrednosti. „I dogodi mu se da iđашe u subotu kroz useve, i učenici njegovi trgahu putem klasje. I fariseji govoraahu mu: gledaj, zašto čine u subotu što ne valja? A on reče im: niste li čitali šta učini David kad mu bi do nevolje i ogladnje s onima što bijahu s njim? Kako uđe u Božiju kuću pred Avijatarom poglavarom sveštenečkim i hlebove postavljene pojede kojijeh ne bijaše slobodno nikome jesti osim sveštenika, i dade ih onima koji bijahu s njim? I govoraše im: subota je načinjena čoveka radi, a nije čovek subote radi. Dakle je gospodar sin čovečiji i od subote.” (Marko 2, 23–28)

Iz ovog primera možemo zaključiti da Isus Hristos ne toleriše duhovno nasilje. Uočavamo fleksibilnost a ne rigidnost i suštinu verskih normi čije se značenje razrešava putem vrednosti. Najveća vrednost u teologiji hrišćanstva jeste čovek radi čijeg spasenja je umro sam Bog. Međutim, gledajući ponašanje hrišćana uočavamo da su često bili spremni da osuđuju i proganjaju čoveka i štite verska učenja i pravila ponašanja. Ta rigidnost legalističkog nivoa religioznosti često je pokazivala netoleranciju.

Ako se pitamo šta sve treba da tolerišemo, možemo se složiti oko nekoliko tvrdnji: da je potrebna tolerancija prema tuđim shvatanjima s kojima se ne slažemo, prema drugačijem pogledu na svet kada se ukazuje poštovanje onoga što drugi jeste,

što radi i misli. Međutim, nikako ne možemo biti tolerantni prema nasilju u kome se oslobađa agresivnost na način koji ugrožava drugog. Nasilje ima svoje bezbrojne varijante, fizičko, psihološko, seksualno. Nasilje je još strašnije kada se vrši nad decom koja nisu u stanju da se odupru i suprotstave. Drugi, posebno deca, mogu biti osujećeni zanemarivanjem, sistematskim zaglupljivanjem i zloupotrebljivanjem. Kako se ne suprotstaviti neprekidnoj prevari? Granice mogu biti postavljene iznutra u cilju samozaštite i daju do znanja kolika je unutrašnja moć samopoštovanja. No, dok se ne dođe do vlastite snage, potrebno je postaviti granice spolja, granice koje drugi postavljaju u svrhu zaštite koje ponekad liče na zabrane i ograničavanje slobode, a zapravo su brana zlu kao bodlje na kaktusu, kao oklop vojniku, kao kuća čoveku.

Ljudska priroda nesumnjivo zahteva simetričnost i reciprocitet. Ponekad nismo svesni da imamo dvojnu prirodu. U međuljudskim odnosima u svim religijama sveta, na nivou teorije, može se prepoznati pravilo uvažavanja drugih kao sebe samoga. Primer nalazimo u Jevandelju po Mateju 7, 12; 22, 36–40. „Sve dakle što hoćete da čine vama ljudi, činite i vi njima: jer je to zakon i proroci.” „Ljubi bližnjega svojega kao samoga sebe.” To je najviši princip aktivnog davanja sebe, aktivne ljubavi. Ravnopravnost se ogleda i u izbegavanju negativnog: Što ne želiš da drugi tebi čine ne čini ni ti njima. Princip reciprociteta postojao je i u Starom Zavetu: „Oko za oko i zub za zub”, međutim bio je to princip osvete, borbe za pravdu. Viši nivo moralnosti zahteva praštanje i aktivno davanje dobra. Osveta se prepušta Bogu.

Apostol Pavle je dobro znao šta znači revnost za kuću Božju. Ponekad čovek može sasvim iskreno da se bori za pravdu i istinu sredstvima netolerancije. Međutim, prema hrišćanskim pravilima za život (Rimljanima 12,1–21) jasno je uputstvo: „Ne osvećujte se za sebe”.

Na kraju možemo zaključiti da o toleranciji možemo govoriti na dva nivoa. Jedno je teorijski nivo kada je tolerancija apsolutna vrednost koju treba podržavati i za koju se treba zalagati, a religije, kao simbolički sistemi u kojima se najranije ogledaju osnovne ljudske vrednosti, šalju poruku o važnosti dobrih međuljudskih odnosa. Međutim, kada se o toleranciji govori na nivou prakse, onda ona dobija dimenzionalni karakter i možemo govoriti o toleranciji kao meri. Da bi čovek bio u stanju da balansira i odmerava vlastito ponašanje u bilo kojoj životnoj situaciji, potrebno je da ima tačku oslonca. Centar iz koga kreću naša odmeravanja, pa i vlastite mere trpeljivosti, može biti čovekova vrhovna vrednost. Za nekoga je to Bog, ljubav, pravda, za nekoga vlastita ličnost. Biti tolerantan znači imati moć kontrole nad sobom u cilju pobede nad destruktivnim. Tolerantni imaju moć koja postavlja granice vlastitom ponašanju, oni se ne spuštaju na nivo netolerantnih i sprečavaju širenje nasilja.

Ko može da bude tolerantan?

Vladeta Jerotić piše da je mnogo sebičnih, patološki narcističkih ljudi, i među religioznima, i među nereligioznima; onih istinski kvalitetnih uvek je bilo najmanje. A to su bili oni koji su ili imali sreću da se kao religiozni nađu pred „svetim” neopterećeni svojom prošlošću ili oni koji su se uz veliki trud i borbu očistili od taloga prošlosti i razvili u sebi autentičnu ljubav, ne samo prema Bogu, nego i prema bližnjem voleći ga, ne na narcistički način, voleći u njemu sebe, niti ga voleći iz osećanja dužnosti, jer „treba voleti i svoje bližnje”, nego ga voleći zbog njega samog. Ljubav je ono poslednje, ali i najznačajnije do čega čovek može da stigne na svome putu integracije i sazrevanja. Ne možemo se zadugo varati, kaže Jerotić. Ljubav prema Bogu, kao i ona prema čoveku, bračnom drugu ili prijatelju, ne može biti rezultat straha od Boga, nego je to ljubav otkrivena iz čovekove slobode (Jerotić, 1994).

Naravno nisu svi vernici na istom duhovnom nivou. Duhovni razvoj vernika prolazi put koji je karakterističan za sve vernike bez obzira na veroispovest. Najjednostavnija podela ukazuje na postojanje legalističkog tipa vernika i onog koji je prevazišao fazu straha sazeo do slobode u veri. Možemo govoriti i o nivoima duhovnosti (Skot Pek, 1994; Fowler, 1995; Kuburić, 1996). Na dnu lestvice je haotični antisocijalni nivo, kome pripada verovatno oko dvadeset odsto populacije, jer su ljudi tog nivoa haotični, neprincipijelni i ne poseduju mehanizam koji bi upravljao njihovim postupcima. Na drugom formalno-institucionalnom nivou je velika većina vernika koji su vezani za instituciju koja ih nadgleda. Skeptični, individualni nivo nastupa kada čovek počinje da se udaljava od institucije, kada sam traga za istinom, za suštinom, nezadovoljava ih formalno držanje verskih pravila i još manje spoljašnje nadgledanje. Prevazilaženje perioda nesigurnosti i preispitivanja tek, omogućava dolazak u fazu zrele religioznosti koja ima komunikativni nivo. Ljudi na ovom nivou vide neku vrstu kohezije ispod površine stvari, oni govore o jedinstvu i zajedništvu, o paradoksu. Ono što karakteriše sve velike svetske religije je da one imaju sposobnost da se obraćaju ljudima oba nivoa. Svaki nivo tumači religiozna učenja na svoj način.

Međuljudski odnosi ljudi različitog duhovnog nivoa prožeti su nerazumevanjem. Ljudi haosa čude se onima koji su se ukalupili u pravila institucije, ljudi formalnog reda zaplašeni su skepsom tragalaca za istinom koji pak ne mogu da shvate dubinu unutrašnjeg mira i slobode onih koji su dostigli komunikativni, viši nivo duhovnog razvoja. Što je čovek na višem nivou duhovnog razvoja to bolje razume druge i sposobniji za dijalog i toleranciju. Njegaš je to lepo rekao: „Ko na brdo, ak' i malo, stoji više vidi no onaj pod brdom”.

Budućnost razvoja društva omogućava dijalog i toleranciju iz dve perspektive. Proces sekularizacije vodi ka toleranciji iz

nebrige za religiju i njena učenja. Mnogi će biti tolerantni zato što je to na margini njihovog interesovanja. S druge strane, vernici koji su izabrali put duhovnih vrednosti i istinski proživeli suštinu svoje religije, biće istinski tolerantni i u isto vreme duboko religiozni. Svaka religija nudi mogućnosti duhovnog sazrevanja svojim vernicima i u svakoj od njih postoje različiti nivoi duhovne zrelosti. Ipak, odnosi između organizacija u velikoj meri zavisiće i od verskih vođa i toga da li će duhovna i svetovna vlast da budu nezavisne.

Zaključak

Pozitivna orijentacija je jedana od pretpostavki da se neguje dijalog i tolerancija, pa su i moja zapažanja u ovom radu usmerena na one vrednosti koje prepoznajem u protestantizmu koje omogućavaju dijalog. Slobodno tumačenje Biblije omogućilo je bezbroj interpretacija koje su možda potkopale „istinitost” verskih istina, pojačale sumnju i omogućile brojne razgovore. Tolerancija koja je omogućila ovakvu slobodu u isto vreme je opasnost od gubitka istine ali i šansa da se ona pronađe.

Protestantizam je dao prednost spasenju verom pred spasenjem delima i time oslobodio vernika od obaveze da bude dobar i omogućio da bude onakav kakav jeste. Autonomna moralnost je dobila prednost pred heteronomnom moralnošću. Smanjenje razdaljine između Neba i Zemlje, svetog i profanog, teorije i prakse omogućilo je integraciju života za ovde i sada. Prilika je data svima. Hijerarhija moći svedena je na odnose ravnopravnosti. Ono što je tražio za sebe makar malo je morao da da i drugima. Moć više nije bila tako moćna i vlast nedostižna. Ipak, iako okrenutu duhovnim vrednostima, iako sklon više askezi nego hedonizmu, materijalizam je bio posledica duhovnih

stremljenja. Oslobođena energija dokazivala se u radu koji je dao poleta razvoju zapadnog društva.

Ipak, dobre namere nisu uvek praćene i dobrim posledicama. Negativna strana kao senka prisutna je u svemu. Dijalog između različitih omogućava razumevanje i toleranciju. Međutim, postoji strah da se prevelikom tolerancijom ne izgubi sposobnost prepoznavanja istine od laži, razlikovanja dobra od zla i sposobnost reagovanja u slučaju zloupotrebe moći.

Literatura

- Bigović R. (1995) Od isključivosti do tolerancije, u: *Različiti putevi do Boga*, ed. Ejub Šitkovic, Radio B92, Beograd.
- Eterović N. (1993) Vjerska sloboda preduvjet međuvjerskog dijaloga, u: *Crkva u svijetu*, Split: Teologija u Splitu, 2:209.
- Fowler J. (1995) Stage of Faith, *The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper, San Francisco.
- Jovanović Z. (1996) *Smisao tolerancije i vrednost njene primene u adventističkoj crkvi*, Diplomski rad, ATF, Beograd.
- Kuburić Z. (1995) *Slika o sebi adolescenata u protestantskoj porodici*, Doktorska disertacija, Filozofski fakultet, Beograd.
- Kuburić Z. (1996) *Religija porodica i mladi*, TI, Beograd.
- Kuburić Z. (1999) *Vera i sloboda, verske zajednice u Jugoslaviji*, JUNIR, Niš.
- Kuburić Z. (1999) *Porodica i psihičko zdravlje dece*, Čigoja, Beograd.

Lanares P. (1997) Verska sloboda u međunarodnim konvencijama, u: *Savest i sloboda*, Znaci vremena, Zagreb.

Paskal B (1965) *Misli*, Kultura, Beograd.

Sveto pismo staroga i novoga zaveta, Britansko i inostrano biblijsko društvo, Beograd.

Šušnjić Đ. (1997) *Dijalog i tolerancija: iskustvo razlike*, Čigoja štampa, Beograd.

Dragoljub B. Đorđević
*Dragan Todorović**

RELIGIJSKA VEĆINA O
RELIGIJSKOJ MANJINI
(Stavovi Srba o Romima
kao vernicima)

„Ja sam protiv braka sa Romima,
jer znaju da budu i mnogo loši.

Džaba se ne kaže:

'Što nije vera – to ni večera';
'Dve zmiije ne spavaju na istom jastuku'.”

Starija Srpkinja, ispitanik

Uvod

Nema društvene stabilnosti ni napretka bez harmonizovanja verskih odnosa u multietničkim i *viševerskim* zajednicama. *Nema ni ukupnog poboljšanja položaja Roma bez sticanja ravnopravnosti i u religijsko-crkvenom polju.*

Romi su bili i jesu podvrgavani getoizaciji, diskriminaciji i segregaciji, izloženi ksenofobiji i rasizmu u svim podsistemima društva: ekonomiji, politici, kulturi i obrazovanju. Ali brojni

* Dragan Todorović nije bio učesnik Okruglog stola, ali je, kao koautor, učestvovao u pripremi ovog teksta za zbornik (prim. ur.).

romolozni, tražeći ključ rešenja „sudbine Roma” najčešće u ekonomiji, a često u političkom prostoru, ispuštaju iz vida da su, mada upakovani i razbarušeni, u kulturnoj sferi najboljniji vidovi getoizacije i diskriminacije, ksenofobije i rasizma. *Romi su diskriminirani i u verskom pogledu. Zagubivši postojbinsku religiju, oni se na prostorima o kojima se govori, veroispovedno opredeljuju kao pripadnici pravoslavlja, rimokatolicizma i islama; u poslednje vreme i protestantizma. Teško ih prihvataju vernici na prve tri strane, dok razne, male i velike, protestantske zajednice ponajbolje primaju Rome u svoje redove: na delu je njihova svojevrsna konverzija u treći krak hrišćanstva. Da sve to umnogome smeta ukupnoj „njihovoj stvari”, malo ko među stručnjacima zapaža (Đorđević i Todorović, 1999).*

Mnogo toga jeste nepoznanica u verskom životu Roma, pa je zadatak sociologije religije i romologije da to iznesu na videlo, sistematizuju već poznato, daju preporuke za dalja proučavanja i opredele konkretne korake za sticanje njihove ravnopravnosti u religijsko-crkvenoj sferi. Oni taj zadatak ne mogu valjano obaviti ako ne odgovore i na pitanja o: a) *odnosu većinskog verskog stanovništva prema romskoj verskoj manjini*; i b) *verskoj diskriminaciji prema Romima*.

Sledeći ovaj nalog, u radu se komentarišu rezultati socio-empirijskog istraživanja, sprovedenog 1999. godine, stavova stanovništva Srbije (bez Kosmeta) – isključivo Srba – o Romima kao vernicima, o tome: a) „Da li Romi mogu biti ždobri' vernici: pravoslavci, rimokatolici, protestanti, muslimani?”; b) „Da li bi s Romom istovernikom zajednički učestvovali u religijskim obredima i proslavama (pričešće, molitva, slave, litije...)?”; c) „Da li bi Romi bili mnogo vezaniji za konkretnu religiju kada bi se bogoslužbene knjige prevele na romski i, primera radi, liturgija ili opelo služili na njihovom jeziku?”; d) „Da li bi bili protiv da se umrli Rom sahrani na njihovom mesnom groblju?”;

i e) „Da li su Romi religijski tolerantni ili su religiozni fanatici?”; kao i podaci javnomnjenjskog proučavanja, izvedenog 2000. godine, stavova stanovnika grada Niša o tome: a) „Da li bi bili protiv da se umrli Rom sahrani na njihovom mesnom groblju”; i b) „Da li bi odobrili brak kćerke, sina, sestre, brata... ili se lično udali-oženili za Roma-Romkinju?”

Hipoteze glase: 1) *Blaga većina stanovništva Srbije (Srba) smatra da Romi ne mogu biti „dobri” vernici kao i svaki drugi narod, jer su nepostojani u svemu, pa i u veri.* 2) *Blaga većina stanovništva (Srba) dvoumila bi se da sa Romom istovernikom zajednički učestvuje u religijskim obredima i proslavama.* 3) *Većina stanovništva (Srba) složila bi se sa prevođenjem osnovnih bogoslužbenih knjiga na romski jezik i sa služenjem romskim jezikom pri nekoliko glavnih obreda.* 4) *Blaga većina stanovništva (Srba) ne bi imala ništa protiv da se Romi sahranjuju na lokalnom groblju, potpuno izmešano sa ostalim građanima.* 5) *Većina stanovništva (Srba) ne bi se oženila ili dozvolila svojoj deci bračnu zajednicu sa pripadnikom romskog etnosa pa iako on ispoveda istu religiju.* 6) *Većina stanovništva (Srba) drži da su Romi religijski tolerantni.*

U interpretaciji se oslanjamo na interkulturalističke ideje. Iako se *interkulturalizam* već prepušta oštrom kritičarskom skalpelu, a prvoglasnici su svesni njegovog omeđenog učinka, posebno u postkomunističkim društvima, on jeste jedna od pronađenih mudrosti i nema mu alternative u multietničkim i viševerskim zajednicama. On, najviše pasujući baš Romima, jer su u transnacionalnoj situaciji, svagda i svugde žive sa drugim etnosima i kulturama – „Romi u interkulturalnom okruženju” – prvenstveno i ima šansu u kulturnom podsistemu. *A verski život je njegova značajna karika.*

Interkulturalizam, kao teorijski i praktični model, jeste nešto različito od *multikulturalizma*, preciznije – njegovim se zaživljavanjem teži kvalitetnijoj zajednici u kojoj manjinske

etničke grupe neće biti potpuno integrisane niti apsolutno asimilovane. Zadržaće svaku vrstu samosvojnosti i u, ravnopravnoj interakciji, razmenjivaće međusobno i sa dominantnom kulturom kulturna i druga dobra. Kako je to J. Kardos (1998:9-10) svedeno pokazala: „*Multikulturalno društvo* bi trebalo imati karakteristike društva u kome različite etničke grupe žive zajedno ali bez interakcije. U njemu se manjinske grupe pasivno tolerišu, ali nisu prihvaćene od strane većinske grupe. *Interkulturalno društvo* bi trebalo definisati kao društvo gde različite grupe žive zajedno, razmenjuju životna iskustva, poštuju međusobno različite stilove života i vrednosti.”

Stavovi prema Romima kao vernicima

Savremeno srpsko (i balkansko) društvo jeste religijski bogato jer se u njemu prožimaju tri kulturna kruga: *vizantijsko-pravoslavni*, *zapadno-evropski* (katoličko-protestantski) i *otomansko-islamski*. Srpski Romi su pripadnici religijskih izdanaka sva tri kruga; oni su i *hrišćani* – pavoslavci, rimokatolici i protestanti – i *islamisti* sunitskog i šiitskog kraka. Ako jesu vernici, onda su i članovi odgovarajućih verskih zajednica: Srpske pravoslavne i Rimokatoličke crkve, Islamske zajednice i raznovrsnih protestantskih grupa (sekti i denominacija). Te religijske institucije, po definiciji, insistiraju na crkvenoj, konvencionalnoj, tj. *klasičnoj religioznosti*. Njena je distribucija pod odlučujućom determinacijom društvenog života – socijalna produkcija svetog – što znači da su psihološki i saznavni momenti isposredovani fundamentalnim značajkama življenja. Ova forma favorizuje praktikovanje pobožnosti u odgovarajućim religijskim ustanovama, crkvama i hramovima i razvijanje osećaja pripadnosti veri i organizaciji. Radi se o tipu tzv. crkvenih vernika koji

bi trebalo da celim bićem pripadaju svojoj, nacionalnim i porodičnim stablom nasledenoj, religiji i crkvi. To dalje povlači strogo poštovanje redovnosti učešća u obredima, sankcionisano usvajanje doktrinarnog sistema, sticanje religijskog iskustva isključivo u okrilju zajednice, podređivanje svakidašnjeg života religijskim propisima i moralnim načelima, spoljašnje manifestovanje pripadanja religiji i verskoj zajednici... Rečju, klasična religioznost jeste sinteza *religiozne svesti* i *religioznog ponašanja i udruživanja*. Nije dovoljno samo se deklarirati religioznim – i pri tome više-manje usvojiti elemente doktrinarnog učenja – već je potrebno živeti u skladu s religijskim naukovanjem, na propisan način obavljati obrede i redovno prelaziti prag hrama. Odbacuje se *subjektivna religioznost bez crkvenosti*, budući da većina verskih struktura zahteva pravovernost iskazanu i kroz svakodnevno praktično potvrđivanje verničkog statusa. E pa tog najpoželjnijeg vernika, koji se pridržava svih uzusa svoje religije i odgovarajuće verske zajednice i reprezentuje dobru religioznost, mi zovemo klasičnim, „*crkvenim vernikom*” (Đorđević i Đurović, 1994). Šta o takvom verniku Romu misle Srbi?

A. Romi – „*dobri vernici*”. Iako nije puno pisano o Romima kao praktikantima dveju velikih svetskih religija i njihovih konfesija, ima tekstova u kojima preovladava mišljenje kako oni ne mogu biti „dobri” crkveni vernici, biti prilježni pravoslavci i katolici, protestanti i muslimani. Oni ove otkrivene religije prihvataju, najpre, iz nužde – formalno i mimikrijski – prisećajući se prapostojbinske, paganske vere, a kada to već učine, onda i mešaju hrišćanstvo i islam, što često završava u neobičnom preplitanju. Tako, radi primera, M. Matić (1984:1350) beleži: „Što se tiče odnosa prema religiji, to je opet kod njih specifično. Romi lako prihvataju religije onih sredina u kojima borave. Oni religiju prihvataju više formalno nego suštin-

ski... Takvo ponašanje može se jedino shvatiti u kontekstu vjekovnog života tih ljudi, jer su oni zaboravljali na svoju religiju a prihvatili tuđu, koja je imala novi predznak i drukčiji smisao". B. Đurović i D. B. Đorđević (1996:71) kazuju: „Prihvativši hrišćanstvo, Romi, očito, nisu mogli da zaborave i eliminišu tradicionalna verovanja i običaje, što sa kulturološkog aspekta ne predstavlja manu, naprotiv". a T. Vukanović (1983:332) zaključuje: „Ta specifična romska /ciganska/ vera /vrsta ljaremanstva/ odlikuje se time što izvesne hrišćanske elemente usvajaju i primenjuju u islamu, kao što su: krsna slava, sa izvesnim obredima koje vrši sveštenik u crkvi i sama obitelj u kući. Naporedo sa tim, ističu se islamski elementi, koje Romi hrišćani primenjuju u svojim verskim obredima.”

Mi držimo do toga da Romi jesu i mogu biti dobri klasični vernici uprkos pretpostavci da to nije većinsko mišljenje u okružujućem srpskom narodu. (Tabela 1)

Tabela 1

SRBI I ODNOS PREMA VERI ROMA

„Kakvo je vaše mišljenje o tome da li Romi mogu biti 'dobri' vernici: pravoslavci, rimokatolici, protestanti, muslimani?”

Nacionalnost

Modalitet slaganja	Srbi N/%
Svakako mogu biti dobri vernici kao i svaki drugi narod	346/81,8
Sumnjam, oni su nepostojani u svemu, pa i u veri	64/15,1
Nikako, oni nikada neće biti dobri vernici poput drugih naroda	13/3,1
UKUPNO	423/100,0

Podaci očitno pokazuju da na ovom elementarnom nivou *Srbi pravoslavci demonstriraju tolerantan odnos spram religijskog statusa Roma: oni mogu biti njihova braća u Hristu* (81,8%). Od toga je zanimljivije, jer se radi o predrasudama i stereotipijama, kako su ispitanici obrazložili sumnju i odbojan stav.

Sumnja („Sumnjam, oni su nepostojani u svemu, pa i u veri – obrazložite to u nekoliko rečenica.”): „Svi su nepostojani, okrenuti sektama”; „Nemaju razvijenu religijsku tradiciju”; „Lukavi i prevrtljivi”; „Nemaju opštu kulturu i versko obrazovanje”; „Nisu dosledni ni u čemu, pa ni u veri”; „Mislim da lako i brzo menjaju i stavove i mišljenje; boje se za sebe, nesigurni su”; „Prihvataju veru većinskog naroda sa kojim žive”; „Nisam razmišljala o tome, nisam upoznata, ali smatram da su prevrtljivi”; „Pokretni su i nepostojani i priklanjaju se trenutno većinskom stanovništvu i veri koja ta većina ispoveda”; „Menjaju često prijatelje, pa i veru”; „Upravo zbog nepostojanosti u svemu, pa i u veri. Pod uticajem su okoline u kojoj žive, a vera zahteva odanost i postojanost”; „Skloni su lopovlucima, svađi, prevari, preljubi – što vera zabranjuje. Neobrazovani su u 80% slučajeva i ne mogu da shvate verska učenja”; „Ako im prigusti, oni sve poštuju”; „To im dođe zajednička crta, ta nepostojanost u karakteru – nisu od reči”; „Zaostali su i učenja crkve ne mogu da shvate. Potpuno su nezainteresovani jer su preokupirani drugim stvarima”; „Vrdalame, okreću se kako vetar duva”; „Prevrtljivi su u svemu, pa i u tome – prvo u veri, nepostojani”; „Zbog njihovog vaspitanja od malena”; „Izgubili su postojbinsku religiju”; „Prihvataju različite vere zavisno od toga gde žive”; „Oni žive od danas do sutra; vera kod njih ne dolazi u obzir. Oni su, znate, poreklom iz Indije, ko'lko se ja sećam”; „Prevrtljivi su i

lako menjaju veru”; „Mislim da lako menjaju veru, jer su prevrtljivi. U sredini gde se nađu tu veru i prihvataju”; „Skloni su da prihvataju veroispovest većinskog naroda i sredine u kojoj žive. Prilagođavaju se u cilju zaštite i zarade”; „Teško je to objasniti, ali tako je”; „Da li je to stvar porekla (iz Indije su, ili odakle su) – ne znam, ali su takvi”; „Nema šta tu da se kaže! Oni su takvi”; „Mislim da se oni i tu pretvaraju k'o u svemu i ne možeš im verovati. Čast izuzecima, al' govorim o većini njih... barem koje ja poznajem”; „Njima nije stalo do toga, njima su neke druge stvari važne u životu; oni se bore samo za sebe”; „Poštuju neke svoje obrede koji su drugačiji od vere”; „Oni veruju malo zbog svoje situacije”; „Zato što su: 'Kako vetar duva’”; „Ne pridaju toliki značaj religiji da bi bili postojani kroz prostor i vreme. Prihvataju religiju okoline prema situaciji, premda ima i zajednica koje predstavljaju izuzetak”; „Slabijeg su karaktera, podložni su uticaju sredine”; „Imaju mentalitet mnogobožačkog naroda”; „Ako nisu do sada bili dobri vernici, neće ni posle”; „Mislim da su često prevrtljivi i da koriste verske obrede za prošnju i druge vidove materijalne koristi”; „Trebalo im više edukacije od strane većinske kulture”; „Jer su nezainteresovani i prodali bi i Boga i Alaha.”

Odbijanje („Nikako, oni nikada neće biti dobri vernici poput drugih naroda – obrazložite to u nekoliko rečenica.”): „Uzimaju za religiju veru većinskog naroda. Ne iz ubeđenja, već više radi izbegavanja sukoba sa većinom”; „Prodali bi i Boga samo da mogu”; „Prevrtljivi, kako vetar duva oni se okreću”; „Nisu postojani”; „Njima vera ne znači ništa, a kad kažu da veruju oni lažu”; „Romi su plašljivi, nedosledni u veri. Mislim da je njima bitno da ih neko ne proganja zbog vere”; „Nestabilni, promenljivi zbog nemaštine”; „Nestabilni, neod-

govorni, bez vizije o sebi i okruženju, nemotivisani za bilo šta”; „Zato što oni nemaju ništa što ih upućuje na veru”; „Sve dok su lenji, neškolorani, neobrazovani, ne mogu ni religiju da shvate i da poznaju”; „Oni su poreklom iz Indije i nemaju ni nekog daljeg dodira sa nama”; „Zato što oni imaju svoju religiju i ne treba da se mešaju sa tuđom”; „Ne veruju u boga, ne idu u crkvu”; „Ne može im se verovati, prevrtljivi su, nevernici su, tako da nisu sposobni za veru”; „Nemaju svoju veru, skloni su asimilaciji”; „Zato što to nije nijedna njihova religija”; „Nepouzdan su, sve čine samo iz koristi”; „Jer prihvataju tuđu veru, a žive po svome”; „Oni su takvi. Ako ima neka korist od toga – biće vernici. Kod njih je sve interes. Da ne rade ništa, a da steknu nešto.”

B. Verski obred s Romom. Sledeća stepenica koja propituje interkulturalno raspoloženje većinskog naroda u religijskom polju jeste vezana za konkretniju činjenicu, jer – jedno je misliti o nekome da može biti dobar u nečemu, dok je drugo zajedničariti s njim u stvarima vere. To naročito može biti upitno za pravoslavne Srbe, kod kojih je poimanje i ispoljavanje religioznosti duboko povezano sa etničkim bićem: ako je pravoslavlje narodnosna odrednica, zbog čega se i opravdano govori o tzv. srpskoj varijanti te hrišćanske konfesije, kako to, pita se prosečan srpski pravoslavac, da skupa molim, proslavljam i pričešćujem se sa nekim ko je ne samo pripadnik druge nacije već se i rasno razlikuje od mene. Znano je da u pravoslavnih vernika donekle izostaje pojam univerzalizma, tako temeljna ideja svih otkrivenih religija.

Naša je postavka da u Srba napreduje svest o univerzalnosti pravoslavlja, o tome da pravoslavac može biti: beo, žut ili crn, Albanac, Kinez ili Senegalac, ali blaga većina ne bi rado pristala da saboruje s Romom. (Tabela 2)

Tabela 2
SRBI I VERSKI OBREDI S ROMOM
„Da li biste s Romom istovernikom zajednički učestvovali u
religijskim obredima i proslavama
(pričešće, molitva, slave, litije...)?”

Nacionalnost

Modalitet slaganja	Srbi N/%
Da, svakako	293/69,3
Sumnjam, dvoumio bih se	69/16,3
Nikako	45/10,6
Nešto drugo	16/3,8
UKUPNO	423/100,0

Spram veoma povoljnog mnjenja o verskim potencijalima (81,8%), Srbi su u nešto manjem iznosu spremni da obavljaju ritualne radnje s Romima istovernicima (69,3%). Ali i taj je postotak većinski, dvotrećinski i kazuje: „garavi” su „momci” *mili kao pravoslavna braća pri religijskim obredima i svečarenju u hramu i domaćinstvu*. Bude li se gajila praksa religijske interakcije i zajedništva, eto nam plodnog tla za interkulturalističke zasade, čemu „idu na vodu” još dva momenta.

Prvi se smešta oko isticanja rituala kao okosnice narodne religije i pravoslavlja u Srba (Petrović, 2000b). *Ritual, onda, po nama, sem što je fundament religijskog verovanja, jeste i mnogo šira osnovica: sakuplja, sabira, isprepleta, prima, daje, traje, razvija se i obogaćuje; rečju, zbližava i integriše, no ne razdvaja i ne asimiliše osobenosti i prinose učesnika*. Stoga, za Rome pravoslavne veroispovesti i njihovo kadgod specifično obredno

ponašanje ima prostora u obuhvatajućem srpskopравoslavnom ritualnom kontekstu, a da to ne izađe na asimilaciju ili segregaciju. I obrnuto, taj bi interkulturalni odnos obogatio srpsko pravoslavlje – nipošto ne bi ugrozio „čistotu” srpskih rituala.

Drugi se momenat oslanja na iskustvenu evidenciju, obezbeđenu od sociologa religije i romologa (Đorđević i Todorović, 1999b), po kojoj Romi toliko idu napred u religijskom ponašanju i udruživanju – katkad jesu revnosniji ritualisti od Srba – da su na putu da budu „dobri vernici” klasične pravoslavne religioznosti (krštenje i venčanje u crkvi, slavljenje slave, sahrana uz opelo). Izrastajući u pravoslavne i stičući ključne verske i prazničarske navike, ne potvrši i ne ostavivši stare kulturne odrednice, oni se integrišu na svoju i dobrobit lokalnog i šireg društva. Ovim ublažavamo B. Đurovića i D. B. Đorđevića (1996:72) stav po kome Romi „upravo kroz prihvatanje konfesionalnog identiteta Srba pokušavaju da ponište svoj nacionalni identitet i pretope se u drugi etnos”.

Neodlučni ispitanici nisu bili voljni da pobliže opišu svoje deklarisanje povodom obredne interakcije s Romom.

Sumnja („Sumnjam, dvoumio bih se da s Romom istovernikom zajednički učestvujem u religijskim obredima i proslavama /pričešće, molitva, slave, litije.../?”): „Možda iz radoznalosti”; „Nisu sa mnom istovernici, jer se oni ne krste”; „Zavisi od toga kakav je čovek”; „Zavisi od situacije”; „U slučajevima kad se mora”; „Izbegavao bih. No ako bi se moralo – obred je obred”; „Sama ne”; „Nisam religiozan, ne znam kako bih reagovao”; „Svejedno mi je.”

C. Verska služba na romskom. Množina naroda je ušla u civilizaciju primanjem hrišćanstva, a među njima su i brojni

zasnovali kulturu i i književni jezik tek sa prevodom Biblije, svetootačke literature i bogoslužbenih knjiga. („Ako se ima u vidu da skoro svaki civilizacijski pismen narod na svom jeziku poseduje prevode celokupne Biblije, tj. Svetog pisma, kako Starog tako i Novog zaveta, bez obzira bili oni hrišćani ili ne, onda je sasvim jasno da posedovanje ovih prevoda predstavlja ulaznicu u kategoriju pismenih naroda. Tim pre, što je današnja civilizacija, svoje smerodavno i životno važno materijalno i duhovno iskustvo obezbedila preko judeo-hrišćanskog ustrojstva pravno-zakonodavnog, socijalnog i kulturnog uređenja” /Dimić, 2000:136/). Religija se zaista lakše prima, ukorenjuje i razvija u konkretnom etnosu ako su njene glavne knjige prevedene na njegov jezik i ako se na njemu obavlja služba.

I sa Romima bi trebalo da bude tako. Oni koji žive hrišćanstvo u pravoslavnom izdanju i u okviru Srpske pravoslavne crkve, iako su verska manjina, imaju potrebu, želju i svako pravo da im se prevede na romski religijska književnost i da se služe rodnim jezikom pri religioznom ponašanju i udruživanju. Kolikogod da je to skopčano sa ozbiljnim teškoćama u slučaju Roma – primer, nepostojanje standardizovanog književnog jezika ili krhka intelektualna elita – radi se o elementarnom zahtevu, čije ispunjavanje donosi prinose na više strana: Romima ponajviše, ali ne manje pravoslavlju i Srpskoj pravoslavnoj crkvi. Što da ne i religijskoj većini, koja treba da tolerantno podrži tu plemenitu nakanu. Odatle i teza da bi se Srbi u većinskom iznosu složili sa prevodenjem osnovnih bogoslužbenih knjiga na romski i sa korišćenjem romskim jezikom pri nekoliko glavnih obreda. (Tabela 3)

Tabela 3

SRBI I VERSKA SLUŽBA NA ROMSKOM

„Tvrdi se da bi Romi bili mnogo vezaniji za konkretnu religiju kada bi se bogoslužbene knjige prevele na romski i, primera radi, liturgija ili opelo služili na njihovom jeziku. Šta Vi o tome mislite?”

Nacionalnost

Modalitet slaganja	Srbi N/%
U potpunosti se slažem	64/15,2
Možda bi trebalo samo osnovne bogoslužbene knjige prevesti i služiti se romskim jezikom pri nekoliko glavnih obreda	152/36,0
Nikako, treba vršiti službu na jeziku većinskog naroda	206/48,8
UKUPNO	422/100,0

Srpskopравoslavni okružujući narod, na iznenađenje istraživača, nema sluha za legitimnu religijsku potrebu Roma, svojih istovernika, jer je, čak, u pedesetak odsto slučajeva (48,8%) resko odbija: „Nikako, treba vršiti službu na jeziku većinskog naroda.” Interkulturalističku nadu daje trećina (36,0%) Srba koja izjavljuje da bi možda trebalo samo osnovne bogoslužbene knjige prevesti i služiti se romskim jezikom pri nekoliko glavnih obreda, kao i 15,2 posto onih koji apsolutno podržavaju tu religijski ispravnu ideju.

Bez obzira i nasuprot ovakvom raspoloženju okružujuće nacije, već je dosta urađeno na prevodu svetopisamskih tekstova na romski jezik. Za srpskopравoslavne Rome prevedeni su Stari i Novi zavet, Službenik i Trebnik, Časoslov i Žitije Svetih – nisu

publikovani Stari zavet i Žitije Svetih – čime su stvoreni uslovi da se najvažnija bogoslužjenja odvijaju i na njihovom maternjem jeziku. (Dr Irinej Bulović, episkop bački, godinama služi Sv. liturgiju i na romskom). Prema izveštaju T. Dimića (2000:137), najzaslužnije osobe u toj oblasti, „Službenik i Novi zavet na romskom jeziku, u Srpskoj pravoslavnoj crkvi postale su knjige prestone sa jednakim pravom upotrebe pored slovenskog, grčkog i savremenog srpskog jezika. O najvećim duhovnim praznicima, kada sveštenici proiznose delove jevanđelja na raznim jezicima, ono se obavezno proiznosi i na romskom jeziku”. On kao da ima na pameti interkulturalističku primisao kada veli da se može očekivati, pri bogoslužjenju, uporedo korišćenje crkveno-srpskog, savremenog srpskog i romskog jezika, odnosno da iza motiva prevodenja svetopisamskog štiva „stoji kao potreba da i mi Romi, kulturu i književnost moramo da učimo i naučimo, kako bismo pravilno mogli odrediti svoje mesto i ulogu u opštesvet-skoj zajednici kulturnih naroda sa kojima se valja integrisati, i onda to mesto obogaćivati i razvijati onako kako to odgovara našim integrisanim namerama” (2000:138).

D. Romske večne kuće. Naoko se mnogome pitanje o stavu prema sahranjivanju Roma može činiti trivijalnim ili izmišljenim, čak naučenjačkim „zakeranjem”, ali kolikogod usko, ono jeste značajno – sledimo li nameru za celovitim sagledavanjem romske sudbine.

Smrt je, između ostalog, i osoben društveni čin, u kome se vrhuni množina grupnih i socijetalnih pojava, *izistinska slika* konkretne zajednice i kulture, *koja nam otkriva nisku*, primera radi, *ekonomskih i klasnih, slojnih i statusnih, običajnih i verskih, etničkih i rasnih odnosa*. A, sve u vezi sa njom – predsmrtni, smrtni, posmrtni običaji – tkaje svojevrsnu *kulturu smrti*. U nju, naravno, spada i odnos prema *grobju*, uopšte, i grobnom mestu („večna kuća”, grob, humka, kamen, spomenik...), posebno. Kako se onda romska kultura smrti uklapa u srpskopравoslavnu

kulturu, tj. da li je ova potonja, budući šira, privlači, prima i usisava ili odbija i isključuje? – jeste srž naše upitnosti. Drukčije rečeno, da li stavovi Srba o sahranjivanju Roma nešto svedoče o odnosu srpskog naroda i srpskog pravoslavlja (Srpske pravoslavne crkve) prema njima? To nam može demonstrirati prirodu odnosa većinskog stanovništva spram Roma – ugroženoj etničkoj skupini – i da li se procesi odvijaju u smeru *integracije*, što je željen ishod, ili *asimilacije*, kao zastarele svrhe, ili *segregacije*, koju treba u startu odbaciti (Đorđević i Todorović, 1999).

Blaga većina stanovništva (Srba) ne bi imala ništa protiv da se Romi sahranjuju na lokalnom groblju, potpuno izmešano sa ostalim građanima. (Tabele 4 i 5)

Tabela 4

SRBI I KULTURA SMRTI ROMA

„U Vašem mestu (selu ili gradu), pretpostavimo, ranije nije bilo Roma i nema posebnog romskog groblja. Da li biste bili protiv da se umrli Rom sahrani na Vašem mesnom groblju?“

Nacionalnost

Tipovi grobalja	Srbi N/%
(A) Ne, trebalo bi ga sahraniti na lokalnom, mesnom groblju	259/61,2
(B) Možda bi trebalo oformiti zasebni deo za Rome u okviru mesnog groblja	93/22,0
(V) Trebalo bi oformiti potpuno, od mesnog groblja, odvojeno tzv. cigansko groblje	63/14,9
(G) Bio bih protiv, trebalo bi Rome sahranjivati van našeg naselja	8/1,9

UKUPNO	423/100,0
--------	-----------

Rezultati su neočekivani: *ne samo blaga nego i ogromna većina Srba ima pozitivan stav prema sahranjivanju – potpuno izmešanom ili na odelitim parcelama (61,2% + 22,0% = 83,2%) – Roma na lokalnom groblju, što možda ne korespondira sa praksom na terenu i što tek treba empirijski proveriti, ali je zalog izmene, eventualnog, ustaljenog i nepoželjnog ponašanja. Nišlije se malkice razlikuju.*

Tabela 5

NIŠLIJE I ROMSKE „VEČNE KUĆE”

„U Vašem mestu (selu ili gradu), pretpostavimo, ranije nije bilo Roma i nema posebnog romskog groblja. Da li biste imali protiv da se umrli Rom sahrani na Vašem mesnom groblju?”

Tipovi grobalja	Nišlije N/%
(A) Ne, trebalo bi ga sahraniti na lokalnom groblju	85/42,7
(B) Možda bi trebalo oformiti zasebni deo za Rome u okviru mesnog groblja	62/31,2
(C) Trebalo bi formirati potpuno, od mesnog groblja, odvojeno tzv. cigansko groblje	45/22,6
(D) Bio bih protiv, trebalo bi Rome sahranjivati van našeg naselja	7/3,5
UKUPNO	199/100,00

I većina Nišlija *ima pozitivan stav prema sahranjivanju – potpuno izmešanom ili na odelitim parcelama (42,7% + 31,2% = 73,7%) – Roma na lokalnom groblju, 22,6% se zalaže za izdvojeno „cigansko”, a zanemarljivih 3,5% zastupa rasistički*

postupak i proteralo bi romske večne kuće van svog mesta. Ovi potonji jesu drastičan slučaj i demonstriraju izostajanje ikakve kulture smrti. Pogledamo li sliku ukopa Roma u niškom kraju (izuzet je Niš u kome postoji zasebno romsko groblje, a uneti su podaci za sva seoska naselja u niškoj opštini) lako je zapaziti da su stavovi Nišlija zasnovani na već postojećoj praksi sahranjivanja Roma. U 66,12 posto slučajeva oni se sahranjuju na groblju fizički spojenom sa srpskim ili sasvim pomešano. Postoje i samostalna ciganska groblja (32,25%), ali je mnogo manji procenat aktivnih, a neka su pred gašenjem. „Bode oči” jedan drastičan primer (1,61%), tj. sahranjivanje van domicilnog mesta.

Romi su se u bliskoj i, ponegde i vekovima, dalekoj prošlosti svagda sahranjivali na odvojenom i od boravišta udaljenom terenu iz, najmanje, tri razloga: a) *oštre segregacije i stigmatizacije većinskog okruženja*; b) *unutrašnjih odlika sopstvene kulture i kulture smrti*; i v) *burnih društveno-istorijskih dešavanja*. Ostavimo li na stranu treći uzrok, budući da je on predodređivao kretanje i sudbinu Roma u vreme dolaska na ova područja i radio bez obzira na njihovo diferenciranje po religijskim i konfesionalnim šavovima, očito je da su se poslednjih decenija prva dva transformisala, odnosno ublažila svoju oštricu u kulturnom prostoru srpskog pravoslavlja. U Srba se smanjila socijalna distanca spram Roma i žigosanje, bar otvoreno i javno, jeste spušteno na individualno incidentno ponašanje. U Roma pravoslavaca izmenio se na bolje odnos prema smrti, činu ukopa, grobnom mestu i groblju. Tome je „kumovalo” i „slatko” srpsko pravoslavlje, iskazujući uvek i svugde tolerantnost. *Zato je moguće da pozdravimo pozitivna – interkulturalistička i integrativna – pomeranja povodom sahranjivanja Roma i Srba i za beležimo slanje u zaborav segregacionih postupaka*. Da li se može zamisliti budući trenutak kada će separata groblja pravoslavnih Roma biti raritet?

Načelno razjašnjenje sledi logiku po kojoj su iz ugla integracije i interkulturalnog življenja, sem pogreba van bo-

ravišta (G), ostali tipovi grobalja (A, B, V) sasvim legitimni i poželjni. Budući opravdano civilizacijski, kulturno, konfesionalno i infrastrukturno, neće se zgrešiti i *favorizovanjem izmešanog sahranjivanja*, ukoliko takva integracija ne završava u potpunoj asimilaciji. Elem, zar nije prirodno da se dva veroispovedno ista etnosa sahranjuju na jedinstvenom groblju, no da to ne skonča slivanjem slabijih u jače, malobrojnijih u brojnije, manjine u većinu; dok, nije li neprirodno da istovernici separiraju mesta konačnog skloništa, razlikujući se samo po tenu i stremeći – manjinski, samogetoizaciji i, većinski, segregaciji.

Na kraju svodnog komentara podataka sondaže i dokumentarnog materijala, prikupljenog drugim povodom, i bez obzira na iznete ekstremne primere, tvrdimo da se romska kultura smrti – ovde sagledavana i kroz romsko-pravoslavna groblja – uklapa u srpskopravoslavnu kulturu, tj. da je ova potonja, budući šira, privlači, prima i usisava.

E. Ženidba i udadba s Romom. Došlo se do suštinskog pitanja o toleranciji religijske većine (Srbi) prema religijskoj manjini (Romi). Ona se vrhuni u želji, bolje kazano – odluci, da se istovernik, etnički i raso različit, primi za svojtu: ženu ili muža, snajku ili zeta... Pretpostavili smo da, čak kada se Romi sa Srbima i klanjaju istom bogu, od potonjih neće biti poželjni za rodbinu, da je još jako izražena etničko-religijska distanca. (Tabela 6)

Tabela 6

(ETNIČKA I RELIGIJSKA DISTANCA)

„Da li biste odobrili brak Vaše kćerke, sina, sestre, brata... ili se Vi lično udali-oženili za Roma-Romkinju?”

Modalitet <i>slaganja</i>	Srbi N/%
Samo ako je iste religije (hrišćanske)	4/2,0

Modalitet <i>slaganja</i>	Srbi N/%
Samo ako je iste veroispovesti (pravoslavne, rimokatoličke, protestantske)	11/5,5
Bez obzira koje je religije i veroispovesti	27/13,5
Nikako, pa nek je iste ili bilo koje religije i veroispovesti	158/79,0
UKUPNO	200/100,00

Nažalost, samo petina Nišlija (21,0% = 2,0% + 5,5% + 13,5%) bi zasnovala brak sa predstavnikom romskog etnosa ili to dozvolila najbližoj svojti. *Ogromna većina (79,0%) je isključivo protiv: Romi su nepoželjni za ženu ili muža, snaju ili zeta. I tu religijska i konfesionalna pripadnost ništa ne pomaže.* Klanjali se oni krstu ili polumesecu, molili Hrista ili Alaha, ljubili ruku patrijarhu, papi ili reis-ulemi, poštovali popa, pastora ili hodžu – pomoći nema. A, trebalo bi da bude!

Ovde se dakako upražnjava *socijalna distanca* prema Romima kao sinteza dimenzije „odnosa prema drugima”: etnička i religijska distanca, nacionalizam, nacionalne stereotipije i predrasude, diskriminacija i segregacija, ksenofobija i rasizam. Istine radi, treba potcrtati da je ovih godina ustanovljena tendencija opadanja socijalne distance spram Roma. S. Mihailović je (1996) utvrdio da o Romima 34% građana ima povoljno mišljenje, 19% nepovoljno, 37% neutralno, te da Srbi njih stavljaju na četvrto mesto bliskih naroda, odmah iza Rusa, Jevreja i Makedonaca. (Komparacije radi, beležimo da je u Hrvatskoj izrazito velika socijalna distanca prema Romima.) *To znači da postoje i dobre su interkulturalne predispozicije Srba prema Romima i obrnuto, da se socijalna distanca još može smanjivati osmišljenom interkulturalnom akcijom i odstraniti zazor svake vrste.*

F. Verska tolerantnost Roma. Smatra se da su neki narodi i konfesionalno obojeni segmenti nacija gorljiviji u veri od drugih, pokoje ponekad zahvati „religijsko slepilo”, da bi treći završili i u religioznom fanatizmu. Takva stanja mogu trajati veoma dugo, a mogu biti i trenutni izliv religijske netolerancije, uzrokovan aktuelnim istorijskim i društvenim zbivanjima. Rat, poput onog u Bosni i Hercegovini, jeste ekstreman primer.

Kada je reč o Romima, onda se eventualna netolerantnost iskazuje na dva nivoa: spram saplemenika i prema okružujućem narodu različite konfesije i ine religije. Da li Srbi imaju ikakvog iskustva sa njihovom religijskom ne/tolerantnošću? Pošlo se od pretpostavke da većina stanovništva drži kako Romi nisu religijski fanatici. (Tabela 7)

Tabela 7

SRBI I RELIGIJSKA NE/TOLERANTNOST ROMA
„Da li su Romi religijski tolerantni ili su religiozni fanatici?”

Nacionalnost

Tolerantni/ fanatici	Srbi N/%
Tolerantni	223/52,5
Fanatici	53/12,5
Neodlučno	149/35,1
UKUPNO	425/100,0

Srbi daleko od većine i u natpolovičnom iznosu (52,5%) izjavljuju da su Romi tolerantna etnička skupina u religijsko-crkvenom kompleksu, a zanemarljivih dvanaestak odsto drži ih za fanatike. Popriličan postotak (35,1%) jeste neodlučan, tj. bez čvrstog je izgrađenog stava, što za sada jedino može značiti da Srbi u svom religijskom životu još nemaju iskustva, bliže i trajnije kontakte sa Romima isto- i inoverticima.

Nije u Roma sve potaman u interkonfesionalnim i interreligijskim odnosima. Mada ne postoje strogi istraživački podaci, već samo nagoveštaji informatora, izgleda da je u igri svojevrсно trvenje među njima, pripadaju li različitim religijama i veroispovestima. To proizvodi mnoge negativne posledice, od kojih su najvažnije: usporavanje, čak sprečavanje, *snažnije etničke integracije* i *sticanje apsolutne ravnopravnosti*, što, tačno i u nešto drugačijem kontekstu, potcrtava i G. Bašić (2000:163): „Drugo veliko pitanje o kojem se i ranije promišljalo odnosi se na odnos konfesionalnog i nacionalnog identiteta. Poznato je da je Romima prijemčiva religija ili crkva naroda u čijem okruženju žive. Marginalizovani i žigosani kao civilizacijski manje vredan narod često su nastojali da se kroz religiju približe narodima uz koje su živeli. Pitamo se u kojoj meri je verska podeljenost prepreka razvoju nacionalnog identiteta Roma? Može li narod koji ne živi na zajedničkoj teritoriji, ne govori istim jezikom, a uz to nije poklonjen istom Bogu formirati čvrstu osnovu nacionalne emancipacije? Posredno naslućujemo čitav splet složenih pitanja koja su na tragu razlike između pasivne kulturne zajednice i aktivne, samoopredeljive nacije koju je početkom veka postavio Fridrih Majnke.”

Zaključak

Ukupni rezultati ohrabruju (Tabela 8) – pozitivni stavovi su većinski u četiri ispitivana, ali ne u onim iznosima koji bi značili krajnje potiskivanje religijskog animoziteta spram Roma. U dva slučaja Srbi iskazuju izuzetnu netolerantnost. Pri tome, neslaganju sa prevodenjem religijske književnosti i korišćenjem romskog jezika na glavnim bogoslužjenjima ne treba davati preveliku pažnju s obzirom na to da ne utiče na činjenično stanje i ne može zaustaviti podmakli proces: ključne su svetopisamske i bogoslužbene knjige već prevedene, obredi se obavljaju i na

romskom jeziku. *Ogromnu pozornost treba da privuče jaka etno-religijska distanca*, ovde sagledana kroz odbijanje mogućnosti da se Romi u Srba prihvate kao članovi familije – žene i muževi, snajke i zetovi...

Tabela 8
POZITIVNI STAVOVI
Nacionalnost

Modalitet slaganja	Srbi %
Romi svakako mogu biti dobri vernici kao i svaki drugi narod	81,8
Da, svakako bi obavljao bogosluženje s Romom	69,3
U potpunosti se slažem sa prevodom knjiga i službom na romskom	15,2
Roma bi trebalo sahraniti na lokalnom, mesnom groblju	61,2
Udadba i ženidba za Roma	21,0
Romi su religijski tolerantni	52,5

Drukčije formulisano, stavovi ispitivanih Srba na teritoriji Srbije, bez Kosmeta, svedoče o napredovanju *pozitivnog* odnosa srpskog naroda i srpskog pravoslavlja (Srpske pravoslavne crkve) prema Romima, *i kao vernicima*, o tome da se procesi odvijaju u smeru *integracije* i da su izgledne šanse za promociju i zaživljavanje *interkulturalnih* ideja i prakse.

Literatura

- Cardos, I. (1998), Multikulturalno obrazovanje prema interkulturalnom obrazovanju. U: *Obrazovanje Roma – stanje i perspektive* (str. 9-10), Društvo za unapređivanje romskih naselja i Komisija za proučavanje života i običaja Roma SANU, Beograd.
- Bašić, G. (2000), *Probuđena savest*. U: Đorđević D. B. (ur.), *Romi – Sociološki uvid* (str. 161-163), Komrenski sociološki susreti i Pelikan print, Niš.
- Dimić, T. (2000), Svetopisamski tekstovi na romskom jeziku. U: *Cigani/Romi u prošlosti i danas* (str. 135-138), SANU, Beograd.
- Đorđević, D. B. (1990), Confessional Mentality as a (Dis)Integration Factor, *Innovation*, 3(1): 107-116.
- (1996), Il cristianesimo ortodosso serbo e la chiesa ortodossa serba nella seconda e nella terza Jugoslavia, *Religioni e Societa*, 11(25): 28-42.
- (1997), Religijske i konfesionalne granice na Balkanu: izazov interkulturalnosti. U: Jakšić B. (ur.), *Granice – izazov interkulturalnosti* (str. 321-326), Forum za etničke odnose, Beograd.
- (1998a), Serbian Orthodox Church, the Disintegration of Second Yugoslavia, and the War in Bosnia and Herzegovina. In: Mojzes P. (ed.) *Religion and the War in Bosnia* (pp. 150-159), Scholar Press, Atlanta.
- (1998b), Interkulturalnost versus getoizacija i diskriminacija: slučaj Roma. U: Jakšić B. (ur.), *Rasizam i ksenofobija* (str. 335-342), Forum za etničke odnose, Beograd.
- (1999), Romas in Serbia, *Facta Universitatis: Series Philosophy and Sociology*, 2(6/2): 305-309.
- (red.) (2000a), *Romi, naše komšije*, Komrenski sociološki susreti, Niš.

- (ur.) (2000b) *Romi – Sociološki uvid*, Komrenski sociološki susreti i Pelikan print, Niš.
- (2000c), Živeti s Romima, *Republika*, 12(234): 21-28.
- (2000d), Ruckkehr der Bewohner Serbiens zu Religion und Kirche?, *Ost-West*.

Europäische Perspektiven, 1(4): 253-263.

Đorđević, D. B. i D. Mašović (1999), An Opportunity for the Roma: Interculturalism in Education, *Facta Universitatis: Series Philosophy and Sociology*, 2(6/2): 285-292.

Đorđević, D. B. i D. Todorović (1999a), Srpsko pravoslavlje i Romi. U: *Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak VI, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, Niš.

- (1999b) *Javor iznad glave – Klasična vera i romsko-pravoslavna seoska groblja*, Komrenski sociološki susreti, Niš.

- (2000) *Mladi, religija, veronauka*, Agena i Komrenski sociološki susreti, Beograd.

Đorđević, D. B. and B. Đurović (1994), *Od magije do nauke*, Dom, Niš.

- (1995), Secularisation and Orthodoxy: The Case of the Serbians, *Orthodoxes Forum*, 7(2): 215-220.

- (ed.) (1999), Ethnic, Religious and Confessional Relations in the Balkans, *Facta Universitatis: Series Philosophy and Sociology*, 2(6/1).

Đurić, R. (1987), *Seobe Roma*, BIGZ, Beograd.

Đurović, B. i D. B. Đorđević (1996), Obredi pri velikim verskim praznicima kod Roma u Nišu, *Etno-kulturološki zbornik*, 2(2): 66-72.

- Glogovič, S. (1998), Religija in njihova življenska filozofija, *Romano them/Romski svet*, 1(4): 2-3.
- Henkok I. (Ian) (1995), Posledice anti-romskog rasizma u Evropi, *Beogradski krug*, 2(1-2): 221-227.
- Hrvatić, N. (1996), Romi u interkulturalnom okružju, *Društvena istraživanja*, 5(5-6): 859-874.
- Kanev, K. (1996), Dynamics of Inter-Ethnic Tensions in Bulgaria and the Balkans, *Religion in Eastern Europe*, 16(6): 13-44.
- Marushiakova, E. and V. Popov (1999), The Relations of Ethnic and Confessional Consciousness of Gypsies in Bulgaria, *Facta Universitatis: Series Philosophy and Sociology*, 2 (6): 81-89.
- Matić, M. (1984), Romi u SR Bosni i Hercegovini, *Naše teme*, 28(7-8): 1348-1361.
- Mirga, A. i L. Mruz (1997), *Romi – Razlike i netolerancija*, AKAPIT, Beograd.
- Mihailović, S. (1996), Socijalna distanca prema Romima. U: *Cigani/Romi u prošlosti i danas* (str. 23) (knjiga rezimea), SANU, Beograd.
- Petrović, S. (2000a), Običaji svrljiških Roma. U: Petrović S., *Mitologija, magija i običaji* (str. 394-409), Prosveta, Niš.
- (2000b), *Antropologija srpskih rituala*, Prosveta, Niš.
- Romi u Srbiji* (1998), Centar za antiratnu akciju i IKSI, Beograd.
- Seferović, R. (1999), *Prošlost, sadašnjost i budućnost Roma*, Unija Roma Hrvatske, Zagreb.
- Todorović, D. i D. B. Đorđević (2000), *Romi – etnička i verska manjina*, Društvo dobre akcije, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije i Komrenski sociološki susreti, Niš.

- Trajković, I. (1997), Životinje, biljke i natprirodna bića u običajima i verovanjima niških Roma, *Etno-kulturološki ZBORNIK*, 3(3): 227-232.
- Uhlik, R. (1957), O denominacijama kod Cigana, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, Nova serija, Sveska XII, str. 133-153.
- Uhlik, R. i Lj. Beljkašić, *Neka vjerovanja Roma čergaša*, Sarajevo, str. 193-212 (nepo. god. i izdavač).
- Vukanović, T. (1983), *Romi (Cigani) u Jugoslaviji*, Nova Jugoslavija, Vranje.
- Etničke manjine i njihov status*, Društvo dobre akcije, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije i Komrenski sociološki susreti, Niš.
- B. Đorđević (pri.) (2000), *Iskorak moći publike – Javno mnjenje o lokalnim problemima*, Društvo dobre akcije, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije i Komrenski sociološki susreti, Niš.

REVITALIZACIJA RELIGIJE I DIJALOG

Povećavanje kredibilitnosti religije i crkve na prostorima bivše Jugoslavije, i to kod sve tri konfesije: islamske, katoličke i pravoslavne, po mom se mišljenju ne može objašnjavati van socijalno-političkog konteksta kraja osamdesetih i početaka devedesetih godina. Još je sredinom osamdesetih Srđan Vrcan zapazio da se u to vreme već započeti proces revitalizacije religije i crkve, pre svega u katoličanstvu a nešto kasnije i kod ostalih konfesija, mora promišljati ne kao revitalizacija religije *per se* nego kao sinteza religijskog i ovostranog, pre svega lokalnog, etnocentričnog i nacionalnog. Događaji koji su usledili potom a koji su započeli isticanjem zahteva za autonomijom, suverenitetom i nezavisnošću tadašnjih republika u odnosu na savezni centar kao i nesposobnost tog centra da zaustavi proces rastakanja (dezintegracije) – što je dovelo i do krvavog rata – pokazali su ispravnost Vrcanove anticipacije. Kod nas u Srbiji od sociologa religije koji su imali slične poglede na religiju kao jednom od potencijalnih faktora dezintegracije početkom devedesetih bio je Dragoljub Đorđević iz Niša. Na tom istom tragu ja sam 1993. godine sproveo empirijsko istraživanje vezanosti ljudi za religiju i crkvu na jednom pravoslavno-homogenom religijskom području. Rezultate tog istraživanja bih magistralno mogao sažeti na sledeći način: iako nesumljivo postoji revitalizacija religije i religioznosti krajem osamdesetih i početkom

devedesetih godina koja se može objasniti iz različitih razloga povećanom unutrašnjom potrebom ljudi za Bogom, zatim težnjom za jednim čvrstim i autonomnim religijskim moralom u uslovima vidnog gubljenja kredibiliteta svetovnog morala, ipak kao nepobitna činjenica takve revitalizacije (desekularizacije) postaje definisanje religijskih promena na već pomenuti način: revitalizovana religija i vera se javljaju kao čvrsta sinteza tradicionalnog religijsko-crkvenog kompleksa i ovostranog, svetovnog – u prvom redu političkog, etnocentričnog i više nacionalističkog nego nacionalnog. To je i očekivano i razumljivo jer je u uslovima urušavanja jednog globalnog socijalnog sistema do tada vladajućeg kao i sve slabijeg održavanja u svesti ljudi vladajućih, opšteprihvaćenih vrednosti, nastupila kriza identiteta koja nije mogla dugo da traje. Nacionalizam, koji ni ranije nije bio nepoznata pojava, najviše podstaknut od strane nacionalnih, političkih elita u neverovatnoj političkoj instrumentalizaciji pojavio se kao najvažniji princip homogenizacije nacionalnih kolektiviteta i novostvorenih država što je rezultiralo katastrofalnim međunacionalnim konfliktima. Takva nacionalna integracija za rat se nije mogla izvesti ili bi se bar daleko teže izvela bez konfesionalne homogenizacije, tj. i jedna i druga, koje su barem za srpski narod uvek bile u nekoj vrsti simbioze, snažno su doprinele pomenutom procesu religijskih promena na prostoru bivše Jugoslavije u jednom rekli bi najvažnijem elementu: elementu ponovnog isticanja značaja društvene ili preciznije političke funkcije religije i crkve čiji je upravo društvo-politički kredibilitet ranije prilično bio opao. Stoga vidim pojavu nacionalizma, uz ambijentalni kontekst duboke društvene krize, kao vrlo značajan, pa usuđujem se reći i kao presudan faktor religijskih promena na prostoru bivše i sadašnje Jugoslavije. Kao što ni prethodno dominantan proces sekularizacije nije bio proces „organske” prirode već u priličnoj meri politički protežiran, tako

ni reverzibilno kretanje u prvim godinama devete decenije nije bio bez vidljivih natruha političke isforsiranosti za trenutne praktično političke potrebe homogenizacije i legitimacije novostvorenih država. Kažem za trenutno političke potrebe jer su kasnije takvi izvori legitimacije uglavnom napušteni i promovisani drugi kada su se države oformile i kada su se promenile unutrašnje i spoljašnje socio-političke okolnosti. U pozadini opisane političke homogenizacije i mobilizacije Vrcan smatra da se nalaze dva bitna deficita. To je na prvom mestu deficit legitimiteta tekuće politike koja ga nije uspela osigurati ni striktnim poštovanjem demokratske procedure ni skladom između sistemskih inputa i autputa, a na drugoj strani stoji deficit obnoviteljskih podsticaja čisto religijske naravi i na temelju čisto religijskih motivacija.

Možda smo najbliži objašnjenju desekularizacije na pomenutim prostorima u onom delu u kojem je nacionalizam najviše doprineo snazi tog pokreta, ako religiju i crkvu vidimo kao jednu od superponirajućih oznaka rivalskih nacionalnih kolektiviteta uz npr. različite tradicije, a u okvirima njih zajedničko poreklo i jezik, a takođe čak i različite fizičke karakteristike npr. Albanaca i Srba. Polazeći od Veberove definicije nacije kao kulturne zajednice sa zajedničkim sećanjem i zajedničkom političkom sudbinom koja se bori za prestiž i teritorijalnu političku moć, Veljko Vujačić je inspirativno potcrtao značaj takve definicije za tumačenje konflikata na određenoj teritoriji i određenom istorijskom kontekstu. Superponiranje navedenih oznaka statusa praćeno je procesom izmene pozicije statusa moći koji je oživljavao negativna istorijska sećanja i u isto vreme učvršćivao unutrašnju solidarnost rivalskih grupa. Valjda je najbolji primer, koji Vujačić navodi, primer beskonačnog ciklusa izmene statusnog položaja Albanaca muslimana i Srba pravoslavaca na Kosovu. Pod Otomanskom imperijom Albanci muslimani su bili

privilegovana grupa a izmena statusne pozicije moći za Srbe je nastupila tek posle Balkanskih ratova (1912–1913) i stvaranja prve Jugoslavije (1918). Takva pozicija za Srbe se održala sve do Drugog svetskog rata kada je Kosovo postalo deo Velike Albanije pod italijanskim pokroviteljstvom. Nakon završetka Drugog svetskog rata Srbi su ponovo zadobili povoljniju poziciju i to pod okriljem KPJ svo do 1974. godine kada Kosovo postaje pokrajina sa punom autonomijom (faktički republika). Tada se beleži kako albanizacija KP tako i ranije poznata visoka stopa prirodnog priraštaja Albanaca. Dolaskom Miloševića na vlast u Srbiji (1987) Srbi opet na Kosovu postaju dominantna statusna grupa a dolaskom KFORA i UNMIKA prošle godine po četvrti put se menja statusna pozicija Srba u ovom veku ovog puta valjda najtragičnija – njihov gotovo potpun egzodus sa Kosova.

Dominantna tendencija razvijenih društava je detradicionalizacija, sekularizacija, individualizacija i privatnost odlučivanja, pluralizam i diferencijacija. Teško da se može govoriti o toleranciji i dijalogu u državnim sastavima gde je na delu retradicionalizacija, rekolektivizacija i retotalizacija i gde religija i crkva istupaju ili se zloupotrebljavaju kao institucije sa javnim funkcijama. Kad toj činjenici dodamo kao neumoljivu realnost svo nataloženo istorijsko iskustvo i neprijatno kolektivno sećanje pripadnika rivalskih religija na ovom prostoru lako uviđamo kako se do dijaloga i tolerancije kao respektabilnog načina mišljenja i ponašanja većine ljudi ne može doći samo niti prevashodno zalaganjem pojedinaca ili verski istaknutih pregaoca i odličnika, ili naglašavanjem duha tolerancije što se nalazi u ortodoksiji ili religijskoj poruci bilo koje konfesije, već temeljnom preorijentacijom socijalnog i političkog ustrojstva te razvojem moderniteta koji će bez ikakvih posledica ostaviti mogućnost čoveku da slobodno bira duhovne, a među njima i religijske, darove bez

obzira na dogmatiku konfesije ili bilo koju drugu instituciju. Taj proces je dug, naporan i sa nejasnim i nesigurnim ishodom, jer šta je na Balkanu, istorija valjda dobro svedoči o tome, ikada bilo lako, tolerantno i neproblematično.

Religioznost stanovništva Jugoslavije (delimičan pregled iskustvenih istraživanja)

Na osnovu većeg broja empirijskih istraživanja religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu, naročito u poslednjih deset godina, autor izvodi pet relevantnih naznaka:

- 1) krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina na pravoslavno-homogenim religijskim prostorima dolazi do promene religijske situacije. Ako je sedamdesetih i osamdesetih godina bilo jedva desetak procenata religiozno izjašnjenih ispitanika sredinom devedesetih toliko je bilo nereligioznih ispitanika. Povećala se spremnost ljudi da se identifikuju kao religiozni, da priznaju konfesionalnu pripadnost i da veruju u boga;
- 2) Najvidljivija promena religijske situacije je očita u sferi tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi prvenstveno kod gradskog stanovništva pošto je seosko stanovništvo i ranije bilo privrženije od gradskog korpusu tradicionalnih crkvenih obreda;
- 3) manje je vidljiva promena u tzv. aktuelnom odnosu prema religiji i crkvi konkretizovanom u religijskim ponašanjima kakva su npr. posećivanje liturgije, post, pričešćivanje i molitva;

- 4) religijske promene u pravcu revitalizacije religije ili preciznije desekularizacije neki autori objašnjavaju kao rezultantu duboke društveno-ekonomske krize i aktuelnih društveno-političkih dešavanja kroz pojavu nacionalizma pri čemu su religije i crkve snažno doprinele nacionalnoj homogenizaciji i političkoj legitimaciji novostvorenih država i režima na prostoru bivše Jugoslavije;
- 5) u tom smislu se prognozira da će talas religioznosti slabiti ako manje bude u funkciji političke homogenizacije i legitimacije. Procesi (de)sekularizacije su reverzibilni i zavise umnogome od promenljivog političkog konteksta u kome i crkva i religija egzistiraju.

RELIGIJSKI I KULTURNI DIVERZITET KAO OSNOVA ILI PREPREKA POMIRENJA U JUGOISTOČNOJ EVROPI

Sinoć je neko rekao, da se na putu ka bogu neko vozi u mercedesu, a neko u fići – misleći valjda na veličinu i moć pojedinih crkvi. Ja bih tome dodao – imajući u vidu male verske zajednice – da se ka bogu može i biciklom kao i pešice. Moje stanovište je pri tom sekularističko - dakle bavim se religijom ali joj ne pripadam – te utoliko sa trotoara posmatram svekoliki religijski promet ne učestvujući lično u njemu.

Ono o čemu ja nameravam da govorim jeste problem identiteta i religijskog i kulturnog diverziteta. Ako bih na samom početku hteo da dam ključne reči ovog mog izlaganja, onda bi one bile identitet, diverzitet, globalizacija i male verske zajednice. Izbegavam namerno reč sekte koja u nas ima izrazito stigmatizujuće značenje.

Najpre nešto o identitetu. I ovde je već ukazano na to da preobilje identiteta škodi i da se poslednjih desetak godina, može da zapazi nešto što su pažljivi istraživači nazvali pošast ili pomama identiteta. Đerđ Konrad u tekstu „Identitet i histerija” kaže da je identitet duhovna proteza umereno pametnih koja se u rukama političara pretvara u mamac. Pokazalo se naime, da identitetska politika u epohi nacionalnih država, kako naše doba

označava Erik Hobsbaum, vodi međusobnim sukobima, koji često završavaju u građanskim ratovima. Da su iz tih saznanja izvedeni sasvim određeni zaključci pokazuje već i jednostavna činjenica da je, na primer, Evropska unija, čiji je jedan od malobrojnih kulturnih prioriteta u razdoblju pre Mاستrihta (1992. godine) bio evropski kulturni identitet (uz nacionalne kulturne identitete), od polovine devedesetih godina u svojim programskim dokumentima počela da reč identitet zamenjuje rečju diverzitet¹. Dakle, od onoga što je bilo insistiranje na istom (idem=isto), prešlo se na insistiranje na različitom, iz jednostavnog razloga što se uvidelo kakva je sve čuda politika identitetskog ekskluzivizma uspela da napravi na Balkanu, na prostoru bivšeg Sovjetskog Saveza, ali i van evropskog prostora.

Dovoljno je samo se setiti se Ruande i brutalnog građanskog rata između Hutua i Tutsija koji je bio pravi rat identiteta proizvedenih na način koji je apsolutno proizvoljan. Evo skoro neverovatne istine o tome kako su uopšte nastala ta dva naroda koja su se međusobno skoro istrebila². Na tlu sadašnje Ruande je kolonijalni gospodar bila Belgija, koja je negde 1930-ih godina rešila da napravi popis stanovništva i da svima onima koji imaju manje od deset krava, dakle koji su siromašniji dâ naziv Hutu, i da im taj naziv upiše u lične karte, a da onima koji spadaju u bogatiji deo stanovništva (jer imaju više od deset krava) u lične karte bude upisan naziv Tutsi. Ta sasvim proizvoljna odluka kolonijalnih vlasti – nastala verovatno kao rezultat lukavstva kolonijalnog uma - itekako se primila u svetu u kome je etnicitet osnova identifikacije i razlikovanja. Hutu i Tutsi su, iako različiti samo po imovinskoj moći, počeli da sebe doživljavaju kao sasvim

-
- 1 Kerremans, B., The Limitative Significance of the Cultural Articles in the Treaty of
 - 2 Izvor informacije je članak objavljen u časopisu *Anthropology Today* iz 1994. čiji je autor A. De Wall.

drugačije. Pri tom, svi oni govore apsolutno isti jezik, pripadaju istoj religiji i žive pomešano, kao i bilo koje umereno stratifikovano društvo na ovim našim balkanskim prostorima. Za tih četrdeset, pedeset godina oni su uspeli da stvore dve zajednice koje sebe doživljavaju kao međusobno suprotstavljene narode. Čak i više od toga, počeli su da sebe vide čak i rasno različitim, pa su proizveli stereotipe po kojima su jedni, oni siromašniji Hutui tamnije su boje kože, dok su oni drugi koji pripadaju Tutsima viši i imaju svetliju boju kože. Veruje se, čak, iako za to nema nikakvih relevantnih istorijskih dokaza za to da su Tutsi došli sa severa i pokorili domorodce Hutue.

Na osnovu takvih antagonizirajućih razlika početkom 90-ih buknuo je međuetnički rat koji se pretvorio u doslovne pokolje-masovna klanja mačetama. Jedan od glavnih aktera u toj međuetničkoj hostilizaciji bila je radio stanica u rukama radikalnih Hutua koja se sasvim umilno zvala „Hiljadu brežuljaka”, a njen poziv na pokolj bio je: istrebite korov ali štedite barut, dakle koristite mačete. Činjenica prolivanja krvi govori o tome da je kod bliskih etničkih grupa neophodno indukovati ogroman nivo agresivnosti da bi posledično došlo do stvarnog fizičkog nasilja. Čini mi se da se može izvesti analogija sa cepanjem jezgra helijuma i lančanom reakcijom koja sledi i dovodi do atomske eksplozije. Kada se želi da rascepi nešto što je čvrsto spojeno mora se upotrebiti jako mnogo energije da bi se elementarna čestica – kakav je atom – raspao. Isti je slučaj i sa društvima koje čine slične etničke grupe koje su namerile da se razdvoje. Tu bez nasilja ne ide jer je neophodno izazvati cepanje ne samo zajedničkih društvenih institucija već i elementarnih čestica kakve su porodice u kojima supružnici pripadaju različitim etničkim grupama.

Jedan od razloga da Evropska unija preokrene prioritete svoje politike od identiteta ka diverzitetu bilo je to što previše

ekskluzivističkog shvatanja identiteta počinje da pravi nevolje, na evropskom ali i na drugim prostorima. U prilog tome govori slogan Evropske unije koji je prošle godine odabran i promovisan i koji glasi „Unity in diversity”, dakle jedinstvo u razlikama. Treba ga razlikovati od onog američkog *Ex pluribus unum* jer se ne zalaže za nediferencirano jedno kao rezultat *melting pot-a*, već za razlike koje opstaju u okviru Evropske unije.

Politika diverziteta, međutim, ni sama nije u potpunosti nevina. Ona je usko povezana sa procesom globalizacije. A to je, kao što znate, proces stvaranja svetskog tržišta i globalnih multinacionalnih korporacija koje nastoje da kao svoje polje delovanja imaju što je moguće čistiji širi i homogeniji ekonomski ali i kulturni prostor. One, dakle, nastoje da stvaraju što je moguće veće tržište, te bih ono što je profesor Džozef Džulijan malopre pomenuo u pozitivnom kontekstu, ja nastojao malo da relativizujem. Multinacionalne kompanije umesto limitiranih nacionalnih identiteta, nastoje da stvore korporativne identitete čiji je okvir orijentacije ali i lojalnosti jedan Soni ili Microsoft. Po nekim, doduše ne sasvim preciznim procenama, na svetu danas postoji negde oko šest hiljada raznih etničkih, odnosno različitih jezičkih grupa, da je u UN negde oko 188, a da je država nacija daleko manje od sto. Velikih multinacionalnih kompanija ima možda pedesetak, računajući sve oblasti ekonomije i neke od njih imaju na stotine hiljade zaposlenih. Ako se u obzir uzmu i ukršteni oblici vlasništva tipa konglomerata onda najveće od tih kompanija imaju i po više od milion zaposlenih u različitim delovima sveta. Svaka od njih je neuporedivo moćnija od velike većine postojećih država i nastoji da svoje interese nametne koristeći upravo retoriku diverziteta, odnosno politiku kulturne različitosti definisanu, paradoksalno, posredstvom globalnog tržišta. To su čini se, najpre i na najbolji način uočili Francuzi. Oni su se još preprošle godine na onom velikom dogovoru o

opštem sporazumu o tarifama i carinama u okviru GATT-u, suprotstavili izjednačavanju kulture sa bilo kojom robom i zalagali za ono što se zove kulturni izuzetak. U tome su delimično i uspeli jer su unekoliko odložili i relativizovali imperativ neodložne globalizacije tržišta u svim oblastima. Zanimljivo je, pri tom, da je francuska vlada u pomoć pozivala ljude koji spadaju među vrhunske francuske intelektualce ali su istovremeno i njeni izraziti politički protivnici. Jedan od ljudi koji se obratio vlasnicima multinacionalnih kompanija u oblasti medija, bio je francuski sociolog Pjer Burdije, koji se smatra jednim od glavnih kritičara onoga što on naziva neoliberalnom konzervativnom revolucijom. On se medijskim mogulima obratio uživo, govorom koji je naslovio sa: „Znate li šta radite, gospodari sveta?”³, ukazujući im na to da valjak globalizacije vodi uniformisanju sveta, stvaranju privida mogućnosti izbora u okviru istog i pozvao da one koji uistinu drže do kulturne različitosti da se suprotstave trendu globalizacije čiji su mediji jedan od osnovnih vektora.

Međutim, i tu je poenta priče o kulturnom diverzitetu, pokazuje se da je najefikasniji kontejnera kulturnog diverziteta upravo nacija, da nacija zahvaljujući svojim osobinama identifikacije njenih pripadnika sa njenom istorijom, teritorijom, jezikom... na veoma dobar način čuva taj diverzitet provodeći istovremeno politiku kulturne asimilacije ali idući samo do nacionalnih granica, bez globalnih ambicija kakve imaju multinacionalne korporacije.

A sada bih nešto i o problemu religijskog diverziteta. O tome je već bilo reči kada je gospodin Džulijan govorio o položaju verskih zajednica u Rusiji i o tome da prema njihovom

3 L'intervention de Pierre Bourdieu „ Maitres du monde, savez-vous ce que vous faites?” Liberation, 19. octobre 1999. p. 16.

novom zakonu samo četiri velike tradicionalne religije imaju pravo na slobodno delovanje, dok su sve ostale religijske zajednice van igre. To je logika oligopola. Dakle, zatečeni veliki igrači dele tržište, a svako ko tek želi da se pojavi na tom tržištu je automatski diskriminisan. Ne postavlja se uopšte pitanje koliko su ideje newcomer-a dobre, koliko su te ideje univerzalne, dovoljan razlog za diskriminisanje je to da je on nov. Ono što ja ovako opisujem može da se označi rečju konzervativizam koji u svakoj inovaciji vidi pre svega konkurenciju. Mogu, međutim da razumem i razloge onih koji su takav zakon doneli. Činjenica je da je Sovjetski Savez, pa zatim i Rusija pretrpela niz poraza koje su stvarno u srcima njenih sugrađana smanjile neophodnu količinu poverenja i identifikacije i da se suočava sa prodorom novih verskih zajednica koje pokušavaju da na različite načine stvore primarnu infiltraciju među nezadovoljnim ljudima. Njihove ciljne grupe su siromašni, mladi, oni koji su ostali bez posla, oni koji uopšte ne uspeavaju da se zaposle... Pri tom, a to što se može videti i iz našeg slučaja, nove verske zajednice rade mnogo efikasnije od pravoslavne crkve. Pravoslavne crkve su, na žalost, u velikoj meri organizacije crkvenih činovnika ili birokrata vere, onih koji brinu o tome da obave poslove za račun crkve – molitve, ukope, svadbe, krštenja – i uzmu odgovarajuću taksu za to, a da pri tom se istinski ne brinu o egzistencijalnim problemima svoje pastve. Utoliko su pravoslavni sveštenici uglavnom nesprenni da se suoče sa novim misionarima (koji dolaze sa strane ili su obučeni u samoj Rusiji) i koji su spremni da preobraćanju posvete ne samo svoje radno vreme već i čitav dan i da pri tom idu od vrata do vrata, od čoveka do čoveka. Ako se u uslovima religijske konkurencije ne uspe da vlastitu veliku religijsku organizaciju preorijentiše da deluje na takav način, onda ostaju jedino administrativne mere, zabrana novodošavšima da uopšte deluju. I to je druga strana priče o diverzitetu.

Niko nema prava na ekskluzivno delovanje u određenom religijskom i socijalnom prostoru jer je svako religijsko učenje, ako nije otvoreno destruktivno dobrodošlo da pokaže svoje mogućnosti, svoju snagu i svoju različitost. Ako se utvrdi da je ono kojim slučajem destruktivno, kao što se ponekad pokazuje, nije nikada kasno ograničiti ili čak zabraniti mu delovanje. Evo jednog primera koji dolazi iz zapadne Evrope. U Francuskoj je polovinom 2.000 godine donesen zakon o verskim sektama, zove se drugačije, ali se praktično svodi na to. Francuzi su nekih dvadeset pet godina pokušavali da reše taj problem, da bi pre otprilike pet godina nacionalnoj skupštini bio podnesen izveštaj koji je predlagao određena rešenja. Francuska nacionalna skupština je nedavno usvojila zakon koji propisuje da se zeleno svetlo u načelu daje svim religijskim zajednicama. Mogu se progoniti i zabranjivati samo one za koje se pokaže da deluju na štetu pojedinca, da ugrožavaju njegove psihofizičke i mentalne sposobnosti i da manipulišu nekim njegovim vitalnim potrebama. Prvi su se na udaru novog zakona našli sajentolozi. Argumentacija je da oni uopšte i nisu crkva, odnosno religija, već se radi o manipulativnoj tehnici koja za svoj cilj proglašava optimizaciju mogućnosti ljudskog bića – da radi više, misli dublje, ume bolje. Sajentolozi su izvorno nastali kao psihoterapijska tehnika koja nije mogla da dobiju dozvolu (licencu) za rad te je napravljen zaokret (koji im je savetovao, može se pretpostaviti, neki advokat) ka tome da se oni registruju kao religijska grupa. Time su odmah dobili pravo da se pozovu na odredbu Prvog amandmana američkog Ustava koji, osim slobode izražavanja štiti i slobodu religijskog izražavanja i udruživanja. Kao religijska grupa, moguće je delovati mnogo šire i biti mnogo slobodniji nego kao lukrativna psihomanipulativna tehnika koja obećava oslobađanje superiornih skrivenih mogućnosti svakog ko im se pridruži i naravno za to plati. Francuzi, a i Nemci, su ih prozreli

i zaključili da nije dovoljno da neko sebe smatra religijom, bitno je pre svega to da njegova praksa i njegovi učinci ne ugrožavaju slobodu izbora i slobodu ličnosti. I tu je granica slobode delovanja jednog u slobodi drugog čoveka.

O MOGUĆNOSTIMA ZA DIJALOG IZMEĐU RAZLIČITIH RELIGIJA

Preduslov za vođenje interreligijskog dijaloga uopšte, dakle i onog koji se odnosi na prostor bivše Jugoslavije, vezan je za proces razumevanja, kao aktivnosti kojom se razmišljanje o stvarnosti povezuje sa iskustvom stvarnosti. O kakvom se razumevanju radi? Prvo, o razumevanju *konteksta* u kome se dijalog odvija i, drugo, o razumevanju *razlika* kao takvih, a potom i specifičnih razlika koje definišu religije o kojima govorimo.

Razumevanje konteksta u kome se vodi interreligijski dijalog podrazumeva svest o sopstvenoj situiranosti. Ova svest se dvojako očituje: s jedne strane, kao svest o vremenu u kome živimo, a u kome se tradicionalni oblici ispoljavanja religije (ritual, mit, mistična teologija), iz dominantne perspektive modernog, sekularizovanog društva, najčešće doživljavaju kao prevaziđeni odgovori na pitanja savremene datosti i koji, shodno tome, u dijalogu o religijama pokazuju suštinsko nerazumevanje njene fenomenologije. S druge strane, upravo imajući u vidu ovaj novonastali kontekst (koji se u evro-američkom okviru počeo razvijati barem od 18. veka), neuputno je pokušavati vratiti religiju u dijalog o njoj samoj oslanjajući se ili pozivajući se na prekritičke forme religioznosti. Kao što je primetio jedan savremeni fenomenolog religija (Paul Ricoeur), mi smo sada u fazi tzv. „druge naivnosti” u kojoj moramo kritički da prelomimo,

odnosno da posređujemo simboličku religioznu svest jer više ne postoji neposredna i neospor(ava)na veza između simboličkog religioznog sistema i svakodnevnog praktičnog života.

Slika sveta u modernom dobu pretrpela je potpunu reviziju: nekad smo govorili o svetom kosmosu, a danas govorimo o beskrajnom univerzumu (David Klemm). Teološkim jezikom govoreći, teocentrični svet postao je antropocentričan. Rečeno jezikom društveno-ekonomskih nauka, hijerarhijski društveni sistemi prošlosti zamenjuju se egalitarnim; ekonomski liberalizam i sve ubrzaniji tehnološki razvoj daju orijentaciju kretanja većine zemalja sveta ističući razum (shvaćen kao antiteza veri) kao primarni, proverljiv i proveren pokretač čovekovog napretka. Savremeni čovek više svoju sliku ne traži u transcendentnoj sferi, niti u njoj vidi priliku za ostvarenje svog istinskog bića. Religija nije samo stvar prvobitno onostranog, nego je ona kroz sve ove procese za savremenog evro-američkog čoveka postala „strano,” „drugo.” Međutim, hermeneutika i postmoderna misao u središte uvode jezik, kao medijum u dijalogu između „sebe” i „drugog.” U tom dijaloškom odnosu otvara se mogućnost za razumevanje i tumačenje religije kao „drugog,” koje je neodvojivo od razumevanja i tumačenja samog sebe (svojih predubeđenja, predrasuda i sl.).

U dijalogu koji vodi sekularizovano društvo sa religijom, i gde se sekularizam često shvata kao idejno i ideološki neutralan, pa time i objektivn, postmoderna hermeneutika stvorila je teorijske pretpostavke za svež pristup religioznoj fenomenologiji. Uvodeći gore pomenuti pojam „druge naivnosti” u pristup religiji kao „postkritičkom ekvivalentu prekritičke hijerofanije” (Paul Ricoeur), ona tumači religijski i teološki jezik ukazujući na sposobnost religijskog simbola da i danas čoveku otkrije smisao njegovog postojanja i odnosa prema Bogu. U uslovima u kojima savremeni čovek evro-američkog civilizacijskog kruga

više nema smisao i senzibilitet za religioznu simboliku, ovaj nedostatak se mora nadomestiti obrazovanjem. Radi se, dakle, o svesnom naporu da se oživi jedan zaboravljeni jezik, ali ne više na prekritički način verujućeg subjekta koji sebe ne vidi van transcendentnog (religioznog) „teksta” i ne postavlja pitanja van njega, nego na način čoveka koji je izašao iz tog „teksta” i vraća mu se zato što je ostavši bez njega u jednom trenutku ostao i bez svog smisla – jer je smisao teksta prepoznao kao smisao svog života.

Religiozno obrazovanje o kome je ovde reč nije ni veronauka prošlosti ni teologija, nego je zasebna akademska disciplina poznata pod nazivima kao što su istorija religija, uporedna religija, fenomenologija religija ili studij religija. Da dijalog i uzajamno razumevanje ne bi bili ograničeni na zvanične predstavnike religija nego i na same vernike i širu populaciju, potrebno je osnovno poznavanje kako religijske tradicije svog kulturnog kruga tako i onih sa kojima postoje neposredne istorijske tačke dodira i prožimanja, pa čak i onih o kojima se saznaje posredno putem sve veće povezanosti masovnim sredstvima komunikacije. Prednost uvođenja u nastavu (srednjoškolsku ili fakultetsku) predmeta kao što je na primer „pregled svetskih religija” je u tome što ne izaziva podele u društvu na one koji su vernici i one koji se izjašnjavaju kao ateisti ili agnosticici, niti suprotstavlja pripadnike jedne (većinske) religijske zajednice zajednicama drugih, manjinskih religija. S druge strane, učenici/studenti se upoznaju sa osnovnim pojmovima vodećih religija, uključujući i svoju, i time se stvara osnova za uspešniji dijalog, shvaćen ne samo u verbalnom smislu nego širem smislu opštenja sa onima koji pripadaju drugim religijama i kulturama.

Kao drugi preduslov za dijalog naveli smo razumevanje razlika između religija. Njemu prethodi razumevanje razlika kao takvih. One, same po sebi, ne mogu se dovoditi u pitanje budući

da konstituišu svaki identitet, pa i religijski identitet. Sam identitet se pre svega definiše upravo kroz razlike od drugog, a ređe kao identitet koji je i sam podložan samo-diferencijaciji. Na primer, kad govorimo o razlikama između hrišćanstva i islama kao razlikama između dva religijska entiteta, mi za trenutak zanemarujemo činjenicu da je svaki od njih diferenciran unutar sebe (Shiiti i Suni muslimani ili pravoslavci, katolici ili razni protestanti). Problem, dakle, u načelu, ne može biti u postojanju razlika nego u tome kako se one predstavljaju i/ili uzajamno posreduju: da li se valorizuju („superiornost” jedne religije u odnosu na drugu), esencijalizuju („nepremostive razlike”) ili se manipulisanjem određene razlike definišu kao „presudne” pa se u njihovo ime „sudi” drugima. Razlike između religija ne postoje u vakumu: one se obelodanjuju u širim istorijskim i političkim okolnostima, u kojima pojedinci ili grupe na sebe preuzimaju ulogu tumača tih razlika i njihovog smisla pri čemu ih mogu instrumentalizovati u svoje svrhe.

Stoga, da bi se poveo uspešan interreligijski dijalog ne bi valjalo, u ime dobre volje, veštački ublažavati ili eliminisati razlike. Njih valja prihvatiti kao činjenice od kojih će se u dijalogu poći. Cilj interreligijskog dijaloga mora biti realan; on prema tome ne može biti u prevazilaženju razlika, nego u sagledavanju one istosti, ili barem sličnosti, koja proizlazi iz činjenice da se u središtu svake religije nalazi *homo religiosus*. U tom smislu mi se nametnula paralela sa staroindijskim shvatanjem umetničkog doživljaja. U sanskritskoj estetici, naime, pojam *lepog* se nikada nije razmatrao u svojoj spoljašnjoj raznovrsnosti i razuđenosti pa se nije težilo iznalazenju objektivnih kriterijuma lepote. Razlike u shvatanju Lepog su se podrazumevale, kao i shvatanje da će mehanizam čovekovog reagovanja na *lepo* biti isti. Drugim rečima do izjednačenja spoljašnjih razlika dolazi se u unutrašnjoj, doživljajnoj sferi.

Ako ovaj model primenimo na religije, to bi značilo da se razlike ne mogu prevazilaziti spolja, pogotovo ako imamo u vidu istorijske oblike ispoljavanja tih razlika kao međureligijskih sukoba. Pomeranjem naglaska sa negativnih iskustava i sveđočanstava iz prošlosti na ona koja pripadaju tzv. unutrašnjoj tradiciji, otvara se prostor za istraživanje čovekovog odnosa i doživljaja Vrhunske stvarnosti (Boga) ma kako se ona definisala. Za hrišćanina, na primer, bogočovek Isus Hrist je Logos, a za muslimana je to Kur'an. Međutim, i nelični Logos islama i ličnosni Logos hrišćanstva omogućuju čovekovu sanktifikaciju i njegovu transformaciju, koja se u istočnom hrišćanstvu zove *theosis*. Srodnost u kultivisanju ovog procesa ogleda se u praksi molitve srca naročito kako je nalazimo u iskustvu sufija i isihasta. Molitve koje oživljavaju srce i ljubav prema Bogu nisu slične zbog istorijskih uticaja i prožimanja, mada i oni mogu biti zanimljivi za proučavanje, nego zbog srodnosti u koncepciji duhovnosti u hrišćanstvu i islamu i samog ustrojstva čovekovog mikrokosmosa.

Dakle, ustupanje mesta unutrašnjoj dimenziji problematika spornih istorijskih odnosa religija zamenjuje se njihovom fenomenologijom, a upoznavanje duhovne prakse i teoloških pojmova *Drugog*, indirektno baca novo svetlo na sopstvenu religijsku tradiciju.

Pripadnici različitih religija mogu se i na tri načina odnositi jedni prema drugima: 1) odnos *isključivosti*, što se u najizričiti-jem obliku vidi kroz razne vrste fundamentalizma, a u blažim formama u teškoći prihvatanja vrednosti druge religije kao „ravne” svojoj (najčešće zbog intenziteta ličnog iskustva); 2) odnos *uključivosti* koji se zasniva na opštim ljudskim načelima i teži stvaranju neke nove, univerzalne religije ili pokreta, poput *Baha'i*, prihvatajući sve oblike služenja Bogu; i 3) *pluralizam* kao odnos u kome se pojedinac drži svoje religijske tradicije, ali

je otvoren za saznanja o drugima i spreman da ih toleriše i u teoriji i u praksi, tj. sve dok ga niko ne ugrožava nametanjem svog identiteta. Pluralizam je, po mišljenjima kompetentnih, pravi kontekst u okviru kojeg se može uspešno odvijati interreligijski dijalog i promovisati tolerantnost, mada je jasno da su religije u razno doba i u raznim okolnostima kao i na raznim svojim nivoima bile i ostaju u sve tri vrste odnosa.

I na kraju, ako se pitamo da li вреди i započinjati interreligijski dijalog kad je put do njega tako krivudav, odgovor mora biti pozitivan. Jer, u dijalogu se ne mora ništa dobiti, ali se bez njega mnogo toga može izgubiti.

INTERRELIGIJSKI DIJALOG I SVAKODNEVNI ŽIVOT

Moje mišljenje je da je, osim u teoriji, to jest u pojmu, teško religiju tumačiti i razumeti izvan društvenog konteksta i celine društvenog i duhovnog iskustva kojima ona sama pripada. Priznajem da se osećam spokojno kada od znalaca i vernika čujem dokaze na osnovu kojih se religija pokazuje kao jedan sasvim osoben, u sebe zatvoren fenomen, koji, u vrednosnom poretku, stoji izvan realnosti, kao izraz težnje ka apsolutnom dobru. Ovakvo mišljenje, najčešće, ima podlogu u velikim verskim spisima i posebnim čistim religijskim iskustvima takozvanih apsolutnih vernika. Sa te tačke gledišta religija je po svom biću potpuna suprotnost ideologije, apsolutan antipod politike, negacija paganskog partikularizma koji se danas ogleda u nacionalizmu ili rasizmu, i iznad svega najžešći agens borbe protiv ljudske sebičnosti, pohlepe i volje za moć. U svom pojmu to religija jeste, ali u društvenom iskustvu, ona je isto toliko i sve ono što se u njenom pojmu negira.

Čisti pojam religije proizlazi iz moći ljudskog mišljenja da klasifikuje, upoređuje i definiše. U realnosti ona je duboko prepletena sa svim ostalim aspektima ljudskosti i društvenosti, te samim tim sa trošnošću ljudske prirode i znanja, interesom, voljom za moći, korupcijom, indoktrinacijom, isključivošću, mržnjom, ratom, rasizmom, genocidom. Religija nije samo sadržana u svetim spisima i prosvetljenom iskustvu onih koji bolje

vide i više znaju, ona živi običnim, svakodnevnim životom, za svako vreme drugačije, za razne grupe različito, u raznim kulturama specifično.

Zato mi se čini da svaki interreligijski dijalog ne može imati efekta i značaja ukoliko se shvati isključivo kao dijalog vernika ili institucija koje te vernike predstavljaju. On nastaje i valja ga neprekidno održavati u praksi svakodnevnog života, na onom nivou gde je stvarno moguće uspostaviti razumavanje među različitostima i saradnju među ljudima. Interreligijski dijalog se može, paradoksalno, najbolje ostvariti izvanreligijskim sredstvima, obezbeđivanjem društvenih uslova koji će religiji otvoriti prostor gde će njena poruka moći da se iskusi.

U tom smislu moguće je nagovestiti puteve uspostavljanja tog dijaloga u vanreligijskoj sferi:

– on započinje u aktivnim ekonomskim kontaktima među pripadnicima raznih religijskih grupa. Poslovati sa ljudima koji imaju drugačiju veru, a deliti isti ovozemaljski interes nužno podrazumeva upoznavanje i otvaranje.

– on se nastavlja i širi u kulturnim kontaktima, jer religija svoje očigledno i opipljivo lice dobija samo u kulturi, shvaćenoj u najširem smislu reči. U kulturi govora, načinu oblačenja, rukovanja, načinu stanovanja, načinu pripremanja hrane, pesmama, obredima, u literaturi, slikarstvu, arhitekturi, mitovima, svetkovinama, poslovicama, običajima svih mogućih vrsta. Kultura je krv i meso religije, ona je stvarna i opipljiva, kroz nju se religija predstavlja i izražava. Upoznati tuđu kulturu, iskusiti je čak i u nekim malim segmentima sigurniji je put do drugog nego zvanično opredeljenje institucija.

– i najzad, interreligijski dijalog delotvorno može da se realizuje samo u sprezi sa političkim interesom, koji, istorija nam pokazuje, a sadašnjost dokazuje, ume da spaja i razdvaja po volji, da zavađa i miri. Zbog toga danas toliko priče o demokratiji koja

se pokazala kao najdelotvorniji politički princip u uspostavljanju interreligijskog razumevanja. U okviru ovoga treba uzeti u obzir i dobronamernost i odlučnost crkvenih institucija da učestvuju u kreiranju takve politike.

Dodala bih da je problem interreligijskog dijaloga najneophodniji u sredinama koje su religijski i kulturno oslonjene na judaizam, hrišćanstvo i islam. Poznato je da je mudri Istok pronašao sasvim drugačije puteve za međureligijsko razumevanje, i to naročito zbog prirode religija niklih u tom području. Demokratija tu nije bila nužna da bi se u istom hramu štovala svetinje različitih religija. To nas navodi da se moramo uvek iznova pitati zašto je upravo u judeohrišćanskom i islamskom arealu toliko nužna i neophodna priča o dijalogu, a sasvim je izlišna u Kini, Indiji i Japanu. Svaki put kad se pozovemo na hrišćanske poruke ljubavi, moramo se upitati zašto ona tako teško dopire do srca vernika. Odatle i onaj postmodernistički talas koji toliko insistira na drugom. On na njemu insistira upravo zbog toga što su tzv. metanaracije u koje spada i hrišćanstvo drugom dodeljivale sasvim nedolično mesto. Zbog toga ne možemo da budemo zadovoljni deklarativnim izjavama o toleranciji kao biti hrišćanskog i uopšte religijskog ponašanja i razumevanja sveta sve dok se tolerancija ne potvrdi u svakodnevnom životu i dok se ne dokaže kao nesalomljiv stav onih koji su u velikoj veri odgovorni za sudbinu ljudi i naroda.

Zbog svega što sam samo ukratko nabacila, mislim da se interreligijski dijalog mora voditi među običnim ljudima koji pripadaju raznim verama, nezavisno od toga da li je njihova vera apsolutna, ili jednostavno uslovljena kulturom i rođenjem. U tom smislu dijalog započinje u saradnji među komšijama, drugovima u školi, kolegama na poslu, pozivu da se učestvuje u ritualima druge vere, čuje neka tuđa mudrost, okusi drugačije skuvano jelo, pogleda neka predstava i odigra igra grupe koja pripada drugom i tuđem religijskom kulturnom krugu.

U tom smislu bi, na teritoriji bivše Jugoslavije, prvi način da se veze ponovo uspostave bio da se ponovo otvore putevi komunikacije i razmene, da knjige prevedene na srpski ili hrvatski postanu zajedničko kulturno blago naroda koji govore istim jezikom, da se uspostavi politički dijalog kojim bi se bestijalnost sada već izivljenog državotvornog nacionalizma zamenio težnjom ka uspostavljanju principa otvorenosti. Zato priča o demokratiji, dijalogu, toleranciji nije samo fraza svetskih moćnika i pomodni trik, mada je činjenica da oni tim pojmovima žestoko manipulišu, čime jedan veliki princip pretvaraju u monetu za potkusurivanje. Taj politički princip, međutim, ostaje jalov ukoliko ne bi imao podršku religijskih zajednica. Ukoliko one i dalje kao i do sada, u promenljivoj zbilji istorije, ostaju osnovni uvek i pravashodno garanti nacionalnog, a time i privrženi jednom sasvim određenom političkom konceptu, onda će ne samo uspostavljenje religijskog dijaloga, već i uspostavljanje političkih, ekonomskih i kulturnih veza biti i dalje teško.

I na kraju ističem kao posebno važno *obrazovanje* kao osnovni preduslov svakog utemeljenog dijaloga. To obrazovanje prvo podrazumeva nužnost apsolutne zamene mitskih nacionalnih klišeja često potpomognutih religijskim diskursom, analitičkim znanjem, i to od nivoa osnovne škole do visokog obrazovanja. Drugo, ono valja da se usredsredi na upoznavanje sa kulturama koje nose drugačiji religijski predznak i podsticanje razumevanja lepote koju su one uspele da stvore. Prepoznavanje pravoslavne ikone ili Botičelijeve slike kao *lepote*, otkrivanje religijske dubine Dantea ili Dostojevskog neće dovesti do nestanka podozrenja u odnosu na istorijski zaraćene hrišćanske konfesije, ali će svakako smanjiti jaz, i jasnije nego i jedna propoved otkriti zajedničko poreklo u sposobnosti za stvaranje lepog. Zato mislim da je veoma važno organizovati specifičan tip sekularnog obrazovanja o religiji, to jest religijama koje će,

istovremeno, biti otvoreno za učitelje i znalce iz različitih verskih institucija, da bi se *znanjem* o drugom lakše mogao uspostaviti dijalog. Osnivanje ovakvih obrazovnih i istraživačkih centara na celokupnom prostoru bivše Jugoslavije, a naročito u onim gde postoje multikonfesionalne zajednice, koji bi koordinisano sa-
rađivali i razmenjivali učenike i profesore, smatram još jednim od dobrih puteva uspostavljanja interreligijskog dijaloga. Pogotovo što bi on, na ovaj način, započeo među mladim ljudima i generacijama koje bi trebalo da jednom zauvek krenu nekim drugim pravcem u budućnost.

Joseph Julian

LIVING WITH RELIGIOUS DIFFERENCES

First I want to congratulate the organizers of the conference, the Belgrade Open School and also express my gratitude to the Konrad Adenauer Fund for underwriting this important event. I was fascinated yesterday by the comments on globalization because it reminded me of a conversation that I had with a recent Syracuse University graduate just a short time ago. That conversation seems to have suggested that there are different forces at play around the world, that have impact on what we call our inner religious dialogue here in Belgrade. It is clear that there are people in a variety of social systems who are struggling with both ethnic and religious identity. But there are other forces at play.

The conversation I had with the former Syracuse University student reminded me of these very significant movements. He is with internet company in Silicon Valley, and we recently spoke on the telephone after he returned from a conference in Hong Kong. It was an event which attracted a number of young people from different parts in the world who are interested in internet technology and computer information science. In the conversation I asked him "what did you learn?" He said "I learned that Marx and Engels were right." I said "Tell me about it". He said "The state is withering away". He went on to say that he found it fascinating while at this conference how young

people from different parts of the world identify themselves. He said Helmut introduced himself, but Helmut did not say 'I am Helmut, I am from Germany.' It was 'I am Helmut and I am with Ericsson'. Or 'I am Giuseppe I am with Microsoft'. Igor didn't say 'I am Igor, and I am from Finland', but 'I am Igor and I am with Nokia'.

I find it fascinating that we have these movements taking place at a time when it's so important also to look at how religion has been both generous in enriching our lives, but also at how it has brought about tragedies of great consequence. It's very important, I think, to ask ourselves how do we prepare young people to live in the world they are going to be living in? Will the person who is in Banja Luka be working in Banja Luka ten years from now, or is it possible that the person from Banja Luka will be living and working in Buenos Aires? If so, how do you preserve cultural identity and historical heritage? I'll say more about this in a minute.

Right now I want to mention that the theme, the need for inter-religious dialogue obviously is important for South-Eastern Europe, but I think what we are beginning to understand that it is of great importance for people who are committed to religious freedom and religious tolerance the world over. Therefore what you've undertaken here is the leadership role.

Let me elaborate on this. Before I arrived in Belgrade for this conference I wanted to look at how religion is incorporated into the reports by contemporary media. Since English is my principal language of communication, I looked at some English newspapers. On Monday of this week, The International Herald Tribune reported that the Varonezh city government in Russia has prohibited the exercise of religion by Baptists and Lutherans, and several Pentecostal groups. It goes on to say that last week in the city of Kostroma, Russia, a panel of university professors, local government officials, a psychiatrist, a psychologist and a

lawyer met to ponder whether or not two local Pentecostal churches should be legally registered. They concluded that the churches should not be registered, and therefore they should not be permitted to exercise their religious beliefs in that city. As a result these Pentecostal groups have been prohibited from distributing their literature and from renting or owning a building. The group in Kostroma said they were simply adhering to the law passed by the Russian Duma in 1997. That law recognized only four official religions in Russia: the Russian Orthodox Church, Buddhism, Islam, and Judaism. After that decision, the Orthodox Bishop of Kostroma praised the local government, saying that he was concerned because the Orthodox Church is now in competition for Russian souls with foreign religions.

That was on Monday of this week. On Tuesday, another English language newspaper ran an editorial called 'Dark Temptations'. It was an editorial about a Catholic Cardinal in Bologna, Cardinal Biffi. He had organized a meeting at his residence and called for what he referred to as “a crusade against Muslim immigration”. He went on to say “I have never had anything against the word crusade personally. We have to be concerned about saving the nation.”

On Wednesday of this week an internet news service said that the Human Rights Watch had sent a letter to President Eduard Shevarnadze of Georgia, asking why Georgian authorities have not taken any action against groups there who have been persecuting religious minorities.

On Thursday of this week The International Herald Tribune reported that an 81 year-old Roman Catholic Bishop in Southern China, who spent more than thirty years in prison for his loyalty to the Vatican, had been rearrested because of his ongoing commitment to the Catholic faith. He has been incarcerated once again after having served 30 years in prison for his religious beliefs.

On Friday of this week The International Herald Tribune reported that Israeli Prime Minister Ehud Barak had ruled out Islamic sovereignty over a Jerusalem shrine sacred to Muslims and Jews alike. In so doing he had rejected a Palestinian proposal. Also on Friday, Muslim cleric, Moshen Kadivar, had been rearrested in Teheran. He had said that “the rule of clerics in Iran has become as tyrannical as the rule of kings in previous times”. He had been rearrested after having served eighteen months in prison.

So, the theme of this conference while of obvious concern to South-Eastern Europe, is also of concern to those who strive for pluralism and respect for religious difference. And what you are doing here is in keeping with what Secretary General of the United Nations, Kofi Annan announced just a couple of months ago. He called for the year 2001 to be a year for dialogue among civilizations. He said: “As I see it, this conversation next year must enable people of different faiths and cultures to appreciate both what makes them different and what they have in common”. In keeping with this objective a publication called “Civilization” carried an article by President Khatami of Iran. In the article President Khatami said this dialogue should take place not in the world of science, but in the world of art and religion since they are the provinces that are most important for this kind of dialogue.

What I really appreciated this morning was the insightful observations of the presenters on how to further this dialogue. Do you just bring people together and say “let's talk”? You can have that kind of conversation in a bar room or a restaurant. But what we learned this morning is how important it is that we are discussing an issue in which we have a common interest. In this kind of dialogue the goal should be to find some sort of common ground with regard to the theme of this conference, Living With Religious Differences.

I am associated with a foundation in the United States called The Kettering Foundation. For the past thirty years the Foundation has been concerned with how you bring people together to determine not only how they differ on issues, but how they can find some kind of common understanding. What the Foundation has learned is that this kind of dialogue must be organized. There must be a clear definition of the topic of discussion, the options associated with that issue, and the strengths and shortcomings of those options.

My university is engaged in a process of creating a dialogue on religion in the public schools. That's also a point that was made by Ms. Jelena Djordjevic. She is absolutely right that it's important not only to have this kind of dialogue among people in this room, but with our fellow citizens generally if we are to generate respect for ethnic and religious diversity. My university is beginning to experiment with how we can incorporate dialogue among civilizations into the school curriculum. As for religion, let me be clear we are not advocating the teaching of religion in the public schools. What we are advocating is teaching about religion. Our premises is that it is difficult for a young person to understand today's world unless they understand the significant role played by different religious beliefs. How is one to understand the strife in Ireland, or the Middle East, or to understand why pro-choice people in the United States have been murdered by religious fundamentalists. The same applies to South-Eastern Europe. How are we to understand strife here unless we understand how religion shapes public life.

The dialogue we call for in our curriculum addresses three questions. They are: why is religion important to people; what is religious freedom; and why is religious freedom important today. As for the first question, we're persuaded that it is difficult to move toward open societies if we rely only on stereotypical

knowledge of religion. As a result, classroom dialogue calls for an understanding of beliefs that are central to major religions. But with regard to why religion is important, we also believe it's necessary for young people to understand what the different faiths have contributed to music, literature, and cultures the world over. That's what we deal with regard to why religion is important to people. As to the second question, what is religious liberty we have students looking at what we call the three R-s in English: Rights, Respect, and Responsibility.

The third part is why is religious liberty important today. Here we look at the controversies that I referred to a few minutes ago, but we also look at contemporary problems such as the transition of a theocracy like Iran, and the role of religion in dictatorial societies like China. The thesis of this section is this: when the state exercises control over religion we run the risk of losing our religious freedom, but when the church exercises control over the state we run the risk of losing our political freedom. And it is in this context that we think it is important for students to understand how to balance the relationship of the church to the state and the state to religion.

I tried to elaborate on this approach to religious freedom and religious literacy in this July's issue of *The European Intercultural Education Journal*. Again, let me thank you for the invitation. I'm delighted to be here.

Again let me express my gratitude to the organizers the conference for having an opportunity to participate in this event. I think the point made again this morning with regard to religion and education is more important now than it has been in a long time. I can't speak for my other colleagues here who have also taken a position on the need to educate for religious literacy, but I would like to emphasize a major point. What we are advocating is not the teaching of religion, but teaching about religion. So

this is not a matter of inviting a representative of a certain religious faiths into the classroom, but actually preparing a new generation of teachers to teach about religion. Think about the teachers you've had and I've had, are they prepared to teach about religion? It's complex, and a very important dimension of learning. My view is that those who are to teach about religion should have as much preparation as the teacher of science, or those who teach mathematics, languages or literature.

Our position is that if education is designed to help young people understand the world as it was, the world as it is, the world as it is going to be, religious education is of vital importance.

Let me speculate about this for a moment. Much has been said recently about globalization and the sovereignty of the state. Think about it for a minute. Religion has survived many different national identities, and many of these national identities are going through a period of transition. Yesterday I mentioned a conversation with a young man who said the state is withering away because people now identify with their corporations, such as Ericsson, Nokia, Microsoft, etc. But there is more to today's association of young people to the state.

I've been doing research for the past year or so through a series of interviews with young people in different parts of the world. I find it instructive to listen to their comments. I remember talking with a young woman who was working on a masters degree in business administration in Beirut. Her comment essentially was this, 'I appreciate the opportunity become educated, but I don't know what I can do with my education here'. She felt frustrated about the kind of life that she was going to live in Beirut. I spoke with a young man named Denis in Moscow, and he said 'I want a normal life, and I don't know if I can find a normal life here'. And here in South-Eastern Europe everybody

in this room knows better than I do that thousands of young, bright, intelligent, well-educated Serbs have left this country. Many are waiting on tables in Greece and elsewhere. I bright young woman from Jordan probably summarized the dilemma best when she said 'I love my country but I don't know if I can live here anymore'.

What these conversations suggest is that we're going through an age in which today's younger generation has a multiplicity of identities. No longer do they identify just with a state. They identify with people around the world who share their professional interests. Of course they identify with their country, and in many instances with their adopted states. And many continue to identify with religious institutions. In short, we are looking at a generation of young people who have a multiplicity of identities. In this respect I would suggest that their religious identities may be far more important in the future than their identity with their state. The nation state is of recent origin. Over the years we've seen identities with tribes, with kingdoms, and with empires. Therefore given the erosion of the sovereignty of the national state today, I think there's going to be an even more enduring identity that relates to one's religious beliefs, among other identities. And if that is to be enduring it underscores the ongoing importance of encouraging and sustaining the inter-religious dialogue that we've focused on at this conference.

Again let me thank you for inviting me to participate.

JEDNI BEZ DRUGIH, IPAK, NE MOŽEMO

Kako ćemo do zajedništva i bratstva? Zajedno će nam uvek lakše biti da se izborimo za „ugao na kome ćemo čvrsto stajati”. U svojoj knjizi „Usamljen kao Franc Kafka” Marta Robert, između ostaloga, veli: „Kafka nije bio veštački skrojena silueta već čovek koji se morao boriti za vazduh koji bi mogao udisati, za ugao na kome bi mogao da se skrasi”. (Mičel Abidor: Jevrejsko pitanje Franca Kafke, „Jewish Currents”, juli-avgust 1983. g., Njujork). Kako smo sticajem istorijskih i drugih okolnosti upućeni jedni na druge, a kako će nam uvek zajedno biti lakše da se borimo za nekog i nešto to se sada pitamo: kako ćemo najbrže doći do svesti o zajedništvu kako bismo se što pre izborili „za ugao na kome bismo mogli da se skrasimo” i sa kojeg ne bismo bili prognani? Pošto mi, Muslimani i Jevreji nismo sinovi istih roditelja pa time ni jedno „meso” (Post, 37,27) pitanje je na čemu ćemo sada da gradimo svest o svome zajedništvu i bratstvu, na kojoj vrednosti, iskustvu i sećanju? Jevreji su ga zasnivali na Abrahamu (Iv, 8,39), a na čemu ćemo mi? No, pre svakog razmišljanja o tome morali bismo da se setimo starozavetnog Jakova i Ezava (Post, 33,4...45,1-8). Kao što je Ezav potrčao Jakovu u susret tako da i danas jedni drugima treba da potrčimo u bratski zagrljaj. Ukoliko nismo zajednica lažne braće (Gal, 2,4,1. Kuran, 5,11) mi to treba odmah da učinimo, a prethodno jedni drugima da oprostimo ako smo zlo i ranu naneli. Pošto verujemo u Ibrahimovog (Abrahamovog) Boga koji „život i smrt

daje” (Al Bakara, 258) to smo svi mi Abrahamovi duhovni potomci i time jedno bratstvo po Ocu Abrahamu. Otuda, na primer, našeg zajedništva i duhovnog bratstva i neće biti na temelju reči zapisanih kod Jovana „da svi poveruju kroz Njega” (Jovan, 1,7) već isključivo na rečima zapisanih kod Svetog Pavla. Vera u jednog Boga Avramu se uračuna u pravednost. Avram poverova Bogu i to mu se uračuna u pravednost. Odnos bratstva kojim uspostavljamo najdublje veze zajedništva sada je dakle moguć samo po verskom ključu. Iako se, na primer, naša shvatanja o Sv. Duhu (Iv, 7,39..15,26) odnosno Džibrilu (Kuran, 2,87..2,253) razlikuju naše veze bratstva zbog toga neće pucati, jer se i u Kuranu jasno naglašava da je Alah (Bog) Isusu „sinu Marjeminu” preko Džibrila (Kuran, 2,87..2,253) pomagao pa se na oba mesta (Ef, 1,20..Kuran, 2,87...) ukazuje na delotvornu moć Svetog Duha. Stoga naša teološka pitanja treba da pokreću više moralne nego teološke (ontološke) teme gde je najpre moguć konsenzus. Vreme teologiziranja i jalovih teoloških razgovora iza nas je. Da naše verovanje našom krivicom ne bi izgubilo svoju „eskatološku so” i time postalo ideologijom uvek moramo da se ponašamo po volji Božjoj. Inače, sad nam se više nego ranije nude mogućnosti da svoj verski identitet proživimo u svoj njegovoj zrelosti, a to samo govori o sledećem: izvori Božje milosti nikad ne presušuju, a granice naše moralne slobode uvek su našom slobodom po Duhu Svetom omeđene na našu korist. Otuda u proživljavanju svog verskog identiteta uvek se moramo sećati apostolovih reči: „sve proveravajte: dobro zadržite, svake sjene zla klonite se” (1. Sol, 5,21).

Samo Bog može da nas spase (M. Hajdeger)

Davne 1986. godine Hajdeger je Špiglovom novinaru, između ostaloga, rekao: „Samo Bog može da nas spase”, a zatim

„preostaje nam jedina mogućnost da se u mišljenju i pitanju pripremimo za pojavu Boga ili za odsutnost Božju u našoj propasti”. (Der Spiegel, 23/1986 g.). Islam, judaizam i hrišćanstvo danas samo i daju mogućnost za takvu vrstu pripreme pa je na našoj slobodi da se odluči ili ne odluči za nju. Da bi danas pravoslavlje davalo odgovore na vapijuće potrebe našeg vremena ono prethodno mora da prođe kroz proces vlastitog osavremnjivanja, a to između ostaloga, znači i sledeće: pravoslavni Istok treba da stvara takvu teologiju kojom će dokazivati – po ugledu na Muhameda Abduua (1905) – da između Biblije, Kurana i Jevanđelja postoji duboka dijalektička veza, a zatim crkvena teologija mora da bude primerena ulozi i ponašanju ne levita i sveštenika već plemenitog Lukinog Samarijanca (Lk, 10,26-36). I na kraju sada nije važno kako se spasavamo, jer to uglavnom znamo, već ko će od nas dvojice trećem biti bližnji, jer samo bližnji grade „grad pod Gorom” u kome će zajedno živeti.

Na jedna vrata uvek moramo da uđemo,
na koja ćemo izaći?

Iako sveti Sava ima onu ulogu kod nas koju sveti Toma Akvinski i Martin Luter imaju u Zapadnom hrišćanstvu Svetosavlje je, ipak, najpre značilo obračun sa Zapadnom crkvom i kulturom. Povlašćeni položaj ovih teologija često su istorijske crkve plaćale po veoma skupoj ceni. Jedinstvo istorijskog hrišćanstva najpre je na njima bilo razbijeno. Znamo šta je Luter rekao na račun sholastike i papstva (Mider das Papsttum Zu Rom von Teufel gestitter), a muslimanska reakcija na „Gorski vijenac” katkada je bila žestoka. Prolazeći prvo kroz „vrata Svetosavlja” a sa pojavom vladike Njegoša još kroz jedna „vrata”

pravoslavni vernik i crkveni establišment islam i katolicizam uvek su doživljavali u negativnom kontekstu. Kao što je svaki ortodoksni katolik morao proći „kroz vrata andeoskog naučitelja” tako svaki pravoslavni Srbin mora proći kroz dvostruka „vrata” da bi ubedljivo svedočio o znaku svog sopstvenog verskog i nacionalnog identiteta. No, šta taj prolaz za teološki dijalog i dijalog ljubavi sa islamom i Zapadnom crkvom znači danas, nije teško pretpostaviti.

Šta dijalog i međusobni susret danas najpre treba da pokažu?

Rekao bih samo dve stvari: prvo, da je Isus u Kuranu i Jevandelju Božji sluga (Mt 12,18: Kuran, 19,30) i drugo, da i u Islamu i hrišćanstvu postoji dubok ljudski impuls. Ovde zato sada i čitamo: Ako neko ubije nekoga koji nije ubio nikoga, ili onoga koji na zemlji nered ne čini – kao da je sve ljude poubijao” (Kuran, 5,32).

Zatim, nasuprot tzv. „srebrnom pravilu” (Tob, 4,14) kod jevandeliste Mateje srećemo se sa tzv. „zlatnim pravilom” (Mt, 7,12) koje „podstiče na činjenje dobra i preduzimanje prvog koraka” (Komentar *Evandjelja i Dela apostolskih*, Sarajevo 1997. g., str. 171 Vrhbosanska katolička teologija). Pošto i sada katolicizam, protestantizam i pravoslavlje imaju jednu hristologiju onda smo svi ortodoksni. Kako islam i hrišćanstvo propovedaju veru u jednog Boga onda smo svi pravoverni. Otuda u dijalogu najpre mora da težimo ka stvaranju jednog globalnog bogoslovlja kao što danas mnogi teže ka stvaranju globalne etike i jednog globalnog svetskog poretka. Danas otuda treba da ističemo ono što nas teološki zbližava, a ne što nas odvaja.

Kakva je teologija tako će i sve drugo biti u životu Crkve

Rekao bih da Pravoslavna crkva i njeno bogoslovlje još nisu izašli iz nekih svojih teoloških i kanonskih krugova koji bitno pripadaju jednom vremenu koje se po mnogo čemu razlikuje od našeg vremena. Već time što se uvek ponaša po kanonima i razmišlja po dogmama svoje Crkve pravoslavni vernik isključivo Crkvu doživljava u njenim dogmatskim i kanonskim granicama. Budući da se Pravoslavna crkva prvenstveno ostvaruje u okviru određene nacije to je ona svojom ekleziologijom uvek okrenuta nacionalnim vrednostima i idealima. Teološko i jevanđeljsko, političko i etničko načelo otuda ovde često stoje u napetosti. Zbog svega, a najpre zbog krutosti i nefleksibilnosti svojih kanona i teoloških shvatanja, pravoslavno bogoslovlje sve do danas ostalo je teološki nezainteresovano za bilo kakve inovacije i teološke sinteze. Ničemu što se striktno ne ravna po teologiji i kanonu Pravoslavne crkve, crkveni vrh ne daje legitimitet i teološki prolaz. Ovde je zato i sada bogoslovska misao opterećena i zarobljena srednjovekovnim i teološkim nasleđem. Krizu ekumenizma, odsustvo teološkog dijaloga sada isključivo time i pojašnjavamo. Ovde je Crkva bitno tradicionalna u svojoj teološkoj doktrini i konzervativna u svojoj spoljnoj i unutrašnjoj politici. Iako Pravoslavlje ima danas svoju teološku konzistentnost ono je izgubilo svoj proročanski i apostolski žar. Da bi sve to povratila i počela da živi ovde, Crkva treba da sledi primer i praksu starozavetnih proroka. Izgubljeni deo svog identiteta pravoslavna će crkva samo moći da povрати po toj ceni. Umesto da po reči Božjoj istražuje šta bi bila volja Božja u datoj situaciji, pravoslavni vernik i crkveni vrh ovde uvek na datu situaciju reaguju po dogmatskom, kanonskom i

nacionalnom ključu. U takvom poretku događanja ne nudi se nikakva alternativa, duh je zarobljen slovom i kanonom, pa bilo kakav konsenzus sa drugom stranom nije moguć. No, sve ovo nije strano samo novozavetnom teološkom diskurzu koji je uvek za pluralizam već je strano i mnogo čemu drugom. A najpre onom Matejevom, jevanđeljskom modelu crkve gde se Crkva ponajmanje doživljava u dogmatskim i kanonskim granicama. Kako je ona ovde najpre jedno zajedništvo i bratstvo u kome postoji puna podudarnost između vere i ponašanja (Mt, 7,19-20) to je ovde hijerarhijsko načelo gospodarenja zamenjeno načelom služenja pa je kanon već time izgubio svoju funkciju. Ovde zato ne vidimo onaj „jaz” između klera i običnih vernika, a što je na primer tipično za pravoslavnu ekleziologiju gde se to jasno primećuje. Polazeći od mnogobrojnih znakova u vremenu, a najpre od znaka sve jače prisutnosti islama u hrišćanskom svetu, sve se češće srećemo sa pitanjem: kako ostati veran svom pravoslavnom identitetu, koji je sav u pravoslavnom Predanju, a istovremeno biti teološki otvoren prema svima te i prema braći muslimanima? Dosadašnje pravoslavno bogoslavlje to pitanje niti je postavljalo pa time i nije davalo nikakve odgovore. Zato što nije težila nikakvoj promeni, te ni drugačijem, u islamsko hrišćanskim odnosima, Pravoslavna crkva sve do danas gotovo ništa nije izgubila od svog srednjovekovnog identiteta. Želja za promenom ovde je uglavnom živela u sferi privatnog mišljenja, međutim, ako danas idemo na promenu stava prema islamu, a što bi bilo najnormalnije, mi moramo ići na institucionalizaciju promene, jer već sutra biće dockan. Pošto pravoslavlje nikad nije radilo na konvergenciji divergentnih stavova niti je težilo izmirenju teoloških suprotnosti u jednoj veri to je njegova službena teologija sve do danas ostala bitno isključiva, ne dijaloška i apologetska. Pošto i sada isključivo naglašava divergentne stavove prema islamu takva je i prema njemu.

Biti musliman, šta to danas znači za crkvu?

Ni danas nema nikakvih znakova da pravoslavno bogoslovlje i crkveni establišment žele nešto da izmene u svojim stavovima prema islamu. Nema nikakve teološke brige pa sada velimo da se ništa ne događa i da je oko nas „mrtvo more”. Na razini analize srednjovekovnih i kasnijih tekstova postoji jasan pravoslavan stav o islamu. Iako nema toliko službeno koliko neslužbeno obeležje on je u proteklom vremenu ušao u sam nerv pravoslavne crkve i danas u neku ruku važi za njen službeni stav. Inače, reč musliman na pravoslavnom istoku prvenstveno implicira negativan stav. Islam je „krivoverje” (I. Damaskin) odnosno „apsurda et falsa impietas – apsurdna i lažna bezbožnost”. (Nictas Buzantinus philosophus: Konfutatio falsi libri ou emmacripsisit Mohamedes Araps (Pobijanje lažne knjige koje je napisao Muhamed Arapin) PG. 105, 665-842). Nad islamom otuda je ovde uvek lebdela „ifamija jeresi”. Islam, međutim, za srednjovekovnu (Majmonid) i modernu jevrejsku misao (Lapide) nikad nema takvo značenje. Rabin Jakobi Emeden islam i hrišćanstvo vidi kao zajednice koje su spoznale temeljna načela judaizma „...oni narode upoznaju s Bogom... proglašavajući da postoji jedan Gospodar neba i zemlje. Zato što deluju u ime neba nagrada ih neće mimoići”. (Rabin Henry S-egman: Deset godina – židovsko katoličkih odnosa, Svesci, Ks, Zagreb, 34/79, str. 74). Registrujući islam kao „101 krivoverje od postanka crkve” pa do vremena Jovana Demaskina (Joannes Damasenus: De Haeribus, 101, PG, 94, 763-774) pravoslavno bogoslovlje i Crkva nisu ostavljali nikakav prostor za dijalog sa domaćim islamom i Ulemom. Međutim, takvo mišljenje o njemu danas nije teško teološki i drugačije iz vrednovati pošto je sve to daleko više subjektivno uverenje nego objektivna i kritična procena. No, sada ostaje otvorenim kako sve to učiniti, po merilima koje teološke paradigme, kojom metodom? Hoće li Pravoslavni istok nakon stoletnog ćutanja i neadekvatnog govora o islamu pod uticajem rabinske

ili postkoncilske teologije Rimske crkve početi da se teološki „budi”, a time sada i da govori jednim drugim jezikom o islamu? To je pitanje na koje bi danas mnogi želeli da znaju što pre odgovor.

Kako ćemo do istine?

Pitanje koje je nekad Pilat postavio Hristu (Jovan, 18,38) i danas je nezaobilazno pitanje u svakoj našoj situaciji. Na pitanje zašto ne samo istina nema zadovoljavajućeg filozofskog, racionalnog, ali ima teološkog odgovora. Pošto danas živimo u doba dijaloga istinu ćemo ovde definisati kao „nešto u čemu ćemo svi biti saglasni tokom razgovora”. (P. Henrici, Sj.). Inače danas ćemo u međusobnom razgovoru saznati dve stvari: prvo, da mi i muslimani poštujemo jednog Boga (Dogmatska konstitucija o Crkvi, str. 303, FTI, Zagreb, 1977. god.), drugo, da jedni i drugi poštujemo Ibrahima (Abrahama) kao čoveka koji se podložio Bogu (Isto, str. 303.) i treće, da je u islamu i u hrišćanstvu čovek bitno vrednost, pa se on ne može instrumentalizovati zarad kakvih ideoloških i državnih ciljeva. No, pre svega toga moramo se setiti i sledećih dveju stvari: prvo mudrih Amroisetovih reči i drugo dokle god u sebi ne osetimo vođstvo Svetog Duha nećemo moći ništa da uradimo što bi nam ključno koristilo, pa ni upoznati Istinu. Amroiset otuda sa razlogom tvrdi: da svaka istina, rečena ona od bilo koga, zapravo je od Duha Svetog” (P.L. 17,245).

Od monopola na Istinu do uloge „apsolutnog učitelja”

Naglašavajući da „pravoslavlje nema ni najmanjeg nedostatka” (Justin Popović: Dogmatika Pravoslavne crkve, knjiga treća, Bgd. 1978. g., str. 543.) i da je samo njemu pošlo za rukom

da „potpuno i neokrnjeno očuva svecima neku ponudenu veru” (Heinrich Doring: Jedinstvo crkve i mnoštvo crkava, Ks, Zagreb, str. 12) Pravoslavna crkva automatski je isključivala potrebu za bilo kakvim dijalogom sa Zapadnim hrišćanstvom i islamom. Verujući da samo ona poseduje punu spoznaju istine, pa je zato ortodoksna, ona je svoju ulogu kroz povest poistovećivala sa ulogom „apsolutnog učitelja” od kojeg su drugi mogli samo da nauče. Ovakvom tvrdnjom pravoslavno bogoslovlje i nije moglo da bude predodređeno za dijalog, u kome se traži puna ravnopravnost svih učesnika u razgovoru, već samo za polemiku i dalje za „indoktrinaciju zabludelog sina”. Pošto se od „jeretika” na Pravoslavnom istoku nije moglo ništa da nauči pravoslavljje zbog doktrinalnih i sazajnih, a islam zbog istorijskih i političkih razloga nisu ulazili u nikakav dijalog. Verski uspeh (islamizacija) koji je ovde bio praćen političkim i vojnim uspehom islam je vodio njegovom istorijskom trijumfalizmu u kome se zaboravljalo na teološki dijalog i dijalog ljubavi.

Jedni drugima moramo da se i teološki približimo

Nesporno je da se Crkvin odgovor i njeno ponašanje uvek moraju da ravnaju prema reči Božjoj. Razloge za i protiv Crkva će prvenstveno crpsti iz nje. Zatim uvek moramo da se sećamo da se islam i hrišćanstvo seku i dodiruju u Starom zavetu, pa se otuda kroz judaizaciju naših teologija najpre možemo približiti jedni drugima. Ibrahim (Abraham) je otuda nezaobilazni lik sviju triju predaja pa otuda svi smo mi po ocu Abrahamu (Ibrahimu) jedna duhovna porodica. Iako, na primer, neke od šest istina, „šest šarti” islama (Gerald Šhenk: Musliman moj bližnji, Dobra vest, Novi Sad, str. 28, 1984. g.) neće imati za nas istu teološku konotaciju one će uvek biti relevantne na određen način. No, ono što se danas javlja kao važno pitanje jeste: koliko smo teološki i dalje kanonski spremni da jedni drugima, svojim teološkim

razlikama, priznamo punu njihovu legitimnost i po kom kriterijumu? Inače islam nikad ne minimizira važnost jevanđelske poruke. Kad u suri Al Maida naglašava „oni koji su verovali, pa i oni koji su bili jevreji, i sebejsi i hrišćani – oni koji su verovali u Boga (Alaha) i onaj svet verovali i dobra dela činili – ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati” (Al Maida, 69) – Kuran samo aktuelizuje svu važnost Jevanđelja za naše spasenje. Definišući islam kao „krivoverje” (J. Damaskin), a nadahnjujući se pastoralnim poslanicama apostola Pavla u kojima se naglašava da je zadatak pravih nasuprot „lažnim učiteljima” (1. Tim, 5, 18: 2. Tim, 1-4) da naučavaju „zdravu” nauku Pravoslavlja koje je svoj ortodokсни „zdravi” identitet štitilo i time što sa islamom, „krivoverjem” nije ulazilo u nikakav teološki dijalog. Muslimani su ovim delili sudbinu svih jeretika, te i gnostika iz Pavlovog vremena sa kojima, bar kako nam pokazuju Pavlove poslanice apostol nije ulazio u nikakav dijalog već samo u polemiku. Dokazujući svoj identitet na temelju svog poslanja Isus se nikad ne ponaša kao drugi. On nikoga ne isključuje, nikog ne proglašava jeretikom, i nikada ne ulazi u nikakve teološke sporove da bi svedočio po znaku svog identiteta.

Teologija u ulozi kritične svesti u Crkvi

Kao što u državi ideolozima pripada uloga da kritikuju, vrednuju i mere nečije ponašanje tako ta uloga u Crkvi pripada teolozima. Ono što je ideologija u državi, to je teologija u Crkvi. Pokazuje se kroz iskustvo Crkve da kakva je njena teologija da će i sve drugo u Crkvi biti tako. Njeno ponašanje prema važnim i manje važnim stvarima, te i prema islamu, uvek će dakle zavistiti od njene teologije. Zbog svoje apologetske i nedijaloške teologije pravoslavna politika prema Zapadnom hrišćanstvu i islamu ne poznaje načelo ikononomije već načelo akrivije. Kako je pravoslavna teologija s obzirom na strukturu svog znanja više statična nego

dinamična, to se njen stav prema islamu stolecima nije menjao. Na Istoku nasuprot Zapadu, on je ostao isti, nije evoluirao. Već time što nije pokazivala želju da Islam sistematski i kritički istraži jednom drugom metodom – bitno drugačijom od svoje srednjovekovne i kasnije metode – današnji Crkven govori o islamu deluje neubedljivo. Do danas on je ostao teološki nerazrađen, negativno paušalan i van konteksta starozavetne teologije. Pravoslavno čitanje Kurana otuda se razlikuje od mnogih drugih, te nad islamom ovde još uvek bdi „anatema i infanija jeresi”. Potom kuranski poziv (Kuran, 3,64) koji je uvek bio upućen „narodima knjige” nikad nije stizao na Pravoslavni istok niti je imao svoga teološkoga odjeka. Islam je ili „krivoverje” ili pak nešto što daje legitimaciju za „prljav politički posao”. No, obema interpretacijama nedostaju neke ključne stvari. Prvoj jasna i ubedljiva argumentaciona struktura, drugoj nepoznavanje bitnih karakteristika našeg domaćeg islama pri čemu mislim i na neke Hanifijske i Gazalijeve stavove. Iako će i sada pravoslavna teologija biti ta koja će unutar crkve vršiti kritiku svega te islama u odnosima Crkve i Ulema ništa se prelomno neće dogoditi dok Crkva ne napusti svoju srednjovekovnu spoznaju islama. Rehabilitacija islama sada dakle traži jednu drugačiju hermeneutiku starozavetnog i kuranskog štiva. Naš pravoslavni um otuda danas bi najpre trebao da razmišlja u kakvom teološkom odnosu, na primer stoji kuranska teologija prema veri starozavetnog Avrama, Božijeg prijatelja i oca mnogih naroda. (An Nahl, 120, Post., 17,5...).

Od Srebrnice do Kartuma

I danas mnogi sudanski hrišćani nedužno stradaju od muslimanskih fanatika i ekstremista. Ipak, njihova nedužna i mučenička stradanja ne možemo a da ne povežemo sa nedužnim i mučeničkim stradanjima pravovernih muslimana u nekim krajevima sveta. Nedavno svirepo ubistvo pravoslavnog mitropolita

Tita u Kartumu (Pravoslavlje, list Srpske crkve, 1. septembar 2000. godine) sada nas asocira na nedužna stradanja mnogih nedužnih muslimana, katolika i pravoslavaca u ovom našem nesretnom ratu. Zapravo sve ono što se događa govori samo o sledećem: Uprkos svemu ipak ovim svetom upravlja Božja providnost pa se zato pitamo, a zatim i dajemo odgovor na sledeće pitanje: zašto Bog koji ne želi nepravde i zlo, zašto ih dopušta? Posle Srebrnice, Sarajeva, Vukovara i drugih gradova i sela mučenika da li se može govoriti o Božjoj odgovornosti za ovaj svet i njegovoj brizi i ljubavi? „Valja znati, piše sveti Grgur Veliki, da je volja satane uvek nepravedna jer nepravde koje namerava učiniti Bog dopušta u svojoj pravednosti”. (Mariten: Smisao povjesti, FTI, Zagreb, str. 40). Dakle, da bi u ovom svetu bilo neke srazmere „proporcije” (Aristotel: Nikomanova etika, BGD, str. 118, Kultura), odnosno pravde zlo učinjeno na istoku nužno će uvek izazivati zlo na zapadu. Pravda je dakle samo ta koja zlo čini besmislenim.

Naš spas i mir samo su u jedinstvu kroz
božanski dosuđenu različitost govorio je Sejid
Husejin Nasr

Veliki islamski intelektualac našeg vremena Sejid Husejin Nasr uvek je držao da se „spas i mir” hrišćansko islamskog čoveka uvek nalaze u jedinstvu kroz božanski dosuđenu različitost. „Pluralizam i različitost otuda su bitni znaci našeg vremena, pa se naše jedinstvo najpre u njima pokazuje mogućim ili nemogućim. Vera u jednog Boga „koji mrtve vaskrsava” svakako da je najvažnija kod našeg jedinstva u svoj našoj različitosti. Jedinstveni smo u svom svedočenju toj istini. Jedinstvo u borbi za mir i ljudska prava i naše jedinstvo u služenju svetu danas su najvažniji vidovi našeg jedinstva. Jedan drugačiji metod tumačenja Kurana svakako bi danas najpre išao na ruku našem

jedinstvu, jer bi najpre doprineo rehabilitaciji islama. Danas, inače, samo onaj islam koji je oslobođen od ambicije da današnji islamski svet uredi po Omarovim idealima i samo ono pravoslavlje koje je oslobođeno od svoje isključivosti i monopolizma na mnoge stvari mogu da služe stvari našeg jedinstva i zajedništva. Pošto svako jedinstvo podrazumeva našu prethodnu oslobođenost od diskriminacije i netolerantnosti to se ono sada i ne može da zamisli bez naše jednakosti i pune ravnopravnosti. Pošto je današnja teologija Pravoslavne crkve u svemu suprotna postkoncilskoj teologiji (Nostra aetate...) tuđa uslovno rečeno Starom zavetu, to putevi koji nas vode njemu popločani su mnogim teškoćama. Uzdanje u božju milost, rahmu, otuda danas treba da budu veći nego ikad ranije.

Zašto ne možemo jedni bez drugih?

Jedino i samo zbog dva razloga: prvo, svi smo mi „sledbenici knjige” (Kuran, 3,64) pa otuda ispovedamo veru u jednoga Boga čime sada jesmo jedno Avramovo potomstvo, i drugo, budući da je spasenje bitno, odnosno to se sada kroz međusobne odnose ostvarujemo kao religiozna, etička i druga bića.

Islam i hrišćanstvo kao „Božji odgovor na našu situaciju” (Bofr)

Da bi naše verovanje u Boga donosilo „obrt vrednosti”, a jedino će tada biti pravo, ono mora da ispuni neke uslove. Jedno je sigurno da ono ukoliko samo jeste „Božji” a ne „ljudski” odgovor na našu situaciju da će jedino tada biti drugačije u našim međusobnim odnosima. No, toga neće biti dok ne budemo verovali i ne budemo se ponašali na Avramov način, jer samo je

takvoj veri moguće da „gore i brda premešta”, Avram kad je zahtevao Božji odgovor na ponuđenu situaciju išao je do najdaljeg. Kuran otuda samo i ukazuje da muslimani samo „Ibrahimovu veru” treba da slede (Ali Imran, 95). Avramova vera prvo je upoznala Božju volju i videla Božji razlog, pa je tek onda Avramovo srce čulo „glas Anđela Jahvina: Abrahame, ne spuštaj ruku na dečaka...” Avram je zbog navedenog odgovora znao da žrtvuje svoga sina Isaka i time da svetu pokaže da je „pravi prijatelj Božji”. Otuda, najpre treba da se upitamo: koliko smo danas spremni da se ne zbog našeg već Božjeg odgovora na našu i tuđu situaciju žrtvuemo?

Islam kao „101 krivoverje” od početka crkve pa
do vremena Ivana (Jovana) Damašćanina
(Damaskina)

Jovan Damaskin bio je prvi crkveni pisac koji je u Islamu tako glasno progovorio. Živeo je u vremenu pape Grgura i patrijarha Germana, i zauzimao je visok položaj na kalifinom dvoru. (G. Ostrogorski: Istorija Vizantije, str. 75 1948. g. Beograd). Islam tek sa njim ulazi u vidokrug hrišćanskog, teološkog uma i postaje objekat promišljanja. No, kako je Damaskinova teološka analiza i vrednosna procena skroz negativna to se danas na njoj ne može da gradi nikakav dijalog i tolerancija. Islam je ovde u neku ruku satanizovan, pa je pre moguće polemisati i svađati se nego voditi dijalog. Damaskin je inače svoje viđenje Islama obrazložio u svome delu „Vrelo spoznaje”. U drugom delu navedenog dela Damaskin raspravlja o „krivoverju” (De Haeribus) i islam teološki vidi kao „101 krivoverje” od početka Crkve pa do njegovog vremena (Vidi šire: Patrologija Graeca, sv. 94, 765-774). Muslimansko, odnosno „saracensko verovanje” on naziva „izmailitsko praznoverje”. Dalje kaže da u Kuranu ima mnogo smešnih stvari i onda ukazuje na te „smešne” stvari,

pri čemu uvek jasno i precizno obrazlaže u čemu je njihova „smešnost, ludost i zabludlost”. I na kraju svoje mišljenje o islamu zaokružuje tvrdnjom da islam i nije ništa drugo do „praznoverje Saracena”. (Vidi šire najnoviju literaturu: Ionnes Damasenus: Controverija tra un saraceno e un cristijano /a cudi Giovanni Rizzi: traduzione e note di Margerita Magliarini/ Milano: Centro ambrosiosiano, 1998). Nikita Holijat pisac trinaestog veka u svome delu „Riznica pravoslavne vere” (Patrologija Graeca, sv. 140, 105-122) takođe piše o islamu. Doslovno sledi Damaskina, a Muhameda vidi kao „lažnog proroka” koji je svoju nauku crpio od Jevreja) (Božje jedinstvo).

Od sure „Er Rum” („vizantijci”) do Jovana Damaskina

Sura koja svedoči o prijateljskim odnosima između hrišćana i muslimana jeste sura „O vizantijcima” ili „Er Rum”. Iako nam govori o ratovima između Vizantije i Persije, muslimani Meke, bili su ožalošćeni porazima Vizantije u ratu sa Persijom.

Međusobne verske i druge razlike moramo da uvažavamo ako nam je stalo do novih korisnih stvari

Iako se naša shvatanja ortodoksije i heterodoksije razlikuju (1. Iv. 4,2, Kuran, 2,135) važno je da nas vera u jednog Boga drži i spasava. Mada Kuran ne drži do božanstva Svetog Duha na način kako to drži jevanđeljska pneumatologija važno je da njegovo prisustvo često osećamo na isti način. Iako znamo da nas Bog u islamu i hrišćanstvu ne pomaže na isti način važno je da njegova pomoć putevima Njegove milosti naše slobode stiže

do nas. Dok u prvom slučaju to čini snagom svoje svemoći, u drugome On je to ostvario slabošću, svojim „trpljenjem” (Bonhofer) na krstu. Kako u islamu, hrišćanstvu i judaizmu Boga spoznajemo na različite načine pa je on u hrišćanstvu „najpre stvarnost Očeva”, a u islamu i judaizmu „sama Božja stvarnost bez ijedne druge, to od muslimana i ne možemo da očekujemo da „rođenje vidi kao prvi božanski čin” (Jean Galot: Upoznajmo i slavimo Oca – Nacrt teologije o Ocu, Izdavač karitativni fond UP, Đakovo, str. 79, 1999. g.).

Od Poslanice Galatima do Šerijata

Pošto u novozavetnoj povesti spasenja upravlja „milost Isusa Hrista” (Ranar), a ne „knjiga Zakona” (2 Let, 34..2, Kr, 22,8) to hrišćanstvo i islam sada i nude dve bitno različite ekonomije spasenja. Ako se Zakon kod jevreja i muslimana uvek ravna prema volji Božjoj, po apostolu Pavlu, Zakon je samo važio za Hrista. Otuda hrišćaninu Zakon ne može da bude objektivni put spasenja. Pavlova teologija milosti (Rim, 3, 4) otuda nije samo hrišćanstvo udaljila od judaizma nego i od islama. Teološke suprotnosti između hrišćanstva i islama najizrazitije su na primeru Pavlove teologije. Pošto nigde kao ovde nije narušen odnos „između Isusa iz Nazareta i Hrista Pavlove kerigme” u prilog Hrista Pavlove kerigme to je Pavlova teologija milosti sva suprotnost kuranskoj teologiji Zakona. Danas otuda mnogim ortodoksnim pojava islama izgleda kao svojevrsno „svetogrđe i sablazan”. Jer ako je Isus kao Hristos svršetak Zakona (Rim, 10,4), a njegova ekonomija našega spasenja model tog spasenja, šta onda drugo islam može i da bude. Isus upravo zbog svršetka Zakona postaje Hristos i tako zaokružuje objektivni put našega spasenja. Međutim, navedeni stavovi na Zapadu uglavnom pripadaju vremenu pre Drugog vaticanskog koncila, na Istoku žive i traju po sili i Zakonu neke ustaljenosti. Stoga

teološki koncept o Isusu kao Hristu i teološki koncept o Šerijatu kao nečem što trasira put pravovernog muslimana ka „izvoru večnog života” govori sada o sledećem: islam je religija Zakona, hrišćanstvo sa Isusom kao Hristom to nije, pa sa tom razlikom mora da se mirimo, ako nam je stalo do izgradnje zajedničkog grada. Pojava islama otuda prekida doba Jevanđelja i vraća nas u starozavetno doba Zakona. I na kraju svi se spasavamo na različite načine, spasavamo se od istih stvari, sudiće nam se po približno istim delima i svi se spasavamo verujući u jednog Boga.

Od Svetog Pavla do Abu Hanife i Gazalija

Da bi se danas pojasnilo mnogo štošta u ponašanju našeg domaćeg islama prema nedavnim tragičnim događajima mi moramo da uđemo u sam njegov „nerv i dušu”. Držanje Sandžanske uleme i Beogradskog muftiluka otuda sada pojašnjavamo njegovim teološkim i drugim identitetom. Poznato je da naš domaći islam obeležavaju dva bitna znaka: sunitska teologija i hanijevsko Gazalijev stav prema mnogim stvarima. U Gazalijevom odnosu prema postojećoj, državnoj vlasti ima nečega što nas asocira i podseća na „političku teologiju” svetoga Pavla. Jer obe teologije vele da se „vlasti treba pokoravati” (Rim, 13,1-3). U islamskom slučaju to treba da činimo sve do onog momenta „dok ona ne naloži nepokornost Bogu i njegovom Proroku” (L. Laoust: Raskoli u islamu, Napred, Zagreb, str. 89). U drugom slučaju „svaki se čovek pokorava pretpostavljenima” (Rim, 13,1), jer nema vlasti a da nije od Boga (Isto, 13,1). Kako po apostolu Pavlu vladajući bi trebali da „budu” ne strah za dobro već „za zlo” (Rimljanima, 13,3) to se sada pitamo: prvo, dokle Crkva i Ulema treba da idu u svome pokoravanju faktičkoj vlasti, a kad treba da prestanu. Pokornost i služenje političkoj vlasti u prvom slučaju prestaće tek onda kada vlast naloži „nepokornost Bogu

i njegovom proroku” (Raskoli u islamu, st. 89.). U drugom slučaju Crkva će početi da protestuje i da se zamera vlasti tek onda kada ta vlast ne bude bila „strah za zlo ponašanje”. Po apostolu Pavlu tako je, međutim, u povesti Pravoslavnog istoka bilo drugačije. Iako ovde često vlast nije bila „strah za zlo” već za „dobro ponašanje” pravoslavna crkva približivši se državi i država njoj svojom „teorijom simfonije” to jednostavno nije primećivala. Crkva se zato ovde i nije mogla da nametne kao moralna sila, pa time i nije bila subjekat mnogih kasnih promena. Rekli bismo da naš domaći islam imajući svoje teološko polazište u hanijevsko Gazalijevoj doktrini i nije mogao da postane onaj destabilirajući faktor na našim prostorima i u onim situacijama kad je sve „ključalo i vrilo”.

Isus i Muhamed kao znak „naše dobre stvari” (Bloh)

I po Kantu u krajnjoj liniji izlazi da mi ne možemo ništa, a pogotovo nismo u stanju da svoje ponašanje opravdamo, a time i da ga osmislimo ukoliko ne zakoračimo u religiozno područje. Islam i hrišćanstvo otuda se sada u nizu tačaka seku i dodiruju, pa su Isus i Muhamed najpre „znak naše dobre stvari” (Bloh).

Jevanđelje kao „pravo svetlo”

Iako u časnom Kuranu ima mesta koja svedoče o napetostima između islama i hrišćanstva (Kuran, 5,51:4,157) i za islamsku pravovernost Jevanđelje je „pravo svetlo i uputstvo” (Kuran, 5,46). Potom svojom tvrdnjom „vi niste nikakve vere

ako se ne budete pridržavali Tevrata i Indžila” (Kuran, 5,68) islam ne marginalizuje važnost drugih *objava*, a time ne pretenduje da je samo on u pravu.

Na čemu ćemo da gradimo islamsko hrišćansko poverenje?

Danas nam kao najvažnije dolazi odgovor na sledeće pitanje: na čemu ćemo da gradimo međusobno poverenje i nadu da nećemo biti zli, da jedni druge nećemo da progonimo i da ćemo jedni druge prihvatiti onakvi kakvi jesmo. Delujući svojim Svetim Duhom na samu povest, a time i na svakoga od nas, svako od nas i nosi u sebi tu „pozitivnu energiju” na kojoj ćemo da gradimo to međusobno poverenje. Na nama je sada da se što više otvaramo uticaju te Božanske sile, uticaju Božanskog duha, kako bi ta „pozitivna energija” počela da zrači i iz nas u svetu.

Šta nam sada dolazi kao najvažnije?

Pre svakog susreta i dijaloga mi moramo da razmišljamo o jednoj nužnoj stvari. Najpre koja će nam spoznaja, a zatim koja etika i politika biti najvažnija kako bismo preživeli, kako bismo se prehranili, ali nikad na štetu drugog i drugih? Islam i hrišćanstvo s tim u vezi danas samo i nude prave odgovore. Potreba da se preživi, potreba da se to ne učini na štetu drugog i štetu drugih, potreba da se osudi zlo, dolaze danas pre naše potrebe za dijalogom i susretom.

Šta Sveti Pavle, a šta časni Kuran na primeru Avrama žele da pokažu?

Svakako da je od svih Novozavetnih teologija teologija svetog Pavla „zadržala puni kontinuitet sa Starim zavetom”. Sada se zato i pitamo: Šta sveti Pavle, a šta Kuran na primeru Ibrahima žele da pokažu? Rekao bih samo jednu stvar. Ko veruje na Avramov način taj nije izgubljen, taj zna šta radi i čemu treba da se nada.

Ni jedan vid pravoslavnog bogosavlja danas ne govori o islamu

Danas ni jedan vid pravoslavnog bogosavlja ne govori o islamu. Rekao bih da je to posledica raznih okolnosti, a najpre stvar narušene ravnoteže između liturgijskog i sakramentalnog s jedne strane i pastoralnog i misionarskog s druge strane. Bacajući akcenat na Svete tajne i liturgiju pravoslavna je crkva „zaboravljala” na svoju misionarsku aktivnost a time i na svoj istorijski i teološki susret i razgovor sa islamom.

Iako su Afaganijev panislamizam i radikalni islamizam bitni znaci današnjeg vremena, pravoslavno bogoslovlje i službena Crkva gotovo ih ne registruju. Crkva se ovde u vezi islamske stvari samo oglasi kad strada od „islamskih” ekstremista. Pravoslavno iskustvo sveta bivajući daleko više svetotajjinsko nego misionarsko i apostolsko sve se više zatvaralo u Svete tajne, obred i kanon, i tako uvek zbog dogmatskih razloga bivalo na „pristojnoj” udaljenosti „od svake heterodoksije te i od islama”. Islam time što ne pretenduje na apsolutnu spoznaju spasonosne istine (Al Hag, 67), a time i na spasenje samo po svom teološkom konceptu (Al Bakara, 62) ne znači da je za

teološki relativizam u svom bogoslovlju. On je samo zbog toga bio manje teološki isključiv, a time i više tolerantan od istorijskog hrišćanstva, o čemu sudbina Jevreja u islamskim i hrišćanskim državama sada najbolje svedoči. Kako danas mnogi znaci u svetu traže od Pravoslavne crkve „hitnost poslanja” to danas pravoslavni vrh treba da razmišlja i o tome kakvu će ubuduće da „kroji” crkvenu politiku prema Ulemi? Hoće li s tim u vezi da sledi put i ponašanje apostolske crkve „paganima ne idite” ili će zbog međusobne verske podnošljivosti biti istovremeno iskren kao golubica i mudar, lukav, kao zmija (Mateji, 10,16)? Ili će i dalje ostati totalno nezainteresovana za islamsku stvar? Svakako da danas ne možemo ići na evangelizaciju muslimana, ali moramo mnogo štošta menjati u svojoj spoznaji islamske zbilje da bi se nešto prelomno dogodilo u našim međusobnim odnosima. Euharistična ekleziologija iako sa razlogom baca sav akcenat na svetu liturgiju i „euharistično slavlje... koji su zalog buduće slave” (Dekret o ekumenizmu, čl. 15.), stoji da se crkva ne može sedamdeset procenata svesti samo na liturgiju, odnosno obred. Kako je i on danas u krizi jer ne izražava toliko „čovekovu težnju ka Bogu” (Homjakov: O crkvi, st. 20) već njegovu težnju ka nečem drugom, to danas crkveni vrh treba da razmišlja o reformi same liturgije. Jer samo kroz ovu reformu liturgijsko bogoslovlje našlo bi više prostora u životu crkve, pa bi ona počela da se bavi i drugim pitanjima ne izuzimajući pri tom i pitanje o islamu.

Zaključak

Polazeći od mnogih znakova, rekao bih, da udela u božjoj milosti „rahmi” danas imaju sva tri Božja naroda. Stoga danas naša verska razmišljanja treba da pokreću ona pitanja koja su u vezi sa znacima u vremenu i koja su relevantna za ovo vreme. Dakle sve treba da služi poravnanju staze za opšte dobro, mir i

slavu Božju. Imajući u vidu sve ono što nas okružuje, a čijem uticaju ne možemo umaći, danas najpre treba da damo odgovor na sledeće pitanje: Šta treba da prihvatimo, a šta treba da odbacimo, da bi bili u onom divnom stanju milosti, koje samo i svedoči da smo u Bogu i da je drugi samo kao bližnji sa nama.

Rezime

Autor se u svome članku najpre približava nekim stavovima post koncilske Zapadne teologije, a zatim naglašava da islam u pravoslavnom bogoslovlju nije nikad imao onakav tretman kakav je imao na Zapadu sa Drugim vaticanskim koncilom i u rabinskoj teologiji. Da bi odnosi između istorijskog hrišćanstva i istorijskog islama krenuli drugim putem to pravoslavno bogoslovlje najpre treba nešto da promeni u svojoj spoznaji islama, a što mu neće biti moguće dok se kritički ne obračuna sa svojim srednjovekovnim teološkim nasleđem. No, do danas to Pravoslavni istok nije učinio pa nam danas najpre nedostaje sve pravoslavno viđenje islama. Što je tako, ništa se prelomno i ne događa u odnosima Suinitske uleme i Pravoslavne Crkve.

МАКЕДОНСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ИСТОРИСКИТЕ ОСНОВИ ВО ОДНОСИТЕ СО СОСЕДНИТЕ ЦРКВИ

Во последните неколку децении Македонската православна црква (МПЦ) била, е и веројатно ќе биде целна дискусија и полемика расправија па и нападина црковните институции на соседните земји и пошироко, коишто настојуваат да го спречат и оддолжат нејзиното влегување во семејството на рамноправните црковни организации во православие. При тоа се чинат обиди да се оспорат и историските канонски темели на целокупниот живот на Македонската православна црква. При тоа, во прилозите, иволацијата и негирањето на МПЦ и на нејзиното легитимно постоење, е ангажирана цела пропагандна и медијска машинерија, која има за цел да ги искривува и премолнува историските факти од минатото и од сегашноста, со намера да се доведат во прашање основните обележја на православниот македонски народ, неговите црковен организам и неговата висина, како народ кој постои со векови го чува православие и искореност веќе има самостојна, суверена и независна држава – Република Македонија.

Иако така, кон горното треба да се додаде дека одредени кругови и поединци на православните цркви на соседните земји како да го забораваат и сопствениот пат на стекнување на

самостојност и право на своја православна народна црква. Се премолува осумвековното постоење на Охридската архиепископија чие основно јадро, од нејзиното формирање до нејзиното незаконско укинување, ги претставувале христијаните од сите делови на Македонија. Се премолуваат вековните движења на Македонице во XIX и XX век за обновување на Охридската архиепископија, со што се оспорува континуитетна оваа институција во лицето на Македонската православна црква како легитимен претставник на сите православни верници во Македонија и на целиот македонски народ во дијаспората.

Фактот дека денес, и по меѓународното признавање на Република Македонија и нејзиното зачленување во ООН, и натаму се негира автокефалноста на Македонската православна црква, може да се смета како атак на христијанското билие на македонскиот народ. Затоа, потребно е да се истакаат, заедно со историската висина на македонскиот народ, канонските историски темели на Македонската православна црква, нејзиниот континуитет како делна светската културна рвница.

Имено Македонската православна црква, во лицето на Охридската архиепископија повеќе од еден милениум живее духовно со чинот на својот заштитник Свети Климент Охридски Тој во деветиот век ги отвори патите на културната преродба на македонските Словени коишто од крајот на VI век се населени во Македонија, каде се соочиле со веќе христијанизираните староседелци чиј христијански почеток се поврзуваат со мисионерството на Св. Апостол Павле.

Кога светото дело на солунските браќа св. Кирил и Методиј во Велика Моравија завршија со неуспех, неговите придобивки беа спасени зацврстени и многукратно умножувани од нивните најистакнати ученици св. Климент и св. Наум во Македонија, во нивните храмови светилишта и школи на брегот на Охридското Езеро. Писменоста, пак создадена врв јужноморавскиот говор и преведение

книгина првиот сесловенски книжевен јазик беа спасиелкина целиот словенски род, па и за европската култура во целина. Св. Климент Охридски бив избран за прв словенски епископ, а неговата Велика епархија во Макеонија е духовен христијански темелна кој македонските Словени можеле да ја градат црковната хиерархија. Така, со Охридската духовна школа и со 3.500 ученици-студенти Св. Климент Охридски го просветувал народот во Македонија и пошироко, а со светите книги на кирилица при крајот на X-век биле покрстувани дури и Русије.

Царот Само ил ја издигнал својата држава на македонска почва, со престолнини во Преспа и Охрид, потпирајќи се, пред сè, на македонскиот словенски етнос, да организира своја духовна и автокефална црковна организација.

Скоро два века, во границите на Византиското царство била сочувана големата дијецеза на Охридската архиепископија, наследена од Само ил во тоа време.

Птуго во текот на византиското владеење, како и под властите на Бугарската и Српската држава во XIII и XIV-от век, Охридската архиепископија уживала углед на една од водечките и најстари црковни институции во православие то на Балканот. Дури и образование охридски архиепископи по потекло Грци се однесувале со најголем респект кон мисионерскиот подвиг на Св. Климент и Св. Наум, кон нивните учители.

Св. Кирил и Св. Методиј. Нивните манастири на охридскиот брег се сметале за најголем исветилиште во архиепископскиот град, затоа што во нив почивале моштите на овие светци и учители а во нив се негувале традициите на основоположниците на Охридската црква. Така, охридските архиепископи оставиле зад себе инспиративни страници посветени на

Св. Климент Охридски опевајќи го како свој духовен татко.

Ваквиот однос се потврдливо времето кога Српската црква била отворена од Цариградската патријаршија во 1346 год. поради земане патријаршиски титул. Тогаш Охридската архиепископија посредувала и се залагала пред Цариград, да се надмине спорот и да се регулираат односите помеѓу Цариград и Србија, успевајќи во имплементацијата. Со тоа се потврдило добрите и коректни односи помеѓу Српската православна црква и Охридската архиепископија.

Во средниот век и во времето на османлиската управа Македониците ги искажувале духовните и интелектуалните потенцијали и нивната дејност на Охридската архиепископија. Негувањето на црковната литература, архитектурата и сите видови на ликовната и применетата уметност, сврзани за иконографијата и литургијата во светската наука е високо оценето, потврдувајќи дека во Македонија се создале дела од највисоко уметничко ниво своето време и кои ја збогатуваат не само македонската, туку и светската ризница на уметноста и културата.

Повеќе вековниот христијански живот на Македониците, од времето на Св. Климент, нив долгата историја на Охридската архиепископија, до времето на преродбата во XIX век, придонесе да се создадат темелни дела на уметноста со универзално значење, со исклучиво естетска вредност и длабока хуманистичка порака. Така, во црквите и манастирите во Македонија, се создадени значајни ликовни дела со кои се гордее човечкиот род. Охридските икони, фреските од Св. Софија, Нерзи Курбиново и Нагорници, архитектонските облици, градиелите, делата на применетата уметност, влегуваат во секоја антологија на значајните остварувања на тоа време. Во тие дела се признаваат оригиналните карактеристики и белези сврзани за македонската културна традиција и тие означуваат капитален придонес во словено-византиските културни и духовни односи.

Македонија е лулка на иконографијата на словенските учители и присуство на повеќе ступини пореди на Св. Климент и неговите

современици Тоа е доволен доказ за културниот континуитет на традицијата на македонците од најстари времиња до денес. Се поставува прашањето: зошто присуството на овие свети правоапостолина словенската писменост не е така сино изразена кај другите народи како во Македонија? Одговорот би бил, затоа што нивната дејност се одвивала меѓу македонските Словени и затоа што нивното дело станало дел од нивното живеење и верување нив вековие.

Македонскиот духовен простор никогаш не бил затворен. Напротив, православните духовници писатели и ликовни творци секогаш биле во благородните хуманистичките колови кои се засноваат на Христовото учење и на традициите на свети Климентовата црква. Специфично појавиво историјата на културата во Македонија спаѓаат орнаменталните украси како и глаголските и кирилските ракописи од Охридската школа, создадени во Крагово и Сепче, во периодот од X до XVI век.

Многу македонски уметници го давале својот придонес и кај соседните балкански народи така, Христофор Жефаровин од Дојран е најистакнатиот творец во развојот на уметноста во Србија во XVIII век, а големiot градител Андреја Дамјанов од Велешко бил покануван во сите балкански средини да воведува најсложени црковни градби Исто така, и мијачките резбари имале углед на водечки мајстори на Балканот во еден подолг период.

Во Македонија се создала специфична градителска иликовна култура и по укинувањето на Охридската архиепископија, особено во борбата на црковно-училишните општини да имаат богослужба на црковно-словенски јазик. Притоа, во сите македонски простори се подигнати стотици цркви од македонски камен, со македонски дрва, со македонски керпич, со македонска душа и срце. Сите тие цркви најчесто се со монументални димензии и со базилкална форма за да потсетуваат на величината на старата црковна слава. Периодот на преродбата во Македонија ќе донесе и специфична

иконографија во рамките на православното, со особена нагласка врз словенските македонски светци на нивните жилиња и на словенската писменост на Балканот.

Сето ова потврдува дека е голем придонесот на Македонице во културниот и духовниот развој на православното во балканската и во светската уметничка ривница. Затоа, Македонската православна црква и македонскиот народ ја искажуваат својата загриженост за наводните посебни права на некои соседни православни цркви над древните христијански македонски храмови. Несватливо е што делата на градители, зографи, иконописци и писатели на црковните книги создадени со векови нив минатото на македонско то се прогласуваат за македонски. Инаку фактот што во долгиот присуство на феудални владетелство текот на XIV век ктиторските дарувања и приозина личноста владееше на обновување или доградба на постари цркви од ранохристијанскиот, словенскиот и византискиот период се прогласуваат за туѓински. Притоа, заборавајќи дека стариот ктиторски принцип на даренијата означуваат длабока почит и моливи на приозениците кон старите македонски светители и поклонење кон светите традиции на Охридската архиепископија. Треба да се нагласи дека донацијата кон една црква не претставува сопственост на Божиот храм, туку молива за спас на донаторот. Ктиторскиот дар во Охридската архиепископија како и во другите цркви означува и поклонење, а не феудално поседување за личните господари во средниот век. Христијанските споменици во Македонија се дела на нејзините градители и зографи нивните иматели се сите жители на Македонија, а поклоници на нивната духовна и уметничка вредност се сите добронамерни луѓе, што веруваат во човечките вредности за вера, любов и мир меѓу сите луѓе. Црковните споменици навистина биле свети места на зближување меѓу христијаните од сите балкански земји од светот. Затоа, македонскиот народ иденес ги запитува со најсовремени научни методи и ги чува и се грижи за тие објекти

кои постојано се отворени и достапни за секој добронамерен верник, починувач и проучувач од било кој дел на светот, а мајсторите и донаторите комуницираше нив овие градби според своите духовни доблести Македонците, никогаш не ги третираше делата на своите творци во други земји за своја сопственост, туку како природна циркулација на културните вредности и доброт и верските односи меѓу христијаните и другите верници

Македонецот градел духовно-културни храмови со сина желба, љубов и вера кон православното. Со цел да опстојат овие балкански простори православниот народ во Македонија во периодот десетина векови помалку другите народина Балканот и пошироко, си пружал христијанска рака, затоа и држал и ропство, симулиција, прогонување а и неправди Тој опстојал и опстојал додека векот векува и светот светува, зошто македонскиот народ е блиски со голема христијанска душа, со вера, надеж и љубов кон својот народ и кон другите народина Балканот

MEĐURELIGIJSKI CENTAR

Svet je teološko mesto, što znači mesto govora o Bogu i pokušaja shvatanja Boga. Ne možemo Boga shvatiti van i nezavisno od sveta. Priroda kao materijalni dokaz postojanja Boga i njegovog dela, svojim statičnim postojanjem otkriva Boga, no ne tako blisko kao REČ nastala u srcu jednog, a upućena i izrečena drugom čoveku. Takve reči neprestano razvijaju i predstavljaju znakove kojima nam Bog govori i omogućuje da slušajući i upoznajući jedni druge osetimo milost novog rađanja.

Iz jedne takve potrebe – potrebe običnog čoveka vernika, za upoznavanjem verujućih ljudi drugih religija, nastao je Među-religijski centar. Ideja koja ga je izrodila nije „dijalog religija”, već želja ljudi da žive normalno– što znači jedni sa drugima ne sablažnjujući se na postojanje drugačije vere, već prihvatajući i tumačeći to kao znak i kao ispit vernosti, čistoće i jačine svoje vlastite. Ove ideje, Među-religijski centar realizuje kroz različite aktivnosti kao što su:

- održavanje okruglih stolova, seminara, konferencija
- neposredno upoznavanje posećivanjem verskih zajednica, duhovnih centara i verskih objekata
- susreti i razmena mišljenja o iskustvima sa vlastitom verom i njenim upražnjavanjem
- dijalog o religijskim pitanjima kao što su identitet i otvorenost, religija i moral „tolerancija, religija i moderni svet, vera i društvo, religija i nacija...”

- zajedničke akcije na verskom i društvenom nivou: pomoć pri rešavanju konflikata i podržavanje inicijativa za pomirenje
- pružanje praktične pomoći pri rekonstrukciji verskih objekata
- uključivanje domaćih i stranih volontera u religijski rad
- javni rad: publikacije, rad sa medijima i sl. u okviru religijskih pitanja
- izdavanje priručnika, brošura i međureligijskog časopisa.

Nadamo se, verujemo i molimo da će ovo seme posejano srcima članova Međureligijskog centra naći svoje mesto i u srcima drugih. Tako ćemo, možda, moći na način koji odgovara svima da ponudimo odgovor na večita ljudska pitanja o smislu sadašnjeg i budućeg života i o njihovom međusobnom odnosu, preuzimajući odgovornost za vlastite misli, reči i dela.

POLITIČKI POREDAK I INTERRELIGIJSKI DIJALOG

Dobro uređen demokratski poredak spoljašnja je garancija uspostavljanja i funkcionisanja interreligijskog dijaloga u višek-onfesionalnim i višenacionalnim državama. Pokazalo se da bez demokratskog poretka nema ni uslova za vođenje dijaloga unutar jednog društva. Dijalog mogu da vode samo ravnopravni – bez ravnopravnosti nema dijaloga – a jedino demokratski poredak omogućava ravnopravnost i garantuje jednakopravne uslove dijaloga. U zajednici u kojoj se govori, razgovara i dogovara nema opasnosti da se mogući sporovi i nesporazumi na rđav način rešavaju i razrešavaju. Tamo gde je razum i razboritost vodič, najčešće se odgovorno, racionalno i efikasno postupa.

Razlike su u osnovi života i zbog toga ne bi smele da se upotrebljavaju u produbljivanju sukoba do razaranja i uništenja. Suprotno, susret razlika trebalo bi da oplemenjuje život, da ga produbljuje i proširuje, jednom rečju, da ga bogati. Zato na postojanje i susret različitih religija i religijskih zajednica u državi ne bi trebalo gledati kao na mogućnost sukobljavanja, već upoznavanja i upotpunjavanja, ili makar kao na život pored, koji nikome ne smeta. Učiti se da drugog ne ometate i da drugog ne ugrožavate i opominjati drugog da vas ne ugrožava mudro je, razborito i racionalno. Kada se tako pristupa, odnosno misli, oseća, dela i ponaša, onda se pruža šansa za suživot razlika, u ovom slučaju i religijskih. Na taj način iskazuje se iskrenost i

stiče poverenje drugih. Iskreni razgovor preduslov je sticanja poverenja i pruža šansu za pomirenje, čak i između do juče sukobljenih i zakrvljenih. To je tačka od koje se polazi u građenju mira i dostojnog života ljudi.

Savremeni demokratski poreci počivaju i grade se na *građaninu, građanskoj državi i univerzalnoj solidarnosti*. Mesto, uloga i značaj građanina u društvu i državi pokazuju stepen demokratske razvijenosti poretka. U demokratskim porecima u kojima se poštuju i realizuju pojedinačna prava zagarantovana su i sva druga kolektivna prava, pa i verska. Pojedinačna prava su granica prostiranja svih kolektivnih prava. U svakom drugom slučaju, posebno kad je kolektivno pravo iznad pojedinačnog, velika je opasnost ugrožavanja pojedinačnih prava. To je slučaj i s religijskim pravima kao vrstom kolektivnih prava. Ona treba da budu garantovana, pod uslovom da ne ugrožavaju pojedinačna prava i prava drugih kolektiviteta. Tako uspostavljen odnos prema pravima smanjuje mogućnost njihove zloupotrebe i mogućeg otvaranja sukoba. To je i garancija različitim religijama i njihovim zajednicama da neće biti ugrožene i da njima i njihovim vernicima neće biti dovođeno u pitanje učenje, delovanje i ponašanje, koja neće ići nauštrb drugih kolektiviteta i pojedinaca. Na taj način poredak garantuje razlike i smanjuje mogućnost da one budu uzrok i povod sukoba. Taj spoljašnji ambijent značajno utiče i na dobre odnose i veze različitih verskih zajednica. Suprotno, on može biti uzročnik i pospešilac produblјivanja razlika, tako da one postanu prepreka suživotu i normalnom dijalogu. Naravno, spoljašnji religijski ambijent može i da odvede ka opasnim zaoštavanjima koja lako mogu da prerastu u verski sukob pa i verski rat.

Neosporno je da poredak koji nudi *red* nasuprot haosu, *sigurnost* nasuprot nesigurnosti, *stabilnost* nasuprot nestabilnosti, pospešuje i među religijama razumevanje, poštovanje i

saradnju. On je garancija i za zaustavljanje verskih ekstremista i fanatika. Oni u takvom poretku neće imati šansu za širenje i dominaciju. Naravno, autoritarna politika ih često podstiče ili se njima služi da bi ostvarila nerealne i opake projekte.

Održanje života počiva na redu, jer je u neredu život u opasnosti, gašenju i nestajanju. I religija i politika kojima je stalo do opstanka počivaju i prizivaju red. One su i stvaraoci i propisivači reda i poretka. Red omogućava i sigurnost i stabilnost. Ljudska potreba za sigurnošću smeštena je u temelju čovekovog opstanka i razvoja, osnov je njegove osećajnosti i morala. Nesiguran čovek je osećajno nestabilan i moralno neutemeljen. On je neslobodan i nesposoban da slobodno bira. Za njega su alternative zatvorene. Zato je nezaštićenost put u nestanak. Nezaštićenost je simbol tanatosa, a zaštićenost erosa, odnosno života.

Politički poredak koji je otvoren, pristupačan i jasan zasnovan je na *javnosti*, odnosno na ispoljavanju i javnom delovanju. U njemu se odluke donose dijalogom svih političkih subjekata. Dijalogom se odmeravaju razlozi, argumenti i bolji argument. U takvoj politici dolazi do izražaja razboritost, odnosno odmerenost, odgovornost i odlučnost. Suprotno, kada je tajnost dominantna karakteristika političkog poretka, na delu je samovolja i iznenađenje koje praktikuju moćnici i vlast. Tada se ne razgovara već saopštava – nema dijaloga već samo monologa. Političkoj zajednici nameću se antipolitička stanja – nemoć, strah, strepnja, ravnodušnost i sačekivanje. Još je Dekart isticao da je glavni uzrok straha iznenađenje. Tamo gde se iznenađuje nema ni iskrenosti ni poverenja. Kada zacaruju neiskrenost i nepoverenje, nema šanse ni da se podstiče dijalog različitih grupa i njima primerenih zajednica, posebno tako osetljivih kao što su religijske i etničke. „U razgovoru ljudi mogu biti u zabludi, ali ne smeju biti neiskreni, ako jedan hoće da se uživi u iskustvo drugog” (Đuro Šušnjić).

Savremeni demokratski poreci, posebno u višenacionalnim i višekonfesionalnim državama, stabilizuju se i omogućavanjem formiranja različitih *autonomija*. Preko njih se društvo i država kvalitetnije i bolje integrišu. Pomoću autonomija, moć i vlast se decentralizuju i demonopolišu, a potrebe i interesi posebnih grupacija se racionalnije i bolje zadovoljavaju. Veze među ljudima postaju iskrenije, poštovanje dogovorenog obaveznije, uzajamno uvažavanje ozbiljnije i prilagođavanje prirodnije. Slobodni ljudi i slobodni kolektiviteti spremniji su i za saradnju i za kompromise. „Slobodni ljudi su civilizovani, pažljivi. Dopada im se drugi čovek.” (Đerd Konrad). Zato treba omogućavati autonomije, povezivati ih, da bi integracija bila zdravija, a suživot podnošljiviji. I to je jedan od okvira koje politički poredak može ponuditi u podsticanju interreligijskog dijaloga i svakog drugog dijaloga kolektiviteta, posebno u zemljama u kojima se sukob otvorio i razbuktao, gde su bila rđava i zla iskustva i gde pojedince i kolektivitete treba izmiriti.

Da bi život razlika bio plodan i zagantovan, nije dovoljno samo ostvariti parcijalne, dobro uređene demokratske političke poretke. Potrebna je veća i univerzalnija garancija, a to je svetski poredak. Ideju svetskog poretka u modernom dobu dao je Kant kada se založio za kosmopolitsku ideju svetskograđanskog uređenja koje će ostvariti večni mir kao opšti svetski mir. Jednog će se dana, „posle mnogo revolucionarnih preokreta, najzad ostvariti ono što je najviša svrha prirode, jedno stanje *opštesvetskog građanskog poretka*, (pod Č. Č.), kao skut u kome će se razviti sve iskonske obdarenosti ljudske prirode”, istakao je Kant.

Za Kantovu ideju *svetskog poretka* založice se u 20. veku dvojica velikana – fizičar Albert Ajnštajn i filosof Karl Jaspers. Posle dva užasna svetska rata i pred strahom da bi mogao izbiti i novi, Ajnštajn se zapitao: da li se treba plašiti svetske vlade?

Odgovorio je da se treba plašiti i da je svaka vlada u „izvesnoj meri zlo.” Ali, zlo svetske vlade milije mu je „od daleko većeg zla rata, posebno sada kad je silno pojačana njegova razornost”. Ajnštajn je svestan tiranije većine i zato smatra da bi svetska vlada trebalo i moralo da se meša kada u „nekoj zemlji većina tlači manjinu”. To je razlog da „princip nemešanja se mora napustiti, jer samo tako će se moći održati mir”. Filosof, koji je imao teško iskustvo s nacizmom, kako zbog svog stava prema njemu, tako i zbog supruge Jevrejke, Karl Jaspers se u jednom predavanju 1956. godine založio za formiranje svetskog poretka na čelu s Amerikom. Jer, da Amerike nije bilo, u Drugom svetskom ratu boljševički totalitarizam raširio bi se i spustio u talase Atlantika. Zato je „sudbinsko pitanje čovečanstva da Amerika svetsku politiku – u koju je ušla protiv svoje volje i u kojoj je imala odlučujući uticaj na tok istorije – zauvek pouzdano prihvatiti ili da, pak, staru tendenciju ka politici izolacije nastavi samo kao odbranu američkih interesa”.

Zato svi koji se zdušno bore protiv svetskog poretka, kosmopolitizma, univerzalizma, pacifizma, neka se zapitaju šta je s njima – da li su postali robovi parcijalnog, parohijalnog, provincijalnog, palanačkog, zatvorenog, dogmatskog, isključivog, ekstremnog, fanatičnog, zatrovanog, zlog, lažnog, mrzilačkog i ružnog. Oni ne prihvataju život razlika, bogatstvo i prostranstvo sveta. Drugi je njihova granica – izvor nepoverenja, mržnje i neprijateljstva. Oni računaju da se samo izolovani mogu spasti i opstati. Njihova logika je pogubna i po njih i po život. Samozadovoljstvo je put u izolaciju i usamljenost, odnosno u nestanak. Izolacija je san i realnost – despota, tirana i diktatora. Izolovani pojedinci i izolovani kolektiviteti za njih su najbolji podanici poretka.

Tamo gde je sve isto, gde nema razlika, nema ni dijaloga – tamo je dosada i pustoš. Zbog toga treba otvarati, podržavati i negovati sve vrste dijaloga. Dijalozi oplemenjuju i bogate život.

ZAVRŠNA REČ

Došlo je vreme da se rastanemo. Svako od nas poći će na svoju stranu uveren da je ovde bilo više istine i smisla nego na bilo kom drugom mestu gde se odlučuje o našoj sudbini bez nas, mimo nas i protiv nas. Mi smo, u ova tri dana, dokazali kako su u ovom velikom svetu moći, mase i brzine mogući mali svetovi vere, nade i ljubavi – oaze duha. Pokazali smo da je iskren i trpeljiv razgovor jedini način da se sporazumemo sa sobom i sa svetom oko sebe: krećemo li se od kulture govora prema kulturi razgovora? Prva je obeležje zatvorenog, a druga otvorenog društva. Primer govora iz zatvorenog društva uzeću iz našeg domaćeg iskustva. Ovde otac govori sinu: „Ćuti dok sa mnom razgovaraš”.

Pred nama je veoma važan i težak zadatak: mi se moramo učiti dijalogu, jer sve naše nevolje proističu iz činjenice što mi ne umemo da vodimo razgovor! Samo vaspitanjem i obrazovanjem za dijalog i toleranciju može se steći svest da je drugi čovek naša dopuna, a ne naš pakao. Ko nije trpeljiv, ne može biti čovek: još nije dorastao do čovekove visine! Da bi to postigao, on mora da osluškuje različite glasove vremena i različite načine govora, jer samo tako ima mogućnosti da upoređuje, bira i stvara! Zato Johan Hojzinga ističe: „Mi naše prozore držimo otvorene za svaki vetar”.

Budizam, hrišćanstvo i islam postali su svetske religije zbog svojih univerzalnih vrednosti i normi. Zajedničke vrednosti i norme pripadaju nadi svih ljudi, kao i sama nada: zato u jednom čoveku možemo razumeti sve ljude! Preko zajedničkih vrednosti

i normi ljudi postaju svesni da su braća i sestre jedne velike porodice. Srušiti veru u te vrednosti i norme znači ugroziti vlastiti opstanak. Jer ove vrednosti i norme postoje da bi se po njima živelo, a ne da bi se o njima mislilo. Sve verske vrednosti i norme, kao i ustanove koje su njihov vidljiv oblik, stvorene su iz potrebe za izvesnošću i sigurnošću. Imati dodir sa tzv. drugim svetom i ne znači ništa drugo do imati dodir sa svetom vrhovnih vrednosti i normi. Ako se ova veza prekine, biće ugroženi sami koreni opstanka. Jer život bez ideala jeste u stvari priznanje da se ljudi odriču budućnosti.

Ako čovek pogleda šta mu nude svetovni sistemi ideja, verovanja i vrednosti – filozofija, nauka, umetnost – onda može da se uveri kako u njima ne može naći skoro ništa osim sumnje, vrednosne neutralnosti i subjektivizma. Kada, dakle, uporedi šta mu nude svetovni sistemi, a šta njegova vera, on može dati prednost istini otkrovenja pred filozofskom sumnjom, religijskom smislu pred vrednosnom neutralnošću, nadi pred ništavilom. Što je jedna kultura više racionalna i logična, to je u njoj manje vere i poverenja: takva je baš naša, zapadno-evropska kultura! Iskustvo naše zapadne civilizacije jasno govori da čovek može da razvije svoj razum do neslučenih razmera, a da posve izgubi svoju dušu /„Ima li Evropa dušu?“/. Jer jedno je znanje o činjenicama, a drugo je svest o vrednostima: prvo je korisno za mišljenje, drugo je dobro za življenje.

Stari Grci su prvi verovali da se istina može otkriti u razgovoru – i to je najzreliji plod duhovne povesti tog naroda. Od Sokrata potiče misao da je razgovor isto što i traženje čoveka – *hominem quero*. Biti čovek znači voditi razgovor. U skladu sa grčkim duhom, čovek nije biće koje govori, nego biće koje razgovara. Grci nisu razgovarali samo između sebe, oni su vodili razgovore i sa svojim bogovima: vina, ljubavi, mudrosti... Diveći

se grčkim bogovima, mi se u stvari divimo grčkoj kulturi, u kojoj je svaki bog simbolizovao neku vrednost, a vrhovni bog ili „bog opšte prakse” simbolizovao je celovit vrednosni sistem. U svoje bogove Grci su položili sve što je bilo etički i estetički vredno: jednom je bog shvaćen kao najviše dobro, a drugi put kao savršen oblik!

U razgovoru kao duhovnoj igri traži se istina, a ne pobjeda nad sagovornikom: ovde je svaka pobjeda jalova! To je igra /a ukoliko se ponavlja postaje obred/ koja se odvija po pravilima: nije reč ni o kakvoj razbibrizi, već o ozbiljnom naporu dostojnom najvišeg duhovnog čoveka. To je mogućna igra i igra mogućnostima mišljenja, dokazivanja i zaključivanja. Herodot u svojoj *Istoriji* priča da su stari Persijanci po pravilu donosili ključne odluke posle dugih razgovora: jednom u pijanom stanju, a drugi put kad su trezni! Pa ako im se i kad su trezni dopadne ono što su zaključili onako pijani, onda su usvajali tu odluku. To je bio njihov način provere.

Ako hoćemo da razgovor postane ne samo metoda mišljenja nego i način življenja, onda naš svet mora da se utemelji na drugom i drukčijem „fenomenu ljudskog postojanja” no što je moć, a to je igra. Igra je najdublja kritika života sapetog u navike i ustanove u kojima se ugnezdio starački mir: igra narušava ustaljeni i naviknuti red stvari! Ona ima svoj logički smisao u odnosu na nešto ozbiljno, ali njoj samoj ne može se poreći ozbiljnost. Zato S. Frojd i može reći: „Igri nije suprotna ozbiljnost nego zbilja”.

Biti spreman na razgovor, znači odbaciti svaku pomisao na nasilje: sve dok ljudi razgovaraju sa Bogom /molitva/ i između sebe, oni su izvan svakog zla! Herodot u svojoj *Istoriji* opominje: „Niko, naime, nije tako lud da pre izabere rat nego mir, jer u miru deca sahranjuju svoje roditelje, a u ratu roditelji decu”. Onaj

ko vrši nasilje, prestaje da druge smatra ljudima: on ubija boga u njima!

Nema više, i ovo je previše. Neka vas na vašem putu prati sreća i ja – bićete u mojim mislima sve do sledećeg susreta.

Đuro Šušnjić

Međunarodni okrugli sto

INTERRELIGIJSKI DIJALOG KAO
VID POMIRENJA U
JUGOISTOČNOJ EVROPI

Lista učesnika:

1. *Marijana Ajzenkol*, Međureligijski centar, Beograd
2. *Goran Bašić*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd
3. *Aleksandar Birviš*, Jugoslovensko udruženje za verske slobode, Beograd
4. *Mirko Blagojević*, CIREL-BOŠ, Beograd
5. *Ratko R. Božović*, Filozofski fakultet, Nikšić
6. *Ivan Cvitković*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo (BiH)
7. *Čedomir Čupić*, Fakultet političkih nauka i CIREL-BOŠ, Beograd
8. *Nikola Dugandžija*, profesor univerziteta, Zagreb (Hrvatska)
9. *Tomislav Dulić*, Uppsala University, Uppsala (Švedska)

10. *Dragoljub Đorđević*, Katedra za društvene nauke, Mašinski fakultet, Niš
11. *Jelena Đorđević*, Defektološki fakultet i CIREL-BOŠ, Beograd
12. *Marko Đurić*, filozof, Beograd
13. *Milica Bakić-Hayden*, University of Pittsburgh, Pittsburg (SAD)
14. *Vladeta Jerotić*, Srpska akademija nauka i umetnosti i Bogoslovski fakultet Srpske pravoslavne crkve
15. *Joseph Julian*, Syracuse University, Syracuse (SAD)
16. *Hamdija Jusufspahić*, Beogradski muftija, Islamska zajednica, Beograd
17. *Slave Nikolovski Katin*, Komisija za odnose sa verskim zajednicama, Skopje (Makedonija)
18. *Andrija Kopilović*, Katehetski institut Rimokatoličke crkve, Subotica
19. *Zorica Kuburić*, Filozofski fakultet, Novi Sad
20. *Kelly McGrew*, mirovni aktivista (SAD)
21. *Jakob Pfeifer*, župnik Rimokatoličke crkve, Odžaci
22. *David Steele*, Center for Strategic and International Studies, Washington D.C. (SAD)
23. *Branimir Stojković*, Fakultet političkih nauka, Beograd
24. *Lazar Stojšić*, Evanđelski savez Srbije, Beograd
25. *Bogoljub Šijaković*, Filozofski fakultet, Nikšić
26. *Đuro Šušnjić*, Filozofski fakultet i CIREL-BOŠ, Beograd
27. *Dubravka Valić Nedeljković*, Filozofski fakultet, Novi Sad
28. *Srdan Vrcan*, profesor univerziteta, Split (Hrvatska)

29. *Slobodan Vukićević*, Filozofski fakultet, Nikšić

30. *Milan Vukomanović*, Filozofski fakultet i CIREL-BOŠ,
Beograd

Okruglom stolu je prisustvovalo, i u njegovom radu učestvovalo, 20 studenata i postdiplomaca Centra za istraživanja religije Beogradske otvorene škole.

PROGRAM

Petak, 22. septembar

- 15.00-15.30 Prijavljivanje učesnika
- 15.30-16.00 Početak rada okruglog stola.
UVODNA REČ ORGANIZATORA:
dr Milan Vukomanović,
„Religija, sukob, pomirenje”
prof. dr Đuro Šušnjić,
„Značaj i značenje dijaloga”
- 16.00-17.00 PRVA PLENARNA SESIJA.
Predsedavajući: prof. dr Dragoljub Đorđević
Uvodna saopštenja:
dr Vladeta Jerotić,
„Da li postoji i šta je autentičan dijalog (posebno
među ljudima različitih religijskih uverenja)?”;
prof. dr Ivan Cvitković,
„Interreligijski odnosi u multikonfesionalnom
društvu”;
- 17.00-17.30 Pauza za kafu
- 17.30-19.30 PRVA PLENARNA SESIJA (nastavak)
Predsedavajući: prof. dr Dragoljub Đorđević
- 20.00 Večera za sve učesnike

Subota, 23. septembar

9.00-11.00 DRUGA PLENARNA SESIJA

Predsedavajući: prof. dr Čedomir Čupić

UVODNA SAOPŠTENJA:

prof. dr Srđan Vrcan,

„Rastrzana između ogromnih izazova i neadekvatnih odgovora: Religija u 90-im godinama u prostoru bivše Jugoslavije”;

prof. dr Nikola Dugandžija,

„O izgledima međureligijskog i međunacionalnog dijaloga: A što sa manjinama?”

dr David Steele,

“Practical Approaches to Inter-Religious Dialogue and the Empowerment of Religious Communities as Agents of Reconciliation”

11.00-11.30 Pauza za kafu

11.30-13.30 DRUGA PLENARNA SESIJA (nastavak)

Predsedavajući: prof. dr Čedomir Čupić

14.00 Ručak za sve učesnike

16.00-17.30 DISKUSIJA (uz učešće studenata)

Moderator: prof. dr Jelena Đorđević

17.30-17.45 Pauza za kafu

17.45-19.15 DISKUSIJA (nastavak)

19.30 Večera za sve učesnike

Nedelja, 24. septembar

9.30-11.30 ZAVRŠETAK OKRUGLOG STOLA
I PREPORUKE

Predsedavajući: prof. dr Đuro Šušnjić i
dr Milan Vukomanović

CIP – Каталогизacija y publikaciji
Народна библиотека Србије, Београд

316.75:2(4–12)(082)

MEĐUNARODNI okrugli sto „Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi” (2000 ; Beograd)

Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi / Inter-religious Dialogue as a Way of Reconciliation in South Eastern Europe ; priredili / editors: Milan Vukomanović, Marinko Vučinić. – Beograd : Beogradska otvorena škola, 2001 (Beograd : Čigoja štampa). – 257. str. ; 20 cm

Tiraž 600. – Str. 7–9: Uvodna reč / Milan Vukomanović. – Beležke uz tekst.

ISBN 86–83411–01–X

ID=89460748

PREFACE

We are living in a time of strong need for establishing a dialogue and tolerance among various religious, political and social movements and views. Notwithstanding the fact that the last decade was marked with the end of history, ideologies, and the triumph of liberalism, the necessity of forming a global, reasonable dialogue based on arguments is becoming increasingly important. Pluralism of religious and political life has never been more widespread, as well as subjugated to the challenges of one-dimensional ideologies, one-sided political uniformity and universalism. Providing accurate and timely answers to the complex challenges of religious pluralism is of great, and maybe most significant importance for establishing and defending pluralistic world of ideas, variety of opinions and different philosophical concepts and social movements. A dialogue is even harder to initiate and maintain in the Balkans, due to the strong and unsolved historical heritage full of conflicts, intolerance and lack of understanding. A question of initiating a dialogue and tolerance among members of various religious communities may be the first step in establishing global social and political dialogue among nations now living in independent countries. Prof. Susnjic rightfully points out: "It is not enough to believe, one has to act according to his/her faith. In historical conflict of two religious ideologies, the better organised, and not the better one, wins. There are no winners or losers in spiritual bond between two religions; one learns from the other and both benefit. Being loyal to your own religion does not mean exiling the others."

Therefore, every attempt to learn and understand different religious traditions, dogmas and views is a precondition for starting dialogue in the Balkans. The Summer School held in Palic, from July 11 to July 19, 2001, was one such gathering, which attempted to build more solid links of understanding, tolerance and dialogue, through meeting a variety of religious and social experiences. Organised as a summit of people from different parts of ex Yugoslavia, this School aimed at initiating direct dialogue and meeting as a fundamental assumption for overcoming various social and political limitations. The School's Programme and the list of participants bear witness to its basic conceptions and goals.

The Summer School aimed at educating young people from different parts of ex Yugoslavia who were involved in violent conflicts, with special emphasis on religious aspects of mutual life. The complexity of social environments enables people from the Balkans to meet dissimilarities and learn to understand and respect all nations and religions. The Belgrade Open School's Centre for Religious Studies (CIREL) organised a campaign to gather prominent lecturers and participants. Members of NGOs and religious communities took part in the selection process. The participants came from Serbia, Montenegro, Bosnia-Herzegovina and Croatia. The lecturers came from Zagreb, Novi Sad, Novi Pazar, Sarajevo and Belgrade. Some of the lecturers were members of religious communities, which was of the greatest importance for initiating the dialogue in the Balkans. The lecturers had intensive and open contacts and good communication with the School's participants, which was an approach different from the ones prevailing in the traditional forms of education. This was an especially encouraging and fruitful experience; the School initiated long and stimulating conversations that opened the possibility for real, and high-quality dialogue of

Preface

the religious communities' representatives as a basic precondition for creating new social and spiritual situation in the Balkans.

This Collection of Essays contains different approaches, conceptions and views which are united by a joint aspirations to create, through an exchange of experience and attitudes, an authentic basis for establishing the permanent process of understanding in the Balkans and learning about its historical, social and religious conceptions.

I

Đuro Šušnjić

VERSKI DIJALOG I TOLERANCIJA – DRAMA RAZUMEVANJA

„Sva su ludila neuspeh u odnosu sa drugim”

Emanuel Munije

Od starih Grka svet se učio razgovoru, a od starih Rimljana govoru. Zato su Grci imali učenjake i mudrace, a Rimljani pravnike i govornike. Grci nisu razgovarali samo između sebe, oni su vodili razgovore i sa svojim bogovima: vina, ljubavi, mudrosti. Diveći se grčkim bogovima, mi se u stvari divimo grčkoj kulturi, u kojoj je svaki bog simbolizovao neku vrednost, a vrhovni bog ili „bog opšte prakse” simbolizovao je celovit vrednosni sistem. U svoje bogove Grci su položili sve što je bilo etički i estetički vredno: jednom je bog shvaćen kao najviše dobro, a drugi put kao savršen oblik!

Grci su prvi osetili da se kroz razgovor rađa ne samo mudra misao, nego i da se gradi zajednica: odustati od razgovora značilo je, za njih, odustati od istine i zajednice u isti čas! Jer sve dok svi članovi zajednice na trgu (agori) nemaju prilike da izraze svoje misli, zajednica nema uvida u moguća i stvarna rešenja svojih problema: ona ne zna o sebi sve što može da sazna ako se otvori! Stepen saznanja zavisi od stepena otvorenosti: koliko su pojedinci otvoreni za zajednicu, toliko su otvoreni za istinu!

Zanimljiva je činjenica da grčko mnogoboštvo ne zna za verski rat, kao što nije znalo ni za raskole, jeresi itd. Kako ćemo videti, rat je pre povezan sa verom u jednog boga, jer vera u

jednog boga isključuje sve druge: ona je netrpeljiva, borbena i lako zapaljiva! Ona tek može da tvrdi da je njen bog istina a svi drugi samo obmane: prva najava strepnje u kulturi! Mono-teističke vere radije ističu svoju prednost nego jednakost sa drugima. Tamo gde je bilo više bogova, bilo je i više načina mišljenja, verovanja i ponašanja: lakše se disalo, kao što se lakše diše u višestranačkom političkom sistemu nego u jednostranačkom jednoulju. Tamo gde susrećemo veru u više bogova, ne možemo naići na svemoć *jednog* među njima, jer i među njima postoji podela rada. Grci su, dakle, bili svesni da postoje mnoge vere i drukčiji načini za njihovo izražavanje – zato su rado ulazili u razgovor sa drugim i drukčijim. To je i razumljivo, jer oni nisu imali svete knjige u kojima bi istina bila zapisana jednom za svagda – zato nisu bili dogmatični. Nisu imali proroke i spasitelje, pa nisu bili obavezni da ih slede – zato nisu bili fanatični. Njihovu veru stvorili su pesnici a ne sveštenici, zato je ona omogućila dijalog sa drugim pogledima na svet, što je povoljno delovalo na razvoj filozofske i naučne misli.



Govoriti o dijalogu a ne upozoriti na to da hrišćanski bog od samog početka vodi razgovor sa svojih dvanaest učenika i sa svakim koga sretne na svom trnovitom putu, znači ne samo promašiti suštinu hrišćanskog poimanja ljubavi, vere i spasenja, nego i ne razumeti temelj odnosa boga prema čoveku i čoveka prema svom bližnjem.

Iz metodoloških razloga ovde ću, ukratko i uopšteno, da razmotrim verski dijalog i toleranciju na 4 analitičke ravni: 1) dijalog između vernika iste veroispovesti (npr. dijalog između pravoslavnih vernika međusobno), 2) dijalog između pripadnika različitih hrišćanskih veroispovesti (npr. dijalog između katolika, pravoslavnih i protestanata), 3) dijalog između vernika različitih

vera (npr. dijalog između budista, hrišćana i islamskih vernika), i 4) dijalog između vernika i onih koji ne veruju (ili sa onima koji su neodlučni, odnosno ravnodušni prema veri).

1. Dijalog između pravoslavnih vernika

Rasprave između vernika iste vere znaju biti isto tako žestoke kao i sporovi sa vernicima različitih vera ili sa nevernicima. Ovo dokazuje da jedna vera ne mora očekivati propitivanje i osporavanje samo od neke druge vere ili nevere, nego i od strane vernika svoje vere, koji je tako drže otvorenom i spremnom za razgovor. Trpeljivost unutar svoje vere prema odstupanjima od vere može biti mera trpeljivosti prema drugim verama ili neveri. Zvanična vera često je netrpeljiva prema jeretiku i mistiku, iako su oni po pravilu veoma pobožna bića. Oni nisu ljudi koji donose i unose mir u svoju versku zajednicu, jer ne slede propisane obrede i ne haju za stroge norme. Nasuprot tome, crkva smatra da je versko iskustvo pronašlo svoje prave govorne i jezičke oblike u svetim obredima i svetim normama. Ali, i ovde valja biti nepristrasan koliko god se može: treba reći da netrpeljivost prema jeretiku i mistiku često vodi progonu i osudi, ali i zaštiti nadmoćne verske tradicije!

Jedna zvanična (organizovana) vera mora biti na zavidnoj duhovnoj visini da bi mogla podneti ili poštovati izbor koji izvire iz ličnog iskustva, slobode i savesti njenih vernika: uzajamno razumevanje, slaganje i ljubav samo su ideali koji se retko dostižu! Tako, na primer, čim se pojavi monaštvo u nekoj veri (povučeno u tihi svet mira i molitve), to je znak da ga crkveni (zvanični, organizovani) oblik vere ne zadovoljava ili čak sprečava u neposrednom doživljaju svetog i tajnovitog. Isto tako, pojava jeretika je siguran znak da između verskog učenja crkve i stvarnog života vernika postoji neka napuklina, neki nesklad,

raskorak i ponor. Mistik, monah i jeretik jesu pitanja za veru koja gaji kult većine (sabornosti) i ne brine mnogo o posledicama ličnog izbora. Odavno se zna da svaka organizacija ne podnosi one koji se razlikuju i koji veruju i misle na zavidnoj duhovnoj i moralnoj visini. Ali, kako reče Ernst Jinger, „pojedinač još uvek ima organa u kojima živi više mudrosti nego u celokupnoj organizaciji”.¹ Džon Kuper Pouis dodaje: „Srce sveta može da se obnovi samo kroz usamljениčki život pojedinca”.² Herman Hese zaključuje: „Čist čovek, spreman da pati za svoj ideal i stremlji ka njemu, to je uvek i svuda retka dragocenost”.³

Uvek je unutar svake vere bilo glasova koji nisu mogli da se usaglase. Ernst Bloh je često isticao „da najbolje u religiji jeste to da ona stvara otpadnike”. Otpadnik od vere moguć je samo ako postoji zvanična ili ustanovljena vera, to jest kada se njeno učenje sredi u dogmu, iskustvo položi u propisan obred, ličnost zatvori u ulogu, vrednost u normu, ljubav u obavezu. Kada se vera ozvaniči i ustanovi, onda u njoj nešto umre. Otpadnik od vere je sklon da skрати put do boga, uklanjajući posrednike. Za njega molitva nije navika, nego najdublji doživljaj svete i tajnovite stvarnosti. Ima, dakle, pojedinih vernika koji u zvaničnoj i ustanovljenoj veri ne nalaze ispunjenje svojih verskih potreba i želja. To su usamljeni ljudski glasovi koji ne podnose moćne sile obezličjenja: oni nisu ljudi dogme nego ljudi iskustva! Oni su razumeli da je vera ponuda a ne prinuda („u veri nema prinude”), poziv koji očekuje odziv, a ovaj je po pravilu lični. Ako je spasenje lična stvar, onda učešće u kolektivnom životu i nije toliko bitno: ima spasa i izvan crkve, izvan sinagoge, izvan džamije, izvan hrama. Umni čovek zapisao je: „Potreban mi je

1 Ernst Jinger, *Odmetnik*, Alef–Gradac, str. 30.

2 Dž. K. Pouis, *Filozofija samoće*, Centar za geopoetiku, Beograd, 1995, str. 54.

3 H. Hese, *Moja vera*, Narodna knjiga–Alfa, Beograd, 1999, str. 96.

bio vlastiti bog kome bih mogao govoriti i od koga bih mogao očekivati odgovor”.⁴ Vera je šira i dublja od veroispovesti. Konfesionalna pripadnost ne poklapa se posve sa religioznošću, jer ima religioznih koji ne pripadaju konfesiji.

Nikolaj Berđajev na više mesta ističe da crkva *iznutra* živi i diše od svetitelja, proroka i apostola, verskih genija i nadarenih vernika, verskih heroja i podvižnika, dok *izvana* ona živi od episkopa i sveštenika,⁵ „stručnih čuvara svetog” (M. Veber). Pokazuje se da su verskoj ustanovi, odnosno crkvi potrebne buntovne, stvaralačke ličnosti koje joj pomažu da se razvija. Takva ličnost obasjava druge svojim iskustvom, kao što cvet zapahnuje svojim mirisom. Takva ličnost požuruje crkvu da se iznutra menja: to je uglavnom pokret pojedinca koji ostaje u crkvi i vezan je uz nju do njenog punog ozdravljenja! Iskustvo ovih vitezova vere jeste precizna mera onoga što je izgubljeno u dogmi, crkvenom obredu i organizaciji, to jest u verskom formalizmu. Crkva nikada ne bi upoznala i pročistila svoju veronauku bez unutrašnjih sporova i spoljašnjih osporavanja. Ove sporove i sukobe nisu zapodevali i vodili ljudi bez duhovnih sposobnosti, nego baš oni blistava uma i čista srca: verski gorostasi među verskim patuljcima! Ovde treba svakako istaknuti da ova napetost između ličnog iskustva bogotražitelja i zvanične crkvene norme može da doprinese boljem *samorazumevanju* pravoslavne vere.⁶ Pošto svaki vernik dohvata i shvata poruku spasenja na delimičan i nesavršen način, kroz trpeljiv razgovor mogu da rastu u razumevanju svete tajne. Ovde je pravo mesto da se navedu reči A. S. Homjakova: „Učitelj je otišao na put, ostavljajući svoje učenje trojici učenika. Najstariji je verno *po-*

4 I. Baševic Singer, *Strasti*, Svjetlost, Sarajevo, 1988, str. 144.

5 Nikolaj Berđajev, *O čovekovom pozvanju*, ogled iz paradoksalne etike, Zepter-Book World, Beograd, 2000, str. 91.

6 „Jer treba i jeresi da budu među vama, da se pokažu pošteni koji su među vama” (Kor 11,19).

navljao ono što ga je učitelj naučio, bez ikakve promene. Jedan od mlađih je *dopunio* učenje, a drugi je *odstupio* od njega. Po povratku, učitelj, ne naljutivši se ni na koga, reče mlađemu: 'Zahvali se svom starijem bratu, jer bez njega ti ne bi sačuvala istinu koju sam ti preneo'. A onda reče starijem: 'Zahvali se svojoj mlađoj braći, jer bez njih ti ne bi razumeo istinu koju sam ti poverio'. Pouka koja sledi mogla bi da glasi ovako: svaki pokret protiv crkve mogao je da se prevede u pokret unutar crkve da je bilo više dijaloga, tolerancije i hrišćanske ljubavi.

Naravno, ne završavaju se svi sporovi ovako mudro i miroljubivo kao u navedenoj priči, ali oni su mogli da se tako završe, da je postojala sklonost crkve ka dijalogu i toleranciji. Neko je od pravoslavnih duhovito primetio da je pravoslavlje prava vera grešnih ljudi. Postojali su i još uvek postoje brojni nesporazumi, sporovi i sukobi unutar samog pravoslavlja, od kojih ću za ovu priliku pomenuti samo neke.

Dobro poznat slučaj desio se sa malom zajednicom koptskih vernika. Kopti su već u 4. stoleću naše ere odbacili sveto trojstvo i usvojili učenje o jednoj prirodi božanstva (monofizitizam), čime su osporili učenje pravoslavne crkve. Odvajanje od majke crkve desilo se koliko zbog teoloških toliko i zbog političkih razloga. Kopti su živeli i preživeli sve osude i progone ne samo od pravoslavne crkve nego i od arapske i turske vlasti, pa koptsko hrišćansko monaštvo, započeto u egipatskoj državi, živi i danas, kao i koptski jezik, kojim više niko ne govori osim kad izgovara i upućuje molitve „Nilu, ribama i živim bićima”. Članovi ove male pravoslavne zajednice veoma su obrazovani i cenjeni u društvu zbog svojih duhovnih i moralnih vrлина, pa zauzimaju nesrazmerno velik broj uglednih položaja u egipatskom društvenom, političkom i kulturnom životu.⁷

⁷ Opširnije: *Enciklopedija živih religija*, Nolit, Beograd, 1992, str. 387. O Koptima divno piše Lorens Darel, *Aleksandrijski kvartet II*, Prosveta, Beograd, 1965, str. 48–55 i posebno na str. 137.

A. Šmeman, u čuvenom delu *Istorijski put pravoslavlja*,⁸ iznosi podatak o „prvom velikom raskolu u pravoslavnom svestu”. To je bio sukob između Vizantije i Bugarske oko prevlasti u pravoslavnoj veri. U tom sukobu vizantijski car Vasilije II, nazvan „Bugaroubica”, uništio je nezavisnost bugarske države i crkve (1001–1014) i naredio da se iskopaju oči 15.000 zarobljenika, i onda ih, tako izvađenih očiju, vratio bugarskom caru Samuilu, koji je, potresen tim prizorom, za dva dana umro, a carstvo mu se konačno raspalo 1018. godine.

Ovde je potrebno pomenuti i bogumilski seljački pokret u 10. veku, čiji su se članovi ispovedali jedan drugome, jer su sve crkvene obrede (ispovest, krštenje, venčanje, pričest itd.) smatrali uzaludnim. I oproštaj su davali jedni drugima, po potrebi. Ovi suviše slobodni ljudi za svoje vreme, koji između sebe nisu marili za odnose nadređenih i podređenih, nisu se pokoravali gospodarima i podstrekavali su narod protiv njih. Zato su morali napustiti svoju domovinu, prešavši u Bosnu (1180–1214), gde je njihova vera, za vladavine Kulina Bana, postala državna religija, da bi u 14. veku, posle otomanskog osvajanja Bugarske i Bosne, većina bogumila prihvatila islamsku veru, dok je manjina njihovih misionara živela pod imenom katara po čitavoj Evropi, gde su uskoro postali prvi jeretici, spaljeni na lomači 1022. od strane katoličke crkve: dominikanci i franjevci dobili su zadatak da ih preobrate, a kad im to nije uspelo, rimska crkva ih je uništila do poslednjeg izdanka.⁹

Nesporazumi, sporovi i sukobi unutar pravoslavne vere nisu okončani ni do današnjeg dana, ali je njihova učestalost i žestina daleko manja i slabija nego što je to u drugim verama,

⁸ A. Šmeman, *Istorijski put pravoslavlja*, Atos, Cetinje, 1994, str. 317–323.

⁹ Šire: J. Parnov, *Luciferov presto*, ogledi o magiji i okultizmu, Novo delo, Beograd, 1988, str. 52 i dalje.

što i objašnjava zašto u toj veri nije bilo revolucija, reformacija i protureformacija, pa ni brojnih sekta i kultova. Ipak, i u naše vreme, verske i svetovne ideologije dovele su do toga da se pojedine pravoslavne crkve nađu u dušmanskome odnosu, čime je problem samostalnosti pojedinih crkava prevagnuo nad pitanjem sabornosti.¹⁰ Ponekad se, dakle, previdi ili zaboravi da je duh sveti i duh zajednice. Naš bog nije bog osвете i odmazde nego bog ljubavi i praštanja. Zato Radovan Bigović divno reče: „Ljubavlju zadržavamo nebo u svom oku”.¹¹ „Ako je bog ljubav, a jeste, onda onaj ko ne ljubi, ne poznaje boga”.¹² Ako pravoslavni vernici ne umeju da vode uljudne međusobne razgovore, onda oni još manje mogu da vode trpeljive razgovore sa vernicima drugih hrišćanskih veroispovesti, ili vernicima drugih vera, ili sa onima koji ne veruju.

2. Dijalog između pripadnika različitih hrišćanskih veroispovesti

Čudno je što se oštri sporovi i sukobi rađaju među onima koji su najviše slični – između pripadnika različitih hrišćanskih veroispovesti. Iako se zna i priznaje da su katolička, pravoslavna i protestantska veroispovest zapravo jedna te ista vera, naime hrišćanska, sa razlikama koje nisu vredne pomena, ipak se svaka od njih zatvara (npr. brakovi se sklapaju u okviru svoje veroispovesti). Na apstraktnoj ili teološkoj ravni njihovi su stavovi hrišćansko-humanistički, na društveno-političkoj ravni njihovi stavovi su ideološko-pragmatički. Sledi da se hrišćanstvo izdělilo

10 Videti o ovome hrabru knjigu Radovana Bigovića, *Crkva i društvo*, Beograd, 2000, str. 197.

11 *Op. cit.*, str. 20.

12 *Op. cit.*, str. 41.

unutar sebe zbog ideoloških razlika a ne teoloških razloga: netrpeljivost među sestrinskim crkvama ne dolazi iz teologije nego iz ideologije! Zato je engleski pisac i episkop anglikanske crkve Džonatan Svift i mogao reći da „mi imamo upravo onoliko vere koliko je potrebno da se mrzimo, ali nedovoljno da volimo jedni druge”. Na duhovnoj ravni, zapadnoevropska kultura od svoga početka traga za mirom, a na iskustvenoj ravni, sve vreme svoga postojanja rađa sukobe.

Naizgled je protivrečno da se spori o nečem što je od boga darovano i određeno – o božjoj poruci. Međutim, iako je božja poruka po sebi celovita i jasna, vernici raznih hrišćanskih zajednica razumeli su je na različite načine („more ways than one”). Gledano apstraktno-teološki, značenje poruke (dogme) uvek je isto, samo je razumevanje poruke (dogme) od strane pojedinih vernika ili verskih zajednica po pravilu različito. Sama činjenica da postoji razlika u razumevanju svete reči od strane vernika i čitavih zajednica znači da im se nešto događa. Razlike u razumevanju nemaju osnova u svetom pismu, nego u osobnom iskustvu i istoriji. Reč dobija ono značenje koje joj udahnuje vernik ili verska zajednica. Trebalo bi da su hrišćani vernici jedne knjige, ali oni to ipak nisu: razlikovanja u okviru istog.

Ako se ima na umu da su razne hrišćanske veroispovesti samo različita razumevanja iste objave ili poruke, onda se mora reći da u pogledu same vere među njima ne bi smelo da bude spora. Hrist je zahtevao „da svi budu jedno”. Hrist je jedan, ali hrišćani nisu jedinstveni. Oni su bili koliko-toliko jedinstveni prvih vekova hrišćanstva. To je bilo u ono vreme početka, kada je hrišćanstvo bilo slično Hristu, koji je uvek bio duhovno i moralno viši od crkve. Ako je sveto celina, onda delenje celine znači grešku i greh prema „svetom jedinstvu”. Jer odmah se narušava celina duše koja ne zna i ne želi da zna za bilo kakvu podelu.

Leonard Bof često opominje da je hrišćanstvo koren iz koga ne niče samo jedna grana i samo jedan cvet.¹³ Ap. Pavle je davno upozorio: „Ne hvali se granama; ako li se ipak hvališ, ne nosiš ti korijena nego korijen tebe” (Rim 11,18). Ako svaka od tri hrišćanske veroispovesti prizna da je njeno razumevanje božje poruke ljudsko, to jest ograničeno, onda će svaka na taj način sebe otkriti ili otvoriti za neograničeno bogatstvo značenja same poruke. N. Berđajev, govoreći *O čovekovom pozvanju*, kaže: „Hrišćanska svest ne dopušta čoveku da misli kako sam živi u istini, dok drugi žive u laži. Niko ne oseća punoću istine i ne živi u potpunoj istini, nije prešao u čisto biće”. Reč je o tri različita a ne isključiva načina ispovedanja iste vere: kao što postoje tri načina pevanja iste pesme ili tri načina sviranja iste muzičke skladbe! Dijalog između različitih ogranaka istog stabla, istog hrišćanskog pogleda na svet, pre bi trebalo da bude prijateljsko ubeđivanje nego duhovni spor ili društveni sukob. „Možeš li da zamisliš jednu široku reku koja se neko vreme deli u tri različita toka pre nego što se ta tri rečna toka opet spoje u jednu veliku reku”¹⁴.

Hrišćanska vera je dijaloška u svojoj biti, jer hrišćanski bog ne prestaje da vodi razgovore sa svojim učenicima, sledbenicima, pa i protivnicima. Drugi se, zapravo, i ne vidi kao protivnik ili neprijatelj, nego kao dopuna i suprotnost. Ali hrišćanske crkve su, i pre raskola 1054. godine, vekovima vodile odvojen verski život, jer da nisu, ne bi bilo nikakvih razlika s obzirom na učenje, organizaciju verskog života i vršenje verskih obreda (setimo se samo spora oko ikona, nepogrešivosti pape itd.). Tako L. Bof smatra da je katolicizam načinio istorijsku

13 L. Boff, *Crkva, karizma i vlast*, Stvarnost, Zagreb, 1987, str. 105.

14 J. Gorder, *Sofijin svet*, roman o istoriji filozofije, Centar za geopoetiku, Beograd, 1996, str. 175.

grešku i greh isključenjem protestantizma kao unutrašnje, kritičke svesti, jer je ova svest omogućavala da se božja reč „prepozna na drugi način osim u jednoj jedinoj doktrini, jednoj jedinoj liturgiji, jednoj jedinoj moralnoj normi, te u jednoj jedinoj crkvenoj organizaciji”.

Nema sumnje da trpeljivost među hrišćanskim veroisповestima nije moguća ako u svakoj od njih nema sklonosti da se sumnja – a sumnja je posledica razmišljanja. Netrpeljiva vera je iznutra slaba vera – nema poverenja u sebe, pa onda ni u druge vere. Otuda postaje razumljivo zašto su se najžešći ratovi vodili baš između hrišćanskih zemalja. Ovo doznajemo ne samo iz istorijskih izvora, nego i iz analize jezika kao skladišta ratnih značenja: to je „naoružani jezik” ili pogrebno pojmovlje. Radovan Bigović veli: „Svakako, kao i u svakom jeziku, i u ovom je bilo nepravilnih glagola”. A na drugom mestu u istoj knjizi on pojačava: „Naše vreme je vreme slobode reči, ali nije, nažalost, i vreme odgovornosti za reč”.¹⁵ Zanimljivo je, ističe R. Bigović, da podeljeni hrišćani nikada nisu osetili bol i tugu jedni za drugima, drugi je uvek bio kriv i uvek je bio u zabludi.¹⁶ Emanuel Munije s pravom je govorio: „Sva su ludila posledica neuspeha u odnosu sa drugim”.

Rano uvođenje racionalne dimenzije u hrišćansku veru (racionalna teologija) predstavlja izvesnu prepreku za potpuno zatvaranje, fanatizam i netrpeljivost, jer znanje je otvoreno za razloge i dokaze, dok čista vera to nije, jer je ona isto što i ubeđenje i sigurnost. Sporovi najčešće nastaju oko nekog pitanja za čije se rešenje mogu navesti dokazi za i protiv, pri čemu niko nema dovoljno dokaza da bez prigovora zastupa svoj stav. Ako pravoslavna verska tradicija drži da su mistično iskustvo, isiha-

¹⁵ R. Bigović, *op. cit.*, str. 174 i 47.

¹⁶ *Op. cit.*, str. 172.

zam i obred nadmoćni razumu, logici i nauci, onda zapravo nikakav razgovor između nje i verskih tradicija sa razvijenom racionalnom teologijom nije moguć ili je veoma otežan.

Kada čovek sve sabere i oduzme, sav se oduzme, jer odjednom otkrije da ljude deli ono što im je zajedničko: zajedničko poreklo, zajednički jezik, zajednička vera. U Severnoj Irskoj ista hrišćanska vera razdvaja protestante od katolika, i oni se međusobno bore na život i smrt. Jedni druge ne mogu da izbegnu, iako ni jedni ni drugi ne žele da se sretnu. „Što je bliskije dodirivanje, utoliko je snažnija mržnja.“¹⁷ Netrpeljivost, zlu krv i mržnju ne izazivaju toliko velike razlike, nego baš one male i zanemarljive, pa su u pravu oni koji govore o „narcizmu malih razlika“ ili „prokletstvu malih razlika“. Ali nema potrebe da se o ovome dalje govori, jer mi imamo bogato iskustvo sa nelogičnom činjenicom da dva-tri naroda deli ista vera, isti jezik, isto poreklo, isti običaji itd. U pravu je čuveni antropolog B. Malinovski kada kaže: „Ljudska priroda je takva da se želja zadovoljavanja isto toliko umanjivanjem drugih koliko unapređivanjem samog sebe“. Češki katolički filozof Jan Patočka tačno je primetio: ono što se još nije desilo hrišćanstvu jeste samo hrišćanstvo!

Svaka od ovih triju veroispovesti ima šta da ponudi svakoj drugoj. Pravoslavlje je tu da podseti sestrinske veroispovesti na duhovne vrednosti mučeništva i vernosti. Rimokatoličanstvo je tu da opomene pravoslavne na racionalno obrazovanje i praktično političko delanje. Protestantizam je tu da ih obe podseti na slobodu ličnosti i etičke vrednosti vere.¹⁸

17 J. Hajzinja, *Patriotizam i nacionalizam u evropskoj istoriji do kraja 19. veka*, Prometej–Tersit, Beograd–Novi Sad, 1996, str. 21.

18 Šire o ovome: S. Bulgakov, *Pravoslavlje*, Književna zajednica, Novi Sad, 1991, str. 197.

3. Dijalog između hrišćana i nehrišćana

U *Kuranu*, svetoj knjizi islamske vere, „spuštenoj s neba pomoću nebeskog užeta”, stoji zapisano: „Od jednog čoveka i od jedne žene vas stvaram i na narode i plemena vas delim, međusobno da se upoznajete”. Svaka religija samo je jedan od mogućih uvida u apsolutnu i mističnu stvarnost koja se manifestuje ne samo u prirodnom svetu nego i u duhovnom i društvenom životu. Pitati koja je religija bolja ili najbolja isto je kao i pitati koji je jezik bolji za sporazumevanje: što ih neko više zna, više se sporazumeva! Stav „samo je moja vera prava a sve druge vere su krive” ne može biti osnova za dijalog i trpeljive odnose, kao ni za bilo koji oblik stvarne saradnje. U meri u kojoj se druga vera ne priznaje kao sastavni deo vlastitog pogleda na svet, u toj meri se ona doživljava kao moguća opasnost. Kad jedna vera mirno podnosi drugu, ne samo u duhu nego i u stvarnosti, onda je to znak snage obeju vera i jamstvo njihove budućnosti. Jedna mudra misao stigla je i do nas sa istočne strane sveta, odakle, uostalom, i potiču sve zapadne vere. „Čovek koji poštuje samo svoju veru, a potcenjuje druge, nalik je na čoveka koji poštuje samo svoju majku, a prezire majke drugih.” Islamski vernici su naša mlađa braća, kao što su i jevrejski vernici naša starija braća – jedni od drugih mogu da uče i bogate svoje iskustvo. Imaju jednog boga sa tri imena.

Danas nema većeg grada u svetu u kome se ne bi mogli naći ljudi različitih vera, nacija i kultura. Iz njihovih duhovnih susreta nastali su istinski plodovi ljudskog uma, a iz telesnih dodira najlepša lica ovoga sveta. Mi ni danas nismo dovoljno svesni značaja i značenja što ga razgovor kao duhovni susret ima u razvoju svetske kulture, u čijem središtu su svetske religije. Odbiti razgovor sa drugom kulturom, odnosno drugom religijom, znači odbiti mogućnost da se nešto drugo nauči, da se obogati

vlastita kultura i religija. Ko se poistovećuje samo sa vrednostima svoje kulture, taj je slep za sve druge kulture – on je čovek jedne kulture, osuđen da duhovno ne raste. Jedna kultura ne može postati svesna sebe, to jest svoga *identiteta*, bez odnosa sa drugim kulturama, koje se od nje razlikuju.

Ako se dva načina mišljenja, verovanja i delanja toliko razlikuju da se ne može naći neko polje uzajamnog razumevanja, onda nije mali plod razgovora među njima ako se ustanove granice preko kojih se ne može ići dalje. Jedna vera ne sme biti protiv druge: ako ne mogu jedna sa drugom, onda mogu jedna pored druge, a ne moraju jedna protiv druge. Razlike među religijama nisu više osnova za netrpeljivost i sukobe, već povod za razumevanje i saradnju. Netrpeljivost je nespojiva sa izvornim porukama svetskih religija. Maks Veber navodi da su u helenskom svetu čak i zavađeni narodi poštovali bogove svojih protivnika i prinosili im žrtve. U savremenom svetu pluralističkih verovanja trpeljivost postaje merilo vrednosti jedne vere. Trpeljivost je nužan uslov u društvima verske, nacionalne i kulturne različitosti. V. Džems u *Raznolikosti religioznog iskustva* primetio je: „U kući našeg Oca mnogo je soba, pa svatko mora sam otkriti vrstu religije i količinu svetosti koja se najbolje slaže s onim što on smatra svojom snagom, te osjeća kao svoju istinsku misiju i vokaciju”.

Ako se uporede svetske religije, onda će se ustanoviti da u njihovim učenjima preovlađuju stavovi razumevanja, trpeljivosti i ljubavi. Ako je to tako, a jeste, otkuda onda mržnja, sporovi i ratovi? Očigledno da ove pojave ne dolaze iz religije. Odakle onda dolaze? Dolaze iz religijske ideologije (klerikalizma, nacionalizma itd.) – kad se vera stavi u službu ograničenih interesa. Prema tome, svete reči osnivača svetskih religija ne sadrže ništa što bi ličilo na netrpeljivost, mržnju i rat. Ako bi rat zavisio od vere, onda rata ne bi ni bilo, jer su vere po pravilu

vere u mir. Sve su svetske vere usvojile zlatno pravilo „ne čini drugome ono što ne bi želeo da on tebi učini”. Vernici se mole za red i mir u sebi i u svetu, što znači da su mržnja i rat u opreci sa smislom vere, ali ne i u opreci sa verskom ideologijom. Može li onda ideolog jedne vere da govori u ime vere? Naravno da ne može, jer bi to bila vera protumačena u ideološkom ključu – s obzirom na interes pojedinca ili verske zajednice. Zato sv. Sava i reče: „Ako je pop grešan, molitva nije”. Zar se u Jevanđelju po Marku ne ističe: „Dom moj zvaće se dom molitve za sve narode. A vi od njega načiniste hajdučku pećinu”. Kada se vrednost religije ne meri po njenim izvornim ili unutrašnjim značenjima, onako kako su ona data u otkrovenjima, već po izvedenim ili spoljašnjim ciljevima, onako kako oni odgovaraju interesima pojedinaca i grupa, tada se dešava izdaja vere. Niče viče: ideologija je koristan način pogrešnog tumačenja vere! Onaj ko mrzi u ime vere čini zločin protiv vere. Stara mudrost kaže: „Kloni se svađe, pa ćeš manje da grešiš”. Ako se ideolozi verskih zajednica nastave da svađaju, onda se njihova svađa može završiti tišinom koja vlada na groblju.

4. Dijalog vernika sa onima koji ne veruju

Nevera nastaje kao kritički odgovor na veru: gde ima vere, ima i nevere! Možda istorija nevere čuva u sebi isto toliko istine o veri koliko i sama istorija vere, jer iskreni nevernici brane istinu koliko i iskreni vernici. Nijedna rasprava, ako je stvarno usmerena na traženje istine, ne priznaje nijedan drugi autoritet, osim autoriteta istine. Zato oni koji ne veruju mogu pomoći onima koji veruju u razumevanju vlastite vere, jer ih upućuju na one stvari koje ne slede iz objavljene vere. Da nije stalne kritike vere od strane nevere, vera sama ne bi se nikad oslobodila svojih

zabluda: ova kritika je pročišćava i ojačava! Zato vera sadrži neveru kao svoju mogućnost.

Ako vernik uljudno razgovara sa nekim ko ne veruje, onda od njega može nešto više da sazna o svetovnom značenju objavljene poruke, a nevernik o svetom smislu istine spasenja. Ako i ne vode tzv. dijalog spasenja u čisto crkvenom obliku, dok iskreno razgovaraju, oni su izvan svakog zla. Ako vernici i nevernici zajedno grade ovaj svet, onda to ne mogu bez uzajamnog razumevanja, razgovora i dogovora. Ono što će se dešavati vernicima ne može se odvojiti od onoga što će se dešavati nevernicima. Jedan uistinu dijaloški način mišljenja i življenja imao bi za posledicu da među vernicima ne bi bilo fanatika, među misliocima dogmatika, a među političarima tirana. Zato R. Bigović ističe: „Raj na zemlji nije moguć, ali smo mi dužni da učinimo sve da se život na zemlji ne pretvori u pakao”.¹⁹

Ako je bog otac stvorio ljudsku porodicu, onda je jasno da će se njeni članovi susretati kao braća i sestre. Bog je isti, ali se vernici međusobno razlikuju. To nije ništa čudno: i deca istog oca se razlikuju, pa šta? Iz činjenice da se deca razlikuju, ne sledi da im otac nije jedan te isti čovek. Bog se, dakle, obraćao ljudima, i nikoga pri tome nije isključivao, pa ni one koji ne veruju. U svakome od nas zapisan je put do drugog i drukčijeg. Drugi nije stranac – on je samo odeljeni deo mene. Vodeći razgovor sa njim, ja u stvari razgovaram sa samim sobom: sa jednom mogućnošću vlastite vere! Jer vera i nevera su dva odgovora na isti

19 R. Bigović, *op. cit.*, str. 182. „Jer smo neopozivo naši, a ne uspevamo to da budemo. Jer smo i tuđi, ali nam ne polazi za rukom da se hladno osmotrimo kao tuđinci. Osećamo da nas deli nešto jače i više od naše objektivne srodnosti, životne bliskosti, istovetnosti ljudskih interesa, pa čak i ljubavi... Mostove ćemo ipak i dalje podizati, jer jedni ka drugima naprosto moramo prelaziti” (Darko Tanasković, *Islam i mi*, Partenon, Beograd, 2000, str. 41–42).

izazov, dva iskustva povezana snagom duha da izabere. Zato Žan Kokto ima pravo da kaže: „Volim druge i postojim samo preko njih”. Preko njih može da proširuje svoje srce i svoj duh. Naime, verske istine su od boga preko proroka objavljene kao apsolutne i savršene, ali ih vernici iz mnogo razloga ne shvataju u celosti, u punoći značenja, već uvek nepotpuno, s obzirom na svoju ograničenost, ličnu, istorijsku, kulturnu. Svako jednostrano ljudsko mišljenje jeste uvreda za božansku mnogostranost duha. Zato Niče ističe: „Mi beskrajno čeznemo da budemo celi”.

Svaki se pojedinac oseća izuzetnim kao što se i svaki narod smatra izabranim. Sa stanovišta jedne zvanične vere, svaki drugi oblik verovanja jeste nevera. Bezbožnicima se često nazivaju i narodi druge vere a ne samo ljudi bez vere ili neznabošci. Ovi nisu bili ljudi koji nisu verovali, nego nisu verovali u zvaničnog boga. Rimljani su tako prve hrišćane nazivali bezbožnicima. Katolici su protestante nazivali ateistima. Vidimo da se nevera uvek definiše u odnosu na zvaničnu veru. Biti trpeljiv prema nekom ko veruje u drugog boga, ne znači biti trpeljiv prema njegovom bogu, već trpeljiv prema njemu, koji možda veruje u pogrešnog boga: on ima pravo da veruje u šta hoće i kako želi! Kao što ogromna većina vernika ne veruje strasno i duboko, tako i većina nevernika nije posve iskrena i slepa u svojoj neveri: ako i ne veruju, mogu biti trpeljivi prema onima koji veruju! Jer sloboda da se veruje podrazumeva i slobodu da se ne veruje: to su slobode koje pripadaju ljudima kao prirodnim bićima i građanima sveta, nezavisno od rase, klase, nacije, pola, starosti, obrazovanja itd., pa ih niko ne sme dovesti u pitanje ili uskratiti nekom drugom. Dakle: ako se jamči sloboda verovanja, onda se u isto vreme jamči i sloboda neverovanja! O ljudskim slobodama i pravima ne može se pregovarati: one važe za sve ljude, ili ih nema! To je ljudsko biće izborilo na istorijskom putu od podanika do građanina sveta.

5. Obrazovanje za dijalog i toleranciju

U bitnoj vezi sa ovim što je rečeno stoji i pitanje obrazovanja za dijalog i toleranciju, pitanje koje ne mogu zaobići ni svetovne ni svete obrazovne ustanove. Da li programi obrazovanja, kako u državnim tako i u crkvenim školama, doprinose dijalogu među pravoslavnim vernicima, dijalogu između pripadnika različitih hrišćanskih veroispovesti, dijalogu između hrišćana i nehrišćana, i, konačno, dijalogu između vernika i nevernika. Bojim se da ni državno ni crkveno školstvo ne doprinose duhu poverenja i pomirenja, jer ono što mladi ljudi znaju o sebi, o drugim verskim zajednicama i o ljudima koji ne veruju, uglavnom je površno, ideološki obojeno i najčešće netačno.²⁰ Široko i duboko religiozno, moralno i estetsko vaspitanje i obrazovanje je ispušteno ili zapušteno u našim obrazovnim ustanovama, tako da iz njih izlaze nedovršeni ljudi, skoro duhovni bogalji. Kako onda oni mogu da vode plodan i trpeljiv dijalog sa drugima? Sokrat, taj najlepší cvet stare grčke kulture, rekao je: „Ako u Atini ne bude pekara, onda nećemo imati hleba. Ako ne bude obučara, onda ćemo ići bosí. Ali ako ne bude učitelja, nećemo imati Atinjana” (to jest, imaćemo podanika, ali nećemo imati građana).

Mladi uglavnom dolaze u školu i odlaze iz škole religiozno, etički i estetički nepismeni. U nas mlade uče da budu sjajni stručnjaci, ali ih retko ko uči da budu dobri ljudi. Iskustvo naše škole jasno govori da mladi mogu da razviju svoj razum do zavidne visine, a da posve izgube svoju dušu. Kao da je zaboravljena ona umna opomena vladike Nikolaja Velimirovića: „Vaša religija mora da bude široka, da bi sva plemena mogla naći u njoj svoje duhovno dobro, i mora biti duboka, da bi ona mogla zapojiti i najžednije duše, pa ipak da ne presuši”.

²⁰ *Op. cit.*, str. 97.

Pred nama je veoma važan i težak zadatak: mi se moramo učiti dijalogu i toleranciji, jer sve naše nevolje proističu iz činjenice da ne umemo da vodimo trpeljiv razgovor. Samo vaspitanjem i obrazovanjem za dijalog i toleranciju može se steći svest da je drugi čovek naša dopuna a ne naš pakao. Ko nije trpeljiv, ne može biti čovek: još nije dorastao do čovekove visine! Da bi to postigao, on mora da osluškuje različite glasove vremena i različite načine govora, jer samo tako ima mogućnosti da upoređuje, bira i stvara. Zato Johan Hoizinga ima pravo kada kaže: „Mi naše prozore držimo otvorene za svaki vetar”.

Učeni teolog Hans King upozorava da se odnos između raznih vera kretao: od ignorancije preko arogancije do tolerancije! Ovo se može razumeti i ovako: više jedni pored drugih i jedni protiv drugih, nego jedni sa drugima! Ima puno zajedničkoga, ali nema jedinstva; niko nije protiv, ali svi ostaju uz svoje; ima okupljanja, ali nema delovanja; ima približavanja, ali ne i ljubavi; ima simboličnih nagoveštaja, ali nema stvarnih pokušaja; ima ublažavanja sporova, ali nema njihova prevazilaženja; ima oprostaja, ali nema zaborava. Ti susreti i nisu susreti vernika nego verskih ustanova ili njihovih predstavnika, pa više liče na glumu nego na stvarnost.²¹

21 Ako se duhovni poglavari dve sestrinske crkve, zapadne i istočne, sretnu jednom u 500 godina, onda je teško zamisliti da će običan vernički svet jedne i druge crkve poći putem razumevanja i ujedinjenja. Setimo se da je bilo potrebno 900 godina da se skinu uzajamna prokletstva.

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 (evangelističke, 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 uskrsnuću.

Poučena mnogovrsnim zbivanjima tijekom svoje povijesti, Crkva se nastoji osloboditi svake oslonjenosti na čisto ljudske stvarnosti, 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 ni za ničim drugim nego samo za slobodom da navješćuje evanđelje. Njezin autoritet stvarno se provjerava u službi istine i ljubavi.

1. Tolerancija – suživot – ekumenizam

i prostoru koji su povijesno opterećeni. Malo koje vrijeme u povijesti može u tako kratkom roku 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 vrednovanju, 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 stoga 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. Osoba koja je svjesna tih kategorija ne može 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, ne ukrštajući ga 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 uokvirivanju, pojednostavljivanju, grupiranju, selekciji, pa onda i odbacivanju drugih, i drugačijih, po nekim unaprijed pripremljenim kategorijama. Međutim, baš ta činjenica i ta opasnost mora potaknuti čovjeka današnjice na razmišljanje da je drugi, zato što je drugačiji, za njega izvor obogaćenja, a ne osiromašenje. Ako sebi prisvaja prava biti i ostvariti se, onda nužno to pravo mora priznati svakoj osobi pored sebe. Često 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 dolaze u pitanje 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 onim što se nudi za opće unapređenje čovječanstva, a što je vrednota, bilo odakle dolazila. Naime, vrijednost je uvijek pozitivna i čim bi postala 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 izgradnje savjesti, izgradnje 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 i 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 osta-

lim 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 koji 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 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 kršćanima, to može biti i na našu izgradnju. Što god je istinski kršćansko, to nikada nije protiv nepatvorenih vrednota vjere. Može, naprotiv, uvijek učiniti da se 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.

2. 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 „tehnika” 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 služanjima 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 međusob-

no 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, vjеran 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 radikalnаn 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 oprosteni 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 predmeti ima dvije odnosne točke: Sveto Pismo i veliku Tradiciju Crkve. Katolicima je na pomoć uvijek živo Učiteljstvo Crkve.

3. 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 zavrijeđuje svu našu zahvalnost. Od punine Kristove primamo „milost na milost” (Iv 1, 16). Priznati koliko je Bog već udijelio, 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 si postavljaju za 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 zajedništvu 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 je potrebno 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 otvorio 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 raskupom i uskrslom?

Ovo zajedničko svjedočanstvo svetosti kao vjernosti jedinom Gospodinu, jest ekumenski potencijal izvanredno bogat

milošću. Drugi vatikanski sabor potvrdio 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 orijentativni 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 Istočnim 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 postojećeg jedinstva prije podjele, baština su iskustva koje upravlja naš hod prema pronalasku punog zajedništva. Naravno, za vrijeme drugog tisućljeća Gospodin nije prestao davati svojoj Crkvi obilne plodove milosti i rasta. Ali, nažalost, progresivno uzajamno udaljavanje 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 obeshabriti. 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 ispovije-

dati kao zajedničku vjeru u misteriji Crkve i vezu između vjere i sakramenata.

j) Odnosi sa starim Istočnim crkvama

Nakon Drugog vatikanskog sabora, Katolička crkva različitim načinima i ritmom uspostavljala je 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.

k) 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 kasnije vremena, povezane su s Kato-

ličkom 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 proizišlih iz reforme. One stoga imaju zajedničko zapadno obilježje. Gore spomenute „nesuglasice”, premda značajne, ne isključuju uzajamne utjecaje i komplementarnost.

1) 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 zbio 10. lipnja 1969, i često susrećući predstavnike 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 razmjerima. Daljnji razlog za veliku radost jest konstatacija da su u vremenu nakon sabora obilovale inicijative i akcije 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.

m) 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 cijiniti i kako da se prokrči put prema kršćanskom jedinstvu.

Zaključak

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

no 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 evandeoske 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 do ničega 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.

Jakob Pfeifer

EKUMENIZAM – MEĐUCRKVENO
– MEĐURELIGIJSKO
RAZUMIJEVANJE
I (ILI)
SVJETSKA GLOBALIZACIJA

Želim u ovome izlaganju pokušati upozoriti na razliku, prednosti, bogatstvo, a i nedostatke i opasnosti, jednoga i drugoga, da kažem pokreta u svijetu, za čovjeka.

Ekumenizam, koji je već stekao reputaciju i postao „terminus technicus” u crkvenom, međucrkvnom, međureligijskom, teološkom dijalogiziranju (osobito nakon potpisane CHARTA OECUMENICA između Konferencije europskih crkava [KEK] i Vijeća europskih biskupskih konferencija [CCEE] u Strassburgu, 22. 04. 2001); možemo upotrijebiti i drugi izraz, naime, tezejska zajednica jednostavno upotrebljava izraz „jedinstvo”; u biti dakle, govorimo o radu-delanju-činjenju na jedinstvu.

Idemo i na slijedeći izraz iz naslova, *globalizacija*, o kojoj se danas sve više govori, piše, pravi propaganda. Radi se o ovozemaljskoj – ovosvjetskoj „materijalnoj” globalizaciji – „jedinstvu”: politike, privrede, ekonomije, bankarstva, širenju – „brisanju” granica.

Ekumenizam (radi se o Crkvama, religijskim-vjerskim zajednicama, tj. računa se sa milošću Božjom odnosno sa nadnaravnim-duhovnim svetom) – rad na jedinstvu svih vjernika, ne

da svi budu „isti” nego da nas različitosti obogaćuju i tako u različitosti liturgije, obreda, tradicije, jezika, kulture, itd. „bude-
mo jedno”; ima onih koji su za, a ima i onih koji za to nisu.

Također i u ovom novom svetskom materijalno interesnom pokretu – *globalizaciji* – ima ih koji su za, a ima i onih koji su protiv.

Pozitivnost jednog i drugog pokreta jeste nastojanje i težnja ka jedinstvu, u svakom pogledu, tko to ne bi želio?

Negativnost jednoga i drugog pokreta bi mogla biti „uništenje-nestajanje” različitih vjerskih denominacija – unificiranjem-uniformisanjem, ili „uništenje-nestajanje” postojećeg bogatstva različitosti naroda, kultura – etnosa i vlastitog identiteta i na kraju pojedinca koji bi postao anonimus, ili samo broj, na račun velikih, većinskih, jakih, bogatih, pojedinih velikih konzorcija i kompanija.

Na temelju ovoga kratkoga uvoda možemo se pitati: „Kojem nastojanju da dadnem prednost, za šta da se opredjelim, šta je bolje, koje mi nastojanje, 'pokret' osigurava barem donekle bolju, ljepšu i sigurniju budućnost?”

U ovom trenutku i na ovom mjestu razmišljanja, dolazi mi na pamet događaj iz apostolskih vremena, a koji je zapisan u Djelima apostolskim (*Apostoli drugi put pred Velikim vijećem*):

Tada zapovjednik sa stražarima ode te ih dovede – ne na silu jer se bojahu da ih narod ne kamenuje. Dovedoše ih i privedoše pred Vijeće. Veliki ih svećenik zapita: „Nismo li vam strogo zabranili učiti u to Ime? A vi ste eto napunili Jeruzalem svojim naukom i hoćete na nas navući krv toga čovjeka.” Petar i apostoli odvrata: „Treba se većma pokoravati Bogu negoli ljudima! Bog otaca naših uskrisi Isusa kojega vi smakoste objesivši ga na drvo. Njega Bog desnicom svojom uzvisi za Začetnika i Spasitelja da obraćenjem podari Izraela i oproštenjem grijeha.

I mi smo svjedoci tih događaja i Duh Sveti kojega dade Bog onima što mu se pokoravaju.”

*Nato se oni razgnjeviše i htjedoše ih ubiti. Ali ustade u Vijeću neki farizej imenom Gamaliel, zakonoznanac, kojega je poštovao sav narod. On zapovjedi da ljude načas izvedu pa će vijećnicima: „Izraelci, dobro promislite što ćete s tim ljudima. Ta prije nekog vremena podiže se Teuda tvrdeći da je netko, i uza nj prista oko četiri stotine ljudi. Bi smaknut i sve mu se pristaše razbjegoše i netragom ih nesta. Nakon toga se u dane popisa podiže Juda Galilejac i odvuče narod za sobom. I on propade i sve mu se pristaše raspršiše. I sad evo kanite se, velim vam, tih ljudi i otpustite ih. **Jer ako je taj naum ili to djelo od ljudi, propast će; ako li je pak od Boga, nećete ga moći uništiti – da se i s Bogom u ratu ne nađete.**”*

Poslušaju ga pa dozovu apostole, išibaju ih, zapovjede im da ne govore u ime Isusovo pa ih otpuste. Oni pak odu ispred Vijeća radosni što bijahu dostojni podnijeti pogrde za Ime. I svaki su dan u Hramu i po kućama neprestance učili i navješćivali Krista, Isusa. (Dj 5, 26-42)

Dakle, radi se o sljedećem:

Da li je nešto od Boga ili ne? Da li mi ljudi tražimo svoj ili Božji interes? Da li radimo sebi na slavu ili Bogu?

Mi vjernici vjerujemo i znamo da, živjeći i radeći Bogu na slavu, istodobno radimo i na dobrobiti, dostojanstvu i spasenju svakoga čovjeka.

Crkva, po svojoj strukturi, osobito po svom misijskom poslanju, ulazi i ušla je u sve pore samoga pojedinog čovjeka – svake osobe: Isus kaže – evo šaljem vas, idite učinite mojim učenicima sve narode; ili, idite po svem svijetu propovijedajte Evanđelje svakom stvorenju, itd.

Dakle, važno je razlikovati Božju – Duhovnu „globalizaciju” od ovozemaljske „globalizacije”.

Naravno da se po Božjoj globalizaciji čovjek ostvaruje čovjekom jer Bog svakog čovjeka ljubi, čovjek je za Boga na prvom mjestu: „Nije čovjek radi subote, nego subota radi čovjeka”. Dakle, na prvom mjestu je ČOVJEK – LJUBAV BOŽJA. „Ljubi Boga iznad svega, a bližnjega kao samoga sebe.” Dok u ovozemaljskoj globalizaciji je na prvom mjestu ZARADA – profit i zato u tom sistemu čovjek vrijedi koliko zarađuje, tj. čovjek–čovječnost biva obezvrijeđen.

Da bi, dakle, ovozemaljska globalizacija uspjela mora biti na strani čovjeka, morat će prihvatiti Božje principe, kršćanske vrednote; a to se nažalost još ne vidi. Oni koji diktiraju ovozemaljsku – ovosvjetsku globalizaciju ne računaju sa Gospodarom i Stvoriteljem svega stvorenoga i tako zaboravljaju da je čovjeku od Boga samo povjeren ovaj svijet i to, kako kaže u Bibliji – da ga čuva. Dakle, Bog je Stvoritelj i Gospodar svega, a čovjek je Božji povjerenik – upravitelj i zato bi trebalo tako i da se vlada. Budući da se neki vladaju kao bogovi tj. hoće uspostaviti svoj red, ne držeći se Božjeg reda, naravno da onda dolazi do svakojakih nereda.

Zato ima protesta i neprihvatanja ovosvjetske globalizacije, kako se do sada prezentira, i od strane crkvenih ljudi. Sam sveti otac papa Ivan Pavao Drugi apelira uoči Đenovskog samita G8: „čujte glas i bol siromašnih ovoga svijeta”, „trebamo dozvoliti razvoj globalizacije, ali imajući u vidu pravdu i solidarnost”. Jednom drugom prilikom će papa reći: „da, globalizacija, ali globalizacija solidarnosti, globalizacija ljubavi”.

Ovakovu ovozemaljsku – ovosvjetsku globalizaciju kritizira i Đenovski nadbiskup i kardinal Tetamanci, citirajući Svetog oca: „Globalizacija, apriori, nije ni dobra ni loša, biće ono što ljudi od nje naprave”.

”Proces globalizacije mora povećati poštovanje dostojanstva svake osobe”, izjavio je nadbiskup Diarmuid Martin, pred-

stavnik Svete stolice u Uredu Organizacije ujedinjenih naroda u Ženevi, na godišnjem zasjedanju Gospodarskog i socijalnog vijeća Organizacije ujedinjenih naroda.

Svaka država, vlast u dotičnoj državi, koja prihvaća „globalizaciju” – „zajedništvo” je svjesna da se mora odreći nečega osobnoga – svoga, da bi u „globalizaciji” – „zajednici” više dobila. Susljedno tomu, sam mogu biti bogat – ali zar to nije jedna vrsta samoživosti – egoizma, dok, ulaskom u zajednicu – zajedništvo i prihvaćanjem od strane zajednice, a i prihvaćanje zajednice, već sam se „obogatio”. Nastavljajući ovim „tonom”, (naravno da ovdje sada govorim o „duhovnoj globalizaciji”), možemo reći da se i to nalazi u Pismima, kao i mnogo toga drugoga, samo ga treba naći i imenovati.

Kad sv. Pavao kaže: „Sve ispitujte, a što je dobro zadržite”; a na početku Biblije već jasno stoji: „I vidje Bog sve što je učinio, i bijaše veoma dobro.” (Post 1, 31) „Bijaše veoma dobro”, zašto nam sada, u naše vrijeme, puno toga više nije dobro? Možda jer je „staro” nemoderno, možda, jer je „utvrđeno za svagda” pa nam je već dosadilo?!

Više puta sam čuo govoriti – treba nešto novo, ovo je već staro! Pitam se, zar treba po svaku cijenu mijenjati „staro” samo zato što je staro, ne moderno, iako je dobro? Ako bi se tako činilo, vrlo lako bi se došlo do zaključka da sve treba mijenjati, bez obzira na bilo što drugo.

Čudotvorni izraz „globalizacija”. Svijet postaje selo. Moderni mediji i gospodarstvo-bussines brišu granice nacionalnih država. Ali zarada jednih ide često na uštrb drugih. Dok je globalizacija za jedne blagoslov, za druge se pokazuje kao prokletstvo.

„Mi u Katoličkoj crkvi ne trebamo uzeti globalizaciju kao sudbinu ili čak kao vražije djelo, nego je svjesno stvarati–oblikovati. Crkva je od svoga početka, po svojoj izvornosti, biti –

ontološki, i nadnaravna, stoga i nadkulturalna, itd. Idite po svem svijetu... A istovremeno Crkva nikada nije bila samo velika organizacija, nego i 'kućna crkva-obiteljska crkva', mjesna crkva sa puno lokal kolorita, živa mjesna – lokalna zajednica.

Naša je zadaća: unijeti iz Biblije, Svetog pisma, Evandjelja, humane dimenzije i etičko-moralne principe u debatu o globalizaciji. Crkva živi svoju pravu globalizaciju po svojoj misijskoj djelatnosti. Misionarstvo je partnerstvo – partnersko angažiranje za jedan novi, pravedniji svijet pod jednim Bogom. Sa dugim dahom i mnogo malih koraka.” (P. dr Hermann Schalück, predsjednik papinskog misijskog djela – Achen)

Da zaključim.

Neka svaki čitatelj iskreno prosudi i prihvati ono nastojanje koje će biti na dobro svakom pojedincu, pa će dobre jedinice stvoriti dobre lokalne zajednice, a lokalne zajednice će stvoriti dobru „globalnu” svjetsku zajednicu, ne selo nego svjetsku familiju.

Ivan Cvitković

RELIGIJE, RELIGIJSKE ZAJEDNICE I POLITIKA(E) NA BALKANU

Religijske zajednice se teško odriču političkih pretenzija. One, kao i teatar, ne mogu bez politike, ma koliko ta politika bila društveno (ne)prihvatljiva. Navelo je to neke autore na ocjene da je politika u biti religijskih zajednica. Generalno bi se moglo reći: od Konstantina do danas uplitanje religijske zajednice u svjetovna pitanja, u politiku, imalo je teške posljedice i po religijsku zajednicu i po politiku. Naravno, pod pojmom „politika” ne podrazumijevamo samo obavljanje javnih, državnih, funkcija vlasti.

Kao da postoje, unutar samih religijskih zajednica, dva koncepta pristupa ovom pitanju. Po jednom, religija i religijska zajednica su, bez političke moći, nepotpune. Po drugom, treba odvojiti religiju i religijsku zajednicu što dalje od politike.

Religijske zajednice djeluju na socijalne, moralne, pravne, političke i slične odnose ljudi. Istina, one mogu ukazivati na svoje vlastito područje djelovanja koje je odvojeno od politike i isticati da politiku „ostavljaju” (bar oficijelno) savjesti svakog građanina. Oni koji polaze od stava da religijska uvjerenja mogu i treba da bitno utječu na politiku i politički život, protive se stavu da su to odvojena područja ljudske djelatnosti nego da religiju treba promatrati kao baklju koja će osvjetljivati put politici. Dakle,

religije i konfesije bi trebalo da idu ispred politike, a ne da idu ruku pod ruku, ili kaskaju, s dnevnom politikom.

Iako religijske zajednice nisu političke ustanove, one imaju svoj odnos prema politici. On ovisi o njihovom socijalno-političkom učenju, odnosu prema svijetu, razvijenosti etičkih normi, itd. Socijalno-političko učenje religijske zajednice može odobravati ili neodobravati sudjelovanje u politici. „Kod religija izbaavljenja nužno je bio isto tako jako zategnut odnos sa *političkim* procesima svijeta. Za magijsku religioznost u kojoj bogovi imaju određene funkcije taj problem nije postojao” (M. Veber). Postoje suštinske razlike u odnosu religijskih skupina prema tom pitanje (osobito pitanju sudjelovanja religijskog vodstva u politici). Tako religija i religijska zajednica mogu poticati poslušnost političkoj zajednici, ali i pobunu protiv nje (ili neke od političkih partija). Zavisi to i od doktrinarnih stavova religija prema svijetu. Tako, „u odnosu na političku vlast, kršćanstvo se podređuje, buddhizam je ravnodušan, neke sekte i neki asketi zauzimaju neprijateljski stav” (Gurvitch).

Čim religijska zajednica uči o postojanju boljeg, zagrobnog svijeta („religija kao protest protiv bijede” – Marx), o prirodi, ona, posredno, uči i o politici. Religijske zajednice imaju svoju literaturu, novine, u nekim slučajevima i svoju TV, svoje institucije itd., preko kojih mogu utjecati na formiranje političkih stavova kod svojih sljedbenika.

Da bismo bolje razumjeli odnos religija, religijskih zajednica i politike(a) na Balkanu, nužno je osvrnuti se na odnos društva prema političkoj djelatnosti religijskih zajednica uopće. Odnos društva prema političkoj djelatnosti religijskih zajednica (kroz povijest) zavisio je od povijesnih i političkih odnosa u danoj sredini. Ako je kod građana bila slabije razvijena kritička svijest, ako su imali nedovoljno političkog iskustva, njihov religijski interes lakše je završavao u političkom. U osnovi, moguća su dva modela odnosa između religijske i političke zajednice:

1. *Model u kojem se društvo organizira na religijskoj osnovi.* U takvom, „sakralnom”, društvu religijska i politička zajednica su podudarne. Na primjer, u Japanu je religijska vlast uvijek bila podudarna s političkom. Religijska zajednica propagira obrazac po kojem su vjernici dužni pokoravati se višim vlastima, a time doprinosi pretvaranju vjernika u pasivne građane. U ovom tipu odnosa između religijske i političke zajednice (ne)pripadnost određenoj religiji i konfesiji može (ne)značiti i šansu za privredni i politički uspjeh. Napuštanje ili isključenje iz religijske zajednice znači gubljenje i društvenog statusa. Treba reći da je ovo dugo poznati model odnosa između religijske i političke zajednice. Još su u plemenskim religijama bogovi, ili bog rata i njemu slični, imali funkciju da doprinesu stabilnosti političke zajednice.

U ovom modelu religija i religijska zajednica zadiru u mnoga područja političkog života, normiraju politiku i nameću oblik političkog organiziranja društva. I obratno. Često političari govore kao svećenici, a svećenici kao političari, državni službenici.¹ Svoju posredničku ulogu između boga i čovjeka (iako ima religijskih zajednica u kojima je to posredništvo „ukinuto”), religijske zajednice prenose i na posredničku ulogu između čovjeka i politike. Religijske zajednice, u ovom modelu, po pravilu, štite politički sistem, naglašavajući zajedničke vrijednosti s njim. Tako se religija i religijska zajednica javljaju kao stabilizirajući element politike, odnosno u funkciji političke vlasti. Ovakav model odnosa religijske s političkom zajednicom može dovesti

1 „Mi nemamo poteškoća ni s prešućivanjem važnosti religije u društvenom životu. Naš je problem više u činjenici selektivnog ili iskrivljenog služenja religijom. Kod nas se, naime, religija uz politiku smatra najjačom odrednicom mišljenja i djelovanja, odnosno oni se tako često isprepliću i međusobno uvjetuju da dolazi do teških pa i pogubnih zamjena” (Ivan Šarčević, *Vjerski tisak kao sredstvo evangelizacije*, v. „Bosna franciscana”, br. 13/2000, str. 50).

do toga da se mnoge akcije (ratne, na primjer) političke zajednice pravdaju religijom. Izrazita „politizacija” religijskih zajednica može lako apsorbirati samu religiju, te da se religijska zajednica počne baviti pretežno politikom, a „zaboravi” na religiju. Time religijska zajednica postaje i politička zajednica. U multikonfesionalnim zajednicama u kojima se primjenjuje ovaj model veoma je važno kako se religija, na čijoj osnovi se gradi politika, odnosi prema drugim religijama i religijskim zajednicama, i to ne samo zbog međukonfesionalnih odnosa već i zbog političke stabilnosti društva. Odnosi međuvjerske tolerancije će doprinositi i stabilnosti političke zajednice.

2. *Drugi je model odvojenosti svjetovnog (dakle i političkog) od duhovnog.* To je karakteristika modernih društava u kojima se emancipira politička zajednica od religijske i religijska od političke zajednice. Religijska zajednica ima svoju autonomiju iz koje sudi o politici. Niti se politika može svesti na religiju niti religija na politiku. U suštini, riječ je o „sekularnom” društvu u kojem je religija politički nemoćna jer je politika „određuje” kao privatnu stvar. Naravno, to odvajanje u životu pojedinca nije lako ostvariti (podijeliti ga istovremeno na vjernika i građanina, političko biće). U ovom modelu proces ide ka dekonfesionalizaciji politike. To znači ne koristiti religiju i religijske zajednice u bilo kakve političke svrhe. Konflikt nastaje kad vlast pokušava (zlo)uporabiti religiju i konfesiju za svoje interese, ili kada konfesija pokušava (zlo)uporabiti državnu vlast za ostvarivanje svojih ciljeva.

U „sekularnom” društvu religija je politički nemoćna. Politika je potiskuje u sferu privatnosti i djeluje neovisno od nje. Rasprave o pitanjima iz religije i života religijske zajednice ne spadaju u domenu političara i političkih stranaka. S druge strane, vjernike njihova religijska pripadnost ne upućuje ni na prihvatanje ni na odbacivanje političkog sistema. Ruši se simbioza

između religije i politike, dolazi do emancipacije religijskih od političke i političke od religijskih zajednica. To ni u kom slučaju ne znači zabranu i politički progon religije i religijskih zajednica. Ovaj model omogućava religijskim zajednicama da sačuvaju svoju religijsku bit, a vrlo je pogodan za multikonfesionalna društva jer izostaje posebna podrška političke zajednice bilo kojoj od konfesija. Religijska načela ne određuju politiku, niti su mjerilo za državu. Vjernicima se ostavlja da sami, kao građani, ocjenjuju svoj udio u političkom angažiranju i da za to snose osobnu odgovornost.

Naravno, teško je govoriti o apsolutnom odvajanju između religijske i političke zajednice, ma kako one bile neovisne i autonomne. I u toj autonomnosti mogući su utjecaji religijskih zajednica na politiku i formiranje političkih stavova kod vjernika. Na primjer, stav religijskog vođe, iznesen u propovijedi, prema određenim pitanjima može da utiče na političko raspoloženje vjernika. U propovijedi, predavanjima na vjerskoj pouci, u individualnim konzultacijama sa vjernicima itd., religijski vođa može utjecati na formiranje njihovih političkih stavova.

Primjena ova dva modela u praktičnom političkom životu može ovisiti i od *doktrinarnog odnosa religija prema vlasti i svijetu*. Prvi model je tako bliži islamu, drugi protestantskim i kršćanskim zajednicama uopće. U drugom modelu, u pravnom položaju religijskih zajednica, dominantno mjesto ima konceptualni paragraf: odredba o zabrani upotrebe religije, religijskih obreda i religijskih zajednica u političke svrhe. Od religijskih zajednica se ne traži da se bave politikom i religijom. Naravno, moguća je društvena pozicija u kojoj se značaj religije i konfesije povećava njihovim odvajanjem od politike.

Religijske zajednice mogu utjecati na politiku na više načina. Moguće je da *religijska zajednica potiče apstinenciju od političkog angažmana*. To je naročito karakteristično za religijsku grupu koja je u dijaspori i koja se, često, sama isključuje iz

politike (osobito u situaciji kad se konfesionalno razlikovanje podudara sa razlikama u nacionalnosti). Naravno, moguća je i drugačija situacija. Ponekad se društveni i politički odnosi mogu razvijati tako *da religijska zajednica* – na primjer u manjinskim grupama – *postane jedino utočište za politički angažman*. Tako su, na primjer, američkim crncima, dugo vremena crkve bile mjesta gdje su se mogli politički iskazivati. Dovelu je to do angažiranja crnačke crkve u borbi za građanska prava i ukidanje rasnih razlika. Političari su koristili crkve za svoje istupe, a svećenici su lobirali za pojedine kandidate. Svećenstvo je znalo raditi za političke kandidate na mjesnom nivou.

Utjecaj religijske zajednice na politiku može se ostvariti i *davanjem novčanih priloga za političke stranke, apelima na vjernike* u cilju (ne)podrške određenim političkim programima itd.

Najčešći se utjecaj religijskih zajednica na politiku ogleda u njenom odnosu na *glasanje*. Religijske zajednice vide mogućnost kontrole nad nacijom na izborima – zato im sugeriraju za koga da dadnu svoj glas. Za izbornu kontrolu nad nacijom koristi se i tzv. „elektronska crkva” – religijske TV i radio postaje. Na taj način se utječe na stvaranje predizbornog i izbornog javnog mnijenja. Tako religijski faktor može utjecati na tok i rezultate političkih izbora. Kandidat na izborima uvijek računa na glasove pripadnika „svoje” religijske skupine (muslimana, pravoslavnih, katolika). To je osobito karakteristično za multi-konfesionalna društva u kojima postoji empirijska podudarnost između religijske i nacionalne zajednice. Tad se religija i religijska zajednica mogu javiti kao važan faktor u glasanju za svoju nacionalnu partiju,² pri čemu dominira „anti” raspoloženje (na

2 „Političari u nezapadnim društvima ne pobjeđuju na izborima pokazujući u kojoj su mjeri prihvatili zapadne standarde. Izborna ih utrka tjera na to da naglašavaju ono što će im donijeti najveću podršku, a to je u pravilu etnički, nacionalno i vjerski obojeno” (Huntington, 1999).

primjer, „anti-hrvatsko”, „anti-srpsko”, „anti-bošnjačko”). Naravno da čitav niz drugih faktora utječe na raspoloženje glasača, ali u navedenim okolnostima sociološke i politološke analize ne mogu zaobići ni religijski faktor. To se ilustrativno pokazalo i u višestranačkim izborima u Bosni i Hercegovini 1990. godine u kojima su uvjerljivu pobjedu odnijele nacionalne stranke.³ Konfesije su nacionalnim strankama pomogle da dođu na vlast, i konstantno su, nekoliko sljedećih godina, na ovaj ili onaj način, bile u sprezi s režimom bivših nevjernika. Moglo bi se reći da je razdoblje 1990–2000. godine u Bosni i Hercegovini, i na Balkanu uopće, bilo razdoblje radikalne političke mobilizacije religijskih zajednica, religijskih vjerovanja i simbola u svrhu politike.

Zašto je to tako? U Bosni i Hercegovini, ali i ne samo u njoj, poznati religijsku pripadnost znači odmah imati niz drugih relevantnih pokazatelja. Ako u Bosni i Hercegovini znate koje je tko religijske i konfesionalne pripadnosti, znadete i koje je nacionalnosti (Židov, Bošnjak, Hrvat, Srbin), koje dnevne novine prati, u kojima kvartovima živi (ili bi htio živjeti), za koju stranku bi, najčešće, glasao (SDA, HDZ, SDS) i sl. Srbi, Hrvati i Bošnjaci u Bosni i Hercegovini koriste svoju religiju i konfesiju za samo-identifikaciju. Zato ovdje i „religijska odanost” ima veće značenje nego u mnogim drugim europskim zemljama. Naravno, nije Bosna i Hercegovina usamljen primjer. Mnoge religije su kroz svoju povijest odigrale ulogu „političke” religije i državne ideologije (konfucijanizam u Kini i Japanu, buddhizam u Sri Lanki, kršćanstvo u Europi). U takvim situacijama religija je, u načelu, bila integrirajuća društvena snaga (bilo kroz očuvanje socijalne stratifikacije, bilo kroz svoje etičko naučavanje). Ali, vratimo se temi religije i izbori.

3 „Crkva u hrvatskom narodu poticala je sve vjernike da... na prvim slobodnim višestranačkim izborima glasaju za one koji će im garantirati građanske, nacionalne i vjerske slobode” (Tenšek, 1993).

Veza između religijske pripadnosti i političke orijentacije zapaža se *tijekom izbora i u zemljama poput Amerike*. Tamo je religija jedan od najpouzdanijih političkih indikatora. Kandidati računaju s religijskim lobijima. Nije li Eisenhower uveo praksu molitve pri inauguraciji predsjednika SAD, nacionalni „Dan molitve”, pojam Boga na novčanicama, itd. Allan Lichtman, povjesničar sa sveučilišta American u Washingtonu, ustvrdio je da su na izborima 2000. godine republikanci imali podršku protestanata (evangelisti, tradicionalno, daju glasove republikancima), a demokrati židova i katolika. Dakle, religijsko opredjeljenje može (a i ne mora) biti u korelaciji s političkim stajalištima. (I na balkanskom prostoru vjernici su bili više za nacionalne stranke od ostalih. To je zato jer su ovdašnje konfesije uvijek bile prisno vezane za etničko i nacionalno.) Ako se još k tomu dodaju interpretacije po kojima je nacija bazirana na religiji i konfesiji, onda je u tom modelu teško voditi „sekularnu politiku”: odvojiti politiku od religije i religiju od politike.

Religijske zajednice mogu utjecati na politiku *u sferi zakonodavstva*. Veoma su aktivne u zakonskoj regulativi abortusa, braka, radnog zakonodavstva (rad nedjeljom), prodaje kontracepcijskih sredstava, itd. Rimokatolička crkva, na primjer, smatra svako „neprirodno” uplitanje u začće grijehom. Tu su i rasprave o pravu na abortus.

Religijska zajednica može *apelirati na vjernike da apstiniraju od politike*, da se ne uključuju u društveni i politički život. U tom slučaju javlja se „apolitičnost” vjernika i „politička neutralnost” religijskih zajednica. Ako religija i religijska zajednica odbacuju politički sistem, bez obzira kakav on bio, to može voditi povlačenju njenih sljedbenika iz političkog života. Tako se religija javlja kao tehnika izbjegavanja zahtjeva koje postavlja politika. Jehovini svjedoci, na primjer, od svojih sljedbenika traže distanciranje od bilo kakvih političkih djelatnosti. Znači li

to da je nepolitička religijska zajednica najviše politična jer zabranjuje politički angažman svojim sljedbenicima? Tako se ona može pretvoriti u institucionalnu formu otpora oficijelnoj politici koja se vodi u društvu. I sam poziv ka dekonfesionalizaciji politike može da predstavlja političko pitanje jer utječe na pasivizaciju vjernika u političkom životu. Religija može suzbijati politički angažman ako daje prednost religijskom u odnosu na svjetovno, onozemaljskom nad ovozemaljskim. U razdoblju socijalizma na području ex Jugoslavije, na osnovi empirijskih istraživanja, moglo se zaključiti: slab interes i informiranost o političkim zbivanjima, slaba djelatnost članova obitelji u političkom životu bili su u korelaciji s visokom religijskom participacijom. Što je bila manja identifikacija vjernika sa religijskom zajednicom i njenim socijalno-političkim učenjem, to je bila veća spremnost za politički angažman. I obratno. Padom socijalizma očekivao se snažniji utjecaj religijskih zajednica na politiku. Međutim, taj proces nije ravnomjerno tekao sa stajališta različitih religijskih zajednica. Rimokatolička crkva, koja je u vrijeme socijalizma bila utjecajna na opozicioni život u Poljskoj, u postkomunističkom razdoblju nije ojačala svoje pozicije u političkom životu. Inače, kršćanske zajednice nisu ostavile onakav upliv u politički život postkomunističkih zemalja, kao što je to uradio islam s obzirom na njegovu društvenu ulogu u azijskim dijelovima SSSR-a.

Religijske zajednice mogu od vjernika tražiti *da se u javnom i političkom životu ponašaju u skladu sa doktrinama katoličanstva, islama, pravoslavlja i sl.* Inspirativni su dijelovi knjige Giulia Girardija *Kršćanska vjera i historijski materijalizam*, u kojima ovaj suvremeni talijanski teolog piše o susretu Biblije i revolucije kad se Biblija čita na nov način: „Ne treba u Bibliji tražiti revolucionarni projekt u modernom smislu te riječi, ili od Krista napraviti revolucionara ante'litteram”. Ali,

Biblija dopušta (kao i Kur'an) vjerniku mogućnost da živi svoju vjeru i da bude politički angažiran. Čak pisani religijski autoriteti mogu biti (i bili su) izvor nadahnuća za politički angažman (Kur'anske sure III,189; IV,59; XLVIII,7; XLVIII,14 kao da traže poslušnost u odnosu na politički autoritet). U tom smislu među teozozima se razvilo i osobito učenje – „politička teologija”. Naime, u društvima u kojima se religija institucionalizirala i predstavlja jednu od ključnih društvenih snaga (islam u nekim zemljama Srednjeg istoka ili rimokatolicizam u Južnoj Americi), nemoguće je učiniti radikalnije društvene promjene bez nekog oblika sudjelovanja tako institucionalizirane religije u tome.

Vjernik može religiju doživljavati i kao moguću snagu i izvor nadahnuća u izgradnji društva. Tim prije, ako društvo od njega ne traži da se angažira suprotno interesima svoje religije i religijske zajednice, i da mu ne smeta ako se vjernik angažira vođen svojom „kršćanskom” ili „islamskom” savješću. Dakle, politički sistem i politička angažiranost mogu se prihvatiti i uz čovjekovu intimnu religioznost.

Religije i religijske zajednice mogu da se opiru društvenim promjenama (potiču pasivnost) i da ih podržavaju. Ako religije i religijske zajednice podržavaju socijalne i političke promjene, one mogu pozitivno utjecati na angažiranost svojih sljedbenika.

Savez religije, religijske zajednice i politike u multireligijskom društvu može dovesti do kaosa i konflikata. Moglo bi se navesti mnogo primjera zlostavljanja religije politikom (i obratno), od Bosne i Hercegovine do daleke Indonezije. Ima autora koji polaze od stava da je religija etična i nepolitična i da bi politika trebalo da bude udaljena od religije. Tako prof. Muhammed Talbi ističe da nema islamskog oblika vladavine, a kad bi ga i bilo on ga ne bi slijedio.⁴

4 V. o ovome: *Religion and Democracy*, Oxford, 2000.

Inače, krajem XX stoljeća dosta je bilo divergentnih stavova o *odnosu islama i politike*. S jedne strane su bili oni koji su govorili o „islamizmu”, „političkom islamu”. S druge strane su bili oni koji su govorili o „nepolitičkom” islamu, pluralizmu. Sami Zubaida⁵ dao je, u odnosu na politički život, sljedeću tipologiju islama:

a) Konzervativni islam, s izrazitim primjerom Saudi Arabije, iako ga ima i u drugim zemljama. Često pristaše nalazi u prosperitetnim društvenim slojevima. Insistiraju na moralnoj obnovi koja bi bila u skladu s vjerskim naučavanjem kao i odbacivanju svega onoga što se ocjenjuje kao „strani”, osobito zapadnjački utjecaj. Oni hoće primjenu šerijata i na islam gledaju kao na mješavinu religije, društva, kulture i politike.

b) Radikalni islam kojeg zagovaraju razne skupine u Egiptu. Teže likvidaciji „nemuslimanske vladavine”. Zagovarači ovog islama su izvršili i atentat na Anvara el Sadata (1981) i pokušali atentate i na druge državnike egipatskog režima.

c) Politički islam koji zagovara društvene reforme zasnovane na islamu. Tipičan predstavnik tog pravca bio je Bani Sadr u Iranu.

Zanimljiv je odnos ljevice u tzv. islamskim zemljama prema religiji i njenoj ulozi u politici. Iranski ljevičari su, u početku Iranske revolucije (1979), sudjelovali u njoj (osobito intelektualci), smatrajući da svoju revolucionarnost moraju povezati s autentičnom kulturnom bazom. U Egiptu su se ljevičari i naserovci oslanjali na islam kao faktor u borbi za nacionalno oslobođenje. Mada, mora se priznati, ljevica i liberalizam nisu u islamskom svijetu uspjeli postati relevantan politički faktor, prije svega zbog otpora i pritisaka konzervativaca.

5 V. *Religion and Democracy*, Oxford, 2000.

U ratnim konfliktima posebno dolazi do politizacije religijskih zajednica i religijskog vodstva. Ratnici traže podršku u „svojoj” religijskoj zajednici i njenom vodstvu. Kad religijska zajednica uđe u sferu politike često gubi svoju autonomiju (slijedi „državne” i „nacionalne” razloge). Vodi to povećanju religijske distance u multikonfesionalnom društvu. Vidjelo se to i u ratovima na području ex Jugoslavije 1991–2001.

Povjesničari kažu da je povijest učiteljica života. A u toj povijesti bilo je grešaka, ako i čitava povijest nije greška. I upravo povijest pokazuje da je uvijek bilo grešaka kad se religijska zajednica vezivala za politiku. Jer, politička zajednica može iskoristiti religiju i religijsku zajednicu kao instrument svoje, bilo unutrašnje, bilo vanjske politike. Uvijek postoji opasnost da neka partija (bila na vlasti ili u opoziciji) instrumentalizira religijsku zajednicu za svoje pragmatične ciljeve. Za religijsku zajednicu je svejedno od koje političke partije dolazi ta instrumentalizacija: ona je odvlači od njenog osnovnog poslanja. Religijska zajednica može okupljati sljedbenike različitih političkih partija, ali nije uputno da stane ni uz jednu od njih, niti uz bilo koji politički i nacionalni program, jer mora ostati nadpolitička, nadnacionalna.

Koji su bili utjecaji religija i religijskih zajednica na politički život kada je u pitanju područje ex Jugoslavije? Je li to bio „tihan antikomunizam” od 1945–1990. godine,⁶ jesu li to uloge religija i religijskih zajednica u ratu 1991–2001. godine, utjecaj religija i religijskih zajednica na nastanak i djelovanje nacionalnih stranaka u posljednjem desetljeću drugoga milenija? Ili uloga religijskih zajednica u „izbornom inženjeringu” u tom desetljeću?

6 Nakon II svjetskog rata mnoge religijske zajednice su, otvoreno ili prikriveno, stale na stranu antikomunizma, što ih je odvelo u savez s političkom desnicom.

„Religizacija” politike vršila se sistematskim davanjem religijskih atributa i konotacija političkim konceptima; predstavljanjem političkih konflikata kao konflikata različitih religijskih kultura; prenošenjem religijskih vrednovanja na tekuće konflikte („Mi” smo oličenja dobra – „Oni” zla).

I ovdje bismo mogli izdvojiti dva sociološka modela: a) *pragmatični model*, koji je polazio od toga da politička zajednica potčini religijsku zajednicu interesima političke akcije (1900–2000) i b) model u kojem je politička zajednica zapostavljala religijsku zajednicu, smatrajući je svojim neprijateljem (1945–1990). To je vodilo konfliktnim situacijama, u kojima se religijska zajednica javljala kao stvarna politička opozicija.

Političko institucionaliziranje religije je put u totalitarnu ideologiju i prestanak slobode religije. A prisutan je i taj model institucionaliziranja religije i njenog utjecaja kao političke ideologije. U državama nastalim na tlu ex Jugoslavije, obično u predizbornim i izbornim kampanjama, mnogi se sjete svoje religijske zajednice i iskazuju „zaljubljenost” u nju. Tako se vjerski interes iz područja osobne slobode, transformira u sredstvo političke diferencijacije. Zaboravlja se da religijsku zajednicu čine osobe koje mogu imati veoma različita politička mišljenja i opredjeljenja (koja su najčešće izraz njihovog socijalnog statusa u društvu).

U društvima u kojima su religija i konfesija tijesno povezane s nacionalnim osjećanjima (kao što je to slučaj na području ex Jugoslavije) moguća su, po D. Smitchu, tri modela političke stranke proizišla iz njenog odnosa spram religije i konfesije:

a) Stranke koje egzistiraju u kontekstu nacionalnog i religijskog pluralizma. One su često ne samo manifestacija konflikata već i mogući nositelji sukoba između pripadnika različitih etničkih i konfesionalnih zajednica (sukobi između protestanata

i katolika u Sjevernoj Irskoj; muslimana i hindusa; muslimana i kršćana u mnogim zemljama, itd.).

b) Drugi tip je politička stranka zasnovana na sljedbi. Otvara to mogućnost da međureligijski konflikt nađe svoj izvor u novoj stranačkoj organizaciji.

c) Treći tip je politička stranka zasnovana na religijskoj ideologiji. Najčešće se osniva u društvima u kojima su religijske manjine marginalizirane. One su tu da očuvaju tradicionalne obrasce (najčešće su to konzervativne stranke). Mada i ovaj model ima sve manje pristalica.

Odnos religije, religijske zajednice i politike posebno je značajan u situacijama *kada religija i kultura na koju ona djeluje postaju obilježje identiteta*. U mnogim bivšim kolonijalnim državama religija i religijska zajednica korištene su u borbama za nacionalno jedinstvo i neovisnost. Sukobi nastaju nakon stjecanja oslobođenja, u susretu s pitanjem kakvu religiju i religijsku zajednicu hoćemo. Odnos religija, religijskih zajednica i politika osobito je zanimljiv za zemlje Trećeg svijeta (Azija, Afrika, Latinska Amerika) i zemlje u tranziciji (postkomunističke zemlje). Kraj XX stoljeća u zemljama tranzicije obilježen je politizacijom religija i religijskih zajednica (i religijskoga uopće), te religizacijom politike i političkog. U nekim od tih zemalja postoje i političke stranke određene religijskim predznakom.

Istina, i dio građana koji ne uspijevaju da se integriraju u politički život može u religijskim zajednicama vidjeti ustanovu koja će im omogućiti zadovoljavanje njihovih političkih ciljeva.

Osvrnimo se i na pitanje *odnosa religije, religijske zajednice i ljudskih prava*.

Čini mi se, kad govorimo o *odnosu religijâ i demokracije* i o odnosu religije i ljudskih prava, nužno je poći od činjenice da religija nije, na početku XXI stoljeća, jedina ljudska preoku-

pacija. Veliki broj građana, pa i onih koji se samoidentificiraju kao praktični vjernici, doživljavaju je kao nešto što spada u običaje i vrijednosti trenutno nazočne u društvenom životu. S tog stajališta, religiji(ama) i ne pridaju osobit značaj u raspravama o demokraciji.

Sociolozi religije će reći kako nema demokracije bez slobode savjesti i vjeroispovijesti. Sloboda savjesti i vjeroispovijesti je osnova slobodnog društva.

U razmatranju odnosa religije – demokracija nije uputno vraćati se na pisane religijske autoritete. Ali, prisjetimo se osnova etičkog naučavanja u nekim religijama. *Hinduizam* svakom dozvoljava ponašanje u skladu s razumom sve dok nekom ne nanese zlo. On traži izvršavanje dužnosti. To je religija slobode koja nikoga ne ograničava u slobodi vjerovanja i načinu iskazivanja odanosti, obožavanja. U njemu nema progona zbog vjere. Odlika *budizma* bila je jednakost svih ljudi. Buda je propovijedao svim ljudima. Ljubav prema svim živim bićima – to je etika budizma. To je religija tolerancije koja nije ničim ograničavala svoje štovatelje. Budistički redovnici nisu nikada bili netrpeljivi u vjeri, niti su zagovarali progon pripadnika drugih religija. U etičkom naučavanju *japanskih religija* dominira osjećaj časti. Ali, šintoizam razvija slijepu odanost državi. Tvrdi da su obveze prema državi kao „svete dužnosti”. *Židovska religija* je prva ukazala na jednakost svih ljudi pred Bogom. *Rano kršćanstvo* imalo je načelo opće jednakosti. *Islam* nije pravio razlike među ljudima na osnovu njihove klasne, kastinske ili rasne pripadnosti. I moralni sistem islama nosi ideju jednakosti svih ljudi pred Bogom, itd.

Mada, kako smo vidjeli, u etičkom naučavanju velikog broja religija nalazimo ideju jednakosti svih ljudi pred Bogom, unutar samih religijskih zajednica primjećujemo nepoštivanje tog načela. Religijska zajednica pravi diferencijaciju između vjernika

i onih koji ne vjeruju, onih koji će biti spašeni (Jehovini svjedoci govore o 144.000 onih koji će biti spašeni) i koji neće (u religijama spasenja). Tu je i razlika između religijskih vođa (svećenika) i religioznih vjernika. Čak postoji razlika i među običnim vjericima (crkveno dosljedan tip, crkveno nedosljedan tip, uvjereni vjernik, emotivni vjernik).

Bez obzira na iznijeto, teško je u pisanim religijskim autoritetima tražiti uporišta za demokraciju (mada neki i to čine), jer su oni nastali u vrijeme koje nije poznavalo koncept demokracije o kojem danas govorimo. Uz to, pitanje je mogu li se, i kako, razvijati demokratski odnosi tamo gdje se religijska svijest razvija kao apsolutna? Suvremeno razmatranje odnosa religija–demokracija treba promatrati i kroz borbu na relaciji religijsko–svjetovno, odnosno, kroz mjesto i ulogu religija i religijskih zajednica na javnoj sceni.

U svemu tome važnu ulogu igra *stupanj razvijenosti vjerskih sloboda*. Svatko mora imati slobodu da svjedoči svoju vjeru,⁷ osobito u sredinama u kojima „druga” religija i religijska zajednica imaju dominaciju. Mnogo je onih koji se bore za vjerske slobode, ali malo je onih koji se bore za vjersku slobodu drugoga. Pravo pojedinca na slobodu savjesti, mišljenja i udruživanja ne može biti ograničeno bilo kakvom brojčanom pripadnošću neke skupine niti njenim religijskim naslijeđem, a što se pokušava od strane pojedinaca i pojedinih religijskih zajednica koje imaju brojčanu nadmoć i poznatije religijsko naslijeđe.⁸

Danas se, osobito u tzv. zemljama u „tranziciji”, na vjerske slobode ne gleda kao na problem individualnih, već kolektivnih sloboda. Uz to vrši se, u tim društvima, etnifikacija i konfesio-

7 „Stoga je i pravo vjerske slobode u dvostrukom smislu: sloboda religije s jedne, ali i sloboda od religije s druge strane” – *Deklaracija o ljudskim pravima* Ujedinjenih naroda, od 10. XII 1948. god., čl. 18.

8 Potvrđuju to i novinski natpisi o pripadnicima pojedinih NRP.

nalizacija politike, pa se nameće pitanje jesu li vjerske slobode i koliko moguće u takvim društvenim okolnostima?

Naravno, na religijske slobode ne treba gledati kao na nešto što je izvan religijskih zajednica, već bi to trebalo da bude bitna odlika unutarnjeg života religijskih zajednica. Riječ je, dakle, o unutarnjim slobodama u svakoj od religijskih zajednica. Onda se ne bi na onoga tko napusti religijsku zajednicu, gledalo kao na „nacionalnog” izdajnika i lošeg pripadnika nacionalne zajednice (zbog izgrađene svijesti o identifikaciji religijskog/konfesionalnog i nacionalnog).

Iako su društva *na ex jugoslavenskom području imala odlike pluralizma*, ne bismo mogli prihvatiti da je to bilo i da jeste područje sa slobodama religijskog pluralizma (osobito kad je riječ o odnosu prema NRP). Uvjet za razvoj istinskog religijskog pluralizma je da religijske zajednice prihvate da su slobodne vladati same sobom, da su one zasebne institucije. Problem gotovo svih „zemalja u tranziciji”, pa i ovih na području ex Jugoslavije, jeste nedostatak snažnije liberalne kulture. Nisu ovdašnja društva poput indijskog. U tamošnjem religijskom pluralizmu možemo reći da postoje razvijena individualna prava – svatko može odavati počasti nekom od mnogih religijskih božanstava. Tako se Indijci, od malena, navikavaju na život u različitostima, pa ipak nisu u stanju, ponekad, izbjeći konflikte. Religijski pluralizam predstavlja najveći izazov za vjerske slobode. Sigurnost ljudskih prava veoma je bitna za stabilnost pluralnih i „multi” društava.

Naravno, i na ovim prostorima postoje religijski sistemi koji ljudima garantiraju jednakost pred Bogom. Ali, što je s njihovim odnosom prema pitanju jednakosti čovjeka, s pravom čovjeka?

Preko židovske religije u zapadnu kulturu došle su ideje o moralnoj slobodi, jer je svaki pojedinac odgovoran za svoja djela. Otvorilo je to put razvoju ideja o ljudskom dostojanstvu i mo-

ralnoj autonomiji koje će, iz židovstva, preko kršćanstva, postati bitna odlika kulturne tradicije Europe.

Nema sumnje da se demokracija najviše razvila u „zapadnim” društvima. To upućuje na analitičko razmatranje odnosa kršćanstva i demokracije. Opet, koji pravac u kršćanstvu je najviše pomogao razvoj demokracije? Troelschev odgovor bi bio – protestantizam. Protestantizam je, bar posredno, uticao na jačanje političkih sloboda, unapređena je ideja o jednakosti, njegovan je individualizam. Protestantizam je jačao i svijest o vjerskim različitostima i njihovom toleriranju. Ali, koje protestantske skupine? Nije li se demokracija najsnažnije razvila u sredinama u kojima je bio razvijen kalvinizam.

Krajem XIX stoljeća na Zapadu se razvijaju i političke stranke koje u svom nazivu imaju kršćanski i demokratski predznak („*kršćanske demokratske stranke*”).

Sve do II vatikanskog koncila, Rimokatolička crkva nije baš bila naklonjena demokraciji i demokratskim vladama. U cjelini gledano, kler je u Zapadnoj Europi dugo bio protiv republikanskih i liberalnih ideja. Kasnije će to doći do izražaja i u orijentaciji protiv lijevih pokreta u XX stoljeću. Doveloo je to do gubljenja bilo kakvog javnog političkog utjecaja religijskih zajednica u bivšim socijalističkim zemljama. Religijske zajednice su bile iskompromitirane kao branitelji konzervativnih političkih odnosa.

Je li demokracija odlika i tzv. islamskih zemalja i islamskog svijeta? Ima autora koji smatraju da je „islamsko društvo” nepodobno za razvoj političkog pluralizma jer muslimani imaju samo jednu doktrinu i priznaju samo jedan ideološki sistem – islam: „Kada Allah i Poslanik Njegov nešto odrede, onda ni vjernik ni vjernica nemaju pravo da po svome nahodjenju postuppe” (Kur'an, XXXIII, 36). Mnogi u islamskom svijetu odbacili su demokraciju kao produkt kršćanskog Zapada naspram isla-

ma.⁹ Oni koji prihvaćaju demokraciju, u mnogim islamskim zemljama predstavljaju manjinu. „Demokratija predstavlja vladavinu i sud naroda. A nasuprot njoj, islam je Allahov sud na zemlji. Demokratija razdvaja između politike i vjere; islam je vjera i država, on je društveno-vojno uređenje. Muslimanu je zabranjeno da demokratiju prihvati kao sistem svog života ne prihvatajući islamski sistem života. Demokratija je kafirski sistem i ideja koja se oštro suprotstavlja islamskom učenju o jednoći Allaha. Musliman ne smije vjerovati u nekakvu ispravnost demokracije a niti smije vjerovati u njena lažna načela”, piše Salih Kurdi.¹⁰ Srećom, mnogi muslimanski intelektualci u Bosni i Hercegovini, i na Balkanu u cjelini, daleko su od ovakvih pogleda na demokraciju.

Osvrnimo se ovdje, bar ukratko, na još jedno pitanje: odnos religija i religijskih zajednica *prema ljudskim pravima*. Ima autora koji smatraju da gotovo sve živuće religije zagovaraju ista osnovna ljudska prava. Gotovo svaka nudi neko univerzalno načelo. Ono se, u skoro identičnoj formi, može naći u svim „velikim” religijama. Na primjer, hinduizam kaže „ne čini drugima ono što bi tebi prouzročilo bol”; „ne čini drugome ono što ne bi želio da on učini tebi”, kaže konfucijanizam. Slične odredbe nalazimo i u islamu, kršćanstvu, židovskoj religiji. Mnogi će reći i kako se religije, prije svih kršćanstvo, zalažu za jednakost svih pred Bogom. Ali, ta tekovina nije kršćanskog, već rimskog podrijetla (H. Arendt). Židovstvo, kršćanstvo i islam su dužnost

9 Ali, ni Zapad se nije „proslavio” u svom odnosu prema muslimanskom svijetu: „Zapadne sile, koje promoviraju demokratske vrijednosti i mehanizme u drugim dijelovima svijeta, podržavaju nedemokratske režime u muslimanskom svijetu. Racionalizacija je jednostavna: demokratski sistem u muslimanskom svijetu može kreirati islamske režime sa antizapadnim sentimentima” – (Davutoglu).

10 Salih Kurdi (1998): *Islamske teme*, Beč, Saudijski komitet za pomoć narodu i izbjeglicama iz BiH, str. 73-74 i 91.

i obvezu prema Bogu uzdigli iznad svih prava i dužnosti prema bilo kome drugome. Podsjetimo se da je Abraham/Ibrahim bio spreman žrtvovati vlastitog sina po Božjoj zapovijedi. „Božji zakon i u judaizmu i u kršćanstvu gotovo uvijek se poštovao i provodio u obliku obveza.”¹¹ I konfucijanstvo naglasak stavlja na dužnosti (prema roditeljima, državi, caru) i obveze, a ne na prava.

Neki autori upozoravaju da su, svojim javnim ili ćutljivim podržavanjem brojnih totalitarnih režima, od Amerike, Europe, Afrike do Azije, religijske zajednice pale na ispitu borbe za zaštitu ljudskih prava. Dvadeseto stoljeće, da ne idemo dalje u prošlost, pokazalo je da su u borbi između totalitarizma i demokracije religijske zajednice i vlast bile često bliski saveznici. I sam Hans Küng piše o tome kako su se religije protivile „znatnosti, tehnologiji, industriji i demokraciji (ljudska prava)”.

Ali, ne zaboravimo da su religije nekada, i u nekim društvima, služile kao društvene ideologije, a religijske zajednice su se borile za promaknuće i zaštitu ljudskih prava (prije svega onih koja su vodila koheziji društvene zajednice). S porastom ratnih opasnosti i naglašavanjem borbe za mir, religijske vođe raznih religija i religijskih zajednica, počele su sudjelovati u marševima mira (osobito u borbi za crnačka prava u Americi),¹² molitvama za mir, u borbi za ljudska prava, kao aktivisti u nevladinim organizacijama, organizacijama za borbu za prava manjina, itd. Svjetski savez crkava u Ženevi svojevremeno je suspendirao luteransku i evangeličku crkvu zbog podržavanja diktature u Južnoafričkoj Republici. U borbi za prava naroda

11 F. Fukuyama (2000): *Povjerenje*, Zagreb, „Izvori”, str. 326.

12 Naravno, ne smije se zaboraviti da se mnoge religijske grupe nisu decenijama izjašnjavale o građanskim pravima crnaca. Osobito je to bilo karakteristično za religijske grupe koje su okupljale samo bijelce, i u koje je pristup crncima bio strogo zabranjen.

Afriке osobito se istakao biskup Tutu, a ne smije se zanemariti ni značaj razvoja teologije oslobođenja u Latinskoj Americi u drugoj polovini XX stoljeća. Uglavnom su nositelji tih aktivnosti bili iz nižeg svećenstva. Čak među predvodnicima etike nenasilja u „obaranju Berlinskog zida” (1989) ili rušenju Čaušeskua (Rumunija, 1989) nisu bili visoki crkveni dostojanstvenici, već „niže” svećenstvo i laici vjernici.

Ipak, mogu li religije autoriteta (E. From) koje razvijaju pokorničku, obožavateljsku svijest, prihvaćati i razvijati demokraciju i ljudska prava?

Tek je moderna proizvela načelo opće vjerske slobode. Religijske zajednice (bar one kršćanskog usmjerenja) dugo su se opirale prihvaćanju općih ljudskih prava proklamiranih u francuskoj i američkoj revoluciji. Tek u drugoj polovici XX stoljeća stanje se počelo mijenjati. Podrobnija analiza stanja općih ljudskih prava u islamskim zemljama pokazala bi da se i tamo, sa zakašnjenjem, boluje ista bolest. Ustav Irana, nakon islamske revolucije (1979), ne poznaje opće pravo na religijsku slobodu. Šerijat je umnogome sputavao odredbe o građanskim pravima kako su date u Dokumentu OUN (osobito kada je riječ o bračnim pravima).

Kao kriteriji demokratičnosti, ustaljeno se navode aktivno ili pasivno izborno pravo za muškarce i žene, prava manjina (pa i prava religijskih manjina). S te strane osobito je zanimljiv *odnos religija prema „ženskim pravima”* (od ograničenja prava na obrazovanje do prava na obavljanje određenih zanimanja, uključujući i svećeničko). Da li su žene, u pravima, izjednačene s muškarcima? Naravno, i tu postoje razlike od religije do religije, od religijske zajednice do religijske zajednice. Hinduizam je jedna od rijetkih religija koja daje isti status ženi kao i muškarcu. I budizam je odbacio neravnopravnost žena, kao i sikizam. Taoizam je izjednačio muškarca i ženu, jer i „tao” je muško i žensko, itd.

U kojim oblastima se danas religijske zajednice najčešće „nameću” politici ljudskih prava:

U sferi zakonodavstva, osobito na području sklapanja (i rastave) braka, pitanjima zakonskog reguliranja abortusa, itd.

U odgojno-obrazovnom procesu: od javnih škola do vlastitog neovisnog školstva,

U zahtjevima da se religijski blagdani priznaju za državne i nacionalne. Danas se u BiH, na tri područja, religijski blagdani postali „nacionalni” blagdani i onih „drugih”. Tako za Božić ne rade muslimani u Republici Srpskoj i Hercegovini; za Bajram katolici i pravoslavci u Sarajevu, Zenici, itd. Postaju to, bar u praksi, i njihovi „nacionalni blagdani”.

U zahtjevima da se poštuju etička načela religije o prehrani (ono što se odnosi na jelo, piće, svinjski proizvodi, alkohol i sl.). Naime, ukoliko religijske zajednice u svom etičkom naučavanju imaju odredbe o prehrani (židovska religija, islam, hinduizam, adventisti), one od države mogu tražiti da se poštuje njihova etika o prehrani u vojsci, školi, bolnici, javnim ustanovama.

Vratimo se području Balkana. Tu se, istovremeno, odvijaju dva procesa: proces demokratizacije i proces revitalizacije religije (osobito na području politike i etniciteta). Zanimljivo je vidjeti u kakvim su međuodnosima ta dva procesa. Pokušat ću iznijeti nekoliko teza, bolje reći pitanja, koja bi mogla biti osnova za širu raspravu. U takvoj raspravi bi se potvrdio ili osporio njihov sadržaj:

Svjetsko *iskustvo s demokracijom* tri konfesije, koje su se susrele na Balkanu, nije isto. Katoličanstvo ima jedno iskustvo, pravoslavlje drugo, islam treće. Ta različita iskustva mogu imati utjecaja i na njihov odnos prema procesu demokratizacije na ovim prostorima. Jesu li u pravu oni koji smatraju da je etnička i religijska struktura na Balkanu nepovoljna za razvoj demokracije?

Druga teza/pitanje svodi se na sljedeće: na balkanskim prostorima dominiraju tri konfesije i sve tri karakterizira to da *razvijaju snažnu grupnu svijest* (zasnovanu na pokornosti) i *grupnu identifikaciju* (nasuprot individualizmu). Pri tom treba imati u vidu da se i u svijetu sve više postavlja pitanje kolektivnih prava. Može li ta okolnost pratiti, ili kočiti, započeti proces demokratizacije društava na Balkanu? To tim prije jer je proces demokratizacije na Balkanu, od 1990. godine do danas, bio opterećen sukobljenim konfesionalnim i nacionalnim interesima.

Treće: u kakvom odnosu stoji proces demokratizacije u jednom *multinacionalnom i multikonfesionalnom društvu* ako se u njemu (društvu) odvija sakralizacija, posvetovljenje nacije i nacionaliziranje konfesije? Je li moguća demokratizacija bez desakralizacije nacije i denacionalizacije konfesije, te sekulariziranja cjelokupnog društva?

Četvrto: *religijska i etnička netrpeljivost*, koja proističe iz odnosa prema „drugom” kao prema nižem od sebe, kočnica je procesu demokratizacije društva. Kako onda smanjivati netrpeljivost, etničku i konfesionalnu distancu stanovnika Balkana? Vidjeli smo da je to (distanca) dovelo do pomjeranja stanovništva, i smrti tisuća ljudi.

Peto: jedno od načela demokracije jeste *opća volja većine*. Ali, što je s demokracijom kad se stekne iskustvo da je većina pogazila pravo manjine? U tom slučaju razvija se svijest i strah od ideja poput one „jedan glas jedan čovjek”, da će to dovesti u težak položaj pripadnike manjine. Tad se poseže za modelom po kojem postoje neka neotuđiva prava koja ne mogu biti ugrožena glasom većine.

Šesto: u sagledavanju razvoja demokracije na Balkanu, ne bismo smjeli zaboraviti da se u etnički i konfesionalno raznovrsnim društvima razvija i *raznovrsnost društvene svijesti* jer se, u pravilu, vode borbe oko očuvanja/ukidanja kulturnih posebnosti

i održavanja etničke i konfesionalne samosvijesti, tj. identiteta. Pokazalo se da su te borbe dio sukoba strukturalnih društvenih skupina oko položaja u društvenoj strukturi. Radi očuvanja svoje posebnosti, došlo je do okupljanja u društvene pokrete i u okviru njih izgradnje etno-konfesionalnih organizacija i institucija. Pitanje je: je li ta okolnost kočnica bržem razvoju demokracije na Balkanu?

Sedmo: može li se demokracija graditi u uvjetima *u kojima se dojučerašnji nentalenti* (pa i pripadnici podzemlja) *transformiraju* u „sposobne” *upravitelje i rukovodioce*, koji samo znaju izgovarati mantre kako u prošlom sistemu nije ništa valjalo. Odgovor na pitanje kakav je bio prošli sistem neće dati demagozi, ni besperspektivni političari (najčešće treća i četvrta rezerva političarima u prošlom sistemu), ni oni koji s političkom odvratnošću gledaju na prošli sistem, kao ni oni koji na nj gledaju slijepom odanošću. Svi su u istoj poziciji, svi čine „masu” od koje razvoj demokracije na ovim prostorima neće imati mnogo koristi, kao ni od onih koji su na, lažnom ili stvarnom, krik (o ugroženosti, uništavanju, istrebljenju) učvršćivali i učvrstili (izbori to pokazuju) svoj politički položaj.

Na ovim prostorima se malo gleda na ulogu knjiga, kina, teatra u razvoju demokracije – sva borba je okrenuta TV („Sveta TV, moli za nas!”). Jer tu se „kroz isti ljevak jedna te ista hrana sipa u sve mozgove” (S. Canev).

Za razvitak demokracije nužni su *tolerancija i dijalog*, pa i tolerancija i dijalog među konfesijama, a osobito među njihovim sljedbenicima. Dijalog je jedna od mogućnosti ophođenja u religijski pluralnom društvu. On je neophodan izvor znanja, put za preispitivanje svojih stavova i način izražavanja svojih spoznaja. Kroz dijalog se postaje aktivnim sudionikom u potrazi za znanjem. Što bismo mogli podrazumijevati pod pojmom „dijalog religija” kako se često, i pogrešno, kaže (kao da religije vode

dijalog, a ne njihovi sljedbenici). Tim prije jer nije riječ o „religijskom” već „iznad-religijskom” dijalogu. Dijalog može biti i unutarnji (između kršćana triju uvjerenja; između sunita i šiita u islamu, itd.). Nije svaki razgovor dijalog. Dijalog može biti radi razmijene informacija koje imamo o „drugim” religijama. On vodi prevladavanju iracionalnih strahova i predrasuda, jača odnos poštovanja prema „drugom” i njegovoj religiji. Dijalog može dovesti do smanjenja zlouporabe i uporabe religija i religijskih zajednica u političke ciljeve.

Za razvoj demokracije bitna je i *tolerancija*. Nije li još David Hume ukazivao kako su stare tradicionalističke religije pokazivale tolerantnost jedna prema drugoj, dok su univerzalne religije ponudile doktrine s univerzalnom primjenjivosti, te su, kroz povijest, bile sklone progonu „heretika”. Da ne bi bilo progona „heretika”, nužno je razvijati načelo tolerancije. To nije vrлина koju izražavamo prema onima koji misle kao mi, i koji pripadaju „NAMA”, već odnos prema onima koji drugačije misle i koji pripadaju „NJIMA” (a oni su još uvijek četnici, ustaše, balije). U „Pismu o toleranciji” (1689. g.) John Lock je tvrdio „da pošto se verske doktrine ne mogu dokazati, niko nema pravo da druge primorava da veruju”.¹³ A na početku pisma kaže: „Poštujem to da tolerancija treba biti glavno obeležje prave crkve”. Konzervativni i uski etnički i religijski pogledi uvijek su vodili društvenoj dezintegraciji i konfliktu. A to nije odlika demokratskog društva.

Da zaključimo, daleko je Balkan od demokracije. Moj stav, s kojim se možda mnogi neće složiti, jeste da se religijom i njenim učenjem ne može na Balkanu graditi demokracija (što, ni u kom slučaju, ne znači da u izgradnji demokracije ne mogu sudjelovati i ne sudjeluju građani koji su vjernici), već religijska

13 Peri, M. (2000): *Intelektualna istorija Evrope*, Clio, Beograd, str. 204.

zajednica. Ponavljam, dominirajuće konfesije na balkanskim prostorima (islamska, katolička, pravoslavna) su organizacije koje razvijaju kolektivističku svijest. U ratovima je svijest o kolektivnom identitetu još više ojačala. Pitanje je koliko je takva svijest pogodna za razvoj demokracije u višekonfesionalnoj sredini? Demokratizacija i globalizacija traže ne kolektivizam, već jedan novi individualizam koji je malo podalje od tradicije i običaja. Suvremena demokracija traži nove modele odnosa između pojedinca i zajednice.

Gdje je izlaz? Čini mi se, kada je riječ o razvoju nacionalnih, konfesionalnih i demokratskih odnosa, bit će nužno nacionalnu i konfesionalnu svijest graditi tako da za nju religijska i nacionalna odvojenost ne bude nikakvo zlo, već nešto s čime se može i treba živjeti. A ne da se na religijsku ili nacionalnu različitost gleda kao na nešto što treba suzbiti. Na religijsku i nacionalnu različitost treba prestati gledati kao na prijetnju vlastitoj opstojnosti. Ne treba prihvatiti ni model „života jednih pored drugih”, jer je to model uzajamne eksteritorijalnosti, kada na istom prostoru žive dvije ili više etničkih (ili religijskih) zajednica, ali svaka regulira svoj unutarnji život. Dakle, etničke i religijske skupine žive jedne pored drugih, poštuju neka pravila zajedničkog života, ali svoja pravila (unutarnjeg etničkog i religijskog života) ne nameću drugima. Često to traži „trpljenje” i prakse koja nam se možda i ne sviđa. Umjesto „života jednih pored drugih”, treba razvijati „život jednih s drugima”.

Ivan Cvitković

NACIJA, NACIONALIZAM I RELIGIJE BALKANA

Nacija zasigurno predstavlja jednu od najmoćnijih zajednica, mada je ona apstrakcija kao i čovječanstvo. Za nju bi se moglo reći da je biološki entitet (čovjek se rađa u naciji i to ostaje do kraja života). Rekli bismo: mrtvi odlučuju o živima, prošlost određuje sadašnjost.

Kako se odnose religije i religijske zajednice prema naciji?
Da li su religije i religijske zajednice, i koliko, faktor koji je utjecao i utječe na nacionalno diferenciranje na našem tlu? Weber je smatrao da su religijske zajednice, kroz dušebrižništvo, propovijed, savjete, bile stvoritelji „narodnog karaktera”. I ne samo stvoritelji, već i zaštitnici etničkog identiteta grupe. Klasičan primjer toga je uloga religija i religijskih zajednica u očuvanju etničkog identiteta imigranata u SAD. Tad se i religijski simboli „mobiliziraju” u etničke svrhe.

Nacionalni lideri na Balkanu, polazeći od političkog kapitala kojeg im nudi religijska zajednica, manipuliraju religijskim simbolima, stalno ističući povezanost prijetnji nacionalnom identitetu s prijetnjom katoličko-pravoslavno-muslimanskoj tradiciji. Pri tom se zaboravlja da, izvorno, i za kršćanina i za muslimana važnije bi trebalo biti jedinstvo pred Bogom, od razlika među nacijama. I ne samo to: apsorpcija religijskog od strane nacionalnog je izlazak iz religije.

U proučavanju nacija na Balkanu treba imati u vidu da niti doktrinarno, niti praktično, tri najbrojnije religijske zajednice (katolička, pravoslavna, islamska) nisu imale isti odnos prema njima. Tako, na primjer, kod *Srpske pravoslavne crkve* zapažamo građenje odnosa koji stvaraju svijest kod njenih sljedbenika o nerazdvoјivosti religijskog i nacionalnog. Osnovno načelo organiziranja svih pravoslavnih crkava je organiziranje u okviru nacionalnih država. Taj princip nije tako prisutan kod ostalih kršćanskih religijskih zajednica. Točno je da pravoslavlje spada u tip univerzalnih religija, ali je njegova organizacija, religijska zajednica, postavljena na nacionalnom, a ne univerzalnom principu.

Islam spada u nadnacionalne religije i okuplja različite narode. „O, ljudi, Mi smo vas od jednog muškarca i jedne žene stvorili i na narode i plemena vas razdijelili...” (Kur'an, el-Hudžurat, 13). Po Kur'anu ima „dobrih” naroda i onih koji to nisu (VII, 168), spominje se i „opak narod” (IX, 53), te da „svaki narod ima svoj kraj” (VII, 34). Kod pripadnika islama identitet se ne zasniva na naciji (kao u Europi), već na ummi, zajednici. Ima autora koji smatraju kako islam ne prihvaća nacionalne razlike – on tvrdi da su *svi* muslimani *braća*. Za mnoge islamske teoretičare ideja država-nacija je izdaja vrijednosti islama. „Za islamiste, svaki nacionalizam zasnovan na etničkom i kulturnom identitetu – podrazumevajući i arapski nacionalizam – je, greh' ('haram'). On je višestruka manifestacija ideološkog 'imperijalizma' (*isti'mar*) zapadnih nacija” (Val, 1998:72).

Istina, u islamu je, često, izražavana *odbojnost prema nacionalnom koje se smatralo kao zapadnjački „uvoz” u islamski svijet*. Islam je zato dugo vremena na naciju gledao kao na nešto što bi moglo ugroziti islamsku cjelinu (ummu). Mada se u europskoj teoriji pretjeralo oko tog islamskog jedinstva – ummeta. Kritičari upozoravaju da pod tom lozinkom (umme) do danas nije ostvarena nijedna politička ideja. To je više jedna

retorika u funkciji određenih vladajućih krugova. To su retoričke priče poput onih o „kršćanskoj Europi”. Istina, šezdesetih godina XX stoljeća među islamskim teoretičarima bilo je snažno odricanje od svakog nacionalnog jedinstva u prilog teoriji ummeta. I većina muslimana bila je više islamski nego nacionalno sviješćena. Ideja nacionalnog tako se javljala kao nešto što bi bilo suprotno univerzalnog karakteru islama.

Dakle, *islam ne preferira naciju kao takvu*, on je samo tolerira (M. Handžić). Zbog univerzalizma, kod muslimana je religijska pripadnost, pripadnost islamskoj kulturi, dugo bila primarnija od nacionalne pripadnosti (je li Pakistanac, Iranac, Alžirac). Krajem prošlog stoljeća „islamisti” (koji ne prihvaćaju odbijanje „političkog islama”) su tražili naciju, a „modernisti” odbijali kolektivni autoritet, ostavljajući pojedincima njihovo pravo na identitet.

Među pripadnicima islama nailazimo na sljedeću proturječnost: s jedne strane su oni koji preferiraju naciju – s druge strane oni koji su za ummu, dakle za nadnacionalni koncept. Oni prvima predbacuju da nekritički prihvaćaju koncept sekularnog društva i model odvojenosti religijskih zajednica od države i time se priklanjaju europskom (a on je, po njima, više kršćanski) konceptu za razliku od islamskog. Moglo bi se reći da je nekada dominirao stav kako je univerzalnost islama kriva za zakašnjeli razvoj nacionalne svijesti kod njegovih sljedbenika na Balkanu, a danas je dominirajući stav kako je islam temelj nastanka, recimo, bošnjačke nacije i njenog identiteta.¹

Stari zavjet pojam „Božjeg naroda” vezivao je za Židove, koji su bili „odabrani narod”. Bilo im je, rekli smo, zabranjeno

1 „Ko je Bošnjak. Odgovor je: Bošnjak je musliman. Ovdje imamo subjekt i predikat; da bi predikat mogao biti subjektu predikat, subjekt mora sadržavati elemente predikata.” (Reisu-l-ulema dr Mustafa ef. Cerić, prema: „Dani”, br. 187 od 5.01.2001. g., str. 18).

stupati u mješovite brakove da bi se razlikovali od „poganskih” naroda. U *Poslanici Galaćanima* stoji: „Dakako svi ste po vjeri sinovi Božji u Kristu Isusu, 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 muškog ni ženskog, jer ste svi samo jedan u Kristu Isusu!” (Gal. 3, 26-28). U početku je kršćanstvo vodilo računa o svakoj konkretnoj društvenoj zajednici. Tek od 311. godine ono, kao ideologija nužna za Rimsko carstvo, uzdiže se iznad toga i prerasta u univerzalnu religiju namijenjenu svima (u Evanđelju po Mateju stoji: „Idite i učinite sve narode učenicima mojim...” (Mat. 28, 19). Upravo okolnost da je Krist „donio otkupljenje svima”, bez obzira na narodnost i jezik, kršćanstvu je i omogućila da se razvije u svjetsku religiju. Kršćanstvo okuplja ljude svih nacija, ostavljajući im pravo za život u vlastitoj naciji, da slijede „običaje u nošnji, hrani i drugom životu”. „Hrišćanstvo je nastalo kao sektaški pokret u okviru palestinskog judaizma. Ubrzo je, međutim, raskinulo sa religiozno etničkom zajednicom; odlučujući događaj bila je odluka sv. Pavla da nevernik može postati kršćanin bez pristupanja jevrejskoj zajednici i poštovanja jevrejskih zakona. Zatim je rana hrišćanska crkva evoluirala u veliku grupu, jedan tip udruženja, nezavisan od *bilo koje* pripisane zajednice, bilo etničke ili teritorijalne” (Parsons). Krist je, smatrao je Parsons, oslobodio religijsku zajednicu ranije teritorijalne i etničke vezanosti. Onog trenutka kada je kršćanstvo regrutiralo sljedbenike iz različitih etničkih grupa, ono je ustanovilo model po kojem je religijska zajednica nešto šire od etničke zajednice. Istina, i Kristovi sljedbenici su, na određeni način, „izabrani”, ali on im ne određuje teritorij, državu. Ni on sam nije političar niti državnik. Osnova zajednice nije teritorij, ni politički program, već zajedničko vjerovanje. Treba imati u vidu da je Isus govorio u ime čovječanstva, a ne u ime nekog naroda, rase ili klase. Pa ipak, kroz povijest su se upravo u kršćanstvu razvila tri modela odnosa prema naciji:

a) *katolički model* njeguje zasebnost i univerzalnost, ali ne univerzalnost koja će negirati narodima njihov identitet. Prihvatanje kršćanstva, po katoličkom modelu, ne isključuje pripadništvo naciji. Sv. Pavao je bio Židov i kad je primio kršćanstvo nije poricao svoje židovstvo;

b) *pravoslavlje njeguje model „etničkog” kršćanstva*, koje je čvrsto povezano sa jednom nacijom (u tom modelu interesi Crkve i nacije su često vrlo podudarni);

c) *protestantski model*, koji je više sklon univerzalnosti i često se negativno odnosi i prema samim nacionalnim simbolima.

Dakle, kod univerzalnih religija (osim tzv. nacionalnih religija – židovske, sikhizma, hinduizma, shintoizma), religijska uvijek predstavlja širu skupinu od nacionalne. Tako „drugi”, s točke gledišta nacionalne pripadnosti, može biti istovjernik s religijske točke gledišta. Sve tri dominirajuće konfesije na Balkanu (rimokatolička, srpskoppravoslavna i islamska) zasnovane su na univerzalnim religijama (kršćanstvu i islamu). Njih ne bi trebalo poistovjećivati s nacionalnim strankama, s „nacionalnim programima”, pristajati da budu dijelom „nacionalne ideologije”. Njihovo potčinjavanje naciji bilo bi „izdaja” vlastitog poziva.

Nedovoljna briga društvene zajednice za pitanja iz nacionalnog života ovog ili onog naroda, ostavlja prostor za angažiranje religijskih zajednica u području nacionalnog. U takvom modelu odnosa javlja se orijentacija na uređenje društvenih odnosa na tradicionalno religijskim osnovama. Tad se vraća u anarhične koncepte razvoja društva. *Veza između religija, religijskih zajednica i nacija* najviše se manifestira u *obrednoj sferi*, jer se obred i djelatnost religijske zajednice uvijek odvijaju u konkretnom narodu.

Povezivanje religija i religijskih zajednica za naciju nije samo karakteristika za „narodne” već i za tzv. svjetske religije – kršćanstvo i islam. Svojim višestoljetnim djelatnostima one su

se „uplele” u nacionalna osjećanja ljudi, utječući na razvoj njihove kulture, tradicije itd. Tako se ispreplelo religijsko i nacionalno da mnogi, ne samo među vjernicima, već i onima koji ne vjeruju, ne mogu razlikovati jedno od drugog (ovo je naročito karakteristično za one koji žive u seoskim sredinama). *Modeli* tih odnosa mogu biti različiti.

Moguće je da *religijska zajednica*, kao univerzalna, nadnacionalna, *odbacuje naciju*, pa i nacionalne simbole (himnu, zastavu, grb). Ipak, u balkanskim uvjetima češći je *model identifikacije* religijske i nacionalne zajednice. To je prostor koji je, u religijskom i nacionalnom pogledu, tako situiran da pruža brojne i raznolike mogućnosti ponašanja religijskih institucija. Uz to, treba imati u vidu da je uloga religija i religijskih zajednica, kada je riječ o formiranju i razvoju nacija na hrvatskom, srpskom i bosanskom jezičnom području, nešto drugačija nego kad se to promatra u europskom kontekstu. Kao što je u nizu europskih država jezik imao presudnu ulogu u nacionalnom diferenciranju, mnogi misle da su tu ulogu na hrvatskom, srpskom i bosanskom jezičnom području imale religije i religijske zajednice. Na toj osnovi se stvarala svijest o identifikaciji religijske i nacionalne pripadnosti, iako u širim balkanskim okvirima podudarnost između religije i nacije ne postoji: Slovenci su katolici kao i Hrvati, ali su druge nacionalnosti, pravoslavni su, po nacionalnosti i Makedonci i Crnogorci i Srbi; islam imaju i Bošnjaci i Albanci, itd. Balkan je po povijesnim, kulturnim i nacionalnim tradicijama izuzetno bogat i specifičan prostor u kojem su se odvijali različiti oblici nacionalnog i religijskog života. Na ovom prostoru razvijale su se i „sudarile” različite kulture koje su sobom donosili istočno i zapadno kršćanstvo, islam, židovstvo, ali se na ovom tlu razvila i vlastita kultura koja nije pripadala nijednoj od navedenih. Sve je to ispreplelo narode i religije, što je rađalo razne antagonizme i nacionalne sukobe,

ali ostavilo i svijetle primjere vjerske tolerancije, nacionalne suradnje i zajedničkog života.

Teritorijalna rasprostranjenost pojedinih religija i religijskih zajednica može se podudarati sa teritorijalnom rasprostranjenošću pojedinih *nacija* (što je naročito karakteristično za pravoslavne crkve). U tom slučaju dominira stav o jedinstvu religijskog i nacionalnog bića, a jačanjem religija jača i nacija. Religija igra ulogu neke vrste nacionalne ideologije. Vršiti se sakralizacija nacionalnog. Ako se kliče, zapisa M. Krleža, „Bog i Hrvati” ili „Bog čuva Srbiju” time se bog „prisvaja”, „nacionalizira”. U tom smislu javlja se „kroatizirani katolicizam”, „srpsko pravoslavlje”, itd. Sakraliziraju se nacionalne tradicije, pa i događaji i osobe iz nacionalne povijesti (ovaj model dominira kod narodnih religija, židovske, pa i pravoslavlja). Religijski blagdani imaju karakter nacionalnih, te i njihovo obilježavanje protječe u skladu sa narodnim i folklornim običajima. Jača time svijest o neodvojivosti religijskog od nacionalnog. *Nacija se integrira po religijskom predznaku*, ali i religijski interes se lako podvodi pod „nacionalni”. Religija se doživljava kao znak nacionalnog identiteta. Postoji dvojnost: članom religijske zajednice se smatra onaj tko je pripadnik određene nacije. Još određenije – onaj tko nije pripadnik religijske i konfesionalne zajednice, nije ni pripadnik nacionalne zajednice. Reducira to nacionalnost na konfesionalnu pripadnost. U situaciji kakva je balkanska, to vodi redukciji univerzalnosti religija (kršćanstva i islama) na nacionalnost. Pitanje je kad religija i religijska zajednica podupiru nacionalni identitet, ne gube li time svoj primarni identitet?

Ako je sprega religije i nacije jača, proces sekularizacije teže zahvata religijski život. Moguće je da se javi i opterećenost religijske zajednice nacionalnim identitetom i prošlošću nacije. Nacionalno se stavlja u poziciju osobnog religijskog interesa. Religija se uzima kao politička ideologija, kultura na kojoj se

formirala nacija. Među primarne zadatke religijske zajednice može izbiti njegovanje nacionalne, a ne religijske svijesti. Briga za kulturnu baštinu i integritet nacije prenosi se na religijsku zajednicu i njene institucije. Ovakva situacija može biti, a najčešće i jeste, pokazatelj krize religije. Ako se religijska zajednica ne može u društvu socijalno afirmirati, podvodi se pod pojam nacionalnog. Obratan proces, potčinjavanje nacije religiji, moguće je u situaciji kada pripadnici neke nacije žive u dijaspori, te vjerske obrede i blagdane doživljavaju kao „nacionalnu tradiciju”. U stvari, religija se javlja kao element kroz koji se nacionalno izražava kad je zbog neravnopravnosti u društvu bilo potisnuto.

U sociološkoj literaturi susrećemo se sa stavom da kod Iraca, Flamanaca, Nizozemaca, ili Srba i Hrvata, nalazimo isti jezik, a da ih *dijele različite religije*. U takvim uvjetima javljaju se tendencije sjedinjenja religijskog i nacionalnog ekstremizma. Vjera postaje „dokaz” nacionalnosti, odnosno vjerska pripadnost „dokaz” nacionalne pripadnosti. Po tom modelu na nacionalno razlikovanje Slovenaca i Makedonaca utjecao je jezik, a Hrvati, Srbi i Bošnjaci međusobno se razlikuju po tome što nisu pravoslavni, pripadnici islama ili katolici. Može se reći da je rađanje nacionalne svijesti Srba, Hrvata i Bošnjaka išlo preko uzajamne religijske negacije, ali to nije dovoljno za zaključak o religiji kao bitnom, konstitutivnom elementu nacije. Što je sa socijalnim i političkim odnosima koji su, također, utjecali na te procese?

Svaki nacionalizam, naročito kod „malih” naroda, živi najviše od mita, mitologije, od „povijesnih” prava te se često unosi u religijske zajednice. Otud toliko filetizma (crkvenog nacionalizma) kod nas, koji je udaljio religiju od nje same.

Poistovjećivanje nacionalnog i religijskog vodi idealiziranju uloge religija i religijskih zajednica u formiranju nacija i

razvijanju njihovog identiteta.² Religijama i religijskim zajednicama se pripisuje da su najbitnija osnova i sredstvo nacionalne integracije i homogenizacije; da im pripada odlučujuća uloga u nacionalnom osamostaljivanju; da su bile i ostale čuvar i nositelj nacionalnih interesa, itd.

Zašto su religije, u balkanskim uvjetima, ostvarile utjecaj na razvoj nacija i nacionalnih odnosa? Riječ je, prije svega, o zaostaloj konzervativnoj sredini u kojoj religija, po pravilu, igra veću ulogu. U situaciji slabo razvijene nacionalne, a jake religijske svijesti, religija je uzimana kao čimbenik „samoodređenosti”, a postojao je i strah od „dominantnog” utjecaja „druge” religije, pa s njim i „druge” nacije.

Mogli bismo reći *da su nacija i religija, ipak, autonomne društvene pojave* i jedna drugoj niti su nadređene, niti podređene. Nacionalnost je jedno, a religijska pripadnost drugo. Navodili smo primjer da u okviru jedne nacije može biti dvije ili više religija ili jedna religija među više nacija. To pokazuje da religijske razlike nisu morale, i ne moraju imati odlučujući utjecaj, niti neposrednu aktivnu ulogu u nastanku nacija. Univerzalne religije mogle su, u danim povijesnim uvjetima, negativno djelovati na nacionalnu svijest (proganjanje glagoljice u Dalmaciji), ali u drugim uvjetima mogle su poticati razvoj nacionalne svijesti (kad uvodi narodni jezik u liturgiju). Univerzalna religija može čak potiskivati nacionalnu svijest i razvijati svijest o univerzalnoj, kozmopolitskoj „nacionalnoj” zajednici (umma kod pripadnika islama).

Dakle, *religija ne može biti osnova za konstituiranje moderne nacije*. Nacija je sekularizirana i ne može religija biti faktor njenog određenja.

2 „Moderna je muslimanska 'nacija' često samo ukupni zbroj muslimana na datom teritoriju – islam je osnova nacionalnog identiteta, posebice u kontekstu borbe s kolonijalizmom” (Gellner, 2000).

Čovjek može biti pripadnik nacije, a da ne bude pripadnik ni jedne religije i religijske zajednice. U uvjetima sekularizacije, religijske zajednice modificiraju svoja socijalna i politička učenja, u okviru njih i ona o naciji. Proces sekularizacije svodi religije na sferu privatnosti i odvaja ih od političkog života. To omogućava da sljedbenici religijskih zajednica mogu, ali i ne moraju, prihvaćati njihova politička učenja, pa i ona koja se tiču odnosa prema naciji. U uvjetima sekularizacije, sljedbenicima religijskih zajednica nameću se najčešće pitanja odnosa tradicionalnog i novog, sukoba religijskih doktrina i njihovih interpretacija i vrijednosti moderne kulture. Čak ni unutar istog religijskog učenja (katoličanstva, pravoslavlja, islama) ne postoje uvijek isti pogledi na nacionalno pitanje.

R. Tagore (1861–1941) je pisao o „religiji nacionalnog patriotizma”. U njoj se politika isključivosti širi poput korova. Ali, postavlja se pitanje može li obožavanje kulta nacionalnosti biti čovjekov ideal? U kultu nacionalnosti sve što prerasta granice kulta vlastitog etnosa nema svrhu, jer je etnos sam sebi svrha, zaboravljajući na čovjeka. I ovaj kult ima svoje zastave, himne, molitve, „patriotsku” odanost. Najveće zlo po njega je kult drugog etnosa, zato se ratuje i naslađuje njegovim „slabostima”, dičeći se istovremeno svojim „prednostima”. Kao što je religijska zajednica protivnik nastanka nove religijske zajednice, tako se kult etnosa protivi nastanku novog takvog kulta i razvija strah od njega. Lažni vitezovi naciona igraju ulogu velikog svećenika, uporno se stvaraju lažne predodžbe o pripadnicima drugih naciona, što potiče mržnju i neprijateljstvo prema njima. Ono što je „normalno” u kultu „mog” naciona, začuđuje me i uznemirava kod drugih. Tako kult naciona postaje najjače opojno sredstvo čovjeka. On vodi samozaljubljenosti u kojoj se gubi osjećaj čudoredne iskvarenosti. Razlike u jeziku, religiji i običajima odjednom se javljaju kao prepreka u komunikacijama. Kult

naciona širi sjeme straha, gramzljivosti, nepovjerenja, bestidne laži o svojoj miroljubivosti i bratskoj ljubavi. Nacionalna sebičnost razvija apatiju i prezir prema drugima. Smatra se da je idolatrija nacije primarnija nego poštovanje boga, općih ideala čovjeka i čovječnosti. Kult nacionalne zajednice ne vodi računa ni o kakvim individualnim interesima. On brine samo o interesima koji se tiču cjeline (M. Veber).

Religijski i konfesionalni identitet često je povezan i blizak s nacionalnim identitetom (Jermeni, Židovi, Kopti, Druzi, Sikhi, Poljaci, Irci, Hrvati, Srbi, Bošnjaci). U tzv. etničkim, nacionalnim religijama (za razliku od univerzalnih) nije rijedak slučaj da se nacionalna povijest određuje na temelju povijesti religije (Židovi, Sikhi, Hindusi). Poznato je da se Židovom smatra onaj tko je rođen od majke Židovke i tko prihvaća tu religiju (naravno, ima i Židova koji nisu vjernici).

Religijski i konfesionalni identitet je sociološki lakše odrediti nego nacionalni. Netko je musliman jer prihvaća i izvršava pet obveza islama, drugi je rimokatolik jer pripada Rimokatoličkoj crkvi, vjeruje u njene dogme, u Isusa Krista i sl. Ali kako sociološki odrediti „bošnjaštvo”, „hrvatstvo”, „srpstvo”? Teorijski je teško i bošnjačko i hrvatsko i srpsko samoodređenje izvesti iz religijskog identiteta, bez obzira na njihovu izvjesnu međusobnu povezanost. Druga je stvar što su religije i konfesije bile potrebne nacionalnim zaljubljenicima u sva tri naroda. Jer transformacijom religije u nacionalnu ideologiju, pokušava se ojačati lojalnost zajednici. Ako se na nacionalni identitet (bošnjački, hrvatski, srpski) gleda kao na odnos između kršćanskog (Hrvati i Srbi) i islamskog (Bošnjaci) identiteta, može to oslabiti društvenu integraciju i jačati homogenizaciju.

Ako svi činimo zajednicu („zamišljenu” ili „stvarnu”) koju nazivamo „bošnjačkom”, „hrvatskom”, „srpskom” nacijom, onda, na određeni način, svi moramo biti svjesni i odgovor-

nosti za ono dobro i ono loše što se zbivalo, ili zbiva, u toj zajednici i oko nje. Dakle, zamislimo se nad pitanjem što je to „bošnjaštvo”, „hrvatstvo”, „srpstvo“? Svaki pojedinac može umišljati da je njegov način doživljavanja „bošnjaštva”, „hrvatstva”, „srpstva”, srž te zajednice. Otud mnogi u Bosni i Hercegovini radije bježe konfesionalnoj identifikaciji („ja sam rimokatolik”, „pravoslavac”, „musliman”) koja ih jasnije razlikuje od „drugih”. Prisjetimo se da se nacionalni identitet Židova gradio na svijesti o izabranosti i svijesti o savezu s Bogom. Pomoću tog saveza, židovska plemena su ušla u nacionalno jedinstvo, a nacionalni identitet dobio je i religijsko značenje.

Konfesija (a i religija) se često uzima kao obilježje po kojem ljudi definiraju sebe i svoj identitet. Postoje situacije u kojima konfesija ostaje gotovo jedini i osnovni nositelj ne samo religijskog, već i nacionalnog identiteta (tu ulogu je imala Srpska pravoslavna crkva za vrijeme otomanske vladavine). Moguće je da konfesionalna identifikacija nadjača nacionalnu. Recimo, migrirajuća radna snaga, ako dođe u novu sredinu koju čine ljudi druge nacionalnosti (slučaj radnika iz Zapadne Hercegovine u Njemačkoj) a iste konfesionalnosti, radije će iznositi svoju konfesionalnu (rimokatoličku) identifikaciju, nego nacionalnu. Kad seljaka u Bosni i Hercegovini upitate tko je on (da odredi samoidentifikaciju), prije će vam reći: „rimokatolik”, „pravoslavac”, „musliman”, nego: „Hrvat”, „Srbin”, „Bošnjak”. Konfesionalna identifikacija može biti osnovno obilježje i kod pripadnika iste državne teritorije (recimo, kod Iraca). U Sjevernoj Irskoj stanovništvo se identificira kao rimokatolici ili protestanti. Naravno, političke okolnosti i društveni status mogu nekad snažno doprinijeti toj identifikaciji. Sve to, kao i drugi primjeri (kod islama), upućuje na zaključak da postoje situacije u kojima je religijska (konfesionalna) pripadnost moćniji faktor objedinja-

vanja u zajednicu nego sama nacionalna pripadnost (manje je važno je li netko Iranac, Turčin, Alžirac).³

Vjera kao osnov identiteta? Taj znak identiteta ne djeluje samo unutar zajednice, već (često je to i važnije) kao znak razlikovanja od „drugoga”. „(...) kada se vjerski momenat podudara sa nacionalnom sviješću trajno se ponavlja, kako Grci optužuju Latine ili Latini Grke zbog potiskivanja i eksploatacije. Radi se o organizacijama (vjerskim, tj. moralno-intelektualnim), koje se u svojim interesnim sferama uzajamno poriču kao konkurenti u pitanju poreza ili feudalnog davanja a toj se raboti pripisuju nacionalni atributi. Sasvim kriva idealistička perspektiva koja rađa zbrkom, a u našem konkretnom slučaju, nažalost, ta zbrka nosi u sebi elemente nacionalističkih razdora” (M. Krleža). Bošnjaci, Hrvati i Srbi se samoidentificiraju na osnovu religije, kulture, danas i jezika, ali razlike među njima nisu tako snažno određene (osim religijskih razlika između kršćana i muslimana). Nacionalne granice (Bošnjaka, Hrvata i Srba) gotovo su podjednake (ako ne i apsolutno jednake) s njihovom religijskom pripadnošću (muslimanskoj, rimokatoličkoj, pravoslavnoj). Druga je stvar što su to univerzalne religije, pa u svijetu i bližem okruženju ima muslimana, rimokatolika i pravoslavnih koji su pripadnici sasvim drugih nacionalnih i etničkih skupina. Slovaci i Mađari su, pretežno, rimokatolici, ali kod njih konfesija nije mogla biti faktor nacionalnog dijeljenja (već jezik).

Kad nastupi kriza ideologije (pa i nacionalne), religija i konfesija postaju element nacionalnog identiteta. Danas često

3 Na pitanje „Koliko se osjećate povezanim sa nacijom kojoj pripadate?”, 40% mladih (14–30 god.) odgovara „umjereno”, a 49% „jako”. Istraživanje je obavljeno početkom 2000. godine, a obuhvatilo je 1.000 mladih iz čitave BiH – v. *Izveštaj o humanom razvoju mladih*, Nezavisni biro za humanitarna pitanja, Sarajevo, 2000, str. 58.

religija i konfesija postaju krajnja točka koja daje identitet (nacionalni). Nacionalne razlike često proistječu iz prethodnih religijskih kultura (kao u Bosni i Hercegovini). Moglo bi se reći da su na području Balkana, religija i konfesija jedno od obilježja identiteta. Nacionalna skupina se može razlikovati od druge nacionalne skupine najčešće po pripadnosti određenoj religiji. Takvih situacija ima dosta širom svijeta, pa, eto, i u Bosni i Hercegovini. U Sri Lanki su Singalezi buddhisti, a Tamili hindusi. Osobito je snažan porast ova dva identiteta kod azijskih imigranata (Indijaca, Sikha, Japanaca, Kineza, Vijetnamaca, Kambodžanaca) na Zapadu. Tako mnoge religijske zajednice u SAD imaju i funkciju nacionalnog identiteta. Konfesionalna identifikacija za njih je i više od toga. Ona služi za odgovor na pitanje: „Tko sam ja?“ One služe i za očuvanje jezika u novoj društvenoj sredini. Religija i konfesija tu imaju funkciju pripadnosti (M. Weber). Sve to dovodi u pitanje i hipoteze o američkom „loncu za taljenje“.

Konfesionalni identitet može podijeliti nacionalni. To se desilo Nijemcima. Kod njih religija nije imala ulogu u formiranju nacije (za razliku od Balkana). U slučajevima kad se su se sljedbe pretvorile u etničke zajednice (Sikhi, Marioniti, Druzi), religijski obredi, hijerarhija, jačali su i očuvali etničku svijest. Tome su mogli pomoći i „sveti“ jezik i pismo, vjerski kalendari, teorije o izabranosti, i sl. Osobito kod zajednica u dijaspori. Kod Židova je gotovo potpuna identifikacija između nacije i konfesije, nacionalne i religijske zajednice. Takvu okolnost, podudarnosti konfesionalne i nacionalne zajednice osobito znaju zlouporabiti nacionalisti (Sri Lanka, Jermenija, Poljska, Hrvatska, Srbija, Irska, Bosna i Hercegovina, Čečenija).

Religija i konfesija imale su karakteristiku nacionalne osobitosti u situacijama „religije (konfesije) na granici“ (prema

drugim religijama ili drugim konfesijama). Naravno, jedno je problem religijskog i nacionalnog identiteta daleko od rubnog, graničnog područja, a drugo pitanje religijskog ili nacionalnog identiteta na rubnim, graničnim područjima. Religija i nacija na granici? Granice ne moraju biti „provalije” između religija, kultura, nacija, mada je granica religijskoj ili nacionalnoj grupi izuzetno značajna za njen opstanak. Vidljivo se odvija proces stambene segregacije, razvija se neka vrsta „religijskog” ili „nacionalnog” susjedstva (koncentriranje stanovnika oko džamija, crkava, sinagoga). Riječ je o takozvanoj teritorijalnoj koncentraciji. Osnova za to je shvaćanje o povezanosti nacionalnosti i teritorijalnosti (mada nacionalna i religijska skupina može postojati i kad nema teritorijalne fokusiranosti – Romi i Židovi). Sociološka istraživanja pokazuju ovo: što se više ide u dubinu rubnog, graničnog, područja, više se izražava potreba za identitetom i isticanjem simbola tog identiteta. Ekstremna svijest svoj identitet traži u „samoobrani” od tuđeg, što, u pravilu, završava u uništavanju elemenata identifikacije (vjerske ili nacionalne) „drugoga”. Samoobrana identiteta na taj način uvijek završava u barbarstvu, što je pokazao i rat u Bosni i Hercegovini (1991–1995.). Kad se u kolektivnom identitetu dostiže točka ponosa, lako se zapada u netolerantnost.

Suprotno tomu, u situacijama u kojima religija i konfesija nisu „čuvari” nacionalnog identiteta, manje će biti onih koji će samo deklarativno iskazivati svoju religijsko/konfesionalnu identifikaciju.

Aleksandar Birviš

DUHOVNA KRETANJA MANJEG ZAHVATA U NAŠIM KRAJEVIMA

Rimokatolička crkva je svog velikog papu Ivana XXIII i Drugi vatikanski koncil doživela kao suštinski i zbiljski preobražaj. Veliki papa je upravljao kurijom od 1958. do 1963. g., a njime sazvani koncil radio je od 1962. do 1965. g.

Balkansko poluostrvo, međutim, nije moglo ostati van uticaja koji su davno pre pomenutog preloma u XX veku dejstvovali i ostavili svoje tragove. Podsetio bih da je Stevan Nemanja (1114–1199), sa sinom Rastkom (svetim Savom), bio savremenik svetog Franje Asiškog (1181/2–1226), balkanskih bogumila i mediteranskih katara, preduzimljivog pape Inokentija/Inocenca III (1198–1216), te već prilično ilegalnih (od 1217. g.) valdovaca i najvećeg jevrejskog mislioca Majmonida (1135–1204. g.). Svi su oni na neki način unosili promene i produblji- vanja, a neki ih korenito sprovodili u život.

Glavna kočnica reformama na Balkanu je bio i ostao duboko usađeni vizantijski mentalitet. Ovaj mentalitet ne trpi opoziciju, očekuje da mu političke vlasti (vladar i dvor) određuju šta će verovati i kako se ponašati, i stalno vidi spoljne i unutrašnje neprijatelje. (Zato je bilo krvavih progona i istrebljenja. Na Zapadu je inkvizicija bar vodila zapisnike, a ovde je to bio protokol bez protokola).

Dolaskom Turaka nisu prestale težnje i duhovni pokreti. Islam je imao jednostavniju teologiju, običnije ustrojstvo, bolju društvenu prohodnost, internacionalizam i toleranciju. Za neke balkanske stanovnike on je postao ostvarenje reformskih očekivanja. Oni su prihvatili novu („tursku”) veru i ostali su pri svom folkloru. Još i danas ispod Sarajeva na Bjelašnici postoji grupa muslimanskih sela (Lukomir i dr.), doduše retko naseljenih, među stećcima. Tamo su tragovi bogumila prilično uočljivi u ornamentici, pričama i predanjima. Život im je polunomadski, a svakodnevnica – pogotovu u zimskim danima – jedva da je na izmaku srednjeg veka.

Nešto kao naš novi vek

Približno gledajući, vreme neposredno posle pronalaska Amerike je i vreme Sulejmana Zakonodavca (vladao 1520–1566. g.), i vreme previranja izazvanog Husovom (spaljen 1415. g.) i – naročito – Luterovom reformacijom (počela 1517. g.). Do naših krajeva su kretanja sporo dolazila ali su ipak stizala.

Trebalo je da nastupi slavno vreme Marije Terezije (na vlasti od 1717–1780. g.), odnosno da prođe više od dva stoleća, pa da imigranti u njenom velikom carstvu dođu u ove krajeve s nečim drugim. Zbog geopolitičkih okolnosti, prvi uticaji su se osetili u severnim delovima zemalja o kojima je reč. Međutim, nešto južnije se događalo da se, pored političkih i civilizacijskih, menjaju i verske okolnosti: Evropa nije bila samo pogled u svet nego i pogled na svet.

Ovaj pogled na svet je u verskom životu južno od Save i Dunava isto tako bio podstrek za previranja i traženje novoga. Beč i nemačke zemlje su tokom XVIII, a osobito tokom XIX veka bile uzor suprotstavljen orijentalnim uticajima i primitivizmu (nečemu što ni danas ne popušta).

Uz ovo se mora priznati i globalizatorski uticaj železnice. Ona je više nego udesetostučila brzinu prenošenja ljudi i ideja, a uticaj Zapadne Evrope tako proširila da će sociolozi imati šta da pišu – po mojoj skromnoj proceni – još najmanje tridesetak godina.

Železnica je u obrenovićevsku Srbiju dovela nove rimo-katolike i do tada malo poznate luterane, nešto manji broj kalvinista, kasnije i pripadnike slobodnih crkava.

Jedna naša osobenost

Uporedo s gorepomenutim uticajima, razvijao se, ali i tokom vremena opadao uticaj nazarena. Oni su specifičan proizvod Vojvodine. Njihovom razvoju su pogodovala dva činioca: prvi – antifeudalna mađarska buna od 1848. g., kad je srpski seljak u Vojvodini izgubio poverenje u svoju tradicionalnu crkvu zbog njene odanosti Beču, i drugi – pojava *Vukovog prevoda Novog zaveta* (1847. g.), čime je svaki pismeni Srbin mogao bez posrednika da razume Hristovu nauku.

Treći činilac u korist nazarenskog pokreta došao je kasnije, ali je bio izuzetno značajan. Naime, naš neosporni pesnički velikan Jova Jovanović Zmaj (1833–1904. g.) je sa oduševljenjem učestvovao u prevođenju i prepevavanju nazarenske pojanice *Harfa sionska*. Kao i sva Zmajeva poezija, ove pesme su privlačile slušaoce i čitaoce pri prvom susretu, a to im se mora priznati i danas: broj nazarena je manji, ali još uvek bude poseban doživljaj.

Za manje od pola stoleća nazareni su obuhvatili više od jedne desetine srpskog stanovništva Vojvodine, osim Nemaca, Mađara, Rumuna i Slovaka. Istovremeno, ne tako uspešno prešli su u Mačvu, Beograd, i neka mesta u Šumadiji. Njihov broj i

uticaj su počeli opadati zbog nedoslednosti tehnologije i zbog promena nastalih u društvenom sklopu i ustrojstvu podunavskih zemalja posle pada Austro–Ugarske. (Mislím da bi i u ovim pojavama bilo nekoliko dragocenih tema za sociologe religije).



Naravno, verska slika maših krajeva nezamisliva je bez sledbenika *Tore* i sledbenika *Kurana časnog*. To je obimna građa i nadam se da će je izložiti sposobne i ovlašćene kolege.

Refik Šećibović

BALKAN – GRANIČNI PROSTOR RELIGIJA

Otpočinjanje rasprave o geografiji religija Balkana podrazumeva da se prethodno odgovori na pitanje: šta je to, u stvari, geografija religije? Geografija religije je mlada geografska disciplina – počinje da se razvija tek početkom dvadesetog veka, iako tematika religijskog rasprostranjenja u geografskim studijama datira od najstarijih vremena. Geografija religije je subdisciplina geografije kulture, naučne discipline koja u sistemu geografskih nauka spada u oblast društvene geografije. Stoga možemo zaključiti da je *geografija religije naučna subdisciplina, koja se bavi rasprostranjenjem religije i uticajem ovog fenomena na život i rad ljudi na određenoj teritoriji.*

U teorijskom smislu, postoje tri osnovna dela geografije religije:

- 1) odnos religije i prirodne osnove,
- 2) širenje i rasprostranjenje religije,
- 3) funkcionisanje religije u prostoru.

Sigurno je da najveći značaj u istraživanjima religije ima problematika širenja i rasprostranjenja religije. Rasprostranjenost religije jeste raširenost (prostorni raspored) nekog verskog učenja u određenom (naročito sadašnjem) trenutku, na određenoj teritoriji. Dok ističemo da je za proučavanje rasprostranjenja religije izuzetno značajan horološki pristup, za proučavanje širenja reli-

gije najvažniji je hronološki pristup. Jer pod širenjem religije podrazumevamo istorijski proces u prostoru, koji bitno utiče na strukturu jednog društva.

Da bi uopšte mogli da se raspoznaju ovi procesi, potrebno je da se istakne značaj prostorne difuzije kao osnovnog elementa širenja religija, a čije se posledice ogledaju u rasprostranjenju religija.

U geografiji religije značajno je poznavanje dva osnovna oblika prostorne difuzije:

1) Kontinuirana difuzija – kada se informacije i materijali šire iz jednog rejona u drugi. Dva su njena osnovna oblika:

- kontagiozna difuzija – neposredno kontaktiranje subjekata koji prenose određeni objekt ili informaciju;
- kaskadna difuzija – prenošenje informacija i objekata kroz hijerarhijski sistem.

2) Difuzno premeštanje – proces kada se informacije i materijalni predmeti šire na udaljenim i razdvojenim prostorima (prema Hagetu).

Rasprostranjenje i širenje su osnovni procesi koji utiču na stvaranje prostorne strukture religija. Prostorne strukture religijskih sistema čine sledeći elementi:

- svete teritorije,
- sveta mesta,
- religijski centri,
- cirkulacija u okviru religijskih sistema,
- granični pojasi rasprostranjenja religija,
- funkcionisanje religija u prostoru.

Za ovaj rad su najinteresantniji granični pojasevi rasprostranjenja religija. *Granični pojasi religija su prostori gde se sreću pojedini religijski sistemi i gde su uticaji dveju ili više religija*

izmešani. U svetu postoji nekoliko velikih graničnih prostora religija, kao što je područje Kavkaza i Zakavkazja, Kašmir, Centralna Azija, Malajsko poluostrvo, Sahel u Africi, Zapadna Ukrajina i Transilvanija u Rumuniji itd.

Jedan od takvih graničnih pojaseva religija je i Balkansko poluostrvo.

Granični pojas religija na Balkanu

Balkan je najsloženiji granični pojas u Evropi, jer se na toj teritoriji sreću katoličanstvo, pravoslavlje i islam. Zbog toga je granični prostor na Balkanu izuzetno mozaičan, ali se njegov opšti prikaz može svesti na dva osnovna dela (dve zone). Ovi, uslovno govoreći delovi, pre svega su prostori susreta religijskih sistema u određenim regionalnim celinama.

Prva zona graničnog pojasa je razgraničenje između katoličanstva i pravoslavlja. Ova zona je nastala u pojasu susretanja uticajnih sfera Rima i Carigrada (odnosno Konstantinopolja), i to je tadašnja granična linija podele na Istočno i Zapadno rimsko carstvo. Veze ova dva velika centra hrišćanstva sa balkanskim prostorom su bile veoma jake, jer je on njihova najkraća direktna kopnena veza u Evropi. Danas se ta granična zona prostire pravcem od severne Albanije preko Crnogorskog primorja, Dalmacije sa Zagorom, Hercegovine, Banije, Korduna, pa dolinom Save do Dunava, Bačkom do Tise, da bi se dalje nastavila kroz Rumuniju na sever i severoistok. U sukobima koji su nastali devedesetih godina, zona se u mnogim elementima smanjila, ali, iako je bilo takvih pokušaja, nije se u svom glavnom osloncu pomerala na istok ili zapad.

Druga zona balkanskog graničnog pojasa je podela između islama i hrišćanstva, sa posebnim arealnim varijantama. U Ev-

ropi, jedino ovde (ako se izuzme Ruska Federacija) islam se zadržao kao tradicionalni društveni element, preko stanovništva koje je prihvatilo islam u srednjem veku i zadržalo ga do danas. To su delovi Bugarske, Makedonije, Albanije, SR Jugoslavije i Bosne i Hercegovine. U periodu od 1878. do 1918. godine, posle poraza Turskog carstva od novostvorenih država, islam se nije zadržao u kontinuiranom elementu. Zato se za islam u graničnom prostoru religija Balkana može reći da ima više arealni¹ karakter.

Složenoj rasprostranjenosti religija na prostorima Balkana pridružuje se i etnička raznolikost, koja se može ali i ne mora poistovećivati sa konfesionalnim zajednicama. Sve to komplikuje odnose u prostoru i daje im jedan, za evropske okvire specifičan pečat.

Moderne crkve na Balkanu u novom milenijumu

Položaj verskih zajednica u graničnom pojasu religija na Balkanu bitno je drugačiji na početku novog milenijuma, nego što je bio pola veka ranije, posle Drugog svetskog rata. Ratovi koji su se dogodili na Balkanu devedestih godina dvadesetog veka nisu isključili verske zajednice iz procesa globalizacije, već su ih, naprotiv, maksimalno uključili. Na taj način, položaj verskih zajednica u zapadnom delu Balkana bitno se promenio već samom činjenicom da je sukob prerastao okvire jedne regije. I dok se izolacija država pojačavala, odnos verskih zajednica sa ovog prostora prema širim verskim strukturama je jačao. To se slobodno može istaći i za hrišćanske i za islamsku versku zajednicu.

¹ Areal (lat) – područje prirodne rasprostranjenosti. U geografiji religije, areali određenih prostora se javljaju kod zatvorenih zajednica koje se prostiru u vidu više razdvojenih celina (u obliku pega, ako bismo hteli da ih prikazemo slikovito).

Ovo je pre svega bilo uslovljeno procesom crkvenog upravljanja prostorom, koji ima drugačiju prostornu logiku od državne. S druge strane, sama činjenica da je Balkan deo evropskog prostora, koji ima veliki ekonomski i saobraćajni značaj u odnosu na Bliski Istok, doprinela je da procesi i sukobi u ovom prostoru budu mnogo vidljiviji nego oni na prostoru Kavkaza, Kaspijskog mora ili Centralne Azije (koji, bez obzira na prirodna bogatstva, ipak ima periferni položaj).

Neosporno je da je sukob u zapadnom delu Balkana doveo do poremećaja među verskim zajednicama i taj poremećaj se upravo najviše ogledao u graničnoj zoni. Etnička i verska čišćenja prostora koja su činjena u vreme ratnih sukoba još više su skrenula pažnju svetske javnosti na granični prostor, što je dovelo do velikog upliva različitih verskih zajednica u ova područja (čak i nekih koje, tradicionalno, nisu bile brojne na tom prostoru). Pošto su rat i sukobi na Balkanu podstakli velike migracije stanovništva (u suštini, najveće prinudne migracije u Evropi posle Drugog svetskog rata), to je dovelo do poremećaja u odnosima među verskim zajednicama, ali i do poremećaja u samom graničnom prostoru religija.

Granična zona religija je u tom periodu pretrpela najveće promene:

- u Bosni i Hercegovini formirana su dva entiteta, sa tendencijom razdvajanja katoličkog i muslimanskog stanovništva od pravoslavnog;
- u istočnim i centralnim delovima Hrvatske i zapadnom delu Vojvodine došlo je do narušavanja ravnoteže između pravoslavnog i katoličkog stanovništva;
- došlo je do poremećaja na Kosovu i Metohiji, iseljavanjem pravoslavnog stanovništva (posle rata 1999. godine);

- došlo je do značajne polarizacije granice između muslimanskog i pravoslavnog stanovništva.

Sukobi koje su podstakli kvazireligijski sistemi, a u kojima su aktivno učestvovali i delovi verskih zajednica, doveli su do *segmentacije* graničnog pojasa religija na području zapadnog Balkana. Geografska segmentacija² je stvaranje, unutar graničnog pojasa, oštih podela između verskih grupacija, koje su odvojene od prirodnih celina i nisu u mogućnosti da međusobno komuniciraju, a u većini slučajeva su i međusobno antagonizirane.

Prvi osnov segmentacije graničnog pojasa je stvaranje novih državnih granica, raspadom SFR Jugoslavije. Nastale su međusobno antagonizirane države. Normalno je očekivati da su se takve oštre granice pojavile i između religijskih sistema u graničnom pojasu.

Koje su osnove pojave segmentacije graničnog pojasa:

- komunizam je, kao prostorni kvazireligijski sistem, pokušao da ideološki zanemari³ postojanje graničnog pojasa religija kao prostorne strukture ove regije. Prevazilaženje je učinjeno na isključivo ideološkoj osnovi,

2 Segment (na latinskom: odsečak), u geografskom smislu, jeste deo teritorije odvojen od prirodne celine. Segmentacija, u geografiji religije, jeste podela neke teritorije na celine koje su odvojene od prirodnog zaleđa nepremostivim preprekama koje onemogućavaju kretanje vernika i širenje verskog uticaja.

3 Etnički i religijski problemi rešavali su se centralizovano i ideološki, a ne demokratskim putem. „Savremeni demokratski poreci, posebno u višenacionalnim i višekonfesionalnim državama, stabilizuju se i omogućavanjem različitih *autonomija*. Preko njih se društvo i država kvalitetnije i bolje integrišu. Pomoću autonomija, moć i vlast se decentralizuju i demopolišu, a potrebe i interesi posebnih grupacija se racionalnije i bolje zadovoljavaju. Veze među ljudima postaju iskrenije, poštovanje dogovorenog obaveznije, uzajamno uvažavanje ozbiljnije i prilagodavanje prirodnije” (Čedomir Čupić: „Politički poredak i interreligijski dijalog”, u knjizi *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*, strana 247).

koja je imala zadatak da u prostoru zameni geografske elemente graničnog pojasa religija (tako da su na taj način i formirane granične linije bivših republika, mešanjem u urbanim zonama, potiskivanjem iz javne sfere značaja postojanja religijskih razlika, ideološko proganjanje verskih službenika itd.);

- objektivno postojanje drugog prostornog kvazireligijskog sistema, koji je upravo na postojanju religijskih razlika, pored etničkih, zasnivao uspostavljanje svojih prostornih granica; te granice su, za razliku od religijskih, oštre, sa utvrđenim pravnim i političkim subjektivitetom, i u okviru njih su postavljene jasne homogene strukture, da bi se lakše upravljalo u jedinstvenim celinama, povezanim sa homogenim zaledem;
- u sukobima 1991–1995. godine na Balkanu, došlo je do procesa segmentacije i tipizacije prostora graničnog pojasa religija, gde je napravljen kompromis između administrativne podele u doba socijalizma i graničnih podela kojima je težio kvazireligijski sistem nacionalizma. Tako danas granični pojas religija jeste *zamrznuto ili prelazno stanje* između nasleđa socijalizma iz perioda bivše Jugoslavije (perzistentni karakter) i težnji nacionalizma da upravlja teritorijom. Ovo se stanje sada održava zahvaljujući međunarodnoj ulozi (vojnoj i civilnoj) na prostoru zapadnog Balkana.

Kakva je sada situacija verskih zajednica u graničnom pojasu religija. Generalno gledajući, sve verske zajednice su pretrpele velike gubitke, pre svega slabljenjem svojih institucija na terenu i velikim odlivom mladih vernika sa svog područja. Pored toga, formiranjem malih (zatvorenih) nacionalnih država, otežano je upravljanje crkvenim prostorom. Procesi doseljavanja i odseljavanja podstakli su zahlađenje odnosa među verskim

zajednicama i vernicima i njihovo međusobno udaljavanje, te negativno uticali na procese kulturne i civilizacijske transformacije prostora u postindustrijskom društvu.

Građanski ratovi i sukobi su otvorili pitanje dalje analize karakteristika graničnog pojasa na prostoru Balkana, a da pri tom ne postoje ozbiljne analize crkvenog upravljanja prostorom. Takve analize su neophodne, jer one tek treba da daju odgovor na pitanje o budućnosti delova graničnog pojasa religija u demokratskim uslovima, koji su povezani sa procesima integracije Evrope u XXI veku.

Političari koji su započeli rat na ovom prostoru nisu dovoljno poznavali karakteristike graničnih pojaseva religija, i zato su svi njihovi potezi u stvari imali polovičan karakter. Mnoge su stvari promenili, ali nijednu nisu rešili. Sadašnje stanje sigurno ne odgovara nijednoj verskoj zajednici, a ni političarima, a najmanje običnim ljudima. Ono će morati na neki način da se menja pre nego što svi akteri budu svesni promena u prostoru. To i jeste jedna od karakteristika graničnih pojaseva, poremećaji mogu da promene strukturu, ali ne mogu da zaustave procese koji postoje u graničnom pojasu religija. Inače, sadašnje karakteristike graničnog pojasa na Balkanu su sledeće:

- moguće je pomeranje ali posledice postojanja graničnog pojasa u prostoru ostaju veoma dugo i teško ih je eliminisati u kratkim intervalima;
- proces deterritorijalizacije crkve podrazumeva da veličina teritorije kojom upravlja crkva u dužem vremenskom periodu ne mora biti jednaka broju vernika, niti uticaju u prostoru;
- međunarodne migracije, u nekom dužem vremenskom periodu, promeniće ulogu verskih zajednica, te dovesti do uključivanja novih i njihovih drugačijih uticaja;

- sve će to na drugačiji način objašnjavati prostorne kategorije i njihovo međusobno uslovljavanje u graničnom pojasu religija.⁴

To će se pogotovu prvo odnositi na granične pojaseve religija, koji će, pored očuvanja svojih karakteristika, kao *tradicionalno perzistentne strukture*, dobijati i nove zajednice organizovane u drugoj formi. Sve će se to još pojačati primenom novih tehnologija u upravljanju verskim zajednicama, što će im sve više dati i određen translokacioni karakter. Translokacionim karakterom verskih zajednica još više se aktuelizuje problem graničnih pojaseva religija, jer taj fenomen ne vezuje se više samo za fizičko susretanje religija. No, to je problem za neka nova istraživanja iz oblasti geografije religije u 21. veku.

⁴ „Za tradicionalne vjerske zajednice ta globalizacija vjerovatno označava da će one biti primorane da u većim razmjerama nego dosad budu u konkurenciji sa drugim vjerskim zajednicama i pokretima koji ranije nisu bili poznati na ovim prostorima. S pravom je rekao Urs Altermatt da američki model 'slobodnog tržišta religija' pokazuje i u Evropi put u budućnost, jer najviše odgovara suvremenim tekovinama svijeta u kojem ljudi sve više imaju mogućnost da upoznaju nešto van okvira vlastite tradicije” (Klaus Buchenau: „Religije na jugoistoku Evrope u 21. vijeku” u knjizi *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi* str. 108–109).

Zorica Kuburić

RAZVOJ ADVENTIZMA NA BALKANU I REGIONALNA SARADNJA

Statistički podaci Hrišćanske adventističke crkve pokazuju da se nalazi u grupi crkava u svetu koje najbrže rastu. U ovom radu prikazani su statistički podaci za svaku zemlju na Balkanu, sa posebnim osvrtom na područje Jugoslavije. Naročita pažnja posvećena je dolasku adventizma u Crnu Goru. Kada i kako je adventizam stigao na Balkan? Ko su bili ljudi koji su prihvatili tu sintezu judeohrišćanskog protestantizma, s posebnim naglaskom na Drugi Hristov dolazak i Subotu, i šta se s njima događalo tokom svih tih godina? Kako je religija protestantskog tipa, sa specifičnom etikom i stilom života, uticala na razvoj pojedinaca i grupa koje su je prihvatile u okruženju što neguje drugačiji stil života i u uslovima koji nisu bili povoljni za razvoj adventizma? Koliko danas ima adventista na Balkanu, kako su prihvaćeni i šta rade prikazano je u ovom radu. Religija, kao faktor saradnje, i na ovim prostorima integriše ljude različitog verskog i nacionalnog porekla u zajednicu putem verskog udruživanja i misionarskih aktivnosti. Integracija je ostvarena putem zajedničkog cilja – pridobijanja ljudi za večni život i zajedničkog rada u spasavanju bližnjih od greha i smrti. Prisustvo različitih religija na Balkanu može biti faktor ličnog rasta i razvoja ili pak patnje i izvor međusobnih sukoba.

Uvod

Veoma interesanta grupa za naučna istraživanja jesu *adventisti* koji pripadaju protestantskom hrišćanstvu, međutim, svojim vraćanjem na izvore hrišćanstva gotovo potpuno su prihvatili i judaizam. Relativno mala po broju i velika po rasprostranjenosti, Hrišćanska adventistička crkva u svetu u svim kulturama „pridobija” vernike koji relativno brzo menjaju stil života i postaju „tipični” vernici, prepoznatljivi međusobno, a i široj javnosti (Kuburić, 1996c).

U drugoj polovini XX veka adventisti su jedan od slojeva stanovništva podvrgnut najbrojnijim medicinskim istraživanjima u svetu. Objavljeno je više od 140 naučnih radova o istraživanjima u kojima je uzeto u obzir više desetina hiljada adventista različitih rasa, nacija i kultura. Glavni uzrok te pažnje jeste adventististički stil života koji podrazumeva trezvenost i asketizam. Adventisti svetkuju subotu, ne jedu svinjsko meso (2. Mojsijeva 20; 3. Mojsijeva 11), ne troše alkoholna pića, duvan, ni druge narkotike. Neki od njih su striktni vegetarijanci. Prema rezultatima istraživanja, adventisti uživaju bolje zdravlje u poređenju sa ostalim stanovništvom. U različitim studijama zapaža se da žene adventisti žive 2–5 godina duže od neadventista, zavisno od zemlje, a muškarci žive 4–10 godina duže od neadventista. (Wynder at all., 1945; Lemon and Kuzma, 1969; Philips, 1978; Philips, 1980; Milošević i dr., 1992; Pamplona-Roger, 1998).

Istraživanja iz oblasti sociologije i psihologije religije koja za uzorak imaju i adventiste kao ispitanike (Dudley, 1992; Pantić, 1987; Đorđević, 1987; Kuburić, 1996a; Kuburić, 1996b), pokazuju da verska zajednica za svoje članove predstavlja „proširenu porodicu”, odnosno ima funkciju primarne grupe. Vernici koji potiču iz neadventističkih porodica, „oni koji su došli iz sveta”, pridružuju se starom jezgru adventista koji potiču iz adventis-

tičkih porodica, koji se u Jugoslaviji nazivaju „rođeni u crkvi” a u Americi Biological Adventists (Dudley&Gillespie, 1992). Novi vernici primaju se s posebnom radošću, oni donose osveženje svojim religijskim iskustvima, uključuju se u crkveni život i doprinose misionarskim aktivnostima.

Prema izveštaju F. Donalda Yosta, direktora Arhiva i statistike u svetskom štabu u Silver Springsu u Marylandu u SAD, Crkva u svetskim razmerama dobija novog vernika svake 48. sekunde. Do 2006. godine, rekao je Yost, Crkva će dobijati milion vernika godišnje. Najveća stopa rasta zabeležena je u Istočnoafričkoj diviziji, u kojoj se broj vernika povećao za 149.598 ili 11,7%. Rick Cagura izjavio je za ENI, da zbog različitih metoda merenja koje koriste crkve, nije moguće reći da li je Crkva adventista sedmog dana ona koja najbrže raste u svetu, ali nalazi se među onima koje najbrže rastu. Dodao je da se broje samo odrasli kršteni vernici (*Adventistički pregled*, 1996).

Adventisti (lat. *adventus*: dolazak) su članovi protestantske hrišćanske zajednice koji veruju u skori ponovni dolazak Hristov. Većina autora navodi (Hoekema, 1983; Shriver, 1992; Martin, 1997) da je William Miller (1782–1849) osnivač ovog pokreta, iako mu se nikada nije priključio (umro je 1849. godine, pre prve Generalne konferencije 1863. godine, kada je pokret organizovan pod nazivom *Adventisti sedmog dana*). Adventizam ima svoje korene u interesovanjima mnogih teologa za mesijanska pro-ročanstva (Johan Bengels 1698–1752; Manuela de Lakunca 1731–1862; Joseph Wolf 1795–1862; Luis Gausen 1790–1863). Posebno mesto među pripadnicima adventističkog pokreta ima Miller, koji je bio baptistički propovednik, nekadašnji oficir u američkoj armiji, a kasnije farmer i mirovni sudija (Cvitković, 1996).

Miler je na osnovu proučavanja (Danilo 8–9), još 1818. godine poverovao da će za 25 godina Isus Hristos doći ponovo (Martin,1997). Svoje veliko „otkriće” želeo je da objavi svetu, ali se plašio zato što nije imao kvalifikacije. Odlagao je svoj javni nastup sve do avgusta 1831. godine kada je bio hitno pozvan da u propovedanju zameni lokalnog propovednika u baptističkoj crkvi u Dresdenu, i govori o onome što je proučavao u Bibliji. Miler je svojim govorom impresionirao ljude, koji su ga ohrabрили da propoveda svake večeri. Izveštaj je išao od farme do farme. Pozivali su ga da govori i u drugim protestantskim crkvama, tako da je Miler izračunao da je govorio u preko 500 gradova od Michigana do Marylanda. Jozua Himes je pružio veliku podršku Mileru, koji je u februaru 1840. godine u Bostonu počeo da izdaje prvi adventistički časopis „Znaci vremena” (u Srbiji je počeo da izlazi 1910. a obnovljen je 1969. u izdanju Centra za istraživanje Biblije „Znaci vremena” u Zagrebu).

Dan posle 22. oktobra 1844. godine, posle *Velikog razočarenja* (Maxwell, 1977) mnogi su napustili Milera, koji je javno priznao da se prevario u računanju. Međutim, jedna grupa vernika verovala je i dalje u ispravnost Milerovog učenja i datuma, samo je tumačenje događaja bilo pogrešno. Tog datuma Isus je ušao u Nebesku svetinju. Iz grupe koja je došla do tog razumevanja teksta iz knjige proroka Danila 8,14. razvila se Adventistička crkva koja je 1860. godine u Battle Creeku (Michigan) službeno nazvana *Crkva adventista sedmog dana*. Zvanično nije bila organizovana sve do 21. maja 1863. godine, kada je pokret uključivao samo 125 crkava i 3.500 vernika. Nešto kasnije prihvaćena je zdravstvena reforma, koja podrazumeva da se u ishrani ne koristi svinjsko meso, ne upotrebljava duvan, alkohol, jaki čajevi itd. Još ranije usvojeno je davanje desetka i prihvaćen program evangelizacije u svetu.

Ellen White, kada piše o Adventnom pokretu od 1840. do 1844. godine kaže da je bio otkrivenje božje moći jer je prva anđeoska vest iz Apokalipse bila odnesena do svake misionarske stanice na svetu, i u nekim zemljama nastalo je takvo versko probuđenje kakvo se od reformacije u šesnaestom veku nije videlo ni u jednoj zemlji. Ona smatra da će sve to nadmašiti silan pokret u toku poslednje opomene trećeg anđela (Otkrivenje 14,9).

Adventni pokret utemeljen je radom Ellen White (1827–1915), koja je punih 70 godina radila, a danas preko njenih knjiga i članaka oblikuje se religijska svest adventista. Od 1844, kada je primila prvu viziju, imala je preko 2.000 vizija koje se smatraju proročkim. Ova žena napisala je više od 80 knjiga, 200 traktata i pamfleta i 4.600 članaka objavljenih u raznim časopisima. Propovedi, dnevnici, naročito svedočanstva i pisma obuhvataju daljih 60.000 stranica rukopisnog materijala. O njoj kao darovitom govorniku piše jedna svetovna američka izdavačka kuća (1878), gde se kaže da je ona kao govornik jedna od najuspešnijih žena koje su se istakle kao govornici u poslednjih 20 godina. Međutim, Ellen White nikada nije bila na nekom zvaničnom položaju, nije bila rukopoloženi propovednik, i nikada nije primila nikakvu platu od Crkve, sve do smrti svoga muža, iako je bila uz sve to i majka četvoro dece.

Prvi adventistički misionar bio je J. Andrews, koji je 1874. došao u Švajcarsku. Prva neprotestantska zemlja u koju su adventisti poslali svoje misionare bila je Rusija 1886. godine. Adventisti su poslali svoje misionare i u nehrišćanske zemlje 1894. godine i to prvo u Ganu, Zapadnu i Južnu Afriku, a iste godine poslali su misionare i u Južnu Ameriku, dok su 1896. godine imali svoje predstavnike u Japanu. Publikacije i distribucija literature bile su značajan faktor rasta Adventnog pokreta, ali i obrazovne i zdravstvene institucije. Način finansiranja zasniiva se na desetku i prinosima vernika. Pozivanjem na Sveto

pismo (3. Mojsijeva 27, 30, 32) adventisti ističu da je ovaj sistem konačno obezbedio finansijska sredstva za potporu svešteničke službe u izrailjskom Hramu. Adventisti su usvojili levitski sistem kao metod za finansiranje širenja Jevandelja po celom svetu. Desetak se koristi za propovedničku službu a darovi za građenje, održavanje i rad Crkve i uspostavljanje medicinsko-misionarskog dela (Bakioki i dr., 1994; Palanski, 1995).

Prema godišnjem svetskom statističkom izveštaju (Seventh-day Adventist Yearbook, 1997; 2001), Hrišćanska adventistička crkva ima svoje vernike u 207 zemalja (od 233 zemlje i područja u svetu, 1995) i ima više od 11 miliona vernika. Evandjelje se propoveda na 717 i publikuje na 229 jezika. Osnovna organizaciona jedinica je mesna crkva, koja na demokratski način bira svoje službenike. Prosečno, na 250 vernika dolazi jedna crkva. Broj organizovanih adventističkih crkava je 40.905. Mesne crkve organizovane su u oblasti, a više oblasti udružuju se u unije (broj unija je 88), koje su organizovane u Generalnu konferenciju. Na čelu Generalne konferencije nalazi se predsednik. On, kao i svi ostali službenici, ima petogodišnji mandat. Svake treće godine vrše se izbori u oblastima, a u mesnim crkvama izbori se vrše svake godine. Radi efikasnijeg delovanja, Generalna konferencija je podeljena u 11 odeljenja. Područje Balkana podeljeno je u tri različita odeljenja, tako da smo podatke o rasprostranjenosti adventizma na Balkanu dobili iz različitih izveštaja, što je prikazano u tabelama.

U ovom radu posebnu pažnju posvetićemo razvoju adventizma na Balkanu i sadašnjoj rasprostranjenosti. Prema podacima Hrišćanskog istraživačkog društva iz Londona (Brierley, 1996), Adventističkog statističkog godišnjaka (Seventh-day Adventist Yearbook, 1992; 1996; 1997), Saveznog zavoda za statistiku kao i ličnog istraživačkog rada na terenu, posmatraćemo rasprostranjenost adventizma u odnosu na tradicionalne hrišćanske crkve u pojedinim zemljama Balkana.

Rasprostranjenost adventizma na Balkanu

Tabela 1. Rasprostranjenost adventizma na Balkanu (Yearbook, 1992)

Unija	crkve	vernici	stanovništvo	divizija	godina
Bugarska	60	3.851	9.000.500	Euro-Africa Division	1920
Rumunija	817	62.039	23.200.000	Euro-Africa Division	1919
Jugoslavija	282	10.178	27.100.000	Trans-European Division	1925
Grčka	8	304	10.100.000	Trans-European Division	1903
Turska	1	9	58.500.000	Attached Fields	1988
ukupno	1168	76.381	127.900.500		

Prema podacima za 1990. godinu, iznetim u tabeli 1, možemo izračunati da 0,06% stanovništva Balkana čine adventisti, kojih najviše ima u Rumuniji: 0,27%. U Bugarskoj i Jugoslaviji ima ih 0,04% a u Grčkoj 0,003%. U Turskoj skoro da nema adventista.

Na teritoriji prethodne Jugoslavije bilo je, u odnosu na celokupno stanovništvo, 0,04% adventista (krštenih odraslih vernika). Kakva je rasprostranjenost adventizma po republikama prethodne Jugoslavije možemo videti u tabeli 2.

Tabela 2. Rasprostranjenost adventizma u prethodnoj Jugoslaviji (Yearbook, 1992)

oblast	godina	teritorija	crkve	vernici	stanovništvo
Severna	1925	Vojvodina	87	2.931	2.351.000
Južna	1931	Srbija i Makedonija	82	3.260	11.300.000
Jugozapadna	1956	BiH i Crna Gora	21	683	5.818.000
Zapadna	1925	Hrvatska i Slovenija	92	3.304	7.631.000

U odnosu na broj stanovništva i broj vernika, možemo zaključiti da je Vojvodina pogodno tle i za religiju. Naime, veliki broj protestantskih zajednica prisutan je na teritoriji Vojvodine, a i najveći broj adventista koncentrisan je baš u Vojvodini. Jedan od razloga sigurno je i etnički mešovito stanovništvo. Gledano po procentima, 0,12% stanovnika u Vojvodini su adventisti, u Sloveniji i Hrvatskoj 0,04%, u Srbiji i Makedoniji 0,03 i u Bosni i Hercegovini i Crnoj Gori (najkasnije osnovana oblast) prisutan je najmanji broj adventista (0,01%).

Svakako ovde treba napomeniti da adventisti primaju u članstvo samo odrasle ljude, koji svoju odluku da će biti vernici Crkve potvrđuju javno, prvo pred crkvenim odborom, a zatim i krštenjem. Deca adventista takođe se krštavaju kad odrastu i kada donesu odluku da se zavetuju Bogu da će verovati i živeti po božjim zapovestima i pravilima Crkve. Osim toga veliki je broj onih koji su bili adventisti, što adventisti po rođenju koji se nisu opredilili za religiju svojih roditelja, što adventisti koji su prestali da odlaze u crkvu, i time izgubili članstvo. Tako se svake godine piše iznova brojno stanje vernika koji redovno dolaze u crkvu i aktivno učestvuju u bogoslužnju. Zato nije moguće upoređivati

broj adventista s brojem vernika drugih verskih organizacija, jer svaka na svoj način vodi brojno stanje svojih vernika. Ovi podaci objavljeni su 1992. godine. Međutim, posle građanskog rata i raspada prethodne Jugoslavije, podelila se u organizacionom smislu i Adventistička crkva. Prema izveštaju iz Godišnjaka za 1996. godinu, možemo videti najnovije podatke o rasprostranjenosti adventizma na Balkanu.

*Tabela 3. Rasprostranjenost adventizma na Balkanu
(Yearbook, 1196; 1997).*

prostor	crkve	vernici	stanovništvo	organizacija	procenat
Rumunija	1.013	68.021	22.760.000	1919	0,30%
Bugarska	103	6.693	8.420.000	1920	0,08%
Hrvatska i Slovenija	96	3.918	6.450.000	1925; 1992	0,06%
Jugoslavija i Republika Srpska	190	7.184	14.300.000	1925; 1992	0,05%
Makedonija	10	411	2.069.000	1993	0,02%
Albanija	2	170	3.335.000	1992; 1994.	0,005%
Grčka	8	268	10.500.000	1903	0,002%
Turska	1	14	61.400.000	1988	0,00002%

Ukupan broj adventističkih crkava na Balkanskom poluostrvu je 1.423, što predstavlja 3,48% od ukupnog broja adventističkih crkava u svetu. Severna obast, osnovana 1925. godine na teritoriji Vojvodine, ima 87 crkava, 3.441 vernika. U Srbiji i Crnoj Gori ima 83 crkve i 3.327 vernika (Južna oblast organizovana 1931). U Bosni i Hercegovini ima 19 crkava i 654 vernika (Zapadna oblast, organizovana 1956, reorganizovana 1995).

Ako ove podatke uporedimo sa istraživanjem o rasprostranjenosti protestantizma na Balkanu (Kuburić, 1997), možemo videti da je adventizam, kao jedna od protestantskih zajednica, prisutan u skoro istom odnosu kao protestantizam uopšte. Najviše protestanata u odnosu na celokupno stanovništvo ima u Rumuniji (10%), zatim u Bugarskoj (1,41%), Sloveniji (1,28%), Jugoslaviji (0,73%), Hrvatskoj (0,59%), Grčkoj (0,20%), Makedoniji (0,18%), Albaniji (0,09%) i najmanje u Turskoj (0,02%). Ako posmatramo Jugoslaviju, najviše protestanata ima u Vojvodini (4%), a manje u centralnoj Srbiji (0,16%), Crnoj Gori (0,14%) i na Kosovu i Metohiji (0,07%).

Adventizam u Crnoj Gori

I pored toga što je protestantizam stran balkanskoj kulturi i što nije iznikao iz nje, prisutan je u vernicima koji iz ateizma, pravoslavlja, ređe i iz islama, usvajaju verovanja i stil života protestantskog vernika. O tome kakav je vrednosni sistem i stil života ljudi koji su prihvatili adventizam, kako žive, čime se bave, u šta veruju, kako vaspitavaju svoju decu i kako opstaju drugačiji u okruženju, dosta je objavljeno u prethodnim radovima (Kuburić, 1995; 1996a; 1996b; 1996c). U ovom radu usmerićemo svoju pažnju na lična svedočanstva vernika koji su prvi prihvatili adventizam i postali posrednici između nove ideje i svojih sunarodnika. Da li su nove ideje lako prodirale, ko ih je i kako prihvatao i kako su ti ljudi bili prihvaćeni u svom okruženju, taj model možemo preneti na razumevanje odnosa između starog i novog verovanja, puta reformi i otpora.

U ličnom razgovoru sa najstarijim vernicima koji su prihvatili „novu veru” i održali je do danas, kao i preko literature i arhivskih snimaka, došla sam do podataka od kojih neke iznosim u ovom radu. Prvi vernik adventističke crkve u Crnoj Gori bio

je Đorđe Kalezić (Šofranac, 1986) iz Danilovgrada. On je još kao student filozofije u Češkoj, u godinama posle I svetskog rata, čuo od gazdarice kod koje je stanovao za Drugi Hristov dolazak. To je za njega bilo novo, pa je počeo da proučava Bibliju i upoznaje vernike čiji je zadatak bio da svetu objave zaboravljenog Spasitelja. Oduševljen novim saznanjem, došao je natrag u Danilovgrad svom ocu i majci. Roditelji su imali samo njega i školovali su ga u inostranstvu. On je pokušao da roditeljima prenese svoju veru, ali svi su ustali na njega i sveštenik i vlasti i načelnik sreza, i optužili ga da donosi neku novu veru. On se ponovo vratio u Prag, gde je prešao na teologiju i po završetku se vratio u svoj rodni kraj da radi kao misionar. Oženio se devojkom, ćerkom sveštenika, koja je prihvatila njegovo uverenje, zbog čega je sa svojim suprugom podnosila progonstvo. Njegov tast, doživotni neprijatelj ove vere, na smrti je pozvao zeta da ga ispovedi. Posle smrti tasta, Kalezić je izgubio i suprugu, majku troje dece, čemu je doprineo i zatvor u Danilovgradu u kome su njih dvoje bili zbog svoga uverenja.

Adventisti su više puta pokušavali da otpočnu organizovan rad u Crnoj Gori. Još 1916. godine pokušao je rad među Crnogorcima Milan Šarčanski, ali je bio proteran. Tako su prošli i drugi misionari. Međutim, Radun Radivojević, rodom iz sela Ribari kod Jagodine, kupio je zemlju u Danilovgradu 1922. godine i tu živio sa svojom porodicom. On i njegova supruga Živka imali su dva sina i dve kćeri. Prema rečima Šofranca (1986), služba se održavala u njihovoj kući. Poveći broj mladića dolazio je da sluša propovedanje Raduna Radivojevića, koji je veoma dobro poznao Bibliju.

Dušan Šofranac u knjizi *Na prolazu kroz prolazni svet* piše kako je postao adventista, a zatim misionar. U prvom pasusu na prvoj stranici iznosi da je rođen u Podgorici i da je kao dete s pobožnom majkom odlazio za praznik u crkvu za koju tvrde da

ju je podigao Nemanja, noseći sa sobom bocu vina, sveću, svetu pogaču i neku paru za prilog. Kako se u to doba pravi hleb jeo samo o svadbama i slavama, a kukuruz služio kao jedina hrana stanovništva, pitao je crkvenjaka šta se dešava sa pogačama koje su završavale u džakovima. Na odgovor da ih daju svinjama, dečak se veoma razočarao što ljudi jedu kukuruz a svinje „svete pogače”. U borbi protiv ljudskih nepravdi i u potrazi za boljim načinom života, kao mladić mnogo je čitao, tražeći smisao svemu.

U istoj ulici u kojoj je stanovao mladi Šofranac, stanovale su tri devojke, sestre Milić i njihova majka. One su rano izgubile oca, a inače bile su u rodbinskoj vezi sa poznatim vojvodom Markom Miljanovim. Na dan njegovog 18. rođendana, 1929. godine, prišla mu je komšinica dok je stajao na kapiji, i spontano ga pozvala da dođe kod njih jer je on jedini mladić iz kraja koji još nije navratio kod njih. Objasnila je da su došli do jedne izvanredne knjige koja govori o uzrocima zla i nepravde u svetu. Pridružio se grupi mladića koji su postavljali pitanja, dok su devojke tražile odgovor u Bibliji. Tako je saznao za Zajednicu adventista sedmog dana, upoznao i propovednika Radivojevića od koga je kupio prvu Bibliju, koju je bez predaha čitao. Ključna za odluku bila je četvrta zapovest, koja se odnosila na svetkovanje Subote. Pitanje koje je postavio pravoslavnim bogoslovima glasililo je: „Ako je crkva svojim autoritetom promenila subotu za nedelju, da li to znači da je crkveni autoritet veći od božjeg?” Tipično za veliki broj onih koji su iz pravoslavlja otišli u „novu veru”.

Tako je počela reformacija u Podgorici i traje do danas, uvek uz iste nevolje odbacivanja od okruženja. Šofranac iznosi detalje koji ilustruju netrpeljivost prema novoj veri. Ipak, neki su ljudi bili spremni da i u najtežim uslovima žive svoju veru pred drugim ljudima. Pridruživanje novih vernika išlo je sporo i

pojedinačno. Često je to bio put odlaska iz zemlje. Tako je učinio i poznati stolar Pavle Miletić, u čijoj kući je dugo održavano bogoslužje, koji je otišao kod svog sina lekara u Venecuelu. Od tada se adventizam neguje u kući porodice Aćimić (Šofranac, 1986). Poznata teza Maksa Vebera o protestantskoj etici može se i ovde potvrditi. Ovi prvi adventisti bili su ujedno i veoma vredni i imućni ljudi. Prva zgrada u Crnoj Gori koja je rađena po projektu je kuća Aćimića (dva brata koja su upoznali adventizam 1948). Narod je govorio: „Evo zidaju Aćimići crkvu”, da bi posle 10 godina tu i postala crkva. Kada je zemljotres pogodio Crnu Goru, kuća nije stradala.

Interesantno je ovde postaviti pitanje ko su bili ti ljudi koji su prihvatili novu veru? Izneću priču iz ličnog razgovora s najstarijim vernikom, koja me je duboko potresla. Čovek preko 80 godina, star i vitalan, priča o sebi. Oduvek je bio religiozan čovek. I u vreme komunizma. Radio je privatno, vozio je svoj kamion i prevozio građu. Jednog dana, kada je imao 42 godine, utovarao je balvane. Kad je krenuo, neko dete palo je s balvana, i on ga je zgazio. Bio je tu i otac deteta, Jevrem, koji je sve video, i oprostio mu je, jer nije bio kriv. I vlasti su mu oprostile. Ali njega je mučilo osećanje krivice. Zašto mu se to desilo kad je on pravoslavni vernik od retkih, išao je u crkvu tih godina (1947). Duboko potišten nije mogao ni da radi ni da jede. „Ako je pravedan, pravoslavac se ni Boga ne boji, a ako na pravdi strada, sklon je da se naljuti na svog Boga, što ga nije zaštitio od zla” (Mitrović, 1995. str. 84).

Jednoga dana čuo je glas: „Idi u Peć i idi kod popadije i kupi Sveto pismo.” Čitao je i našao odgovor zašto? Našao je i uredbu o gradovima za utočište (4. Mojsijeva 35,6). Bila je to prva noć u kojoj je mogao da spava, svestan da mu i Bog oprašta. Jednog dana, slučajno, otišao je kod Miletića, u petak, da mu radi košnice. „Ne mogu da radim, sutra mi je svetac.” „Koji

svetac, pa ja sam pravoslavac, a ne znam za tog sveca." Miletić mu je odgovorio: „Dođi i vidi.” Tako se Milivoje pridružio onima koji su subotom proučavali Sveto pismo. Međutim, njegova žena je rekla da je poludeo i da će ga napustiti. Njen otac je pitao zašto hoće da ga napusti. „Bije li te, imaju li deca šta da jedu?” Odgovor žene je bio: „U svemu je bolji, samo mu se svet smeje što je novoverac.”

Njegovoj ženi smetalo je i to što nema kafe i rakije i ne može ljude da posluži kad im dođu u kuću. Nagovarala ga je da ide u kafane, da je bolje da ima druge žene, i sve bi mu dozvolila, samo da ne ide u veru. Ni njegova majka ga nije prihvatila. Majka je rekla svom drugom sinu: „Proklet bio ako i ti to prihvatiš”. Brat je takođe bio protiv vere i rekao je: „Dok je mene biće i prasadi.” Međutim, jednog dana njegov brat se teško razboleo, i u bolesti je obećao da će biti veran Bogu ako ozdravi. Posle operacije, ozdravio je i održao svoje obećanje. Međutim, i njegova žena je bila protiv te odluke. Deset godina nije prihvatila njegovu veru, a sva deca su bila uz oca.

Milivoje mi je ispričao kako je njegova supruga sanjala strašni sud, narod beži, ona se pita šta je ovo, a iz aviona izlaze tri uniformisana čoveka. „Milivoje, da li je ovo naš avion.” Jedan od trojice držao je neku knjigu i rekao: „Jeste Milivojev, ali da vidimo da li si ti upisana u ovu knjigu.” Probudila se u strahu. Ujutro je ispričala majci, a kad je došao Milivoje rekla mu je: „Milivoje, i ja ću s tobom u veru, gde si ti biću i ja.” Tako se ona krstila deset godina kasnije, 1958. godine u Sarajevu.

Sve vreme od kada je adventizam stigao u Crnu Goru, vernici su se skupljali po privatnim kućama. Kada su god hteli da kupe neku zgradu namenski za crkvu, niko nije smeo da proda kuću novovercima. Odbacivanje se iskazivalo i znacima neverbalne komunikacije. Kamen u prozor i vrata. Nož zaboden u vrata. Narod ih nije prihvatao. Sve je bilo negativno. Govorilo

se da su neprijatelji države. Od kada je postao vernik, od 1949. godine pa do 1966. godine, Milivoje je svakog meseca jednom ili dva puta, išao na saslušanje, što je trajalo 17 godina. Nisu ga fizički maltretirali, ali vikali su na njega: „Mi znamo da si ti pošten čovek, ali da budeš član partije”. Njegov odgovor je bio: „Ne mogu da lažem ni vas ni Boga.”

Prema rečima Raše Aćimića (intervju vođen 25. aprila 1997), od 1970. tražili su dozvolu za crkvu. Tek 1994. godine u decembru dobili su dozvolu za crkvu i bili oslobođeni komunalija. U maju 1995. godine počeli su radovi na crkvi, a završeni 2001. godine, kada je bilo posvećenje crkve. Političke promene su dale i veće slobode za širenje vere. Na primer, u marksističkom centru u Podgorici održavani su verski skupovi. Međutim, u manjim mestima je mnogo teže. Iako je još pre II svetskog rata bilo vernika u Bijelom Polju, Nikšiću, Beranama, Mojkovcu, to su i danas pojedinačni vernici koji povremeno dolaze u Podgoricu. I danas mladići smelo dolaze da slušaju tu još uvek novu veru. I dalje se okruženje protivi, no crkva je uvek prepuna, mladih ljudi posebno, koji aktivno učestvuju u bogoslužjenjima i svoju veru uvek temelje na tekstovima Svetog pisma.

Zelenika je, takođe, veoma značajno mesto za adventizam. Slede podaci iz razgovora sa Špirom Marićem (27. april 1997), koji skoro 70 godina živi adventizam. Priključio mu se kada je imao 17 godina. U Zeleniku je između dva svetska rata doselila jedna porodica sa devetoro dece u kojoj je supruga bila adventista. Zato što je svetkovala subotu, smatrali su da je Jevrejka. Svojim životom i radom sa svojom decom, širila je uticaj na meštane od kojih se još davne 1929. godine krstio Špiro Marić sa još devetoro prvih vernika. Od te jedne porodice, cela crkva je, možemo reći, porodična crkva. Karakteristično za Crnu Goru, više nego za druge krajeve Jugoslavije, adventizam se prihvata više porodično. Skoro svi adventisti u Zeleniki su rodbinski

povezani i deca koja se rađaju u adventističkim porodicama veoma aktivno učestvuju u životu crkve, povezani su pesmom i zajedničkim sedmičnim bogoslužnjima. Mali broj vernika „dolazi iz sveta”.

Primere prihvatanja nove vere – u mladosti, u traganju za boljim životom, u zrelim godinama, iz nevolje i osećanja krivice – oduševljeni odmah prihvataju kao da je to ono što su čitavog života tražili, ili pak uz godine otpora i preispitivanja. Upoznavanje verovanja odvija se u susretima s drugim osobama, prilikom čitanja Biblije ili preko članova svoje porodice koji su prvi došli do novog saznanja, i konačno prima se od roditelja, s poverenjem da je to jedina istina. Mnogo je različitih puteva koji vode do Boga. Svakako, mnogi ne idu tim putevima, samo neki, koji neumorno tragaju za smislom svog života, za oprostjenjem greha, za ljubavlju, za utehom. Izgleda kao odnos ravnoteže. Što je iskustvo s ljudima teže, to je potreba za Bogom snažnija.

I danas se po istom modelu usvaja neka „nova vera”. Na jednoj tribini u Beogradu (april 1998) prišla mi je majka petoro dece. Došla je da pita za savet šta da radi sa svojim najstarijim sinom koji je otišao početkom ovog nesrećnog rata (1990) u Sjedinjene Države da studira, a tamo postao član Crkve Božje, i sada se vratio, bez završenog fakulteta, da misionira u svojoj porodici. Otac je pravoslavac, tolerantan i nezainteresovan za religiju. Jedan brat ateista, sestra se krstila kod adventista a priprema se i četrnaestogodišnji brat, koji je sada meta jakog uticaja najstarijeg brata, plaši ga se i stran mu je, kao i vera koju mu nudi, jer je odrastao bez njega. Pitanje verske tolerancije i njenih granica je pitanje koje se postavlja još na nivou porodičnog organizovanja i funkcionisanja!

Problem nove i stare vere, tradicionalnog i reformisanog hrišćanstva javlja se i u društvenoj zajednici. Nedeljni informativni list iz Smedereva objavio je na naslovnoj strani dva plakata,

jedan preko drugog, koji ilustruju sam naslov „Borba za vernike”. Na prvom plakatu je reklama spornog predavanja koje je organizovala HAC, ali posredno preko Duhovnog kulturnog centra, i druga koja upozorava na opasnost. Autor se ograđuje od toga da navija za subotare, već za ljudska prava i slobodu u najopštijem značenju te reči. Oni smatraju da je primereniji način borbe za vernike otvoren razgovor s argumentima i zato i iznose polemiku između predstavnika Pravoslavne i Adventističke crkve (Srećković, 1997).

Iz Ministarstva vera Crne Gore (25. april 1997). Na pitanje da li kod njih ima protestanata, dat je ovakav odgovor: „Ne, kod nas nema protestanata, postoje samo sekte koje su se odmetnule od svojih matičnih crkava. U Crnoj Gori nisu bili povoljni uslovi za razvoj adventizma. Posle rata bila je samo jedna porodica, a sada ih ima mnogo više. Ima i Jehovijih svedoka i malo evangelista.” Ovde se postavlja pitanje da li je moguća regionalna saradnja između ljudi različitog verskog i nacionalnog porekla ako su ujedinjeni istom idejom?

Jedan broj vernika je pokušao da u Srbiji pronade više razumevanja i tolerancije. Na kakvu dobrodošlicu su naišli i kako su živeli oni koji su svetkovali subotu, prikazaću sećanjem osobe čija je porodica pre četrdeset godina otišla u Ameriku jer je otac dobio otkaz zbog subote.

„Da, to bi bio treći razred. Ne mogu da se setim ničeg ozbiljnijeg. Bili smo još đaci učiteljice Z.I., toga se sećam. Znam da me Z.I. nije tako puno volela zbog subote. Mislim da sam još od tada osetila neko razumevanje od strane tebe kad su me deca nazivala imenima 'subotarka'. Može biti da mi je od tada ostao neki trag oštete u dečjem srcu. Često mi se vraća slika ponedeljka, i Z.I. traži domaći zadatak a ja nemam jer mi drugarice nisu dale dobar izveštaj o zadacima koji su zadati u subotu. Sećam se da sam išla od vrata do vrata, i domaći se je krio od mene kao da

mi namerno nisu htele da kažu da bih nespremna bila za školu. Sećam se, ponedeljkom bi od mene tražila domaći, a moj je odgovor uvek bio da mi nije dat. Onda bi tu nastao mali poraz u mom srcu pred ostalom decom.”

Regionalna saradnja

Problem saradnje kao neophodnog preduslova razvoja može se posmatrati u okviru sociologije religije, na grupi vernika koji iz različitih nacionalnih, verskih i porodičnih struktura prihvataju jednu veru koja ih integriše i organizuje tako čvrsto da ta grupa brzo raste, i to na principu dobrovoljnog udruživanja, u okruženju koje ih proganja. Prema uvidu u brojne vesti koje vernici iz različitih krajeva sveta šalju u redakcije časopisa, možemo zaključiti da nova vera uopšte, koju smo posmatrali preko jedne od najrasprostranjenijih i najčvršće organizovanih verskih zajednica u Jugoslaviji, nigde ne nailazi na veliku dobrodošlicu i prihvatanje. Počevši od porodice, šire familije, poznanika i uopšte društva, novi vernici doživljavaju prekore, odbacivanja i progone. Ekstremni slučajevi pojavljivali su se u islamskom svetu, gde su cenu prelaska u novu veru neki ljudi platili životom. S jedne strane izdajnici, s druge strane jeretici, bili su često žrtve verskog fanatizma. I pored otpora, uvek je bilo ljudi koji su prihvatili i koji su se u novoj grupi svesrdno angažovali za ciljeve koji su ih integrisali. Ponekad je bilo dovoljno da makar jedna osoba iz okruženja pokaže razumevanje i dâ podršku odluci da se bude drugačiji.

Da li je moguća regionalna saradnja različitih verskih zajednica? Šta je to iznad pojedinačnih različitih verovanja, što bi moglo ujediniti i pokrenuti na saradnju? Ekonomski, politički, nacionalni, verski, psihološki i možda još neki interesi bili bi u stanju da ljude na određenom prostoru povežu u ostvarivanju tog

cilja. Iz iskustva znamo da se iz različitih teorijskih okvira pokušavalo organizovati društvo. Ne ulazeći u analizu veoma složenog društvenog sistema koji nam se često čini tako komplikovan i neizvestan, želim da iskoristim uvid u adventističko delovanje za opšte zaključke. Naime, dolaskom u svaku novu sredinu, pa i na Balkan, konkretno posmatrali smo primer Crne Gore, ideja koju ima adventizam širi se na sve strukture u društvu, i svi oni koji je prihvate organizuju se u saradnji. Saradnja je usmerena na zadobijanje novih vernika. Ideja se uvek odnosi na Nebesko carstvo. Spasenje ljudi je motiv koji pokreće. Svaki postupak ima dvostruke posledice. Jedne se odnose na samu ličnost, a druge na druge ljude. Tako ideja vlastitog spasenja ima kao preduslov i spasenje drugih.

Međusobna saradnja adventista različitog verskog, nacionalnog i ekonomskog porekla na spasavanju bližnjih prisutna je na Balkanu u naporima da se u svakom „plemenu, kolenu i jeziku” pronese vest spasenja. Zato se posebni napori ulažu u rad s nacionalnim manjinama, u očekivanju da će svaki novi vernik imati tendenciju da svojim sunarodnicima odnese novu veru, vest spasenja. Dopisna biblijska škola na svim jezicima u prethodnoj Jugoslaviji, Glas nade, takođe, emisije na svim jezicima. Danas je posebno izražena potreba da se Jevanđelje odnese islamskom svetlu, jer je veoma mali broj vernika koji potiču iz islama, zbog poznate opasnosti čak i od smrtne kazne, za one koji promene veru. No, u Jugoslaviji ima vernika koji su preko ateizma iz islama došli u adventizam. Značajno je pomenuti da su neki muslimani, koji su u poslednjih deset godina otišli u zemlje Zapadne Evrope i Amerike, tamo prihvatili adventizam. Oni se smatraju veoma dragocenim osobama koje su s posebnom pažnjom prihvaćene i od njih se očekuje da na svom maternjem jeziku izvrše uticaj na svoje sunarodnike.

S druge strane, može se govoriti o mogućnostima saradnje adventista i ostalih vernika drugih verskih zajednica ili ateista.

Problem saradnje različitih jeste, naime, pravi problem današnjeg društva. U kakvoj atmosferi žive adventisti videli smo već na primerima životnog iskustva mnogih dugogodišnjih vernika. Kako su primljeni od strane državnih struktura i vodećih verskih zajednica? Kako se ponaša društvena zajednica prema vernicima?

Džon Grac, generalni sekretar Internacionalnog udruženja za versku slobodu (SAD), koje su osnovali adventisti pre jednog veka, kaže da često nailazi na takvu vrstu rada protiv malih verskih zajednica u kome se meša istina i laž, da bi se izazvala konfuzija i strah. U Bugarskoj je neki mladić izvršio samoubistvo. Rekli su da je pohađao sektu. Ideja koja je prenesena javnosti – da sekte pozivaju mlade na samoubistvo. Ljudi su se organizovali – ispicali su parole po zidovima, hteli su da zapale zgradu u kojoj se održavaju bogoslužjenja. Policija nije htela da štiti „sekte”. To je bio poziv na ubijanje. Neki ljudi, njih 30, otišli su na vrhove brda da čekaju Hrista. Dvojica su se smrznuli čekajući Drugi Hristov dolazak. Štampa je objavila da je reč o adventistima. Neke zajednice optužuju da trguju drogom, druge da imaju orgije, treće da rade za Ameriku – tako se zastrašuje javnost. To je strategija stvaranja konfuzije i nepoverenja. Model satanizacije, povezivanje sa ozloglašanim grupama, kada se protestantske zajednice stavljaju u isti kontekst sa nehrišćanskim zajednicama, otežava položaj protestantizma, ali ne samo na Balkanu, model je davno poznat i funkcioniše preko izazivanja straha i formiranja predrasuda (Grac, 1997).

Glasnik HAC prenosi vest da je u Bugarskoj 20. jula 1997. godine policija napala i pretukla četvoro adventista, prodavaca knjiga u gradu Petriču, i pored toga što je cela grupa imala potrebne dozvole za svoju aktivnost. Narednik je pretio grupi da će ih odvesti u obližnju šumu i streljati. Bilo im je rečeno da napuste grad, a da živi neće izaći ako se ponovo vrate (Atanasov, 1997). U Nikšiću je 13. septembra 1997. godine bila uništena i

spaljena, od strane grupe građana, imovina Adventističke crkve. Istog dana, posle podne, vernicima koji su bili okupljeni na bogoslužju u iznajmljenoj kući pretili su da su oni sledeći (Puić, 1997). U Novom Sadu, Somboru, Rumi, vatrom ili kamenjem, neke grupe se povremeno obračunavaju sa „sektama”. Radivoj Vladisavljević (1997) piše da je poslednjih meseci učestala pojava da grupe nasilnika napadaju i vređaju vernike, a crkve kamenuju i razbijaju.

Naravno, povremena netrpeljivost ne znači i stalno odbacivanje. Ponekad status paćenika odgovara širenju hrišćanskih ideja. Primećeno je da u uslovima jače propagande protiv određenih verskih zajednica, sve više ljudi staje na stranu onog ko je slabiji i ko je progonjen. Nije li hrišćanstvo, otpočelo u atmosferi odbacivanja i proganjanja, ipak doživelo brzu ekspanziju. Razapeti Hristos moćno privlači ljude u svim vekovima. U žrtvi se prepoznaje ljubav. Ne zvuči li paradoksalno ideja o pravovernom i jeretičkom hrišćanstvu i ideja o verskoj slobodi kada se zna da *svi koji pobožno hoće da žive u Hristu Isusu, biće gonjeni* (Timotiju poslanica druga 3,12), *jer ne može sluga biti veći od gospodara svojega* (Jovan 15,20; Matej 10, 1-42).

Zaključak

Termin *Balkan* vodi poreklo, preko turskog, od dve perzijske reči koje znače „visoka kuća” ili „planina”, a primenjuje se na oblast koju opasuju četiri mora: Jadransko i Jonsko na zapadu, Egejsko na jugu i Crno na istoku (Stojanović, 1995). Kao raskrsnica mnogih puteva, Balkan je bio i mesto susretanja i mesto sukoba. Na polju religijskih ideja na Balkan se doselila ideja adventizma, koju smo pratili u tipičnim primerima njenog širenja i opstajanja u većinskom neprihvatanju i pojedinačnim

preobraćenjima. Brojno stanje vernika nije sasvim pouzdan podatak, jer se ponekad, iz straha od progonstava, kriju podaci i vernici, ponekad se iz želje da se pokaže brojnost i prida značaj moći u veličini, pristaje na predložene procene drugih koje nisu tačne. Došli smo do rezultata koji ukazuju da je na Balkanu 1995. godine bilo prisutno ispod 1% adventista. Cilj adventista nikada nije bio da svi ljudi postanu adventisti, već da u svakom mestu postoji poneki adventista, da budu, kao Hristovi predstavnici, raštrkani po čitavoj zemlji i objave vest o Drugom Hristovom dolasku.

Ono što adventizam čini zapaženim, nije toliko broj vernika u odnosu na opštu populaciju, već prisutnost religijskog iskustva u svakodnevnom životu i nastojanju da se to iskustvo podeli s drugim ljudima. Skoro svi vernici su makar jednom sedmično prisutni u crkvi i svojom aktivnošću organizovani u život zajednice. Stil gradnje crkava usmeren je na funkcionalnost i jednostavnost. To mogu biti i porodične kuće, i stanovi u soliterima koji su prilagođeni grupi koja u dogovoreno vreme ima bogoslužnje. To su škole duhovnosti i zajedništva. Svojim stilom života i isticanom religioznošću često privlače pažnju svoje okoline. Ono po čemu ih okolina zapaža jeste različitost. Adventisti se prepoznaju po tome što ne rade subotom, što ne jedu svinjsko meso („nečistu hranu”), ne piju alkohol, kafu, ne psuju, ne kockaju, ne čine preljube, u protivnom bili bi isključeni iz crkve.

Adventizam je značajan zbog integrisanog i reformisanog učenja judaizma, katolicizma i protestantizma. Čini mi se da je to pokušaj alternativnog judaizma koji bi bio moguć da su Jevreji prihvatili Hrista. Prvi hrišćani, prva tri veka, delovali su ilegalno, skupljali su se po kućama, po katakombama, pa ipak se širili do državne crkve. Bilo je potrebno da prođe tri veka da jedno

verovanje pređe put od sekte do crkve. Šta će se događati sa novonastalim sektama danas pitanje je na koje je teško dati odgovor.

Posmatrajući Balkan i bogatstvo kultura i raznolikosti koje na malom prostoru čine stalna komešanja, možemo zaključiti da je verski identitet veoma značajan za razvoj ovih prostora. Najteže se menjaju najdublji slojevi, zato religije opstaju. Zbog vekovnih previranja koja su se događala na Balkanu, kao da u ljudima postoji stalna odbrambena pozicija i strah da će mu neko oduzeti nešto, od imovine do verovanja, ili nametnuti nešto strano, a bilo je i jednog i drugog u individualnom iskustvu i kolektivnom pamćenju. Zbog nesigurnosti, prisutan je strah od promena. Uticaj Istoka i Zapada činio je bogatijim ove prostore, ali u isto vreme je to bila opasnost dezintegracije (Kuburić, 1997).

Literatura

- Adventistički pregled*, glasilo Kršćanske adventističke crkve u Republici Hrvatskoj, br.6, 1996.
- Atanasov S. (1997), „Adventiste prodavce knjiga pretukla policija u Bugarskoj”, *Glasnik*, br. 4. str. 3.
- Bakioki S., Frenk H., Ožandr F., Ogsburže F. Maršal D. i dr. (1994). *Adventistički hrišćani veruju. Biblijsko izlaganje 27 osnovnih doktrina*, Preporod, Beograd.
- Brierley P. (1996), *Word Churches Handbook*, Christian Research, London.
- Cvitković I. (1996), *Sociologija religije*, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta, Sarajevo.

- Dudley L. R. and Gillespie V.B. (1992), *Valuegenesis: Faith in the Balance*, La Sierra University Press, U.S.A.
- Grac Dž. (1997), „Dijalog bez agresivnosti”, Saopštenje na propovedničkom sastanku, Adventistički teološki fakultet, Beograd.
- Hoekema A.A. (1983), *The Four Major Cults, Christian Science – Jehovah's Witnesses – Mormonism – Seventh-day Adventism*, Fifth impression, The Paternoster Press LTD.
- Kuburić Z. (1995), *Slika o sebi adolescenata u protestantskoj porodici*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet, Beograd.
- Kuburić Z. (1996a), *Religija, porodica i mladi*, TI, Beograd.
- Kuburić Z. (1996b), „Vrednosni sistem i stil života adventista”, u: *Religija, crkva, nacija*, JUNIR, Gradina, Niš.
- Kuburić Z. (1996c), „Dve predstave Boga u religijskom iskustvu”, *Gledišta*, br. 3–4. str. 127–162.
- Kuburić Z. (1997), „Rasprostranjenost i položaj protestantizma na Balkanu”, *Etno-religijski odnosi na Balkanu*, JUNIR, Niš, 1997. pp. 90–108.
- Lemon F.R. & Kuzma J.W. (1969) *Biologic Cost of Smoking: Decreased Life Expectancy*. Arch. Environ. Health 18: 950–955.
- Martin W. (1997), *The Kingdom of the Cults*, Bethany House Publishers, Minneapolis, Minnesota 55438.
- Maxwell C.M. (1977), *Tell It to the World: The Story of Seventh-day Adventists* (revised ed.), Mountain View, Calif.: Pacific Press.
- Milošević A., Nedeljković S., Mujović V., Starčević V., Rosić N., Mijailović Z. i Velkovski S. (1992), „Fraktori rizika kardiovaskularnih oboljenja u grupi adventista iz Beo-

- grada”, *Kardiologija*, I kongres kardiologa Srbije, Vojnomedicinska akademija i Institut za medicinsku fiziologiju – Beograd.
- Mitrović M. (1995), „Svetosavska etika i duh modernizma”, u: Zbornik radova sa XVI naučnog skupa *Seoski dani Sretena Vukosavljevića*, Dom revolucije, Prijepolje.
- Pamplona – Roger G. (1998), *Uživajte zdrav život*, Preporod i Život i zdravlje, Beograd.
- Pantić D. (1987), „Psihološki portreti pripadnika malih verskih zajednica”, *Marksističke teme*, No. 3-4, 123-139.
- Phillips R.L. (1978), *Coronary heart disease mortality among Seventh-day Adventists with differing dietary habits: a preliminary report*, *Amer. J. Clinical Nutr.* 31: S191–198.
- Phillips R.L. (1980), „Cancer among Seventh-day Adventists”, *Journal of Environmental Pathology and Toxicology*, No. 3: 157-169.
- Pujić M. (1997), „Religijska sloboda zaobilazi Nikšić”, *Glasnik*, br. 4. str. 3.
- Seventh-day Adventist Yearbook* (1992; 1996; 1997; 2001), A Directory of The General Conference, World Divisions, Union and Local Conferences and Missions, Educational Institutions, Food Companies, Health-Care Institutions, Media Center, Publishing Houses, Periodicals, and Denominational Workers, Review and Herald Publishing Association, Hagerstown, MD 21740., U.S.A.
- Shriver G.H. (1992), „Adventisti sedmog dana”, *Enciklopedija živih religija*, Nolit, Beograd.
- Stojanović T. (1995), *Balkanska civilizacija*, Centar za geopolitiku, Beograd.
- Sveto pismo staroga i novoga zaveta*, Britansko i inostrano biblijsko društvo, Beograd.

- Šofranac D. (1986), *Na prolazu kroz prolazni svet*, životna iskustva jednog misionara, drugo dopunjeno i prošireno izdanje, Dušan Šofranac, Zelenika.
- Vladislavljević R. (1997), „Opasnosti verske netrpeljivosti”, *Glasnik*, br. 4. str. 19.
- Weber M. (1989), *Protestantska etika i duh kapitalizma*, 2. izdanje, Veselin Masleša i Svjetlost, Sarajevo.
- Vajt E. (1997), *Velika borba*, Alpa i Preporod, Beograd.
- Wynder E.L., Grahani E.A. & Croninger A.B. (1953), „Experimental Production of Carcinoma with Cigarette tar.”, *Cancer Research* 13: 855-864.

Milan Vukomanović

RELIGIJSKE PROMENE U MAĐARSKOJ I POLOŽAJ SRPSKE PRAVOSLAVNE CRKVE

I

U protekloj deceniji, zemlje Centralne i Istočne Evrope prošle su kroz period vrlo intenzivnih, istorijskih promena koje će, sasvim sigurno, u velikoj meri odrediti njihovu geopolitičku ulogu i kulturno-istorijski značaj na početku novog milenijuma. Te promene zbile su se u gotovo svim oblastima društvenog, političkog, ekonomskog, javnog života ovih zemalja, uključujući tu, naravno, i religiju. Značajnija revitalizacija religijskog života predstavlja, svakako, jedno od dominantnih obeležja promena koje su se zbile u bivšim socijalističkim zemljama neposredno nakon sloma ideologije marksizma i lenjinizma i zaustavljanja procesa manje-više nametnute ateizacije ovih društava.

U novim, znatno povoljnijim uslovima za njihovo propovedanje, propagiranje i širenje, religije u Centralnoj i Istočnoj Evropi su doživele i pravi preporod. Postkomunističke vlasti su, odmah nakon uvođenja političkog pluralizma, preduzele čitav niz zakonskih i drugih mera kojima je znatno olakšan rad religijskih organizacija u njihovim zemljama. Doneti su novi zakoni o pravnom položaju religijskih zajednica, o slobodi savesti i religijskom organizovanju, osnovane su i obnovljene mnoge obrazovne, kulturne, socijalne i dobrotvorne ustanove, religija je

dobila svoje važno mesto u elektronskim i drugim medijima, a učinjeni su – u zavisnosti od materijalnih mogućnosti pojedinih država – i naponi da se religijskim zajednicama nadoknadi šteta koja im je naneta u periodu nacionalizacije njihove imovine. Štaviše, mnoge vlade preuzele su i dodatnu obavezu u pogledu finansijske podrške crkvama i drugim religijskim zajednicama da obnove, rekonstruišu i održavaju svoje sakralne građevine, obrazovne i socijalne institucije. Posebnim zakonskim aktima regulisani su, u nekim slučajevima, i rokovi u kojima država predviđa da ostvari potpunu rekompencaciju crkava.

Crkve u postsocijalističkim društvima imaju sve veću ulogu i u domenu religijskog obrazovanja, brige o moralu, socijalnom i dobrotvornom radu. Zakonski je, recimo, u nekim od ovih zemalja omogućeno da religijsko obrazovanje bude dostupno ne samo u posebnim verskim školama, već i u državnim i javnim školama – od obdaništa do srednjih škola. Religija, dakako, ima i značajnu socijalnu i socijalno-psihološku funkciju, delujući kao važan integrativni faktor u svesti svakog religioznog pojedinca. Ona je to i u porodičnom životu, propagiranju mira, tolerancije i uzajamnog pomaganja među ljudima. Religijski uticaj se proširuje potom na razne društvene aktivnosti, socijalni rad, zdravstvo, filantropiju i sl. Baš ti aspekti religijskog života pokazali su se kao naročito značajni u uslovima građanskog rata u bivšoj Jugoslaviji, gde su mnoge religijske organizacije iz zemlje i sveta pozivale ne samo na prekid sukoba, obnovu kulture dijaloga i tolerancije, već i vrlo konkretno delovale u pružanju humanitarne pomoći postradalom stanovništvu. Crkve u zemljama obnove i tranzicije imaju, dakle, značajnu socijalnu funkciju, ulogu koja im je bila uskraćena tokom punih pola veka (a u Rusiji čak 70 godina) pod komunizmom.

Bez obzira na karakter budućih političkih promena u evropskim postsocijalističkim društvima, crkve i druge religijske

organizacije će, nesumnjivo, zadržati svoju važnu etičku i političko-simboličku funkciju koju su imale i u prošlosti, pre uvođenja komunističke vlasti. S druge strane, treba očekivati da će se neke od tih religijskih organizacija u bliskoj budućnosti susresti i s nekim ozbiljnijim problemima. Jednim delom je tu reč o *ekonomskoj krizi* u pojedinim zemljama, nedostatku materijalnih sredstava za obnovu crkava, poseda i imanja što će, svakako, uticati na nedovoljnu stabilnost i finansijsku autonomiju religijskih ustanova. Drugi, još važniji problem, tu predstavlja stalna opasnost od *instrumentalizacije religije* u političke svrhe, pogotovu u uslovima povećane etnomobilizacije i oživljavanja nacionalizma i šovinizma s nepredvidivim političkim posledicama. Radikalni etnonacionalizam, koji se često sasvim otvoreno ispoljava u zemljama ovog regiona, predstavlja ozbiljnu pretnju demokratiji. U tom smislu valja uočiti da populistički, kolektivistički mentalitet koji predstavlja nasleđe iz komunističkih vremena, po pravilu, u drugi plan stavlja pojedinca, građanina i njegova individualna, javna i ustavna prava, pa otuda lako nastaju nedemokratski autoritarni režimi koji se, u rešavanju političkih problema, brzo odluče i za upotrebu sile. Zbog toga treba očekivati da će u izgradnji nove kulture života, kulture dijaloga i uzajamnog poštovanja, ekumenskim aktivnostima, kao i u „učenju” demokratiji i toleranciji, religijske organizacije u postsocijalističkim društvima imati mnogo vidljiviju i aktivniju ulogu.

II

Danas su, među postkomunističkim društvima Centralne i Istočne Evrope, pozitivne promene u razvoju religijskog života, pa i odnosima između crkve (religijskih zajednica) i države, naročito vidljive u Mađarskoj. O povećanom interesovanju za

religiju, kao i o povećanoj brizi države za crkve i verujuće građane, svedoče ne samo brojni statistički podaci, već i niz vrlo konkretnih zakonskih i drugih mera koje je Mađarska država preduzela tokom devedesetih godina.

U Republici Mađarskoj je zvanično registrovano više od 60 crkava i preko 70 monaških zajednica.¹ Kada je, pak, reč o obrazovnim, kulturnim, socijalnim i dobrotvornim organizacijama vezanim za crkve, njihov broj se u toj državi procenjuje na preko hiljadu. Mađarska vlada pruža značajnu finansijsku pomoć crkvama za održavanje njihovih sakralnih objekata, istorijskih građevina i obrazovnih ustanova. Zahvaljujući toj podršci, od 63 registrovane crkve, njih 38 je, u 1997. godini, dobijalo nekakvu državnu pomoć, a 50–60% učenika u osnovnim i srednjim školama pohađalo je religijsku nastavu. Crkve su, kao pravna lica, dobile značajne povlastice i u plaćanju poreza, a skoro polovina građana (46,7%) plaća crkveni porez ili pruža neki drugi vid pomoći religijskim institucijama.

U zakonodavnom domenu, jedan od temelja tih pozitivnih promena u religijskom životu današnjih Mađara predstavljao je, svakako, Akt IV (iz 1990. g.) o slobodi savesti i veroispovesti i crkvama.² U ovom pravnom dokumentu, koji sadrži ukupno 24

1 Ovo su podaci s početka 1997. godine, nav. prema članku „Relationship between the State and Church in Hungary”, koji je pripremio mađarski Institut za obrazovna istraživanja u okviru publikacije *Discussion Paper for the Budapest Symposium*, Budapest, 1997, str. 5–10. Na tom istraživanju se temelji i većina drugih statističkih podataka navedenih u ovom delu rada.

2 Integralni tekst toga zakona na mađarskom jeziku, kao i nekih drugih zakona koji se spominju u ovom radu, dobio sam od dr Olge Obrenovity, advokata i pravnog zastupnika Budimske eparhije SPC u Mađarskoj. Zbog toga dr Obrenovity dugujem veliku zahvalnost. Neki od važnijih zakona su objavljeni i na engleskom jeziku, u brošuri Sekretarijata za religijska pitanja mađarske vlade *Churches, Denominations and Religious Communities in Hungary 1995–96*, Prime Minister's Office, Budapest, 1996, str. 145–173.

člana, ističe se najpre da crkve, denominacije i religijske zajednice u Mađarskoj imaju poseban značaj zato što promovišu pozitivne vrednosti i zajedništvo među ljudima. One, potom, imaju važnu ulogu u društvenom životu (u domenu kulturnih, obrazovnih, socijalnih i zdravstvenih delatnosti), kao i zbog toga što učvršćuju nacionalni identitet građana.

Akt IV ima tri glavna dela („Pravo na slobodu savesti i veroispovesti”, „Crkve” i „Završne odredbe”), a njegov najveći deo – „Crkve” (od 9–21. člana) – sadrži važne odredbe o udruživanju u crkve, odnosu crkve i države, obrazovnim, socijalnim i zdravstvenim aktivnostima crkava, te njihovom finansijskom poslovanju. Članom 18. predviđeni su glavni izvori sticanja dohotka crkava kao pravnih lica (privatne donacije, pomoć drugih pravnih lica i organizacija, sredstva dobijena na osnovu crkvene službe), kao i mogućnost da se one bave privrednim delatnostima, osnivaju kompanije i ekonomska udruženja. U privredne aktivnosti crkava ne ubrajaju se, međutim, delatnosti vezane za rad kulturnih, obrazovnih, nastavnih, socijalnih, zdravstvenih, dečjih i omladinskih ustanova, kao ni izdavanje verske literature, održavanje grobalja i povremeno korišćenje zgrada u religijske svrhe. Članom 19. utvrđuju se olakšice koje država pruža religijskim ustanovama iz svog glavnog budžeta, kako bi se olakšao, ili omogućio rad spomenutih religijskih ustanova.

Mađarski parlament je, još 1991. godine, usvojio poseban zakon (XXXII) koji se odnosi na uređivanje crkvenog vlasništva nad nekretninama. Taj zakon donet je u skladu s prethodnim aktom (iz 1990), da bi se, uz neophodnu materijalnu i finansijsku podršku, omogućile različite religijske aktivnosti opisane u Zakonu o slobodi savesti i veroispovesti i crkvama. Glavna ideja tog novog zakona bila je, međutim, da se stvore pravni uslovi za povraćaj imovine, nekretnina i drugih dobara koje je komu-

nistički režim u Mađarskoj konfiskovao od crkava u periodu nacionalizacije imovine. Time bi se, dakako, otklonile i neposredne posledice ateizacije koju je taj režim preduzeo pod neposrednim uticajem svoje dominantne ideologije. U svakom slučaju, mađarska vlada je, u skladu s ovim zakonom, predvidela da se od 1991–2001. godine izvrši potpuna rekompensacija crkvenog vlasništva. Podaci iz 1997. ukazuju na to da su crkve podnele oko 6.000 predmeta za povraćaj imovine, te da je oko 2.000 zahteva tog tipa već rešeno. Mađarske vlasti su očekivale da će još oko 1.500 imovinskih sporova s crkvama biti razrešeno do kraja prošlog veka.³

Od drugih pravnih dokumenata, koji se neposredno tiču položaja crkava i drugih religijskih zajednica u mađarskoj državi, valjalo bi, u ovom kontekstu, spomenuti i Vladin dekret br. 61, iz 1994. godine, o kapelanskoj službi u armiji, kao i Pravni dekret br. 8 (iz 1990) o religijskim aktivnostima zatvorenika.

Najzad, mađarska vlada je, u skladu s kriterijumima Evropske unije, u novije vreme posebno počela da vodi računa o zaštiti religijskih sloboda u svojoj državi. U tom duhu je, marta 1997. godine, na međunarodnom simpozijumu *Uloga crkava u društvima obnove* – uz učešće religijskih stručnjaka, predstavnika vlada i nevladinih organizacija iz zapadne, centralne i istočne Evrope i SAD – usvojen i poseban dokument, tzv. „Budimpeštanska preporuka”, koja se dosta detaljno bavi ne samo pitanjem religijskih sloboda, već i odnosima crkve i države, te pitanjima sprečavanja religijske netolerancije i zaštite manjina i manjinskih religijskih zajednica. To poslednje pitanje je naročito značajno u kontekstu naših daljih razmatranja o položaju nacionalnih manjina i manjinskih verskih zajednica u Mađarskoj, uključujući tu, naravno, i status Srpske pravoslavne crkve, njene Budimske eparhije u ovoj susednoj državi.

3 „Relationship between the State and Church in Hungary”, str. 8.

III

Počeci pravoslavlja u Mađarskoj datiraju još iz vremena velikih seoba, a moguće je da su nekakvi političko-religijski kontakti Mađara s Vizantijom postojali i pre toga vremena.⁴ U srednjem veku Pravoslavna crkva je imala najveći uticaj u jugoistočnim delovima zemlje, a u XIII stoleću u Mađarskoj se osetilo i prisustvo Rumuna i Srba. S dolaskom Grka u ove krajeve, a naročito nakon osnivanja velikog broja njihovih crkvenih zajednica, pravoslavlje se prilično odomaćilo među Mađarima. Tu se ono, pre svega, razvijalo kao vera nacionalnih manjina,⁵ pa stoga ne bi trebalo da začudi što u toj državi – u kojoj je, kao što je znano, ipak dominantno prisustvo i uticaj Rimokatoličke crkve – danas postoje četiri pravoslavne crkvene jurisdikcije koje obuhvataju čak šest nacionalnih zajednica.

Kada je reč o Srpskoj pravoslavnoj crkvi (SPC) u Mađarskoj, dobro je poznato da je ona tu još dosta rano stekla zavidan stepen autonomije. Istorijski gledano, osnovu te autonomije činile su privilegije koje je austrijski car Leopold I garantovao Srbima još 1690. godine. Između ostalog, te privilegije su podrazumevale slobodu i zaštitu veroispovesti, slobodu izbora srpskog arhiepiskopa kao poglavara crkve i pravoslavnih opština, povraćaj crkvene imovine, itd.⁶ Nakon nekolike kratke promene sedišta, srpska Mitropolija se, izgleda, još od 1716. godine, smestila u Sremskim Karlovcima. Pošto je Pečka patrijaršija bila ukinuta 1766. g., Mitropolija je i zvanično stekla autokefalnost,

4 Videti „The Orthodoxy in Hungary Past and Present”, u publikaciji: *Information about the Churches in Hungary*, The Ecumenical Council of Churches in Hungary, Budapest, 1995, str. 60.

5 Ibidem.

6 J. Radonić i M. Kostić, *Srpske privilegije od 1690. do 1792*, SANU, Beograd, 1954, str. 91–92.

a od 1848. srpski mitropolit je mogao i službeno da nosi titulu „patrijarha”. Beč je, međutim, često bio u prilici da ograniči spomenute privilegije srpskog naroda i njegove crkve u Mađarskoj. Položaj Srba je naročito bio delikatan nakon revolucionarnih previranja iz 1848. godine, zbog njihove podeljene lojalnosti prema Austriji i Mađarskoj.⁷ Pa ipak, položaj SPC u ovoj zemlji stabilizovao se nakon donošenja IX člana zakona u mađarskom parlamentu (1868), kojim je ozvaničena podela Pravoslavne crkve u Mađarskoj između Srpske i Rumunske autokefalne mitropolije. Takav stepen crkvene samouprave održao se sve do 1912. godine. O značaju crkvene autonomije koju je srpski narod imao u Mađarskoj sve do Balkanskih ratova, najbolje, možda, svedoči podatak da je od njegove seobe, pa do Velikog rata, održano čak 47 sabora.⁸

Istodobno, Zakon iz 1868. godine prilično je ograničio mogućnost autonomije onih pravoslavnih zajednica u Mađarskoj (pre svega, Grka i Mađara) koje nisu govorile ni srpskim, ni rumunskim jezikom. Ti mađarski pravoslavci, koji su takođe želeli samostalnost, bili su ovim zakonom (par. 9) neodređeno označeni kao „ni Srbi, ni Rumuni”.⁹ Uopšte uzev, status pravoslavnih crkava u Mađarskoj se bitno menjao nakon Prvog i Drugog svetskog rata, i to ponajviše zbog teritorijalnih izmena koje su nastale kao posledica tih velikih ratova. Pre Prvog svetskog rata, Istočna pravoslavna crkva je, na primer, predstavljala drugu najbrojniju religijsku zajednicu u toj zemlji, sa oko tri miliona vernika (ili 14,3% ukupnog stanovništva). Međutim, već 1920. g. u novim državnim granicama zadržalo se samo

7 Videti o tome: T. Bremer, *Vera, kultura i politika*, Gradina/JUNIR, Niš, 1997, str. 21. i dalje.

8 *Ibid.*, str. 58.

9 Videti F. Berki, *Az orthodox Keresztenyseg*, Budapest, Magyar Orthodox Adminisztratura, 1975, str. 138.

50.990 pravoslavaca (tj. svega 0,6% stanovnika!). Među njima je najviše bilo Rumuna (35,7%), a potom Srba (31,2%) i Mađara (26,8%); Slovaci, Nemci i druge nacionalnosti činile su tu tek neznatan procenat pravoslavnog stanovništva.¹⁰ Svi ti pravoslavci našli su se, u promenjenim istorijskim okolnostima, pod jurisdikcijom Budimske eparhije, koja se zadržala i u tim novim granicama mađarske države. To je, nešto docnije, naišlo na otpor onih parohija koje su osnovali stari grčki iseljenici, pa su 1931. one proglasile sebe za „Mađarske pravoslavne parohije grčkog porekla”.¹¹ Štaviše, one su se obratile i Vaseljenskoj patrijaršiji, s molbom da ih ona primi pod svoju neposrednu nadležnost, a to je, dakako, naišlo na protest episkopa budimskog Zubkovića. Ovaj problem obnovljen je i, rekao bih, postao još složeniji, nakon Drugog svetskog rata, kada je novi geopolitički odnos snaga u Evropi (a naročito kriza oko Informbiroa) doveo do toga da pravoslavni Mađari, nekadašnji „ni Srbi, ni Rumuni”, odlukom moskovskog Sinoda (11. novembra 1949) konačno potpadnu pod starateljstvo Moskvske patrijaršije. Time je, ujedno, stavljena i tačka na pregovore koje su, neposredno nakon rata, predstavnici tri mađarske parohije uporedo vodili s Vaseljenskom patrijaršijom i Budimskom episkopijom.

Napred je već bilo spomenuto da danas u Mađarskoj postoje čak četiri pravoslavne crkvene jurisdikcije kojima pripada šest nacionalnih zajednica. Budimska eparhija SPC, sa sedištem u Sentandreji, obuhvata 17 parohija u nadležnosti budimskog episkopa. Rumunskoj eparhiji (patrijaršija u Bukureštu) pripada

10 O popisu stanovništva iz 1920, kao i statističkim podacima iz vremena pre rata, videti *Magyar Statisztikai Szemle*, vol. XVI, deo I, Budapest, 1938. i *Annuaire Statistique Hongrois*, vol. 22, Budapest 1916 (nav. prema P. Ramet, *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, Duke U.P., Durham and London, 1988, str. 331. i 445.

11 Cf. Ramet, *ibid.*, str. 332.

18 parohija, dok se o dve parohije Bugarske pravoslavne crkve stara bugarski Paroh Budimpešte. Najzad, eparhiji Mađarske pravoslavne crkve, čije je patrijaršijsko sedište još uvek u Moskvi, pripada ukupno devet parohija, pod upravom jednog protojereja. Ova eparhija se stara ne samo o svim pravoslavnim Mađarima koji pripadaju tim parohijama, već i o jednom broju Rusa i Grka (pretežno grčkih studenata) koji danas žive u Budimpešti i nekim drugim gradovima. Procenjuje se da u Mađarskoj danas ima oko 40.000 pravoslavaca, a od tog broja, više od 5.000 pripada mađarskoj pravoslavnoj zajednici.

Sve ove četiri pravoslavne crkve u Mađarskoj su danas stalne članice Ekumenskog veća crkava, koje je u ovoj zemlji osnovano još 1943, dakle, pre Svetskog saveta crkava. Pored pravoslavaca, u tom nacionalnom ekumenskom veću deluju i četiri protestantske crkve (luterani, reformisti, baptisti i metodisti), dok se većinska, Rimokatolička crkva tu nalazi samo u svojstvu posmatrača. Pored nabrojanih crkava, posmatrački status u Veću ima i jedan broj ekumenskih, humanitarnih, omladinskih i drugih organizacija. Jednom godišnje, u januaru mesecu, crkve u Mađarskoj učestvuju skupa u nedelji zajedničke molitve, a tokom devedesetih godina tu su organizovane i nekolike konferencije ekumenskog karaktera, od kojih je, možda, najvažnija ona o „Hrišćanskoj veri i ljudskoj netrpeljivosti”, koja je, avgusta 1995, održana u Kečkemetu.

Na pragu novog milenijuma, Srpska pravoslavna crkva u Mađarskoj imaće, po svemu sudeći, prilike da se u znatno povoljnijim pravnim, političkim, kulturno-istorijskim okolnostima nosi s problemima koji su tu, svakako, bili prisutni i u prošlosti, ali su rešavani u mnogo težim uslovima. Tu, pre svega, mislim na promenu političkog sistema u Republici Mađarskoj, kao i na povoljniji političko-pravni okvir za razvoj religijskog života. Očuvanje vekovne tradicije Srba na tom tlu, ali i neosporna lojalnost prema mađarskoj državi, učinili su da Budim-

ska eparhija SPC danas doista predstavlja svojevrsan „primer vernosti”¹² obema kulturama – onom nasleđu koje i jedna i druga sa sobom istorijski nose i prenose.

Od značajnijih posledica koje spomenute religijske promene u Mađarskoj imaju za položaj srpskog pravoslavlja, izdvojili bismo, u prvom redu, one povlastice koje sve crkve u toj zemlji danas imaju zahvaljujući zakonima iz 1990. i 1991. godine. Zakon o vraćanju crkvenih nekretnina omogućio je SPC, kao i drugim religijskim zajednicama, da osnivaju, razvijaju, ili ponovo dobiju u svoje vlasništvo čitav niz visokoškolskih, obrazovnih, dobrotvornih, zdravstvenih i drugih institucija neophodnih za obnovu duhovnog, kulturnog i socijalnog života. Budimska eparhija je, na primer, u proteklih nekoliko godina, od mađarske vlade dobijala finansijsku pomoć u iznosu od oko 45 miliona forinti,¹³ kao i mogućnost da povрати imovinu koja joj je bila konfiskovana u periodu vladavine komunista. Jedna od važnih tekovina te „svojinske transformacije” jeste i srpski koledž Tekelijanum, visokoškolska ustanova koja bi trebalo da ima veliku ulogu u očuvanju ne samo duhovnog i istorijskog nasleđa Srba u Mađarskoj, već i njihovog kulturnog i nacionalnog identiteta. S tim je, dakako, u vezi i pitanje kulturne autonomije Srba, koje je tokom protekle decenije, naročito zahvaljujući Zakonu o nacionalnim i etničkim manjinama, i dalje vrlo aktuelno i značajno. Često se, potom, ističe kako je problem nataliteta i prirodnog priraštaja Srba jedan od glavnih problema te nacionalne manjine u Mađarskoj. Za taj problem se, štaviše, vezuje i opšte pitanje opstanka Budimske eparhije.¹⁴ Ono, međutim, kao

12 Videti D. Krstić, „Budimska eparhija – primer vernosti” u zborniku: Društvene nauke o Srbima u Mađarskoj, SANU, Beograd (u pripremi).

13 Videti O. Obrenovity, „Pravni položaj crkvi u Mađarskoj”, *ibidem*.

14 Vid. Episkop budimski Danilo, „Budimska eparhija – primer vernosti”, *ibidem*.

što je znano, pogađa i srpsko stanovništvo u matici, kao i druge nacionalne manjine i zajednice u Evropi.

Najzad, zanimljivo bi, svakako, bilo videti da li će se nedavni sporovi u Svetskom savetu crkava (SSC) između pravoslavnih i protestantskih hrišćanskih zajednica odraziti na ekumenske procese u Mađarskoj, u nacionalnom Ekumenskom veću crkava. Danas, na primer, veoma zabrinjava činjenica da je unutar SSC – kome su temelj postavile baš protestantske i pravoslavne hrišćanske zajednice – došlo, poslednjih godina, do izvesnih razmimoilaženja koja su nedavno dovela i do zahteva nekih pomesnih pravoslavnih crkava (pre svega Ruske i Srpske pravoslavne crkve) za izlaskom iz te međunarodne ekumenske organizacije. Štaviše, proleća 1998. g. je, sa međupravoslavnog susreta u Solunu, upućen i zvaničan zahtev za reformom SSC, a decembra iste godine Ruska pravoslavna crkva je, na zasedanju SSC u Harareu, i zvanično „zamrzla” svoje članstvo u toj organizaciji.

Zbog čega i danas, na pragu novog milenijuma, dolazi do takvih udaljavanja i sporenja među hrišćanskim zajednicama? Tu je, svakako, od presudnog značaja različit stepen razvoja društava u kojima deluju ove crkve – pre svega „pravoslavnog Istoka” i „katoličkog”, „protestantskog” Zapada. Današnji položaj žena na Zapadu, naročito u SAD, omogućio je, na primer, ne samo upotrebu inkluzivnog jezika u savremenim izdanjima Biblije, nego i sve značajnije prisustvo žena u službi protestantskih crkava. U tim društvima veća prava imaju i pripadnici različitih seksualnih orijentacija, pa se i to, dakako, odražava na stav crkve prema venčanju i sličnim ceremonijama. S druge strane, na hrišćanskom Istoku je značaj Tradicije još uvek neprikosnoven, tako da se ni od Pravoslavne crkve ne može očekivati brza i laka transformacija u pravcu modernizacije. Istorijski gledano, sklonost ka modernizaciji nije, uostalom, nikad ni bila

značajan elemenat pravoslavlja. U svakom slučaju, većinsko prisustvo protestantskih crkava u SSC, mogućnost njihove majorizacije, pravoslavne crkve doživljavaju kao ozbiljnu pretnju svojoj samobitnosti, iako odluke Saveta nemaju obavezujuću prirodu već, pre svega, karakter zajedničkog apela.

Zbog toga i u samom susretanju hrišćanskog Istoka i Zapada – kako na globalnom, svetskom planu, tako i u Centralnoj i Istočnoj Evropi – treba biti svestan svih tih različitosti koje su najčešće bile istorijski uslovljene. Utoliko, onda, treba ispoljiti i veću osetljivost za razlike i više sluha u međusobnom dijalogu. Te razlike, kao i drukčija rešenja pojedinih problema u crkvama na Istoku i Zapadu, doveli su, mislim, i do izvesnog nepoverenja između pojedinih hrišćanskih konfesija, a ponekad i do netrpeljivosti, ksenofobije. Zajedno s ratom u prethodnoj Jugoslaviji, u nekim pravoslavnim krugovima javila se, čini se, bojazan od „velikih”, svetskih institucija, pa tako i od SSC. Na Zapadu se, opet, još uvek s dosta stereotipa gleda na pravoslavni Istok. Otuda je, mislim, primerenije da se poverenje u ekumenski dijalog najpre povрати na regionalnom i lokalnom nivou, tamo gde se ljudi svakodnevno susreću i gde se različite crkve svakodnevno suočavaju sa sličnim problemima. U tome se, onda, najbolje i ogleda poseban značaj koji ima Ekumensko veće crkava u Mađarskoj. Ono je, u proteklih pola veka, okupilo veliki broj tzv. „manjinskih crkava” (uključujući tu, kao što smo videli, i četiri pravoslavne) i omogućilo Mađarskoj da, među postkomunističkim zemljama, postane danas i jedan od lidera u pogledu poštovanja verskih prava i sloboda. Suvišno je, dakako, isticati koliki bi prestiž i uticaj mogla imati baš SPC ukoliko bi sličan proces bio iniciran i ovde na Balkanu, u Jugoistočnoj Evropi.

Čedomir Čupić

RELIGIJA I POLITIKA

I religija i politika su značajne i bitne za čovekov život. Religija, u savremenom životu, pripada čovekovom slobodnom izboru, dok je politika nužnost zajedničkog života. Religija je čovekova duhovna potreba, njegova duhovna muzikalnost, a politika je praktična nužnost. Čovek van politike, upozoravao je još Aristotel, ili je bog ili zver. Tek u politici, odnosno u zajedničkom, društvenom životu, pokazuje se i iskazuje čovekova čovečnost.

Kao praktična delatnost, politika se bavi uređenjem odnosa među ljudima da bi oni realizovali vlastite želje, potrebe i interese, da bi sačuvali život i što kvalitetnije živeli. Čoveku je tek u okviru politike dat slobodan izbor – prihvatanje različitih položaja, uloga, načina i odnosa u društvenom životu.

Religija i politika se ne isključuju, jer pripadaju različitim čovekovim potrebama, imaju različita mesta u njegovom životu i različitu logiku na kojoj počivaju, grade se i razvijaju. I jedna i druga pripadaju mogućnostima i bogatstvu čovekovom. Kada se ljudi dosledno pridržavaju njihovih logika i ispravno ih smeste u svoje živote, one ne dovode u pitanje jedna drugu. Njihova različita mesta i potrebe samo proširuju i produbljuju čoveka, i u njegovoj makro i u njegovoj mikro beskonačnosti. Ono što dovodi te dve različite čovekove potrebe u sukob jesu svođenja i jedne i druge na njihove delove. Religije na njenu organizaciju

– crkvu, a politike na, za sada, najmoćniju njenu organizaciju – državu.¹

Naravno ti delovi nisu beznačajni. I upravo njihov značaj za život je izvor ili sukoba do razaranja i uništenja ili kompromisa do nesmetanog suživota.

Crkva i država

Odnosi između njih su tokom istorije izazivali razičite posledice i po religiju i religiozne i po politiku i građane. Uzrok sukoba između religije i politike su ideologije koje u okviru njih nastaju. Što su ideologije isključivije – to je i sukob neminovniji i opasniji. Verska i politička učenja u rukama ideologa po pravilu su završavala u oštrenju pripadnika i podanika za sukobe do rata

1 „Od Hobsa pa do naših dana dobro je poznato da društvo nije isto što i država, kao što ni religija nije isto što i crkva. Želje, potrebe i interesi društva uvek su dublji i širi od moći države da ih zadovolji kroz svoje ustanove. Želje, potrebe i interesi vernika uvek su širi i dublji od mogućnosti crkve da im izade u susret. Zbog toga ne bi trebalo da čudi što se deo društvenog života odvija izvan sistema državnih ustanova, kao što i verski život buja izvan sistema verskih ustanova. Institucionalni pristup u objašnjenju i razumevanju ljudskih želja, potreba i interesa nije dovoljan, iako je uobičajen. Mi znamo za religije bez crkve, kao što znamo i za društva bez države. Nauka o religiji ne sme da se ograniči na proučavanje crkve, kao što se nauka o politici ne sme da suzi na izučavanje države. Polje religijskog i područje političkog širi su od crkvene i državne njive! Teorija religije mora da se odvoji od teorije crkve, kao što se politička teorija mora odvojiti od teorija države. Religija je nešto što prethodi crkvi kao što je politika nešto što prethodi državi. Zato je nužno da se potraži ona granica gde se crkveno jasno razlikuje od religijskog i državno od političkog. Tek tada će da se pokaže kako se religijski i politički život odvija u međusobnim odnosima ljudi a ne samo u odnosima ustanova. Ipak, analiza odnosa između politike i religije ne bi bila potpuna bez razmatranja odnosa države i crkve.” (Đuro Sušnjić, *Religija II*, Čigoja štampa, Beograd, 1998, str. 87.)

i uništenja. Različita verska učenja u izvornom značenju, bez verskih ideologa i ideologija, nesporno nikada ne bi završila u sukobima – suprotno, ona podstiču ljude na mir, praštanje, saradnju, solidarnost, pomaganje i razvijanje dobrih odnosa i suživota.

Organizovani religijski život najčešće se upražnjava, iako ne mora, u verskim zajednicama i crkvama, kao što se i politički život najorganizovanije i najsistematičnije odvija u državama. To je razlog da se u odnosu religije i politike, u ovom slučaju crkve i države, pokažu sličnosti i razlike između njih.

Politički antropolozi pokazali su da i u tradicionalnim i u modernim društvima država raspolaže prinudim sredstvima. Takođe, „uporedna analiza različitih verskih sistema može da pokaže i dokaže neka zajednička ili slična obeležja, koja služe kao osnov za uopštavanja u antropologiji religije. Na primer, da sva društva, tradicionalna i moderna, imaju neki oblik verovanja u apsolutnu i mističnu moć, i da se ta verovanja izražavaju kroz neki organizacioni oblik, u početku bez crkve, a kasnije sa crkvom u svom središtu”.²

U najstarijim zajednicama, zajednicama srodstva, razlika između religije i politike ne može se povući, zato što ne postoji razlika između verskih i političkih uloga. Zajednica je sveta, delatnosti su svete, kralj ili vođa je ujedno i prvosveštenik. Verska zajednica je, neretko, bila osnivač države, ili su obe istovremeno nastajale. Tako znamo za „svetovne sisteme moći i vlasti koji neposredno slede iz svete moći i vlasti (teokratija)”.³

Ono što je zajedničko u razvoju i verskih zajednica i država jeste težnja i proces ukрупnjavanja. Prema istraživanju antropo-

2 *Op. cit.*, str. 87–88.

3 *Op. cit.*, str. 88.

loga, „od preko sto hiljada religija i dvesta hiljada raznih kultova, ostalo je možda nekoliko stotina, među kojima su se izdvojile velike svetske religije”.⁴ Istovetan proces svojstven je i političkim zajednicama. Tako je ukрупnjavanjem nekoliko stotina hiljada srodničkih zajednica formirano nekoliko stotina država, da bi danas taj broj bio sveden na oko 200 savremenih država. S pojavom države, gube se srodničke veze zasnovane na krvi i mleku.

S pojavom država, uspostavljaju se nove zajednice zasnovane na zajedničkom prostoru, jeziku, interesu. S pojavom crkve, primat dobija duhovna povezanost i zajedničke vrednosti.⁵

Crkva kao verska ustanova nije imuna na uticaj politike, kao što i ona neosporno utiče na politička uređenja. Promene u društvu i državi utiču i pospešuju promene u verskim ustanovama. U vremenima velikih društvenih kriza česti su istovremeni procesi homogenizacije i integracije ljudi i u političkim organizacijama i u religijskim ustanovama.

Pored uzajamnog uticaja, postoje i sličnosti između crkve i države koje, kako jasno uočava i analizira Đuro Šušnjić, nisu slučajne. Prema Šušnjiću, i crkva i država su „ustanove društva, a ustanove obezbeđuju red i poredak; u službenim čuvarima svetog i u zvaničnim nosiocima moći ljudi obožavaju mogućnost sređenog života nasuprot silama nereda (zemałjski poredak mora biti usaglašen sa nebeskim)”.⁶ Drugo, raspoložuci s moći, i crkva (s apsolutnom i mističnom moći) i država (sa silom) upliću se u živote vernika (crkva) ili podanika/građana (država) i izazivaju određene posledice po njih. Treće, „vernici i podanici dolaze i odlaze, ali crkva i država su uvek tu: obe pate od staračkih bolesti,

4 *Op. cit.*, str. 88.

5 *Op. cit.*, str. 88–89.

6 *Op. cit.*, str. 89.

ali ne izumiru”.⁷ Četvrto, i crkva i država su hijerarhijski organizovane, na piramidalan način. Peto, i jedna i druga ustanova regulišu život uz pomoć normi – crkva svetim zakonodavstvom, a država svetovnim zakonima. Šesto, i crkva i država raspolazu sredstvima prinude. Sedmo, obe ustanove teže da se šire: „širenje države putem osvajanja (može dovesti do uvlačenja drugih verskih zajednica u politički okvir – slučaj Rimskog carstva), a širenje crkve putem prevođenja vernika drugih veroispovesti u svoju veru (misionarstvo, prozelitizam itd.)”.⁸ Osmo, upotreba simbola čini ove dve ustanove sličnima: „mitski simboli obezbeđuju posredovanje među različitim i suprotnim željama i potrebama vernika i tako obezbeđuju zajednicu od dubljih podela i potresa, dok kroz političke simbole svaki građanin uspostavlja emocionalne veze sa bezličnom državom, čineći od nje svetinju ('majku') i delujući tako da senče oštru razliku između svetovnog i svetog”.⁹ Deveto, i jedna i druga ustanova mogu biti i najčešće su tokom istorije bile – autoritarne.

Tokom istorijskog razvoja crkve i države, uspostavljeni su različiti međusobni odnosi. Karakteristična su četiri odnosa: potčinjavanje crkve državi; potčinjavanje države crkvi; uzajamno slaganje i potpomaganje; odvojenost crkve od države, odnosno države od crkve.¹⁰

Odnosi obostranog potčinjavanja izazivali su rđave posledice po obe ustanove. Gubitak samostalnosti i jedne i druge otvarao bi najpre prikrivene a potom i otvorene sukobe, siromašenje i pustošenje obe ustanove. Pojedinci i društvo bili su najčešće u vremenima prevlasti jedne od ovih ustanova ugroženi

7 *Op. cit.*, str. 89.

8 *Op. cit.*, str. 90.

9 *Op. cit.*, str. 90.

10 *Op. cit.*, str. 90–105.

i zakinuti. Posledica svake neravnoteže je uskraćivanje razvoja ljudskih mogućnosti. Tamo gde su neke od mogućnosti zarobljene ili im nije dozvoljeno da se razviju osiromašuje se slobodni izbor, odnosno sloboda i život.

Uzajamna saradnja crkve i države, odnosno slaganje i potpomaganje, bilo je češće nužda nego slobodan odabir. To pokazuju primeri tokom istorije odnosa crkve i države.¹¹

Neosporno je da su crkva i država obično sarađivale u obostranom interesu, ali ne uvek podjednako obostranom – katkad je jedna od strana u njoj nevoljno i silom prilika učestvovala: ona na čiji je uštrb saradnja ostvarivana. Ipak, to interesno slaganje i potpomaganje imalo je i prednosti. Propast jedne ustanove nije značila i propast druge. Interesna saradnja nije uticala na gubitak unutrašnjih svojstava tih ustanova. Kao duhovne ustanove, istorijske crkve su opstajale i kad su bile suočene s raznim vrstama nepogoda i propasti, poput zemljotresa i ostalih prirodnih kataklizmi, desetkovanja stanovništva u velikim epidemijama ili nesrećama koje su izazivali ljudi (ratovi). Suprotno, države bi propadale i nestajale (carstva, kraljevine, republike). Nastajale bi nove, s novim prostorom i drukčijim rasporedom stanovništva po poreklu (etničkom) i uverenju (religijskom).

Četvrta vrsta odnosa između crkve i države jeste njihova međusobna odvojenost. Odvojenost tih ustanova karakteristična je za savremena društva. Primer zdrave i dobre odvojenosti, ali i obostrane koristi, jeste formula: „slobodna crkva u slobodnoj državi”. U stvarnim odnosima tom formulom se neretko prikrivaju sasvim suprotne namere, delanja i ponašanja iza kojih tinjaju prikriveni sporovi i sukobi. Oni se javno ispoljavaju u trenucima kriza i opasnosti po društvo.

11 *Op. cit.*, str. 94–98.

Sergij Bulgakov je upozorio da njihovo odvajanje „faktički može da ima različitu sadržinu, od otvorenog proganjanja vere, kao sada u Rusiji (period posle Oktobarske revolucije – *prim. Č. Č.*), do potpune verske slobode (kao u Sjedinjenim Američkim Državama). Ovo poslednje je u današnje doba najugodniji i najnormalniji režim za Crkvu koji je oslobađa sablazni klerikalizma, ali obezbeđuje mogućnost nesmetanog razvitka”.¹²

Odvojenost crkve od države omogućava njihovo autonomno delovanje i razvoj, ali i kritički odnos jedne prema drugoj. Kritički odnos je od obostrane koristi, i za vernika i za građanina, i za crkvu i za državu. Kritika pruža šansu da u crkvi ne prevladaju isključivi i fanatični, a u državi neodgovorni i samovoljni. Autonomne i kritičke ustanove na najbolji način integrišu društvo.

Na osnovu odnosa crkve i države može se zaključiti: da religija može da pomogne politici; da između religije i politike može da postoji napetost, netrpeljivost, rivalstvo i neprijateljstvo; da mogu i jedna i druga da budu zloupotrebene; i da politika u državnom obliku može da prihvati različite religije, odnosno crkve, ne dajući prednost nijednoj.

Religije i politike u graničnim područjima

Susret ili dodir različitih religija i politika može da izaziva sukobe ali i da bude plodotvoran. Sukobi su najčešće proizvod religijskih ili političkih ideoloških pretenzija. I religije i države često teže da se prošire a proširenje je uvek na uštrb drugih. Širenje i dominacija neminovno otvaraju sukobe. Kada bi se religije, odnosno njihove organizacije – crkve, pridržavale sopstvenih izvornih učenja, sukoba ne bi bilo, a pretenzije bi se

¹² Sergij Bulgakov, *Pravoslavlje*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 235–236.

ograničavale na duhovno i praktično uzdizanje vernika. Drugi bi bio poštovan i prema njemu bi se gajili iskrenost, poverenje i prijateljstvo. U tom slučaju, razlike ne bi bile predvorje sukoba već boljeg upoznavanja. Upoznavanjem drugih i drukčijih mišljenja, delanja, uverenja, ljudi sebe proširuju i produbljuju a ništa svoje ne gube.

Tokom istorijskog razvitka bilo je mnogo sukoba u susretima različitih religija ili političkih vladavina koji su okončavani ratovima. Činjenica je da se, što je izvor religije bliži prostoru na kojem ona dominira, više insistiralo na čistoti sopstvenih dogmi, posebno kod isključivih i fanatičnih. Oni su to koristili za otvaranje i raspirivanje sukoba s drugima, progon ili preobraćanje drugih. Što je religijski izvor udaljeniji, to je trpeljivost među različitim religijama obično bila veća. Najčešći religijski sukobi, u koje su bile upletene i države, bili su na svetim prostorima. Velika udaljenost od svetih mesta i život u razlikama olakšavali su suživot vernicima i verskim ustanovama.

Posebno rđava iskustva su na Balkanu kao prostoru granica kultura, imperija, civilizacija. Granice su tačke dodira koje mogu da one koji se graniče odvedu u sukobe ili u plodna prožimanja i oplemenjivanja. Život na granici može rđavim iskustvima – kojih je na Balkanu, nažalost, bilo mnogo – da ostavi trajne ožiljke.

Iz tih rđavih iskustava nastala je psihološka nesigurnost od drugih, preterana i često nepotrebna obazrivost, podozrivost i „budnost”,¹³ otpor prema strancima i stranome (nepoznato kao

13 Na ovim prostorima nastala je bezbednosna forumula – „ništa nas ne može iznenaditi”. Na takav način samo zver živi. To je stanje jednorodnog straha karakterističnog za životinje, straha da se ne bude progutan. To je jedna surova formula za ljudski način života jer iza nje se najčešće krije zversko stanje i stanje neispavanosti. Odluke „neispavanih” su opasne. Psihologija graničara je da je uvek obučen. I kada se fizički svuče i legne, on je psihički obučen i u stojećem stavu. Reakcije i ponašanja takvih ljudi su opake i po njih i po druge.

izvor opasnosti i straha), strepnja kao način života i život sa osećanjem da su im u istoriji stalno nanošene nepravde i da su bili veliki stradalnici. Takav psihološki obrazac bio je pogodan za one krugove i u crkvi i u državi koji su isključivi, verski i ideološki rigidni i netrpeljivi.

Uz sve to, doprinos rđavom iskustvu ljudi na Balkanu dale su i autoritarne političke vladavine i autoritarna politička kultura koja je dominirala političkim životom država, posebno posle sloma Otomanske i Austrougarske imperije. I kada su nastajale integracije, one nisu bile proizvod iskrenosti, poverenja, strateških ciljeva, interesa i potreba već najčešće trenutnih osećanja i kratkoročnih kalkulantskih interesa, ali i promišljenih interesa velikih sila. Zato su se u prvim žesćim krizama te zajednice i države rasturale. U rasturanju služile su se najopasnijim sredstvima. Najčešće nasilnim – terorom, terorizmom, ratovima. Iz tih sukoba izlazili su svi poraženi i opustošeni, puni loših stanja i osećanja; iz tih sukoba nicalo je cveće zla i zlo seme novih sukoba. Život bi nastavljali u nepoverenju, pritivnosti, mržnji i građenju osvetničkog obrasca. Iako su se u periodima mira pokazivale prednosti susreta različitog porekla, uverenja, kulturnog i običajnog obrasca, iz toga nije uspela da se nametne potreba razrešenja kriza na nenasilan način, kompromisom i traženjem novih formi i načina suživota ili odvajanjem, ali uz mogućnost saradnje i uvažavanja. Iz takvih sredina izrastali su ljudi izuzetnih sposobnosti. Bila su to izvorišta najtalentovanijih i najinventivnijih.

Iskustvo iz poslednje decenije 20. veka u bivšoj Jugoslaviji pokazalo je da je ono najrđavije isplivalo i dominiralo društvenom scenom. Najrđaviji u politici pripremili su užas koji je nastao. Gurnuti su svi u provaliju i rat. Bio je to posao i saradnja isključivih karijerista, šovinista i verskih fundamentalista. Naravno, religije su iskorišćene od nerazumnih politika i političara i njihovih nerealnih projekata. Bilo je i velike manipulacije i

političkih vrhuški i klerikalnih elemenata s verskim zajednicama i vernicima. Neosporna je činjenica da je komunistička vladavina marginalizovala religiju i na loš način se odnosila prema vernicima, verskim zajednicama i sveštenstvu. To je ostavilo frustrirajuće posledice na verske zajednice. Međutim, pružanje šansi verskim zajednicama u javnom životu od postkomunističkih vlastodržaca imalo je za cilj legitimisanje njihove vladavine i manipulisanje u realizaciji njihovih nerealnih političkih projekata.

Posle ratova, pobedom razumnih i razboritih u politici i duhovnih u verskim zajednicama, stvaraju se pretpostavke za obnavljanje pokidanih veza ili za još kvalitetnije učvršćivanje onih koje su trajale uprkos ratovima. U višekonzensionalnim i višenacionalnim državama velika je odgovornost i države i verskih zajednica u svojim domenima da stvore preduslove i uslove da se ljudi poštuju, da imaju jedni u druge poverenje,¹⁴ da grade život razlika, da se iz razlika bogate i da u miru obavljaju svetovne i svete životne činove. Mir i razumevanje treba da budu stanja i načini života.

14 Tamo gde nema poverenja među ljudima, ljudski se ne živi. Nepoverenje je život iza barikada. Tu se slobodno ne živi, već se nišani. Ljudi u takvim okolnostima nisu jedni drugima svrha već meta. Poverenje je velika vrlina koja se teško stiče a lako gubi. U našim okolnostima potrebno je načine sticanja poverenja ugraditi u vaspitni i obrazovni sistem. Iz tradicije uzeti one primere koji su gradili poverenje a odbaciti ono što pravi razdor. Fakticitet pesničkih tvorevina ostaviti u muzej, a ne sa njima mahati savremenima. Veliki pesnik Njegoš značajan je po mudrim pesničkim refleksijama a ne po faktičkom opisu vremena i prilika u kojima je živeo. Ko god njegov fakticitet koristi i njime maše u našem vremenu, taj pesnika zloupotrebljava a bližnjima drugog porekla preti. Tako se ne stvara poverenje. Poverenje se ne stiče ni ispravljanjem istorijskih nepravdi. One treba da se znaju ali se one ne namiruju u drugom vremenu i drukčijem kontekstu. U svome vremenu živi pravedan život pa ćeš na taj način najbolje doprineti svetoj ideji pravde. Istorijsko namirenje pravde može da napravi veliku nepravdu i donese još veću nesreću onima koji je nisu skrivili.

Aleksandar Blažević

TOLERANCIJA KROZ VERU

Odmah na početku treba reći: Bog je Jedan, što znači da su svi ljudi u Njemu jedno. Prema tome, svako zatvaranje u lokalizme, busanje u prsa vlastite verske, etničke ili bilo koje druge bezgrešnosti, ispravnosti, jeste negacija božijeg dela, jer kroz Jednog Boga je sve postalo. Ko ima pravo za sebe da kaže da je baš on, od nekoliko milijardi ljudi na svetu, bezgrešan i na putu istine? Kritika, upućena drugima, bilo pojedincu ili grupama, nije Bogu mila. Pravi vernik, bez obzira kojoj veri pripada, ne sudi i ne prosuđuje ostatak sveta, nego ga prihvata, ne samo sa njegovim vrlinama, nego i manama, on prilazi svakoj osobi otvorenog uma, jer istinska duhovnost uvek u sebi nosi toleranciju. Predrasudama fiksiran i zatvoren um je zlo, a zlo u umu vremenom postaje zlo koje obuhvata čitavog čoveka i tako postaje društveno zlo.

Svaka osoba, bez obzira na svoj društveni ili socijalni status, jeste neponovljiva i ima svoju misiju, ma koliko to drugima izgledalo banalno ili beznačajno. „Svako ima poneku vrednost kakvu niko drugi nema. Zato, pošujmo u svakom čoveku tu skrivenu vrednost” (Martin Buber). Problem leži u ponekad zapanjujućem neznanju i nepoznavanju religija; koliko ima onih, pa čak i „intelektualaca”, koji ne znaju da je pravoslavni, katolički, protestantski, jevrejski, muslimanski

Bog isti, da svi veruju u jednog istog Boga.
Zgranuto reaguju kada saznaju tu istinu, a ima
čak i onih, koji misle da je Hristos bio Srbin.

Svaki oblik egoizma ili šovinizma je protivan Jevandelju, zbog toga je etnofilitizam osuđen u Carigradu 1872. godine. „Etnofilitizam i etnocentrizam su jeresi našeg doba, koje potresaju našu Crkvu. Upečatljive su pojave 'pravedničke arogantnosti'. Širi se kompleks superiornosti, zabluda o 'nevinom' Istoku i 'trulom' Zapadu” (Radovan Bigović).

„Nema tu ni Jevrejina, ni Grka, nema roba ni gospodara, nema muškog roda ni ženskog, jer ste vi svi jedno u Hristu Isusu”.

Viktor Frankl je napisao: „Vera ne sme da bude kruta, već čvrsta, kruta vera čini čoveka fanatičnim, čvrsta – tolerantnim. Ko ne stoji čvrsto u veri, hvata se obema rukama za krute dogme; ko, naprotiv, stoji čvrsto u veri, ima ruke slobodne i pruža ih drugima sa kojima stoji u egzistencijalnoj komunikaciji.”

Mnogo je mesta u Svetom pismu Novog zaveta kao i u svetoatačkoj hrišćanskoj literaturi koja u vidu pouka usmeravaju na popustljivost i trpeljivost, na toleranciju, ne samo prema bližnjima, nego prema čitavom čovečanstvu, pa čak i za verovanja koja po našem mišljenju mogu biti potpuna pogrešna.

Naše je da verujemo i negujemo svoje, a ne da negiramo ili kritikujemo tuđe, jer pisano je: „Ne sudite, da vam se ne sudi”. Vera je odnos između pojedinca i Boga i niko nema pravo da drugom određuje kako i na koji način će verovati, ili u šta će verovati, da određuje put ka Bogu, put do Boga. Na to nas opominju Hristove reči: „A ja vam kažem: ljubite neprijatelje svoje, blagosiljajte one koji vas kunu, činite dobro onima koji vas mrze, i molite se Bogu za one koji vas gone” (Jevandelje po Mateju, 5;44). U istom Jevandelju, Hristos saopštava odsudno poruku „Idite i naučite šta znači: Milosti hoću, a ne žrtve”.

Kod pravog hrišćanina ne postoji sebičnost nego svesrdno pomaganje svim ljudima.

Svaka diskriminacija, ne samo verska, nego i klasna i rasna ili bilo kog drugog oblika i vida, nepojmljiva je i strana teološkoj misli, uostalom kao i svakoj zdravorazumnoj osobi.

Prema hrišćanskom verovanju, pred poslednji Božiji sud neće stati narodi, već pojedinac koji će odgovarati za ono što je lično činio za svog zemaljskog života, a prema ruskom religiozno nastrojenom filozofu Maksimu Tarajevu (1866–1934), ne spasavaju se narodi, jer i ne postoji hrišćanski narod, država, porodica, već pojedinac.

Kod pojedinih teologa prisutna je i nedovoljna širina, zatvorenost i nepoznavanje drugih religija. Ovde ću samo napomenuti da poznajem teologe, mlade generacije, koji su upravo preko drugih duhovnih sistema ili čak različitih metoda samorazvoja došli do teološke spoznaje, da su ih te spoznaje usmerile ka Bogu i na studiranje teologije, gde su danas briljantni studenti i istinski pravoslavni vernici, iako su se pre toga deklarirali kao pripadnici drugih spiritualnih pravaca ili kao apsolutni ateisti.

Zatim tu postoji uskogrudost, sebičnost i dosta puta najveći neprijatelj čoveka – bolesna sujeta.

Problem postoji i zbog potpunog nerazumevanja ili slabog razumevanja novozavetne teologije i teološke misli uopšte. Ako se vera svodi samo na održavanje tradicije i formu obreda a ne na unutrašnju katarzu i transformaciju svesti kod pojedinca, onda je to folklor a ne teologija, onda je to pseudoduhovnost, koja se često reflektuje više negativno nego pozitivno.

Irinej Bulović kaže: „Duhovnost nije neka neodređena, maglovita pobožnost, ili preokupacija metafizičkim, ili bavljenje religijskim pitanjima, ili pitanjima smisla, ili filosofiranja, ili meditacija, ili bilo šta, iz čitavih arsenala takvih pojmova i

doživljaja. Striktno uzevši, u svetlu Jevanđelja, u svetlu iskustva Crkve, duhovnost je samo ono što potiče od Duha Božijeg, od Duha Svetog.”

„Ljubi Boga pa radi šta ti je drago”, jer ko voli Boga, ne čini ništa loše, oslobođen je svih antagonizama u sebi, pa samim tim i antagonizma prema svetlu.

Ovaj kratak tekst završiću Hristovim rečima, koje sve objašnjavaju: „A kada ga pitaše fariseji: kada će doći carstvo Božije? odgovarajući reče im: neće doći da se vidi; niti će se kazati: evo ga ovdje ili ondje, jer gle, carstvo je Božije unutra u vama”.

Nenad Koprivica

ZA KULTURU RELIGIJSKOG DIJALOGA

Jugoistočna Evropa je prostor u kojem se istorijski prožimaju zapadno i istočno hrišćanstvo, tj. katoličanstvo i pravoslavlje, zatim islam, kao i druge konfesionalne tradicije. Ovaj prostor njeguje veoma bogatu i raznovrsnu religijsku kulturu. Svaka nacionalna kultura na prostoru bivše Jugoslavije baštini vlastitu tradiciju vjerske istorije.

Ljetnja škola na Paliću jeste važan doprinos promovisanju kulture dijaloga i tolerancije na prostoru bivše Jugoslavije. Doprinijela je daljem obrazovanju iz religijske kulture, koje je kod nas još u početnim fazama. Samo mjesto održavanja škole, Palić, najbolji je primjer multikonfesionalne baštine Jugoistočne Evrope, kao danas najprepoznatljivijeg prostora vjerskih prožimanja, ali i sukoba.

Takođe, škola je uspjela da nam prezentuje jedan specifičan odnos religije, religijskih zajednica na Balkanu. A to je odnos poštovanja prema drugome i njegovoj religiji. Etničke i religijske grupe žive jedne pored drugih, poštuju pravila zajedničkog života, istovremeno poštujući svoja unutrašnja pravila, koja opet ne nameću drugima.

Odnosi međuvjerske tolerancije doprinose i stabilnosti političke zajednice. U tom smislu, treba odvojiti religiju, religijske zajednice što dalje od politike. Karakteristika modernih društava je model odvojenosti svjetovnog (političkog) od duhovnog – ne

korišćenje religije u političke svrhe. Konflikt nastaje kad vlast pokušava zloupotrijebiti religiju za svoje interese, ili kada konfesija pokušava zloupotrijebiti državnu vlast za ostvarivanje svojih ciljeva. U ratnim konfliktima posebno dolazi do politizacije religijskih zajednica i religijskog vođstva, što dalje vodi povećanju religijske distance u multikonfesionalnom društvu.

Sloboda vjeroispovijesti je jedno od fundamentalnih prava garantovanih svim međunarodnim instrumentima o ljudskim pravima. Prostor bivše Jugoslavije je prostor sa ograničenim slobodama religijskog pluralizma, što je posljedica nedostatka snažnije liberalne kulture.

Na prostoru bivše Jugoslavije posebno je aktuelno pitanje odgovornosti. U tom smislu navešću primjer – Karla Jaspersa (Pitanje krivice), *koji naglašava čovjekovu odgovornost za zlo, jer su ljudi počinili ta zla.*

Kako oni ljudi koji sebe smatraju vjernicima utemeljuju i opravdavaju svoje nasilje i kako su postali nesposobni za bilo kakvu odgovornost? Svaki je čovjek nosilac metafizičke odgovornosti, jer je odgovoran za svakog drugog čovjeka i opstanak čovječanstva, odnosno za opstanak svakog božjeg stvorenja.

Zašto čine zlo ljudi koji sebe smatraju vjernicima? Zato što je vrhovno božanstvo, tj. idol u ime koga su povedeni ratovi – nacija, nacionalni interesi. Za multikonfesionalna društva karakteristična je podudarnost između religijske i nacionalne zajednice. Na Balkanu, vjernici su bili više za nacionalne nego za građanske stranke, jer su ovdašnje konfesije uvijek bile prisno vezane za etničko i nacionalno. Iz ovoga proizlazi da idolopoklonstvo utemeljuje nasilje – mitologija zavjere je vladajuća interpretacija, ideologija i propaganda balkanskih ratnonacionalističkih vođa.

Iz ovoga se dâ zaključiti da su nacionalisti, iz svih nacija sa prostora bivše Jugoslavije, činili zločine bez griže savjesti i

bez osjećaja ikakve odgovornosti zato što su idolopoklonici – obožavaju sopstvenu naciju. Nacionalizam bilo koje vrste negira slobodu čovjeka pojedinca, a čovjek pojedinac je nosilac čina vjere.

Sigurnost ljudskih prava je veoma bitna za stabilnost multietničkih i multikonfesionalnih društava. Za razvoj demokratije nužni su tolerancija i dijalog, pa samim tim i tolerancija i dijalog među religijama, a posebno među njihovim sljedbenicima.

Crna Gora je multikulturno i multireligiozno društvo, gdje je davno došlo do jačeg kontakta između različitih kultura i religija, čime je religiji udahnuta nova snaga. Vjerske organizacije danas djeluju u okruženju u kome vladaju mnogo veća multikulturalna tolerancija i veće uzajamno poštovanje tradicija. Ali, umjesto života jednih pored drugih, treba dalje razvijati život jednih sa drugima.

Religija i dalje povezuje ljude i usmjerava ih na zajedničke akcije. Čovjekova sloboda da razvija sopstvene sposobnosti, i njegova prilagodljivost novim životnim uslovima, suočavanje sa sopstvenom smrtnošću, traženje odgovora na pitanje kako nečija kreativnost može da doprinese blagostanju drugih, suživot i poštovanje različitosti, trebalo bi da u budućnosti odigraju veliku ulogu u očuvanju vjerskih osjećanja.

Elvir Zvrko

RELIGIJA, GRANICA, LJUDI...

Granice bi trebalo da razdvajaju ono što se međusobno razlikuje. Nekada razdvajaju i ono što je vrlo slično. Prirodne granice su uglavnom teže premostive prepreke. Društvene granice su češće, nekada su teško premostive ili nepromostive. Granice nisu statične. Mijenjaju se i u vremenu i u prostoru, neke lakše, a neke teže. A sa njima mijenjaju se i ljudi. Granice dovode do razvoja posebnog psihološkog profila ljudi. Graničari rijetko spavaju, tek ponekad poluzatvorenih očiju. Uvijek oprezni, sumnjičavi prema svemu što dolazi sa druge strane.

A Balkan je jedna velika granica, tačnije granično područje. Na Balkanu srećemo granice mnogo čega. Tako i religije. Na malom prostoru (koliki prostor je dovoljan) susreću se, prožimaju, razmenjuju, kvalitetno i nekvalitetno pravoslavlje, katolicizam, islam... i dovode do podizanja brojnih granica. Zašto?

Odgovore smo pokušali dokučiti tokom trajanja CIREL-ove ljetnje škole: „Religije Balkana: susreti i prožimanja”. Iskusni predavači, zainteresovani studenti, inspirativne sesije, puno novih razmišljanja i ideja, pozitivna atmosfera – neke su od odlika škole koje izdavam. Iz dana u dan smo saznavali puno nepoznatog, umovi su postajali otvoreniji, prepoznavali smo u sebi stvari kojih nismo bili svjesni. Upoznavali smo druge, ali i sebe, prepoznavali sličnosti, prihvatili različitosti. Jednostavno, rušili smo brojne granice...

Aleksandar Milanović

OPREZNO ALI KORISNO HODANJE PO JAJIMA

Možda bi se na samom početku valjalo osvrnuti na to u kakvim je okolnostima došlo do letnje škole na Paliću, jula 2001. godine. Kada govorimo o Republici Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini i SR Jugoslaviji u protekle tri godine, mi u svim ovim državama bivše SFRJ zapažamo jasne zaokrete i diskontinuitete od politike kakva je vođena u deceniji koja je za nama. Nacional-šovinistički režimi, koji su opstajali uzajamnim (sa)oslanjanjem, jedan za drugim bili su zamenjivani vlastima građanske političke orijentacije. Koliko je sve to bio rezultat globalnih spoljnih pritisaka, a koliko volja samih birača – u ovom kontekstu i nije toliko važno. Bilo kako bilo, vreme ratova na teritorijama bivše socijalističke Jugoslavije je prošlo.

Često se može čuti da su ratovi na ovim prostorima zapravo bili verski ratovi. Nedavni unutrašnji sukobi u Republici Makedoniji između Albanaca, po veri muslimana, i pravoslavnih Makedonaca ponovo su pokrenuli to pitanje. Mišljenja sam da se, pored svih svojih spoljnih obeležja i oblića, sukobi na teritoriji bivše SFRJ ne mogu smatrati religijskim u svojoj suštini. Oni su pre svega bili nacionalnog ili bolje reći nacionalističkog karaktera, a proizašli su upravo iz nerešenog nacionalnog pitanja u obe Jugoslavije, i one monarhističke i one komunističke. Tek probuđeni religijski identitet i osećanja vešto su od strane svih nacionalnih vođa korišćena, odnosno zloupotrebljavana u

cilju etničke kohezije sopstvenog naroda u borbi protiv onog različitog, a samim tim i neprijateljskog. Naravno, ne treba prećutati da je bilo na svim stranama sveštenika koji nisu bili na vrhuncu svojih pastirskih dužnosti i koje je ponela šovinistička euforija. Takve pojave svakako treba istraživati u budućnosti i preko njih se radi budućeg dobra ne sme ćutke prelaziti. Sukobi u bivšoj SFRJ jesu bili i ratovi tadašnjih elita u širokom, a ovde i dosta problematičnom značenju te reči.

Na Paliću se nismo okupili da bismo se bavili velikim greškama „slavnih” prethodnika, već da bismo pokušali da započnemo i ostvarimo jedan kvalitativno sasvim nov pristup nasleđenim problemima. Treba istaći jednu veoma važnu stvar. Profesori koji su se okupili zajedno sa nama bili su stari znanci. I pored toga što neki od njih nisu bili u kontaktu u godinama sukoba i ratova, oni su se i te kako dobro upoznali tokom decenija rada u zajedničkoj državi. Veze i prijateljstva koja su bila nevoljno prekinuta brzo su se obnovila i učvrstila. Međutim, sa nama studentima, rođenim već u sumrak bivše Jugoslavije, bilo je sasvim drugačije. Odrastanje većine nas teklo je paralelno sa ekonomskom krizom, raspadom zemlje i surovim nacionalnim ratovima. Tada smo veoma malo znali o tzv. državnim razlozima i nacionalnim ciljevima zbog kojih je pokrenuta sva ta nesreća. Ono što smo ipak i te kako mogli da osetimo na svojoj koži, bila je prisilna mobilizacija i odlazak naših bližnjih u ratove iz kojih se neki nikada nisu ni vratili. Budući da ovo pišem iz Beograda, teško da ću ikada moći da naslutim kako je izgledao život u opkoljenim ili granatiranim gradovima. Na Paliću su se mnogi od nas prvi put upoznali. Za sobom nismo imali, kao naši profesori, plodne decenije saradnje, već godine koje bi želeli da što pre zaboravimo.

Okupili smo se da razgovaramo o religijama Balkana, njihovim susretima, prožimanjima ali i sukobima. Ova letnja

škola nije bila naučni skup na kome su se izlagali usko stručni radovi i rezultati istraživanja. To je najvećim delom bio razgovor između budućih akademskih građana, onih u kojima mnogi, možda i sa pravom, vide nosioce novog načina života i suživota na ovim prostorima. Iako osakaćeni nasleđem prošlosti, smatram da mi tim nasleđem ipak nismo beznadežno opterećeni. To da su nam naši profesori u nekim radionicama bili i suvišni, za mene predstavlja veliki znak ohrabrenja. Iako smo neretko, prilikom diskusija, pazili i merili reči koje izgovaramo, mi smo sve vreme trajanja ove škole imali potrebu da razgovaramo i međusobno kontaktiramo. Često su se u palićkim i subotičkim kafeterijama uspostavljali mnogo plodniji i iskreniji kontakti od onih koji su bili u formalnim okupljanjima. U razgovorima se ostajalo do jutra. Jedino što je ozbiljnije moglo da te razgovore dovede u pitanje, bili su dobro uhranjeni palićki komarci. Šta je bilo na kraju, pitaće neko. Da li smo ovim susretom nešto važno postigli i rešili? Smatram da takva pitanja imaju smisla isto kao i pitanje: da li se ozbiljna opekotina može isceliti za dva dana? To i nije bio naš cilj. Državna pitanja, bar za sada, ostavljamo na rešavanje onima drugima. Srećom, ali i našim trudom, oni drugi više nisu oni stari. Pokrenuli smo mnoga pitanja i uspostavili nove kontakte. Veoma je važno da sve to nije rađeno iz kurtoazije i lepog vaspitanja. Negde pri kraju našeg skupa, do ušiju mi je došla jedna veoma zanimljiva rečenica koju iz razumljivih razloga ne mogu integralno da prenesem. Glasila je: da je. .. (*tj. iz mog naroda*) sutra bih ga odveo-la kući! Još uvek ima zlonamernih ljudi koji bi rekli da je to još jedan dokaz da mi ne samo da ne možemo zajedno, već ni jedni pored drugih. U kontekstu svakodnevnice u kojoj živimo, za mene je to siguran znak da je građanska opcija počela da uzima maha na ovim prostorima. Sve više je očiju koje na drugima koji žive blizu njih više ne vide rogove, zube, repove i kandže.

Minira Paljević

RELIGIJA I SUŽIVOT NA BALKANU

Balkan je specifično područje, kako po svojoj geografskoj poziciji tako i po narodima koji, pored svih međusobnih razlika, pokušavaju da žive zajedno u miru i toleranciji.

Baš ta specifična pozicija je bila presudna za Balkan i religije njegovih naroda. Svi narodi su, svojim dolaskom u ove zemlje i zavisno od toga u kom dijelu Balkana su se nastanili, pali pod uticaj dotičnih religija.

Kao primjer možemo uzeti Srbe i Hrvate (iz iste etničke grupe), koji su otprilike u isto vrijeme stigli u ovo područje negdje između V i VII vijeka n.e.

Hrvati su se nastanili u sjeverozapadnom dijelu, znači bliže Zapadnim kulturama i religiji. U VIII vijeku pali su pod dominaciju Karla Velikog (Charlemagne). Rezultat toga je pre svega bio religijski: oni su prihvatili katoličku religiju i pali pod uticaj Rimokatoličke crkve. Godine 879, Hrvatska država je bila priznata od pape.

Srbi su se nastanili u južnim dijelovima, znači bliže istočnim kulturama i religiji. Blizina Vizantijskog carstva je učinila da srpska kultura primi još više vizantijske crte, njihova religija je postala pravoslavna a njihova država je imala iste forme kao i vizantijska država.

Tako, dva naroda koja su otprilike u isto vrijeme stigla u ove prostore, sa esencijalno identičnom kulturom i jezikom, primila su uticaj različitih kultura i religija. Vremenom su se sve više udaljavala i njihove razlike su se još više osjećale.

Isto se dešavalo i drugim narodima koji su neprestano bili pod tuđim uticajem ili već pod nečijom dominacijom: zavisno od toga i njihova religija se menjala u određenim periodima.

Primer toga su i Albanci. Prema istraživanjima, njihovi preci Iliri su vjerovali u mnoge bogove i njihova religija je bila slična rimskoj i grčkoj, samo su njihovi bogovi imali različita imena i u njihovoj religiji nisu postojali sveštenici.

Kasnije, po proširenju katoličanstva po Jugoistočnoj Evropi, Iliri su pali pod taj uticaj i misli se da su vrlo rano oni prihvatili katoličku vjeru. Dokaz je važna katolička zajednica u Draču, primorskom gradu Albanije.

U sljedećim vjekovima religijska slika područja se promjenila a razlog su konflikti između Istoka i Zapada.

Razdvajanje crkava 1054. godine bilo je veoma značajno za gotovo čitavu Jugoistočnu Evropu, a Albanija, koja je bila u središtu tog razdvajanja, osim sjevernog djela koji je bio i ostao katolički, pala je pod politički i religijski uticaj Istočnog carstva.

Kada je 1453. pao Konstantinopolj, Mehmet-paša II, osvajač Konstantinopolja, imenovao je za patrijarha Istočne crkve Genadiosa, vatrenog protivnika zajedništva grčkih i latinskih crkava. On je svim sredstvima pokušao da helenizuje hrišćane koji nisu bili Grci, tako su se negrčki elementi našli između dvije vatre i počeli su misliti nije li bolje prihvatiti religiju osvajača.

Albanci, koji su se 25 godina odupirali otomanima i gotovo poslednji pali pod njihovu dominaciju 1468, postali su prva i jedina grupa koja je prihvatila islamsku vjeru u tako velikoj mjeri. Ovaj masovni prelazak je počeo u XVII vijeku i krajem

XVIII vijeka je bio završen. Rezultat toga je da u Albaniji danas živi 70% Albanaca islamske vjeroispovjesti, 20 % Albanaca pravoslavne vjeroispovjesti i 10% Albanaca katoličke vjeroispovjesti.

Gore navedeni primjeri služe nam da shvatimo da je religija ovih naroda umnogome zavisila od geografske pozicije koju su imali na Balkanskom poluostrvu.

Ovi narodi, da bi opstali i da ne bi bili u potpunosti asimilirani od jačih susjeda, našli su način da se prilagode sili i dok su na jednoj strani izgubili svoju religiju, na drugoj su sačuvali svoj jezik, kulturu i nacionalni identitet.

Kroz istoriju, za svaki balkanski narod je bilo važno da sačuva svoje pravo Ja. Svi narodi su se trudili da dokazuju kako su različiti u odnosu na svoje susjede i kako imaju epitete i vrijednosti koje drugi narodi nemaju, i kako imaju više prava da žive tu nego drugi. Kako su bili uporni u tome dokazuju i neprestani konflikti i ratovi koji su kroz vijekove harali Balkanom.

Balkanski narodi, pored toga što imaju različite religije i nacionalnosti, imaju i mnoge slične karakteristike, pre svega u društvenom i porodičnom životu, koje ih pored svih međusobnih razlika čine prepoznatljivim za druge kulture Zapada. Ove sličnosti su u pojedinim sredinama još više naglašene kao rezultat harmoničnih odnosa između ovih naroda.

Oni su uspjeli da u zajedničkim sredinama stvore takve odnose koji su omogućili svima, bez obzira na vjeru i nacionalnost, da žive zajedno uprkos svim razlikama.

Dobar primjer suživota različitih nacionalnosti, vjera i kultura u današnje vrijeme je Crna Gora, a ja ću ovdje konkretno naglasiti moj grad Ulcinj kao multietničku, multikonfesionalnu i multikulturnu sredinu.

U našem gradu i njegovoj okolini živi 20 hiljada stanovnika različite nacionalnosti i vjeroispovjesti i među njima su uvijek vladali dobrosusjedski odnosi.

Svako poštuje vjeru svog susjeda, iako je različita, jer upravo takva raznolikost predstavlja pravo bogatstvo našeg grada.

Zar ne bi bilo suviše jednobojno da se slavi samo Bajram, kada je mnogo veselije da se slave i Božić i Uskrs. U našem gradu, kada mi slavimo Bajram, naši susjedi dolaze kod nas, i suprotno, kada naši susjedi slave svoje praznike, mi idemo kod njih na čestitku i kolače.

Ovo je samo jedan običan primjer svakodnevnog života koji mnogo govori o stepenu dobrih međuljudskih i međuvjerskih odnosa koji vladaju u našem gradu.

Ja bih voljela da Ulcinj svima postane primjer vjerske tolerancije i suživota na Balkanu.

Veljko Dubljević

MORALNOST I RELIGIOZNOST

Immanuel Kant, poznati filozof iz perioda klasične nemačke filozofije, uveo je pojmove *heteronomne* i *autonomne* etike ili moralnosti. Heteronomna moralnost (od grč. *heteros* – drugi, drukčiji; i *nomos* – zakon) jeste prihvatanje skupa moralnih pravila koji je nametnut spoljašnjim autoritetom (npr. bog, društvena zajednica, porodica, i sl.), dok autonomna moralnost (od grč. *autos* – sam, sopstven; i *nomos* – zakon) podrazumeva delovanje prema sopstvenoj savesti, pridržavanje pravila koja je pojedinac postavio ili preispitao i našao da su umna.

Iako su ovi pojmovi dalje promišljeni u nemačkoj klasičnoj filozofiji, za nas je značajniji doprinos psihološkog proučavanja *razvoja* moralnosti kod dece Žana Pijažea. Tu se utvrđuje kako dete, isprva iz straha od kazne, prihvata spoljni autoritet roditelja i pravila koja drugi (opet društvo, bog, i sl.) nameću.¹

Prvi je dakle stadijum *heteronomne moralnosti*, koji u životnom razvoju individue biva prevladan, ali ne i uvek – neke osobe se i dalje pridržavaju moralnih normi samo zbog straha od spoljašnjih sankcija (kazne ili nagrade). Osnovni je aspekt heteronomne moralnosti taj da se pravila *ne poštuju* ako je osoba sigurna da će kazna izostati (u slučajevima kada je spoljašnji

¹ Pijažeevo istraživanje je uputilo na činjenicu razvoja *moralne* svesti na nivou individue (ontogeneza) – dok je takav razvoj svesti na nivou vrste (filogeneza) preduslov.

autoritet bog koji sve zna, to je teže otkriti, ali recimo institucija *indulgencije*² je u srednjem veku bila dobar pokazatelj heteronomije).

Sledeći stadijum razvoja je *negacija*, najkarakterističnija za razdoblje puberteta. Tada se negiraju sva pravila i poriče svaki autoritet. Optužuje se licemerje moralisanja koje je razotkriveno u tajnim porivima onih koji nameću pravila. Odbacuju se ideali u ime kojih se vrše zlodela. Odricanje ne nudi nove odgovore, već samo kritikuje i odbacuje stare. Kao psihički teško razdoblje za pojedinca, u najvećem broju slučajeva i ovaj stadijum biva prevladan,³ ali svesni smo činjenice da postoje osobe koje nikad ne prestanu da žive u negaciji.

Stadijum *autonomne moralnosti* predstavlja zrelu moralnu svest ili *savest* individue. Mnoga od pravila u stvari ostaju ista kao i kod heteronomne moralnosti, ali je ključna razlika u motivima: više se ne poštuju pravila ne znajući njihov smisao i zbog straha od kazne, već iz (uslovno rečeno) osećanja dužnosti, zbog toga što se *zna* da je to *bolje* činiti na taj način i za pojedinca samog i za druge.

Pojam savesti je ključan za našu raspravu, jer približava religioznost i moralitet i dovodi ih u nužnu vezu. U prilog tome stoji i činjenica da je *savest* prvobitno samo religiozna svest začeta u ideji hrišćanstva.⁴ Naravno, postoji bitna razlika između

2 Otkup grehova u Katoličkoj crkvi novcem i pokajničkim molitvama.

3 Prevladavanje (nem. *Aufhebung*) je pojam karakterističan za dijalektičku logiku, a podrazumeva da se jedan od *stadijuma razvoja* sadrži u izmenjenom obliku u sledećem. Tako je stadijum negacije, u stvari, poricanje upravo i samo onih autoriteta i pravila koji su nametnuti spolja, što je korak ka uspostavljanju sopstvenog autoriteta i pravila.

4 Helenska etika i filozofija, osim nagoveštaja u Sokratovoj filozofiji ne znaju za pojam savesti, taj fenomen se iz religiozne svesti kasnije pretvara u ključni pojam moderne etike.

„nečiste savesti” i delovanja *iz* savesti. Prva je religijska ideja o grešnoj ljudskoj prirodi koja se *kaje nakon* pogrešnog delovanja, a druga podrazumeva već razvijenu ličnost i svest o onome što je ispravno kojom se rukovodi delanje.

Analogno razvoju moralne svesti kod individue (ontogeneza moralne svesti), možemo posmatrati i razvoj religijske svesti društva (filogeneza religioznosti). Isprva, religije su krute i najvećim delom netolerantne. To bi bio stadijum *heteronomne religioznosti*. Sveti spisi se razumevaju bukvalno, sopstvena religija se posmatra kao jedina istina (sve ostale su naravno laži, kojima zlo zavodi grešnike), pravila koja propisuje religija (tj. bog) se poštuju zbog nagrade i kazne „na onom svetu”. Često se sfera vere stavlja nasuprot sferi razuma (verujem jer je apsurdno – Tertulijan) i ljudski um se nipodaštava jer je inferioran u odnosu prema božanstvu.

Negacija ovog stadijuma je *sekularizacija*.⁵ Religija se u potpunosti odbacuje kao skup sujeverja, „opijum za narod”. Kritikuju se zlodela počinjena u ime religije. Ljudsko dostignuće je mera stvari, a sveznajući bog je fikcija. Ovaj stadijum, kada je u čistom obliku odricanja svake vere, sadrži unutrašnje protivrečnosti – prvi korak prema njegovom prevladavanju; ali ipak postoje i mehanizmi vraćanja heteronomije u drugom liku, bio to vođa, partija ili kakav drugi autoritet. Kako je potpuno odricanje vere vrlo težak poduhvat, dostojan najprosvećenijih, razum sebe postavlja u položaj elite koja poseduje istinu, dok su mase osuđene da čame u mraku (kada boga ne bi bilo, trebalo bi ga izmisliti – Volter).

Stadijum *autonomne religioznosti* predstavlja zrelu religijsku svest pojedinca ili zajednice. Ta religijska svest poseduje određeno samopouzdanje, jer je prebrodila *krizu vere*. Više joj

5 Proces odvajanja religije iz sfere države, oslobađanje od crkvenog uticaja.

nisu potrebne krutost i netolerancija kao dokazi vere, te druge religije i filozofske pretpostavke može da prihvati kao različite puteve ka istoj istini. Religijske dogme se preispituju, a u svetim spisima se nalazi skriveno savremenije značenje. Odnos prema božanskom postaje ličan, kroz religiozni osećaj i osećaj savesti, i preovlađuje ljubav nasuprot strahu od kazne.

Vidimo, dakle, da su religioznost i moralnost povezane odnosom svesti prema autoritetu i delanjem prema načelima ispravnog. Razvoj religijske i moralne svesti, kako u ontogenezi, tako i u filogenezi prati grubo ocrtane stadijume heteronomije, negacije i autonomije. Pojam savesti, isprva religijski kao „nečista svest”, a posle i delovanje iz savesti ili, ako se hoće, *prigovor savesti*, pokazuje da su moralna i religijska svest u najmanju ruku deo iste sfere, sfere praktičkog,⁶ a imamo razloga da mislimo i da su u neku ruku dve strane medalje jedne te iste svesti, sa tom razlikom što jedna traži izvor dobrote i uzvišenosti u sveprisutnoj transcenciji,⁷ a druga ga nalazi u samoj sebi.

6 Po Aristotelovoj podeli filozofije na teorijsku, praktičku i poietičku; praktička proučava sferu delanja, ono što može biti i drukčije.

7 *Transcencija* – ono što je mimo ljudske svesti i iskustva; božanstvo.

МОНАСТИР ХИЛАНДАР

Историја српског народа обије успонима и падовима, великим и радикалним променом. То раздобље успона и падова осећао је и манастир Хиландар мада далеко од постојбине. Манастир се налази на полуострву Халкидики које урања у Егејско море, завршавајући се у три крака. Западни крак носиме Касандра, средњи је познат као Сионија, а источни крак обухвата Агос или Свету Гору која заузима површину од 389 квадратних километара. Највиши врх Агоса чини купасимасив висок 2033 метра, на чијем се врху налази капела посвећена Светом Преображењу Христовом. Монаси називају Свету Гору „Првојем Пресвете Богородице”, и она се налази под њеним покровитељством. Наиме, по предању, Богородица је после вазнесења Христовог кренула на Кипар у посету васкрслном Лазару из Вилиније. Чудесна бура је одвела њен брод на другу страну, и тако је она допловила до Агоса, где се тада налазило паганско светилиште Аполново. Ту јој је stigла порука са неба да на Агосу проповеда Јеванђеље.

Манастир Хиландар је основан у X веку као грчки манастир Године 958. помиње се ивесни монах Георгије Хиландарс (Лађаревић) и он је први манастир, који је по њему касније и добио име.¹ У првом периоду овај манастир није имао већи

1 По другој претпоставци, пошто му је право име Хеландар (Chelandarion), а не Хиландар, сматрало се да име долази од начина на који манастир лежи у природи, тј. од облика једне ратне лађе „Chelandion”. Постоји и легенда о нападу морских разбојника на манастир, којих је било 1.000 и који су се због магле повукли. Од грчких речи за хиљаду и маглу изведен је потом назив

значај. Последњи помен манастира у изворима је 1168. године, када је вероватно дошло до напада гусара, па је манастир спаљен, оплачкан и пострадао. Дали развој манастира у непосредној је вези са доласком младог принца Растка Немањића на Свету Гору око 1191. године, где му се у грчком манастиру Ватопеду придружи отац, велики жупан Стефан Немања. Византијски цар Алексије Трећи Анђео је 1198. године даровао Стефану Немањи и Растку (којису звелику монашву као Симеон и Сава) манастир Хиландар и светице у Митејама „да Србима буду на вечни поклон”. Још исте године отац и син почињу да подижу Хиландар Стефан Немања је издиктирао своју оснивачку повелу којом је поставио основе хиландарског властелинства. Свети Сава је прописао један од најзначајнијих црквеноправних зборника – *Законоправило или Крмчију*. Овај зборник канонских, црквених и грађанских правила одиграо је врло значајну улогу не само код извођења организације Српске цркве у XIII веку него и у одржавању и формирању историјске и државно-правне свестисрпског народа, све до стварања модерне државе у деветнаестом веку. Свети Сава је у Србију довео учене монахе са Свете Горе, које је хиротонисао и поставио на чело новоформираних епархија новоствечене аутокефалне Српске цркве, и са њима утврђивао црквену организацију. Развој српске писмености и књижевности у средњем веку незамислив је без манастира Хиландара. Предуслов за рад на том важном пољу српске националне културе је отварање библиотеке. У манастиру је у свакој посебној келији постојала књижица која је морала задовољити и акар најосновније потребе литургијског живота. Тако се и данас у Хиландару чувају пергаментни рукописи из дванаестог и тринаестог века. Други важан фактор претварања Хиландара у центар књижевне делатности Срба у средњем веку је преписивачки рад. Формирана је прва српска болница са првим медицинским уџбеником *Кодекс лекарског понашања*.

манастира.

Света Гора је од оснивања лавре светог Атанасија, 963. године, до 1204. била под заштитом византијских царева, који су тражили благослов им оливе светогорских отаца. Од 1204. до 1222. године Света Гора се налазила под франачком влашћу. Средином XIV века Света Гора улази у састав Душиновог царства. Никада светогорским анастиринису уживали таква имунитетна права као у овом периоду. Стефан Душан је даровао манастиру чак 10 повела. У повели издатај 1348. године, Душан дарује Хиандару 76 села, затим тргове, воденице, пашњаке... Цар Душан се једно време склонио на Свету Гору, приком велике епидемије куге 1347-1348. године, заједно са супругом царицом Јеленом, што је био јединствен случај, од оснивања Свете Горе, да једна жена борави и то дуже времена, на Атосу.

Хиандар и Света Гора су изгубили слободу 1430. године и скоро пет векова су живели под Турцима, све до 1912. године. Под Турцима, Хиандар остаје без већине својих добара и у оваквим приликама манастир почиње тражити нове полинике и економске ослободнице. Тако већ од 1550. године почиње стварање помоћив Русје и она ће се наставити све до XVIII века и цара Петра Великог. Но, и у оваквим условима Хиандар врши и ванредну мисију у смислу одржавања духовне и националне свести. Са великим миграцијама српског народа према северу и укидањем Пећке патријаршије (1766), Хиандар бива угрожен променом етничке структуре свога братства. У то време у манастир све више продиру Грци и Бугари. Током XVIII и XIX века у Хиандару преовлађују монаси пореклом Бугари.² Од краја XVIII века престала је власт игумана у Хиандару. Манастиром управљају два епископа и Сабор старца, а игуманом манастира се од тога

2 Доситеј Обрадовић је боравио у манастиру у зиму 1765/6. и забележио је да у манастиру има неколико Срба, а да су остало Бугари и да не могу да се погоде чији је Хиандар.

времена сматра чудотворна икона Богородице Тројеручице.³ Током XIX века Хиландар је проживео тешке дане у време грчког устанка (1821–1829), а када су у Србији и били устанци долази турска забрана Србима да долазе у Хиландар. Тада је манастиру своју зашиту узео кнез Милош Обреновић.

Три државне творевине, Краљевина Србија, Краљевина СХС/Југославија и социјалистичка Југославија, настојале су да Хиландар поврате изадрже у српским рукама, тј. касније у југословенским. Та борба је започела крајем XIX века, приком посете краља Александра Обреновића Хиландару 1896. године. Краљевина Србија се све до Првог светског рата борила да у Хиландар доведе монахе српског порекла и преузме га из руку Бугара. Током Другог светског рата, Свету Гору су окупирали Немци. Бугари за овај период има најмање доступног материјала, тако да је тешко расветлила се заиста тада дешавао.

Иако је основни покретачки мотив код српских ктitora био религиозни (у првом реду се мислило о спасењу душе, о животу посвећеном молитви и скупљењу, о другом свету...), задужбине временом добијају и друге функције, које им првобитно нису биле намењене. Тако је Хиландар местом континуитета духовности српског народа, постао чувар српске културне баштине, захвалујући својој богатој библиотеци и још богатијој ризници Библиотека садржи 800 руком писаних рукописа и 7.000 штампаних. Иконе у олтару сликане су 1623. године. У манастиру се налазе и два крста направљена од Светог крста (крста на коме је умро Христ), још неколико са драгим камењем, сјајне минијатурне иконе, заставе

3 Легенда каже да је икона била својина Јована Дамаскина и да му је исцелила десну руку, коју су му одсекли по заповести византијског цара Лава III. Јован је направио сребрну руку и причврстио је на доњем делу иконе и одатле јој назив Тројеручица. Према веровању, икону је у манастир донела мазга на својим леђима.

кнежева, колекције златника, икона, историјских докумената и много друге ствари. Неретко је Хиандар имао и функцију дипломатског представника. Др Димитрије Богдановић је посебно истакао ту улогу: „Притом вала имају виду нарочити положај Хиандарског манастира између Српске државе и Византијског царства, положај својеврсног дипломатског представника и заступника српских кнежева у њиховом односу са Византијом. Хиандарски игумани (Данило, 1306–1311; Никодим, 1312–1316; Гервасије, 1317–1336; Доротеј, 1355–1361) били су веом а активни дипломати Србије и Српске цркве. Врхунац њене активности постигнуту успешном посредовању између Српске и Цариградске патријаршије 1375, када је, залагањем старца Киријана и друге светогорске и хиандарске старца, постигнута измирење и привнање канонског статуса Српске аутокефалне патријаршије.”⁴

Манастир Хиандар је у протеклих осам векова, заједно са осталим манастирима на Светој Гори био сведок успона и пада неколико царстава и многих владара, памтећи времена сигурности и богатства као и времена великих несрећа, праћена бедом, глађу и патњом. Академик Симеон Ђирковић сматра да су се у Хиандару смењивала раздобља стварања и чувања и да су се она скоро увек поклапала са добима процвата и успоравања у земљи Србији. Али док су у Србији ломови и преокрети обично били праћени брзањем свега претходног и воставања, манастир Хиандар је осам векова непрекидно чувао сведочанство о српској духовности, уметности, архитектури, црквеној књижевности, теолошкој мисли и историји. А сачувао их је, можда, управо зато, што је, како је записао Матија Бећковић, „озидан и ван наше отаџбине” и остао по страни од унутрашњих свађа и разморица.⁵

4 Др Димитрије Богдановић, „Хиандар у свести и политици Српске Цркве”, у: *Патријарх српски Герман*, Споменица поводом двадесетогодишњице његовог патријаршијског служења (1958–1978), Београд, 1978, стр. 73–78.

5 Радмила Радић, *Хиландар у државној политици Краљевине Србије и Југославије 1896–1970*, Београд, 1998, стр. 8.

Ивана Панићелић

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА
ЦРКВА И НОВА ВЛАСТ
1944–1950*

По завршетку Другог светског рата односи цркве и нове комунистичке власти били су веома сложени и затегнути. Аутор ове књиге је покушао да објасни околности под којима је Српска православна црква (у тексту ће бити означена са СПЦ) егзистирала, као и однос нове власти према њој. Он сматра да је Црква, тих година, била сасвим неорганизована и закључује да је такво стање произишло као последица усташког терора у Хрватској, Босни, Херцеговини и Срему, затим бугарских покушаја да се уништи СПЦ у Србији и Македонији, албанског искорењивања Цркве и људи на Косову као и мађарских и немачких притисака на другим местима. Резултат тога је хиљаде уништених цркава, манастира и капела, стотине мучених и убијених свештеника, читаве области „очишћене” од српског становништва. Многи црквени великодостојници, укључујући и патријарха, били су затварани, одвођени у концентрационе логоре, збачени са својих функција. Под оваквим околностима Црква је једва успевала да се одржи.

* Приказ књиге Драгољуба Р. Живојиновића *Српска православна црква и нова власти 1944–1950*, Београд, 1998.

Ослобођење Србије, као и осталих делова Југославије, на државну сцену доводи две потпуно различите организације, Српску православну цркву и комунистичку партију, које су биле директно суочене. Прва је била слаба, док је друга била у експанзији. Свештенство СПЦ је брзо схватило намере нове власти и њену жељу да Цркву увуче у програм и рад партије. Политички конзервативна Црква се суочила са политичким радикализмом и тоталитарном идеологијом. Одједном је све за шта се Црква залагала постало новим властима неприхватљиво. Они су од Цркве очекивали да буде одана и тиха. Поред тога, СПЦ је у очима комуниста виђена као највећи политички противник и бранитељ српског национализма.

Ова књига је покушај да се прикажу неки од највећих проблема са којима се СПЦ суочавала и борила непосредно по завршетку Другог светског рата. Као основ за ово дело аутору су послужили чланци које је о овој тематици објављивао у часопису „Хришћанска мисао”. Како и сам у предговору наводи, ова књига, замишљена првобитно као серија чланака за „Хришћанску мисао”, у међувремену прерасла је у нешто више од тога, у уводну расправу, са знаком одређених проблема, за потоњу много опширнију, свестранију и аналитичнију студију о стању у коме се наша СПЦ суочавајући се са новом влашћу и проблемима који су настали у поратним годинама.

Аутор се одлучио да овај проблем изложи пратећи и описујући животе личности које су тада биле на челу СПЦ. Водећи се овим принципом, садржај књиге подељен је на два дела. Први део се односи на борбу и рад митрополита Јосифа и, самим тим, хронолошки је од-

ређен на период од 1944. до 1950. године. У другом делу је представљен живот патријарха Гаврила у периоду од 1944. до 1950. године. Поред овог квалитативно најзначајнијег дела, књига садржи и пишчев предговор, резиме на енглеском језику, као и поговор рецензента, епископа захумско-херцеговацког Атанасија Јевтића, који је насловљен као „Књига сведока”, где епископ Јевтић веома енергично критикује однос српских власти деведесетих година XX века према СПЦ. Као прилог тексту, на крају књиге се налазе фотографије најзначајнијих великодостојника СПЦ тога времена, као и копије одређених докумената којима се аутор служио као изворном грађом. То су углавном извештаји британског и америчког амбасадора о положају СПЦ, а међу њима је и једно писмо патријарха Гаврила упућено Јосипу Брозу. Овај приказ положаја СПЦ у послератним годинама веома се разликује од осталих књига са сличном тематиком и по коришћеној изворној грађи. О томе говори и сам аутор („у писању ових страница користио сам до сад непознату грађу, инострану и домаћу”). Што се тиче стране грађе, аутор се позива на документа из америчких државних и приватних архива, то су: Национални архив у Вашингтону; Амерички војно-обавештајни и дипломатски архив; Архив министарства одбране САД; Архив министарства рата; Рукописно одељење Конгресне библиотеке. Од домаћих, коришћена је грађа из Архива Југославије, пре свега она из заоставштине Јосипа Броза. Аутор наглашава да су му доста података пружиле књиге Радмиле Радић *Вером прошив вере; Држава и верске заједнице у Србији 1945–1953*, и Stele Aleksander *Church and State; Yugoslavia since 1945*.

Као што је већ истакнуто, у књизи се на основу живота и рада митрополита Јосифа и патријарха Гаврила реконструише и објашњава однос СПЦ и нове власти.

Из текста се намеће закључак да су они били јако затегнути, а самим тим је и положај СПЦ био тежак а у неким моментима чини се и безнадежан. То се може уочити из позиције у којој се митрополит Јосиф нашао 1944. године. По завршетку рата, он узима водеће место у СПЦ, пошто је патријарх Гаврило био у немачком заробљеништву. Пре тога је вршио дужност скопског митрополита, али су га са тог места још 1941. г. отерали Бугари а 1945. г. му нису дозволили да се врати. Овакву политику нова власт је водила смишљено, са циљем да што више ослаби СПЦ. Један од начина како то извести био је подржавање стварања самосталне како македонске тако и црногорске православне цркве. Тако би се слабој и дезорганизованој Цркви, цепањем, нанео још један тежак ударац. Митрополит Јосиф је био вођа конзервативне струје у СПЦ, и један од најотворенијих заштитника Цркве, па самит тим и велики непријатељ комунистичког режима. Из текста књиге се јасно уочава да је он отворено и директно нападао нову власт. Писао је и прогласе са таквом садржином. Веома је занимљив његов став према Јосипу Брозу, који аутор наводи. Митрополит је, наиме, сматрао, а своје тврдње је аргументовао пописом из црквених књига, да је Јосип Броз из Хрватске мртав а да је Тито руски Јеврејин који мрзи Србе. Због овог и сличних ставова, митрополит Јосиф је био апсолутно неприхватљива личност за било какве преговоре и компромисе са новом влашћу, стога је он у лето 1946. г. накратко затворен, да би на крају завршио у кућном притвору из кога је ослобођен 1950. године.

Један од кључних сукоба Цркве и нове власти био је одузимање црквених поседа, са чим се митрополит никако није могао сложити и што је навело Броза да лично позове патријарха Гаврила да се врати у земљу.

Управо овим догађајем почиње други део књиге, који расветљава живот патријарха од 1944. до 1950. Аутор прати и његов живот у иностранству (1944–1946), као и ангажовање након повратка у отаџбину. У преговорима са новом влашћу, патријарх се одлучио за тактички опрезнији и смиренији метод, па су стога односи СПЦ и државе, у периоду од 1946. до 1950. г., са мање сукоба и више преговора. Поред проблема око одузимања црквене имовине и неисплаћивања пензија свештеницима, патријарх се суочава са новим невољама. Већ 1946. г. нова власт одлучује да установи Удружење православног свештенства ФНРЈ, са циљем да оствари апсолутну контролу над Црквом и да њену улогу што више инструментализује. Патријарх се све до своје смрти (1950. г.) отворено и жустро борио против оваквих поступака државе. Упркос томе, Удружење православних свештеника ФНРЈ је оформљено 3. III 1949. г. али га СПЦ никада није званично признала. Своје ставове и приговоре на понашање власти и сталне притиске на СПЦ, патријарх је изнео у опширном писму које је 29. III 1949. г. упутио Брозу. То писмо је због отворености и садржаја аутор књиге представио у целини (134–155. стр.).

Кроз то писмо могу се уочити све невоље које су СПЦ задесиле после Другог светског рата. Истичући улогу СПЦ кроз историју, врло демократски, трудећи се да не изазове негативну реакцију, патријарх пише о послератним годинама, и закључује да такав однос према цркви не постоји ни на Западу ни у земљама „народне демократије”. Зверства почињена над свештенством и црквама упоређује са турским ропством. На крају, патријарх запажа да се тако поступа само са СПЦ. У даљем излагању аутор наводи да није пронађено писмо које би представљало Брозов одговор.

Патријарх Гаврило изненада умире 6. V 1950. године. На трон Св. Саве изабран је епископ злетовско-струмички Вићентије. Он ће скоро читаву деценију наставити да се носи са тешким невољама и проблемима са којима се Црква суочавала.

На основу изложеног намеће се закључак да ова књига показује на који начин су се преживели и присутни архијереји суочили са новом влашћу и шта су урадили да заштите СПЦ од даљег уништавања и пропадања. Она је веома драгоцене јер је аутор осликао послератно време, као и место и положај СПЦ у њему, искључиво на основу апсолутно веродостојне изворне грађе из домаћих и страних архива. Као продукт тог рада, аутор у предговору књиге износи закључак: ратна одисеја и страдања СПЦ и њених архијереја настављала су се, иако на другачији начин, и након завршетка рата. Супротност раније укорењеном мишљењу да је Римокатоличка црква претрпела током и након рата већа страдања од СПЦ, странице ове књиге показују да таква тврдња не одговара истини. СПЦ је поднела много веће губитке него што се мисли. Страдања архијереја и верника током рата, као и поступци власти према онима који су га преживели, претили су да СПЦ оставе без неопходног вођства. Због тога је СПЦ тешко одолевала стално растућем притиску власти. Поред тога, закони које је она доносила у поратним годинама лишили су Цркву основних извора прихода и дужности које је до тада обављала у друштву.

Читајући књигу проф. др Д. Живојиновића, намеће се идеја да би у будућности било неопходно расветлити све недоумице и питања која се односе на држање комунистичких власти како према православној тако и према римокатоличкој цркви и муслиманској верској заједни-

ци. Као један од најзначајнијих момената у писању ове „приче” никако не би смеле да се занемаре и изоставе судбине „обичних људи” тј. судбине и страдања многобројних верника ових вероисповести. Сасвим је очигледно да би ово требало да представља обиман и озбиљан пројекат за будућност, за који би било неопходно ангажовање већег броја озбиљних научника из различитих струка (историчара, социолога, правника, антрополога, психолога...). Овакав подухват би могао представљати прилику и изазов за Центар за истраживање религије Београдске отворене школе.

Данко Сїрахинић

ЈЕДНА, СВЕТА, КАТОЛИЧАНСКА (САБОРНА) И АПОСТОЛСКА ЦРКВА^{*}

У основи трпељивости (толеранције) налази се ваљано познавање „другог”.¹ Потреба за таквом врстом упознавања испољена је у Летњој школи коју смо похађали на Палићу ове године. А потреба за упознавањем верујућих, различитих вероисповести, па и православних, али и неверујућих са прошлошћу, садашњошћу и будућношћу тј. могућностима Православне цркве је огромна, како би се превазишле предрасуде и избегле лоше представе (за које су и сами православни одговорни). Књига о којој ће бити речи у следећим редовима у великој мери одговара овој потреби, с обзиром да је писана за неправославне, мада ће и православни имати

* Приказ књиге: Т. Вер (Епископ Диоклеје Калист), *Православна црква* (превела са енглеског Љиљана Благојевић), Завет, Београд, 2001. Књига је досад само у Великој Британији доживела двадесетак издања. Издање са кога је преведена на српски језик је последњи пут допуњено 1993. године, због нових догађања у источној Европи.

1 Како у свакодневном животу користим ћирилично писмо, а имајући у виду да га понеко, не само ван простора СРЈ, слабо познаје, намерно сам овај текст писао истим. Сматрам да упознавање треба да крене од наизглед неважних ствари, али и да писмо којим се служим није симбол лоших ствари.

многа тога новог да сазнају. Она је уједно и својеврсна *сѝона* са нашим летошњим разговорима.

Посебну *сѝону* представља и личност самог писца, његов животни пут. Наиме, родом из Бата (Авон), приступио је Православној цркви и почетком осамдесетих рукоположен за једног од њених епископа архиепископије Тијатре и Велике Британије, а истовремено је врло плодан писац, те као преводац и један од твораца енглеског богослужбеног језика. Овај животопис може да буде својеврстан подсетник управо православнима са ових простора како порекло, културни круг у коме се одраста нису пресудни за „праву веру у Бога”.

Да би правилно схватили историју и живот Православне цркве, писац читаоце на почетку упознаје са појмом православља и устројством саме Цркве. Појам „православље” има двоструко значење: „праве вере” и „праве славе” (правог богослужења) (стр. 17), што значи да „православни своју Цркву сматрају Црквом која чува праву веру и учи правој вери у Бога, и која га прославља правилним богослужењем” (исто). Када је у питању устројство Цркве, ради се о децентрализованом „јединству *ѝомесних*, али не нужно и *националних* цркава” (исто), али се увек има на уму да је „многа цркава, али је само једна Црква” (стр. 24).

У књизи, формално подељеној на историјски и богословски део, нема тачно постављене ограде између ова два наизглед удаљена поља. Историјски развој Православне цркве не може се правилно схватити без познавања њеног поимања Тројичног Бога („*ѝри Личности у једној суштини*”, стр. 32). Писац јасно и језгровито описује историјски пут Православне цркве, указујући на све битне догађаје и појаве из њене прошлости. Управо

у поглављу посвећеном раздобљу седам васељенских сабора и њиховом значају за развој богословља, јер је „сваки сабор бранио... еванђелску проповед” (стр. 30), али знајући историјску позадину, истиче да „православље је свесно да су саборима присуствовали несавршени људи, али верује да је те несавршене људе водио Свети Дух” (стр. 43). Та преплетеност историјског и богословског је очигледна и у делу о „Великом расколу” у коме писац указује на разлоге удаљавања хришћанског Истока и Запада, као и на православно учење о Светој Тројици, да би у одељку под насловом „Бог и човек” (стр. 201–228) подробније изложио делове православног учења о Богу.

У историјском делу читаоци бивају упознати и са положајем Православне цркве под турском влашћу, када је и дошло до зачетака несрећног бркања православља и национализма (стр. 92), али када је било и много тога за дивљење, те и са утицајем Реформације и Противреформације на развој грчког богословља, као и на појаву дела *Philokalia* (*Добројољубље*) у XVIII веку да би оно, „као духовна ’темпирана бомба’” (стр. 102), нарочито деловало у позном XX веку.² Приметно највише простора посвећено је грчкој и руској помесној цркви, што је свакако исход и ауторовог животног пута, с једне, те и доступности литературе, с друге стране стране, а свакако и присутности грчке и руске дијаспоре на Западу које су омогућиле да западни хришћани постану свесни значаја православља. Пишући о положају Руске православне цркве, суочене са „борбеним атеизмом” (стр.

2 *Добројољубље* је велика збирка аскетских и мистичких текстова који датирају од IV до XV века. У преводу на српски језик тек скоро се појавила у издању манастира Хиландар.

143), указује да не изненађује то што су се у часу прогона многи верници одвојили од Цркве, јер ће се то и опет догађати, већ „што су многи остали верни” (стр. 147). Овакво размишљање у ствари показује колико је био тежак положај верујућих под комунистичком влашћу, јер Русија је постала црвена, али од „мученичке крви” (стр. 146). Преосвећени Калистос нас ипак опомиње да „за већину православних хришћана XX века комунизам је био непријатељ. Па ипак, мудро је запамтити да непријатељ није само ван, него и унутар нас самих... ми не можемо само пројектовати зло на друге, него морамо испитивати сопствена срца” (стр. 167). Овакво преиспитивање значи, када су у питању односи међу хришћанима, и следеће: да „Запад са својим критичким стандардима у науци, са библијском и патристичком ученошћу, може омогућити да православни на нов начин разумеју свет Библије, као и да Свете Оце читају пажљивије и селективније. Православље, опет, може западним хришћанима обновити свест о унутрашњем значењу Предања, помажући им да у Оцима виде живу стварност”.

Колика је за Православну цркву важност Предања – са спољашње тачке гледишта то су: Свето Писмо, Сабори, Оци, Литургија, Канони, Иконе, али се они „не смеју раздвајати и супротстављати, јер један је исти Свети Дух који кроз њих говори, а сви заједно чине целину у којој би сваки део требало разумети у светлости осталих” (стр. 199), Предање је „живот Светог Духа у Цркви” (стр. 192). Ово је врло важно јер „свако православно размишљање о Цркви почиње са односом који постоји између Цркве и Бога. Да бисмо описали овај однос, можемо употребити три израза: Црква је (1) Икона Свете Тројице, (2) Тело Христово, (3) непрекидна

Педесетница” (стр. 230). Епископ Калистос, наводећи речи оца Георгија Флоровског, чувеног православног богослова, напомиње да „Црква је, пре свега, богослужбена заједница”(стр. 254), а православно богослужење има своје одлике какве су Свете Тајне, те празници, постови и лична молитва. Описујући тај вид живота Православне цркве писац, као и у претходним поглављима књиге, настоји да проблематику приближи (не)православном читаоцу, поређењем са сличним питањима на Западу.

Приводећи своје писање крају, владика Калистос се осврће на значајно питање за све хришћане, а то је васпостављање њиховог јединства. Говорећи као православно јерарх, он износи став да „зато што верују да је њихова Црква истинска Црква, православно желе само једно; помирење свих хришћана у православљу. Па ипак, не сме се мислити да православно захтевају потчињавање осталих хришћана неком посебном центру моћи или јурисдикције” (стр. 294), јер „јединство не одражава спољашњи ауторитет врховног понтифекса, него се оно ствара изнутра служењем Евхаристије” (стр. 235). Верујући да је то могуће, преосвећени Калистос завршава следећим речима: „Можемо постићи све ако наставимо да разговарамо једни са другима” (стр. 310).

Треба напоменути да оно што иначе живо приповедање чини још свежијим јесу и мишљења, оцене, прогнозе и питања која писац поставља како себи, тако и осталим читаоцима. Технички говорећи важан део за даље изучавање Православне цркве представљају обимна библиографија, као и исцрпан попис личности и појмова.

За људе са простора бивше Југославије важно је да је писац неко „са стране”, како не би Православно

Данко Сѝрахинић

цркву доживљавали као део противничког табора, већ да имају на уму речи архиепископа Албанске православне цркве Анастасија, изречене приликом недавног боравка у Београду, „да је Православна црква која је мистично тело Христово, овде и сада на сваком месту и у сваком времену, позвана да шири зраке своје љубави на сваког човека, без обзира ко је и у шта верује...”.

Radni program letnje škole „Religije Balkana: susreti i prožimanja”

Palić, 11–19. jul 2001.

Prvi dan, 11. 07. 2001.

Dolazak i smeštaj učesnika

Drugi dan, 12. 07. 2001.

Pre podne: Otvaranje letnje škole – *Milan Vukomanović, Refik Šećibović*

Uvodno predavanje: Balkan kao granično područje: geografsko-istorijske karakteristike religija Balkana – *Refik Šećibović, Drago Roksandić*

Po podne Karakteristike graničnih područja: slučaj Balkana – *Zorica Kuburić*
(radionica): *rica Kuburić*

Treći dan, 13. 07. 2001.

Pre podne Religijske organizacije i zajednice Balkana: istorijske i teološke perspektive – *Radovan Bigović, Aleksandar Birviš, Mevlud Dudić, Andrija Kopilović, Jakob Pfejfer, Radomir Rakić*

Po podne: Radionica u kojoj će učešće uzeti i spomenuti teolozi, a koja će se baviti statusom verskih organizacija u pojedinim zemljama jugoistočne Evrope

Četvrti dan, 14. 07. 2001.

Pre podne Karakteristike religijskih zajednica na Balkanu: sociološke analize – *Zorica Kuburić*
(predavanje):

Po podne: Studentska prezentacija specifičnih verskih sistema Balkana, uz participiranje svih učesnika (studenti će biti podeljeni u dve grupe) – *Refik Šećibović*

Peti dan, 15. 07. 2001.

Čitavog Ekskurzija – Poseta verskim objektima u Subotici: Crkva dana: Vaznesenja Gospodnjeg (Srpska pravoslavna crkva), Katedrala Sv. Tereze (Rimokatolička crkva), evangelistička i kalvinistička crkva, sinagoga, Islamska verska zajednica.

Tokom večeri će se organizovati prezentacija knjige *Atlas vjerske povijesti jugoistočne Evrope od prapovijesti do danas* Draga Roksandića i Mirele Altić-Slukan.

Šesti dan, 16. 07. 2001.

Pre podne Religija i politika na Balkanu – *Ivan Cvitković, Čedomir (predavanje): Čupić*

Po podne: Učesnici će biti podjeljeni u dve grupe: jedna će raspravljati o *Religiji i konfliktima na Balkanu*, dok će druga grupa za temu imati *Nacionalizam i religije Balkana* – Milan Vukomanović, Ivan Cvitković

Sedmi dan, 17. 07. 2001.

Pre podne Dijalog i tolerancija u graničnim područjima Balkana – (predavanje): *Đuro Šušnjić, Milan Vukomanović*

Po podne *Religija i suživot na Balkanu* – Drago Roksandić (radionica):

Osmi dan, 18. 07. 2001.

Pre podne Nove države i religije: budući odnosi (*okrugli sto na (predavanje): kome će učešće uzeti svi učesnici*)

Popodne Radionica na kojoj će svaki učesnik ponaosob izložiti (radionica): svoje viđenje perspektive odnosa između verskih organizacija i „mladih” demokratija u jugoistočnoj Evropi – *Refik Šećibović*

Deveti dan, 19.07.2001.

Odlazak učesnika

Spisak predavača na letnjoj školi na Paliću

Milan Vukomanović, Filozofski fakultet, BOŠ-CIREL, Beograd,
SR Jugoslavija

Refik Šećibović, Ekonomski fakultet, BOŠ-CIREL, Beograd, SR
Jugoslavija

Čedomir Čupić, Fakultet političkih nauka, BOŠ-CIREL, Beo-
grad, SR Jugoslavija

Đuro Šušnjić, Filozofski fakultet, BOŠ-CIREL, Beograd, SR
Jugoslavija

Zorica Kuburić, Filozofski fakultet, Novi Sad, BOŠ-CIREL, SR
Jugoslavija

Ivan Cvitković, Fakultet političkih nauka, Sarajevo, Bosna i
Hercegovina

Drago Roksandić, Filozofski fakultet, Zagreb, Hrvatska

Otac Jakob Pfeifer, Rimokatolička crkva, Odžaci, SR Jugoslavija

Otac Andrija Kopilović, Katehizijski institut Rimokatoličke
crkve, Subotica, SR Jugoslavija

Aleksandar Birviš, Baptistička crkva, Beograd, SR Jugoslavija

Mevlud Dudić, direktor Medrese, islamske srednje škole, Novi
Pazar, SR Jugoslavija

Spisak polaznika letnje škole

- Admir Muratović, Islamska verska zajednica Novi Pazar, SR
Jugoslavija
- Minira Paljević, Novi Horizonti, Ulcinj, SR Jugoslavija
- Anđelka Dobrilović, Spona, Fakultet političkih nauka, Sarajevo,
Bosna i Hercegovina
- Elma Kadrić, Spona, Fakultet političkih nauka, Sarajevo, Bosna
i Hercegovina
- Asmira Sofić, Spona, Fakultet političkih nauka, Sarajevo, Bosna
i Hercegovina
- Merisa Kozica, Spona, Fakultet političkih nauka, Sarajevo,
Bosna i Hercegovina
- Csilla Almasy, Centar za multikulturalnost, Novi Sad, SR Ju-
goslavija
- Igor Luković, Centar za multikulturalnost, Novosadska novinar-
ska škola, Novi Sad, SR Jugoslavija
- Elvir Zvrko, „Montevita”, Bijelo Polje, SR Jugoslavija
- Ivana Pantelić, BOŠ, Beograd, SR Jugoslavija
- Radmila Pejić, BOŠ, Beograd, SR Jugoslavija
- Nenad Koprivica, CEDEM, Podgorica, SR Jugoslavija
- Veljko Dubljević, Savez studenata Filozofskog fakulteta, Uni-
verzitet u Novom Sadu, SR Jugoslavija
- Aleksandra Zeković, Centar za djevojke „Ksenija”, Podgorica,
SR Jugoslavija

Jelena Petrović, CIREL, BOŠ, Beograd, SR Jugoslavija
Daniela-Eva Nađ, Reformisti Vojvodine – odbor za ljudska
prava, SR Jugoslavija
Aleksandar Jeličić, „Oaza”, Beli Manastir, Hrvatska
Aleksandar Milanović, CIREL, BOŠ, Beograd, SR Jugoslavija
Anamarija Oštrić, Centar za mirovne studije, Zagreb, Hrvatska
Belmondo Miliša, Centar za mirovne studije, Zagreb, Hrvatska
Andriela Vitić, „Anima” – Udruženje za kulturu mira i nenasilja,
Kotor, SR Jugoslavija
Milan Sitarski, AAOM, Beograd, SR Jugoslavija
Harun Rebronja, Islamska verska zajednica, Novi Pazar, SR
Jugoslavija
Igor Đorić, Multietnički centar Medveđa, SR Jugoslavija
Danko Strahinić, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu, SR
Jugoslavija
Aleksandar Blažević, književnik, Beograd, SR Jugoslavija
Adnan Efendić, Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu,
Bosna i Hercegovina
Dalila Hadžimehmedović, Fakultet političkih nauka, Univerzitet
u Sarajevu, Bosna i Hercegovina
Dragoljub Orlović, Centar za mirovne studije, Zagreb, Hrvatska

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд
316.75:2(497)(082) 261.7/.8(497)(082)

RELIGIJE Balkana : susreti i prožimanja / priredili / editors
Milan Vukomanović i Marinko Vučinić. – Beograd : Beogradska
otvorena škola, 2001 (Beograd : Čigoja). – 207 str. ; 20 cm

„Letnja škola ... je održana na Paliću, od 11. do 19. jula 2001“
→ predgovor. – Tiraž 500. – Predgovor: str. 9-11. – Radni
program letnje škole, „Religije Balkana : susreti i prožimanja“:
str. 203-204. – Bibliografija uz pojedine radove. – Napomene i
bibliografske reference uz tekst.

ISBN 86-83411-05-2

1. Вукомановић, Милан [приређивач].

a) Религија – Балканске државе – Зборници.

b) Верски односи – Балканске државе – Зборници

c) Верска толеранција – Балканске државе – Зборници

COBISS-ID 96907020