

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 gods. “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 primarily 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 društvene 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 eksporter – 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 istorijska 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 grijehе 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 sekti 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 mrze 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 govorahu 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 srpskopravoslavnom 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 zalag 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, pakoje 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 bogosluženjima 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 Balcans, *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 okruženju, *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.

Mirko Blagojević

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 uspeali 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 uspevaju 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 buduć

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 uspješno odvijati interreligijski dijalog i promovirati 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 štovale 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 jevandelske 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 Jevandelja 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 akriivije. 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 „anatemom i infanijom 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” („vizantjci”) do Jovana Damaskina

Sura koja svedoči o prijateljskim odnosima između hrišćana i muslimana jeste sura „O vizantjcima” 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 pretaće 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 vatikanskim 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 иверјатно 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 негиранието на МПЦ ина нејзиното легитимно постоење, е ангажирана една 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 црковни организации 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 заборават 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 ина 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 чинотна 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 мнголукратно 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 спасилекина целиот словенски род, па и за европската култура во целина. Св. Климент Охридски бил 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 кирица 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 Македонице 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 Македонице, 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 исклучително 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 распознаваат 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 благородни хуманистички текнови 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 подигнали ступици 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. Несвативо е што делата на градителите, зографите, иконописците и писателите на црковните книги создадени со векови нив минатото на македонско то се прогласуваат за нем акедонски. И наведува фактот што во долгото 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 градителите и зографи нивните иматели се сите жители на Македонија, а поклониците 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 ги чува и се грижи за тие објекти

кои постојано се отворени и достапни за секој добронамерен верник, почитувач 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 родство, симпатизија, 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 zaoštravanjima 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: „Igre 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 у публикацији
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. –
Beleške 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*, ogleđ 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. Radvan 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 bosu. 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 pozorno 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 raskomom 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 obeshrabit. 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 osvjetljavati 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.

Afrike 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 međuosobnim odnosima 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 nerazdvojjivosti 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 pomerila 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 zaleđem;
- 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 jos 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, Publishin 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 rekompensaciju 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 Pećka 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 Moskovske 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 ukupnjavanjem 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 (zemaljski 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 višekonzfensionalnim 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 jednobožno 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 променама. 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 бурна је одвела њен брод на другу страну, и тако је она допловила до Агоса, где се тада налазило паганско светилиште Аполлоново. 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 Митрама „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 власелиства. 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, а 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 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 ослободитеље. Тако већ од 1550. године почиње стварање поморњака у Русији 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 Сїраhiniћ

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 Православну

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):

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*

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

I

Ivan Cvitković

RELGIJE I (NE)NASILJE

a) Religija – uzrok konflikata

Bilo bi iluzorno očekivati od religija i religijskih zajednica da razrješuju društvene konflikte, ali se od njih očekuje da doprinose smanjenju neprijateljstava, mržnje i nepovjerenja. Nažalost, povijest nam pokazuje da religijske podjele mogu biti uzrokom/skrivačem mnogih konflikata. Moglo bi se reći da religije nisu konfliktne, ali su kroz povijest, na ovaj ili onaj način, bile povezane s društvenim konfliktima, pa u njima i dominirale, doprinosile više rasplamsavanju sukoba, nego njihovom smirivanju.

Sličnu situaciju imamo i u novijoj povijesti. Religijske podjele su bile uzrokom, ili su pratile mnoge konflikte (nasilje između Pakistana i Indije nakon 1948. godine; sukobi hindusa i Sikha u Indiji; tenzije između hindusa i muslimana; muslimana i kršćana). Krajem XX stoljeća pratili smo dosta društvenih konflikata u kojima su religije i konfesije, takav je bar utisak, igrale važnu ulogu: Sri Lanka (Singalezi–budisti i Tamili–hindusi); Indija (hinduistički fundamentalisti i muslimani); Alžir; Srednji istok (Židovi i muslimani); Irska (protestanti i rimokatolici); Čečenija (pravoslavni i muslimani); Obala slonovače (kršćani i muslimani); eks-Jugoslavija (rimokatolici–pravoslavci–muslimani), itd. Tu su i jermensko-azerbejdžanski konflikt, libanonski sukobi, nemiri u Sudanu. Navedimo i terorističke

akcije „u ime vjere“. Ovdje se izlažemo mogućim prigovorima zbog kontroverzi oko samog pojma „terorizam“ i „terorista“. Tko je za jedne „terorist“, za druge je „borac za slobodu“. Neki smatraju da borba protiv terorizma nema smisla. Smisla bi imala borba protiv njegovih uzroka. To je zabluda. „Terorizam nije mač nesretnih, već oružje fanatika“ (Walter Lagueur).

b) Religije i nasilje

Mogli bismo reći da nema religije koja nije iskusila nasilje. Prvobitni kršćani bili su izloženi progonima; Muhammed pod prisilom napušta Meku i prelazi u Medinu; progoni zbog vjere kroz povijest. Pa i suvremena događanja, nažalost, o tome nam svjedoče: odnos talibana u Avganistanu prema budizmu; teror nad muslimanima u Kini u drugoj polovici XX stoljeća; prisile u vjeri tijekom rata u Bosni i Hercegovini i na Kosovu, itd. Ako nema religije koja nije iskusila nasilje, može se reći i da nema religije koja, kroz povijest, nije rabila nasilje (osobito u svom širenju). Mada sveti spisi daju uporište za nenasilje, o čemu će biti više riječi nešto kasnije, oni su puni i primjera nasilja. I Isus (noseći križ) i Muhamed (izgonom iz Meke) osjetili su osobnim životom težinu nasilja. Zašto izdvajamo ove primjere? Jer su, na području Jugoistočne Europe, dominantni njihovi sljedbenici (kršćani i muslimani).

Kroz povijest zapažamo modele po kojima religija može opravdavati nasilje. Ratnike se pretvara u bogoštovatelje. U tzv. „svetom ratu“, nasilje dobiva karakter svetosti. Japanski car, za kojeg se vjerovalo da vodi direktno potomstvo od božice Amaterasu, mogao je, sve do 1945. godine, pozivati Japance u rat i to je postajao „sveti rat“. Poginuti u takvom ratu značilo je dobiti ovozemaljsku slavu. Rekli bismo, bog u takvim ratovima nagrađuje ratnike. U džihadu, „borbi na Alahovom putu“, postaje

se šehid ili gazija. Čak i ubojstvo, na koje se religije zgražavaju, u takvom ratu postaje moralno opravdano. Za ono za što se u miru ide na robiju, u ratu se dobivaju odličja.

„I neka se zato na Alahovom putu bore oni koji ne žale da žrtvuju život na ovom svijetu za onaj svijet. A onoga tko se bori na Alahovom putu, pa pogine ili pobijedi, Mi ćemo, sigurno, obilno nagraditi“ (*Kur'an IV*, 74).

„Alah će borcima, a ne onima koji se ne bore, dati veliku nagradu“ (*Kur'an IV*, 95).

I Bhagavad-Gita govori o „religioznom ratu“ (*II*, 33). Ubijanje u borbi zasnovanoj na religijskim pravilima i ubijanje životinja u žrtvenoj vatri uopće se ne smatra činom nasilja:

„... ne postoji nikakvo bolje zanimanje od borbe zasnovane na religioznim principima“ (*II*, 31).

Sociologijski modeli nasilja u „ime religije“ mogu biti različiti. Može to biti *fizičko nasilje*: tijekom rata u Bosni i Hercegovini (1991–1995) ljudi su ubijani i zbog toga jer su bili druge vjere (sunećeni); logoraši su prisiljavani učiti „našu“ molitvu, bili prisiljavani da pojedu simbole svoje vjere, prisiljavani da pređu na „našu“ vjeru, itd. Ništa manje nije neugodno ni *nasilje bez riječi*: pogledom se nekad može iskazati sve (i ljubav i mržnja, prezir), pokretom ruke (podignuta tri prsta). Da ne govorimo o *nasilju riječima*: govor mržnje, grafiti koji znače prijetnju ili upozoravajuću poruku pripadnicima druge religije, itd.

c) Religija i nenasilje

Zagovornici teorije nenasilja u religijskim zajednicama uporišta za svoje stavove mogu naći u svetim spisima. U njima se mogu naći definicije po kojima je ubijanje zabranjeno. Vede kažu: „Nikad ne počini nasilja nad drugim“. „Ne vidim kako

išta dobro može proizići iz ubijanja mojih sopstvenih srodnika...“ (*Bhagavad-Gita I*, 31).

„O Krišna, supruže boginje sreće i kako možemo biti sretni ako ubijamo svoje sopstvene srodnike“ (*Bhagavad-Gita I*, 36).

Hinduizam poučava da sva živa bića mrze bol. Zato nitko ne treba da ih povređuje i ubija. Ne oduzimaj život bilo komu ili čemu. Otud izražavaju nenasilje (ahimsu) prema ljudima i životinjama.

Budizam traži da se ne uništava život. Mržnja se ne smanjuje mržnjom – mržnja se smanjuje ljubavlju, poruka je budizma.

Taoizam je, rekli bismo, još određeniji. „Tamo gdje logoruju vojske, rastu trnje i drač... Oružja su zlokobne naprave, i odvratne svima. Onaj tko shvaća tao, ne usvaja ih“ (Lao Ce).

U Starom zavjetu, Židovi imaju odredbu: „Ne ubij!“ (Pnz 5, 17).

Sličnu odredbu imaju kršćani, zapisanu u *Novom zavjetu*: „Ne ubij! Tko ubije, bit će odgovoran sudu“ (Mt 5, 21).

Uz zapovijed „Ne ubij!“, kršćanstvo uči: „Blagosloveni da su mirotvorci, jer će ih zvati djecom Božjom“.

Islam traži da se nikoga ne ubija, osim ako za to postoji „dobar“ razlog. Ipak, prednost se daje oprostima nad odmazdom i nasiljem.

Hans Küng (King) sve te odredbe o zabrani ubijanja u različitim religijama podvodi pod jednu opću moralnu normu: poštuju život! Mnoge religijske zajednice, poput kveкера, mormona, Jehovinih svjedoka, itd. radikalno odbacuju oružanu silu. Iz tih zajednica je i potekla ideja o prigovoru savjesti i odbijanju vojne službe jer je to protivno njihovoj religijskoj etici.

d) Suvremena situacija

Bez obzira što religije i konfesije mogu poslužiti kao izvori nesloge i konflikta, tradicije mnogih od njih i njihovo naučavanje mogu biti izvor i poticaj za stvaranje mira. Pacifisti unutar religijskih zajednica uvijek se susreću s pitanjem: zašto je nenasilje neupotrebljivo, a nasilje neophodno u mnogim politikama današnjice? Pacifisti unutar kršćanstva pitaju se je li Isus, u svom životu i djelovanju, odbacio mač? Jeste! Nenasilje proizlazi iz Isusova života. I to bi morao ne samo znati, već i slijediti, svaki kršćanin.

Mir i nasilje su dva pristupa životu. Dok god polazimo od premise „nasilje je u nekim slučajevima opravdano“, ono će postojati. „Uvijek iznova primjećujemo kako na nemalo mjesta u svijetu neke vlade i pripadnici religijskih zajednica potiču agresiju, fanatizam, mržnju i ksenofobiju, te raspiruju i opravdavaju nasilne i krvave sukobe. Religija se često zloupotrebljava u političke ciljeve, uključujući i ratove. Nad tim se zgražavamo“, stoji u Deklaraciji o svjetskoj etici (Čikago, 1993).

Zanimljivo je pitanje ne stvara li se mit o vezi između nasilja i slobode kad proslavljamo Dan borca/šehida ili Dan sjećanja? Uz to, nisu li to i blagdani građanske religije? No, vratimo se nasilju i nenasilju. Nasilje vodi samo u podjele u životu. M. Gandi je postao slavan po prihvaćanju doktrine o nenasilju (ahimsa) preko civilne neposlušnosti. Kasnije je istu metodu, u borbi za crnačka prava u SAD, koristio Martin Luter King. Nadbiskup Oskar Romero je (1980. godine) pisao pismo američkom predsjedniku Karteru s molbom da ne šalje pomoć vojnoj hunti u Salvadoru. Epilog je bio: Romero je ubijen za vrijeme dok je držao misu. Kasnije ga je Katolička crkva u Salvadoru predložila za sveca. Sva trojica spomenutih boraca za

nenasilje, iz različitih religijskih zajednica, završila su život nasilno – ubijeni su.

Nenasilje je aktivno, ono ne znači „sjediti i čekati“, već razvijati nenasilnu strategiju i taktiku za vršenje konflikata. Nenasilna akcija može biti indirektna (akcija crkve u padu socijalizma) i direktna (diskreditacija vlasti, ukazivanje na nepoštivanje ljudskih prava ...). Nenasilne akcije se mogu voditi kroz protest i uvjerenje (protestni marševi, omalovažavanje nagrada, mirni protesti ispred institucija, protestne pogrebne povorke s upaljenim svijećama, peticije), nesuradnju (civilna neposlušnost, ostavka, štrajk, bojkot...) i intervenciju (protestno sjedenje, štrajk gladu, nenasilna blokada, traženje odlaska u zatvor, stvaranje alternativnih institucija...), itd.

e) Što potiče nasilje u ime religije?

Ako su pisani religijski izvori okrenuti k nenasilju, začuđujuće je otkud toliki broj vjernika sklonih mržnji i nasilju? Zar to nije pokazala i tragedija naroda na prostorima eks. Jugoslavije posljednje decenije XX stoljeća? Gdje su korijeni tog nasilja? Očito u lažnom vjerskom identitetu.¹ Tome treba dodati širenje vjerskog fanatizma, čemu su skloni pojedinci u svim tzv. tradicionalnim religijskim zajednicama. A sve to prati mržnja koja je opasna i za onog koga se mrzi, a (možda i više) za onoga tko mrzi. A za širenje mržnje potrebno je širiti i strah (nije važno da li opravdan ili iracionalan) od „njih“, „njihove“ vjere, običaja,

¹ U Hercegovini postoji anegdota kako se narod žalio biskupu na dugu ljetnu sušu. Biskup ih pozva da se u prvu narednu nedjelju okupe u polju. Dođe i biskup te se obrati okupljenima riječima: „Danas sam i radostan i tužan. Radostan da ste se okupili u tolikom broju, a tužan jer ste nepostojani u vjeri – nitko od vas nije ponio kišobrana.“

tradicija ... Ne smijemo, naravno, zaboraviti i nasilje kao odgovor na represalije koje provodi vladajući režim. Taj model nasilja najčešće se javlja u društvima koja nisu uspostavila i omogućila ostvarivanje jednakopravnosti pripadnicima svih religijskih zajednica.

f) Putovi za jačanje nenasilja

Koji su putovi za jačanje nenasilja? Vraćanje religijskih zajednica njihovim vlastitim izvorima. Čini se da je bitno da religijski svjetonazor ostane, što je više moguće, izvan politike. Znam da se s tim mnogi neće složiti. Oni hoće „brak“ između religije (religijske zajednice) i politike. Ali, tu se otvara niz pitanja koja ne spadaju u ovu temu. Spomenimo samo dilemu da li će onda vjernik nastupati u politici kao građanin ili kao kršćanin/musliman; hoće li to biti nastup s građanskih pozicija ili s pozicija kršćanstva/islama?

Jedan od putova za jačanje nenasilja je da, umjesto s tuđim, raščičavamo s vlastitim fundamentalizmom. Pri tom će nam pomoći razobličavanje sijača „straha i mržnje“. Put je i u jačanju razumijevanja među pripadnicima različitih religija (umjesto straha). Važna je i interpretacija religijskih učenja u skladu s univerzalnim načelima u čijem središtu je slobodan život i ravnopravnost svih ljudi. Sve se, u suštini, svodi na interpretaciju „svetih tekstova“. Nije dovoljno samo razumjeti taj tekst, već i njegov kontekst. Ne smijemo pristajati da se, „u ime religije“ čini zlo drugome. Nužno je suzbijanje religijskog ekstremizma koji pogađa većinu religija i religijskih zajednica. Važan je obračun s vlastitim ekstremistima. Onemogućiti da religija tero-

rizma kulminira u terorizam religija (A. Glucksmann – Gliksman). Odgajati vjernike za nenasilje i mirotvorstvo.

„Čuli ste da je rečeno: 'Ljubi svoga bližnjega i mrzi svoga neprijatelja!' A ja vam kažem: ljubite svoje neprijatelje i molite za one koji vas progone“ (Mt V, 43–44).

„Ljubite svoje neprijatelje! Činite dobro onima koji vas mrze“ (Lk VI, 27).

„Ljubite svoje neprijatelje“ (Lk VI, 35).

„Blagosiljajte one koji vas progone: blagosiljajte a ne proklinjite!“ (Rim 12, 14).

„Nikome ne vraćajte zlo za zlo“ (Rim 12, 17).

„Živite međusobno u miru... Pazite da nitko nikomu ne vraća zlo za zlo, već uvijek nastojte promicati dobro“ (1 Sol 5,14 i 5,15).²

Nužno je širiti povjerenje između „nas“ i „njih“, uspostaviti vladavinu prava, sigurnosti i zaštite građana svih religijskih i nacionalnih pripadnosti. U borbi za nenasilje pomoći će nam i interreligijski dijalog, kao i dijalog unutar svake od religija i religijskih zajednica.

Deklaracija o svjetskoj etici (Čikago, 1993), u svom uvodu, osuđuje agresiju i mržnju u ime religije. „Obavezujemo se da ćemo njegovati i prakticirati kulturu nenasilja, međusobnog povjerenja, pravde i mira! ... Odbacujemo nasilje kao sredstvo

2 „Da bi stekao mir, čovek mora najpre da postigne sjedinjenje; mir je rezultat promene u čoveku u kome je otuđenje zamenjeno sjedinjenjem. Stoga se ideja o miru, u proročkom smislu, ne može razdvojiti od ideje o ostvarenju čovekove ljudskosti. Mir je više od toga da nije rat; to je sklad i ujedinjenje ljudi, prevazilaženje razdvojenosti i otuđenja“ (From, 2000).

za brisanje razlika.“ Deklaracija se zalaže za njegovanje kulture nenasilja, poštovanje živih bića. Religije imaju moralnu maksimu „Ne ubij!“ koju bismo mogli i preformulirati u „Poštuj život“. Već od obitelji i osnovne škole djecu treba učiti da nasilje ne smije biti sredstvo razračunavanja s drugima. Tako će se stvarati kultura nenasilja.

Milan Vukomanović

ZAPAD I ISLAM

Najpre da kažem šta podrazumevam pod pojmovima *Zapad* i *islam*. Pod islamom podrazumevam ne samo monoteističku religiju koja vodi poreklo od otkrivenja i objave proroka Muhameda u 7. veku, nego i zajednicu pripadnika te vere (*uma*) i civilizaciju koja je iz nje proizišla. S druge strane, Zapad jeste jedna civilizacija, pa i zajednica naroda i država koje su stvorile i stvaraju tu civilizaciju, ali Zapad nije religija. Koliko god da je hrišćanstvo imalo veliku i, možda, presudnu ulogu u nastajanju srednjovekovne i moderne zapadne civilizacije, Zapad je danas jedan multikulturni i multireligijski prostor. Tu su, pored hrišćanstva, svoje mesto, tokom vekova, imali i judaizam i islam, kao i neke druge svetske religije. Ne bi tu, najzad, trebalo zaboraviti ni prehrišćansko nasleđe Evrope, helensku i rimsku duhovnost, te religijski pluralizam koji je predstavljao jedno od važnijih obeležja starog rimskog carstva.

Ovde neću zastupati stav o jedinstvu Zapada, kao ni gledište o homogenosti muslimanskog sveta. Štaviše, ne verujem ni u homogenost hrišćanstva kao religije, dok je islam tu nešto homogeniji, ali ne sasvim. Pozabavio bih se, zapravo, jednom dihotomijom koja se sve više nameće kroz literaturu i medije, a u okviru koje bih želeo da izložim nekoliko teza. Ali odmah treba reći da spomenutu dihotomiju ne posmatram kroz prizmu odnosa nekakvog „liberalnog“ Zapada“ i „neliberalnog“ muslimanskog društva. Kada je o ljudskim pravima reč, tu se problemi javljaju

i na Istoku i na Zapadu. Uopšte uzevši, protiv sam „zapadizma“ kao uniformnog načina posmatranja zapadne civilizacije, ali, dakako, i protiv orijentalizma i balkanizma kao njegove podvrste. Uprkos čestim pokušajima uniformizacije zapadne i islamske civilizacije, zastupam gledište o raznolikosti savremenog sveta i to višeglasje i bogatstvo na kulturnom, religijskom, etničkom planu vidim kao prednost civilizacija koje su preživele dvadeset vekova nove ere.

I

Obratimo, najpre, pažnju na evropski jugozapad. U islamskoj Španiji, od 8–15. veka zajedno su, na primer, živeli i stvarali vrhunsku svetsku kulturu toga vremena Jevreji, hrišćani i muslimani. Dok gledamo stalne sukobe na Bliskom istoku i terorizam islamističkih, ali i nekih jevrejskih radikalnih grupa, ponekad zaboravljamo da su svoje najslavnije trenutke i najveća intelektualna dostignuća Jevreji ostvarili baš pored muslimana u Andaluziji, Bagdadu, Damasku i drugim arapsko-islamskim centrima u srednjem veku. Za Arape od Maroka do Egipta, Velika džamija u Kordovi imala je gotovo jednak značaj kao Kaba u Meki, jer oni koji nisu stizali do Meke, slavili su islam u toj Velikoj džamiji zapadne hemisfere.¹ Zanimljivo je da su muslimani stigli do krajnje tačke Zapada još u 8. veku. Sve do 16. veka tu tačku su

¹ I danas se, u tom delu sveta, u marokanskom gradu Kazablanki, nalazi jedna velika džamija (Hasana II) završena 1993. g. Njen minaret je visok 200m i u nju komotno može da stane bazilika sv. Petra u Rimu. Njena unutrašnjost može da primi 25.000 vernika, dok još 80.000 može da stane u dvorište. Podignuta je pored same luke, na jednom rtu, i kroz njen pod od debelog stakla moguće je videti okean tokom molitve.

u Evropi simbolično obeležavali „Herkulovi stubovi“, odnosno moreuz Gibraltar koji je svoje ime dobio po berberskom generalu Tariku,² vojskovođi koji je, na čelu 7000 vojnika, pobedio Vizigote i ubio njihovog kralja Roderika. Magreb, zemlja zalazećeg sunca, teritorija današnjeg Tunisa, Alžira i Maroka, bila je, sve do Kolumbovog puta u „Indiju“, i najzapadnija oblast onoga sveta koga su omeđivale granice nekadašnje velike Rimske imperije.

Omajadski vladari Španije preobrazili su Kordovu, pomalo uspavani i zabačeni mediteranski gradić, u jednu od evropskih srednjovekovnih prestonica. U devetom i desetom stoleću ovaj grad postaje, sasvim sigurno, najcivilizovaniji evropski centar, „nevesta Andaluzije“, ali i „ukras sveta“.³ U to doba, štaviše, muslimanska Španija čini i najnapredniji, najkulturniji deo Evrope. U njoj je, u najvećoj meri, vladala religijska i međuetnička tolerancija, a podsticane su i slobodne filozofske rasprave, izgradnja biblioteka, fakulteta, javnih kupatila i parkova, kao i poezija i arhitektura. I dok su današnje evropske metropole, poput Pariza i Londona, tada bile samo mali, nerazvijeni gradovi, Kordova je imala oko sto hiljada stanovnika i biblioteku s oko pola miliona knjiga, kao i na stotine trgovina, džamija i javnih kupatila. Podignuti su bili i palata i most nad rekom Gvadalkivir. Sam grad je bio čist, popločan, dobro osvetljen, obilato snabdeven tekućom vodom. Omajadske halife su razmenjivale ambasadore s Vizantijom, Bagdadom, Kairom i Saksoncima. Osnovani su univerziteti u Toledu, Kordovi, Sevilji i Granadi, a književnost, astronomija, filozofija, algebra, geografija i medicina

2 Gibraltar ili, na arapskom, *Džabal al-Tarik*, bukvalno znači Tarikova stena.

3 Videti M. Vukomanović, „Andaluzija – 'ukras sveta'“, *Vreme*, br. 629 (januar 2003) dodatak *Islam*, str. 12–13.

na su doživljavale procvat, naročito kada je reč o očuvanju helenskog nasleđa.

Islam je, dakle, svoje zlatno doba doživeo u Španiji od 8–15. veka. Sve ukupno – gotovo osam vekova islama u Španiji, ali njeni stanovnici su, sve donedavno, van čisto umetničkog konteksta, ređe spominjali svoju islamsku prošlost kao nešto značajnije u svojoj povesti, iako su sve tri monoteističke religije – islam, hrišćanstvo i judaizam – učestvovale u tom kulturnom i civilizacijskom procvatu. Ponovno osvajanje, rekonkvista Sevilje, Kordove i Granade u XIII i XV veku (nakon vladavine dve berberske dinastije, Almoravida i Almohada, koji su u Španiji opstali skoro pet stotina godina) stavilo je muslimane, ali i Jevreje u toj zemlji u gotovo nemoguću poziciju. Oni su morali da se preobrate na hrišćanstvo ili napuste svoju domovinu. Tako je 1492. godine, neposredno uoči Kolumbove ekspedicije, naredeno da se oko 200.000 sefardskih Jevreja protera iz Španije. Neki od njih su se ubrzo naselili i u naše krajeve. Docije se ta mera počela odnositi i na tzv. *marane*, hrišćane jevrejskog porekla koji nisu mogli da pruže dokaz o „čistoti krvi“, tj. da im niko od predaka nije bio jevrejski *conversos*. Čak i oni muslimani koji su ostali u Španiji i primili hrišćanstvo (tzv. *Moriscos*) izgnani su nešto docije – godine 1609. Mnogi su, opet, poubijani. Islamska religija je bila zvanično zabranjena sve do Frankovog vremena. Stari zakon o izgonu Jevreja nije u toj zemlji zvanično ukinut sve do 1968, a Jevreji i protestanti su se u svojim pravima izjednačili s katolicima tek 1990!

Ne samo sefardi u južnoj Evropi, već i aškenazi u zapadnoj i istočnoj Evropi su doživeli progone, pogrome, a onda i stravični genocid tokom Drugog svetskog rata – holokaust u kome je ubijeno šest miliona Jevreja. Njihova sudbina na daljem Zapadu, u SAD, je, dakako, bila puno bolja, i oni danas predstavljaju ne samo najobrazovaniju religijsku i kulturnu zajednicu u Americi,

već imaju veliki uticaj i u politici, biznisu, finansijama i industriji zabave.

O čemu nam ovi primeri govore? Kad god je Zapad, u svojoj istoriji, ispoljio tendenciju za religijskom, etničkom ili rasnom *homogenizacijom* (tokom svojih verskih ratova, rekonkviste, holokausta, etničkih čišćenja), dolazilo je do nevidenih tragedija, ratova i ljudske patnje.

II

Civilizacijski odnos prema islamu u Jugoistočnoj Evropi, tu gde se istorijski dotiču islam i Zapad, pokušao bih da kratko ilustrujem pomoću jednog karakterističnog primera. I na Balkanu se, kao i u Španiji, razvijao jedan samosvojni, autentični „evropski islam“ (mislim tu, pre svega, na *civilizaciju*, a ne toliko na teološki razvoj). Ukupno – više od pet stoleća islama u Grčkoj, Bugarskoj, Srbiji, Bosni, Albaniji... Ako izuzmemo Bosnu i Hercegovinu i Albaniju, da vidimo šta je preostalo od tog nasleđa u nekim velikim južnoevropskim gradovima.

Beograd danas ima samo jednu džamiju – Bajrakli džamiju na Dorćolu. Godine 1865. u ovom gradu je bilo desetak džamija, jedna od njih i u današnjem Studentskom parku, druga kod kafane „Proleće“ u centru grada, još nekoliko na Dorćolu i Kalemegdanu.⁴ Nijedna nova, međutim, nije podignuta od otomanskog doba, a, prema podacima lokalne Islamske zajednice, procenjuje se da u Beogradu ima oko 200.000 muslimana, što je

4 Beograd je tada imao i šest tekija, dok se 1688. g. u ovom gradu nalazilo preko 70 islamskih bogomolja (51 džamija i 22 mesdžida). Videti: Divna Đurić Zamolo, *Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima 1521–1867*, Muzej grada Beograda, Beograd, 1977, str. 57 i dalje.

doista prevelik džemat, kao džemat, za jednu džamiju. Ni u Grčkoj nije mnogo drukčije. U Atini je tek pre nekoliko godina odobreno da se izgradi prva nova džamija još od otomanskog perioda, a u Solunu ima čak i obučarskih radnji u građevinama koje su nekad bile bogomolje. U Sofiji je takođe aktivna samo jedna džamija, a u muzeju u centru grada nalazi se puno eksponata iz prehršćanskog i hrišćanskog perioda, uključujući tu razne statue, ikone i freske. Jednom je i taj muzej bio džamija, što se lako može primetiti po ostacima srušenog minareta. Ali na njoj nigde ne piše da je to nekad bila džamija. U muzeju nema nikakvih islamskih eksponata, čak ni neke table na zidu ove građevine koja bi svedočila o tome da se tu nekad nalazila mošeja.

Postoji, nažalost, tendencija, od Bugarske i Grčke do Španije, uključujući i veći deo Srbije, da se zapostavi njihova islamska prošlost ili da se, pak, o njoj govori pretežno u negativnim terminima (kao što je u nas „turski jaram“ i drugi stereotipi koje prepoznajemo čak i u školskim udžbenicima). Taj stav se, u poslednje vreme, lagano menja u ovim društvima, ali danas se čak i u Sloveniji, na koju pomalo čežnjivo gleda većina naroda s balkanskog juga, vodi ozbiljna polemika oko toga da li treba dozvoliti izgradnju prve džamije u toj zemlji!

III

U daljem tekstu bih pokušao da ukažem na neke od razloga za tu viševekovnu nepoverljivost između Zapada i islama, ali i na temeljno nepoznavanje nekih činjenica koje bi mogle doprineti plodotvornijem dijalogu te dve velike svetske civilizacije.

Zapadni pogledi na islam

Ukažimo, najpre, u sferi religije, na zajedničke teološke korene. Ne mislim tu samo na monoteizam, jednoboštvo, kao zajednički imenitelj u islamu, judaizmu i hrišćanstvu, iako se i to ponekad zaboravlja,⁵ nego i na zajedničko poreklo od biblijskog Avrama/Abrahama/Ibrahima. Zaboravlja se ponekad, isto tako, da je Alah samo arapska reč za Boga s velikim B, tj. biblijskog i kuranskog Boga. Kad muslimani izgovaraju *šehadu*, svoje potvrđivanje vere, oni u prvom delu tog iskaza kažu: „Nema boga do Boga...“ (odnosno nema *ilaha* do *Alaha*). A Arapi-hrišćani svog hrišćanskog Boga, tog jedinog Boga, takođe nazivaju Alahom, samo što je taj Alah za njih i Hristos. Tu, međutim, već počinju i teološke razlike između ovih religija.

Kada je reč o svetim spisima, spomenimo samo da je jedini evropski jezik Biblije bio grčki. *Stari zavet* je napisan na hebrejskom, s pojedinim odlomcima na aramejskom, s tim što su mnogi rani prevodi biblijskih tekstova bili sastavljeni na drugim orijentalnim jezicima: sirijskom, koptskom i arapskom. Arapski je, štaviše, dugo bio jezik evropske nauke i filozofije, jer su mnogi helenski spisi sačuvani samo u arapskom prevodu. Evropa i Zapad veoma duguju tom jeziku za očuvanje svog duhovnog nasleđa. Na Zapadu je dugo bila prisutna i jedna humanistička i romantičarska *znatiželja* za Istok tokom renesanse, reformacije, prosvećenosti. Otkrivali su se tada i proučavali Ibn Sina (Avice-na), Ibn Rušid (Averoes), Al-Farabi i drugi, kao deo svoje vlastite kulture i nasleđa.

5 U *Kuraniu* se, recimo, eksplicitno veli: „Naš Bog i vaš Bog jeste – jedan“ (29:46). U suri o nevernima (*Al Kâfirûn*, 109:6) izriče se, pak, sledeći stav o toleranciji prema drugim religijama: „A vama – vaša vjera, a meni – moja“.

Ali tu treba dodati i razloge za nepoverenje i strah, koji su, u krajnjoj liniji, i doprineli sadašnjem antagonizmu.⁶ U Evropi je, još od 7. veka, bio prisutan strah od osvajanja i konverzije, strah koji su Evropljani, tokom ere kolonijalizma, i sami sejali drugima. Ali u Evropi je od 7. veka do druge turske opsade Beča 1683. susret s islamom značio, pre svega, susret na bojnopolju, sukobe s Mavarima, Saracenima (tokom krstaških ratova) i Osmanlijama. Na evropskom jugoistoku je pad Vizantije 1453. doživljen kao neviđena tragedija, a relativnu zapadnu ravnodušnost može da objasni samo veliki raskol između katolicizma i pravoslavlja koji je u tom periodu imao poseban intenzitet.

Hrišćanstvo se, međutim, susrelo s islamom i pre tih sukoba na bojnopolju. Prvo znanje o hrišćanima su muslimanisticili na Istoku, tamo gde su bili monofiziti i nestorijanci. U Vizantiji je taj međureligijski kontakt najpre našao izraza u brojnim *polemikama* (eufemizam za uvrede!) s obe strane. Kao i obično, izvori informacija o drugoj religiji poticali su, najpre, iz običnih glasina. U Vizantiji je anti-islamska polemika počela u 8. veku, kada su hrišćanski apologeti isticali da je Muhamed lažni prorok, a *Kuran* neistinita knjiga. Jedan vizantijski obred konverzije na hrišćanstvo, čiji je zapis ostao sačuvan, sadrži niz od 22 anateme protiv muslimana. Preobraćenik na novu religiju bio je, naime, dužan da anatemiše Muhameda, sve njegove rođake poimenično, i sve halife do Jazida (680–83). Druge anateme su usmerene protiv *Kurana*, učenja o raj, mnogoženstva i predestinacije. Za hrišćane je tu centralni teološki problem bio, svakako, dosledni monoteizam muslimana koji se nije mo-

6 Videti: Bernard Lewis, „Povijest drugih naroda“, *Znakovi vremena*, Sarajevo, br. 2, vol. 1, proljeće–ljetno 1997, str. 18.

gao pomiriti s hrišćanskim konceptom Trojedinog Boga. Jovan Damaskin je, recimo, uvrstio islam među hrišćanske jeresi slične arijanizmu, s obzirom na to što *Kuran* priznaje judaizmu i hrišćanstvu karakter autentičnih otkrivenja. U svom delu *O jeresi*, Damaskin tvrdi da je Muhamed bio, u stvari, arijanac koji je negirao božansku prirodu Logosa i Svetog Duha. Otuda verovatno i legenda o tome da je Muhameda podučavao arijanski kaluđer. U oblasti etike, morala, hrišćani su isticali superiornost hrišćanske monogamne porodice u odnosu na muslimansku poligamiju koju su najčešće prikazivali kao izraz čistog hedonizma. Tome je doprinosilo i shvatanje islamskog učenja o Raju kao mestu užitka i zadovoljstva. Još jedan hrišćanski argument ticao se odbrane njihovog učenja o slobodnoj volji naspram islamskog verovanja u predestinaciju. Islam je, pak, svoju kritiku hrišćanstva usmerio na polemiku protiv religijske umetnosti, ikonografije, kao i na prigovore tome što su hrišćani podeljeni na mnoge rase i narode. Napadana su i jevanđelja kao izveštaji iz druge ruke, a ne direktne objave Božije Reči.

Reklo bi se da su prvi sistematičniji pokušaji da se s evropske strane razume islam načinjeni tek između dva svetska rata, ali samo zakratko. Nove predrasude i sukobi bili su podstaknuti islamskim revivalizmom i iranskom revolucijom 1979. Paradoksalno ili ne, u Britaniji je *Kuran* počeo masovnije da se kupuje tek nakon događaja od 11. septembra 2001. Zapad, najzad, počinje da stiče i jedno sasvim novo iskustvo s islamom (a i muslimani sa Zapadom) tokom druge polovine 20. v. kroz iseljavanja muslimana u zapadne zemlje Evrope i Amerike. Danas u tim zemljama živi preko 40 miliona muslimana, i problem njihovog identiteta, kako za zapadnjake nemuslimane, tako i za same muslimane, postaje novo, aktuelno pitanje u odnosima između dveju civilizacija.

Islamski pogledi na Zapad (Zapadni izazovi)

Danas u svetu postoji više od 50 muslimanskih nacionalnih država. Bez obzira što islam, kao religija, ima važnu ulogu u tim državama, one su vrlo heterogene po svom ekonomskom, demografskom, društvenom, ideološkom i političkom statusu. Tu ima i siromašnih zemalja poput Bangladeša, i bogatih kao Saudijska Arabija i Kuvajt. U političkom smislu, one se kreću od demokratija do diktatura, od sekularnih država do sultanata, od republika do monarhija, itd. Demografski, tu imamo gusto naseljene države poput Indonezije i Nigerije, ali i jako male kao Maldivi ili Brunej. U tom pluralizmu država i naroda, jedna od najvećih sličnosti – pored islama kao vodeće religije i izvora identiteta – jeste i *zajednička kolonijalna prošlost* mnogih od njih.⁷ Naime, te države su u periodu od oko stotinu godina bile evropske kolonije. Britanci i Francuzi su držali muslimanske teritorije u Africi, Aziji i arapskom svetu, Holandani su vladali Indonezijom, Nemci, Španci i Portugalci su bili u istočnoj Africi i Jugoistočnoj Aziji, a Rusi su kontrolisali Kavkaz i Centralnu Aziju.⁸

Zajedničko iskustvo kolonijalizma, u približno istom periodu, učinilo je da većina muslimanskih zemalja, bez obzira na druge razlike, ima slično istorijsko iskustvo zasnivanja svojih nacionalnih država. Isto tako, u borbi protiv kolonijalizma, formirao se veliki broj oslobodilačkih pokreta, kako sekularnih, tako i islamističkih, pri čemu su neke od tih političkih i religijskih grupa svoje oslobođenje odredile u terminima džihada, povezujući ga sa islamom. Zapadna hegemonija u bivšim kolonijalnim

7 Videti o tome opširnije: S.V. R. Nasr, „Evropski kolonijalizam i nastanak modernih muslimanskih država“ u *Oksfordska istorija islama*, Clio, Beograd, 2002, str. 583 i dalje.

8 Ibidem.

državama doprinela je, dakle, i svojevrsnoj percepciji Zapada u muslimanskim društvima kao imperijalne, porobljivačke sile.

Kada je reč o modernizaciji i globalizaciji kao drugom izazovu, tu bih, najpre, ukazao na dve stvari: prednosti i mane tehnologije i masovnih komunikacija i tzv. sekularistički izazov islamu. U kojoj meri, recimo, zapadni izumi predstavljaju izazov za islam? Svedoci smo danas vrlo negativnog vehabističkog odgovora na modernizaciju, delimično izraženog i u politici talibana u Avganistanu pre bombardovanja ove zemlje od strane SAD. To je, međutim, manjinski stav unutar islama. Prednosti tehnike i tehnologije su, s druge strane, očigledne: spomenimo samo lakši transport do hodočasničkih mesta i povećanu svest o *umi*, globalnoj zajednici vernika. Ali tu leži i jedan izazov. Globalno selo povezuje muslimane različitih škola, opredeljenja i orijentacija u istim državama zapadne Evrope. To pomalo podseća na razlike između katolika i protestanata u SAD u vreme naseljavanja američkog kontinenta.

Jasno je, mislim, da je islam odavno postao svetska religija, ali i globalni fenomen. Naveo bih samo neke podatke vezane za hadž, muslimansko hodočašće. Danas u tom kolektivnom i globalnom zbivanju učestvuje oko dva miliona vernika. Oko jedan milion dolazi iz celog sveta: oko 50% njih su Arapi, 35% muslimani iz Azije, 10% vernici iz subsaharske Afrike, a samo 5% njih dolazi iz Evrope, SAD i J. Amerike. Ostali hodočasnici su iz Saudijske Arabije, većinom strani, sezonski radnici u ovoj zemlji. Danas je dolazak u Meku znatno olakšan, zahvaljujući aviotransportu i prednostima moderne tehnologije. Novi međunarodni aerodrom *Kralja Abdul Aziza* pored Džede (površine oko 100 km²), veći je čak i od pariskog, čikaškog i njujorškog međunarodnog aerodroma. On ima poseban hadž-terminal sa dve šatorski zasvođene hale i predstavlja najveći prekriveni prostor na svetu, koji prima 5000 hodočasnika svakoga

sata, ili oko milion u kratkoj sezoni hodočašća. U vreme uoči hadža na ovaj aerodrom sleće po jedan džambo džet svakih pet minuta!⁹

Ranije se, međutim, u Meku putovalo i po nekoliko meseci ili godina. Hodočasnici bi usput radili i zarađivali novac za ostatak svog puta. Bilo je tada mnogo prestižnije postati hadžija. Danas je, s obzirom na uslove putovanja, to puno lakše. Ali pre samo pedesetak godina, u Meku je, tokom zulhidže, stizalo svega oko 30.000 hadžija ili jedan od 10.000 muslimana u svetu. Danas je to dvoje na hiljadu.¹⁰

Sekularizacija predstavlja poseban izazov za islam. U muslimanskim zemljama, za razliku od zapadnih demokratija, nema tako jasne odvojenosti religijske zajednice, *uleme*, i države, odnosno vere, politike i društva. Kada je reč o ljudskim pravima u islamu, važno je zapaziti da je tu *uma*, kolektiv, zajednica, ispred pojedinca i ima najviši status. Tu ne postoji ekvivalent zapadnoj sekularnoj teoriji prirodnih prava kao individualnih prava,¹¹ gde se ljudska prava postavljaju kao zahtevi. Ideja o autonomnom subjektu kao gospodaru svoje sudbine i vlasniku neotuđivih prava je, u osnovi, ideja prosvetiteljstva koja se u Evropi razvila i kao jedan anti-klerikalni stav. Njen izvor tu, naime, nije bila religija, hrišćanstvo.¹² U susretu s islamom, islamskim pravom, ta evropska koncepcija je naišla na jak kon-

9 Videti: M. Ruthven, *Islam in the World*, Oxford University Press, New York, 2000, str. 3.

10 Ibid.

11 Videti o tome: B. Tibi, „Ljudska prava u islamskoj civilizaciji i na Zapadu: internacionalna moralnost kao međukulturna podloga“, u knjizi *Zapad i islam ka dijalogu*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 63–76.

12 Bilo bi onda, u najmanju ruku, neobično očekivati da nešto što je i u Evropi proizišlo iz nereligijskog konteksta bude u islamskoj religiji prihvaćeno kao autohtono, domaće.

trast: kako pomiriti zahteve za univerzalnošću ljudskih prava s kulturnim i verskim pluralizmom? Postoje, naime, društva sa autohtonim kulturama i vlastitim shvatanjima ljudskih prava. Tu se, na neki način, sudaraju dva demokratska principa – zahtev za ljudskim pravima i poštovanje pluralizma kao demokratskog principa. Zbog toga ugledni sirijski učenjak Basam Tibi (Bassam Tibi) s pravom ističe kako nekakav budući koncept međunarodne moralnosti, da bi uopšte bio prihvaćen u muslimanskom svetu, ne bi smeo biti nametnut, već prihvaćen na islamskim osnovama i u skladu s islamskom etikom, ali u jednom širem, sekularnom okviru. Put ka jednom takvom sistemu se, prema Tibiju, može nazreti samo kroz vrleti međukulturnog dijaloga.

Ostaje, na kraju, neizvesno da li će se u novom veku odnos između Zapada i islama razvijati kao odnos sve većih i nepomirljivijih razlika, u smislu Hantingtonove projekcije, ili, naprotiv, kao odnos u kome će susret ovih dveju civilizacija ponuditi jedan novi kvalitet, kao neposredan izraz međusobnog uticaja i dijaloga. Mislim da ova druga perspektiva ima više izgleda na uspeh. U svakom slučaju, tu ne treba izgubiti iz vida veliku važnost muslimanske dijaspore, onih četrdesetak miliona muslimana koji danas žive na Zapadu i predstavljaju „ljudе treće kulture“, svesne svog autohtonog identiteta, ali i prednosti zapadne civilizacije. Oni danas pomalo liče na one monofizite i nestorijance koji su u vizantijska vremena ostvarivali prve kontakte s muslimanima na istoku i prenosili im svoja, doduše, malo drukčija, shvatanja o hrišćanstvu.

Ljubiša Rajić

FUNDAMENTALIZAM – CILJ ILI SREDSTVO?

Fundamentalizam u vremenu

Reč *fundamentalism* nije se 1950. mogla naći u *Oxford English Dictionary* (Giddens 1994:6). Nema je ni u višetomnoj norveškoj enciklopediji *Pax Leksikon* iz 1978. Ali tokom poslednjih dvadeset godina uneta je u rečnike širom sveta, a literatura o fundamentalizmu je postala veoma obimna. Osamdesetih godina, kada su republikanski politički konservativizam, neoliberalna ekonomija i New Christian Right počeli da napreduju u SAD (vidi npr. Sirevåg 1994), zanimanje se u velikoj meri usmerilo na hrišćanski fundamentalizam onakav kakav se pojavio u SAD početkom prošlog stoleća, posebno u baptističkim i prezbiterijanskim sredinama. Naime, videla se upadljiva sličnost između starih i novih ideja i zahteva. Tokom devedesetih godina, kada se fundamentalizam zahuktao i unutar drugih verskih zajednica (vidi npr. Martin 1993), i različiti tipovi društvenih sukoba pomešanih sa fundamentalizmom se razbuktao posvuda, prateći globalizaciju, zanimanje je obuhvatilo i druge religije, ali ipak najviše islam (vidi veliko delo Martin & Scott Appleby 1993, Marty & Scott Appleby 1991, 1993a, 1993b). Kada se uvidelo da se fundamentalistički načini mišljenja, ne nužno sa

učేశćem vere, mogu naći u drugim oblastima života, zanimanje se usmerilo i ka njima.

Rezultat je da je “the usage of the term fundamentalism has become inflated and vague and covers a disparate range of phenomena. What is more, it is suffused with understandable biases and prejudices and, as fundamentalism deeply threatens our way of life and interests, also with deep fears and crude political considerations” (Parekh 1994:106).

Izvan stručnih krugova, fundamentalizam se na Zapadu shvata kao gotovo identičan sa islamskim fundamentalizmom. Ako nekoga upitate od čega se sastoji, dobićete gotovo bez izuzetka odgovor: sveti rat, antizapadni i antidemokratski stavovi, mudžahedini i talibani, Iran, teroristi, ugnjetavanje žena i, nakon 11. septembra, Al-Qaida. To znaći da postoji temeljito veliko brkanje razlićitih elemenata koji uglavnom nemaju ništa sa verskom dogmatikom, te da fundamentalizam biva shvaćen kao nešto jasno negativno, a sama reć se koristi skoro kao pogrda. Parekh (1994:105) naziva takvu upotrebu toga pojma “polemical hand-grenade”. U mnogo čemu ta upotreba podseća me na naćin kako je pojam fašizam korišćen pre tridesetak godina: ono što ne voliš, nazoveš fašizmom. Ali takva upotreba pokazuje istovremeno da se fundamentalizam shvata kao nešto što je relevantno i izvan sfere religije. To pokreće niz pitanja, i ja ću u ovome tekstu pokušati da raspravim neka od njih.

Šta je fundamentalizam?

Ja neću pokušati da pružim neku definiciju fundamentalizma – ili fundamentalizama – jer to bi bilo suviše pretenciozno, s obzirom da daleko ućeniji ljudi od mene nisu uspeli da se slože

oko toga. Ja ću samo pokušati da ukažem na neke zajedničke elemente fundamentalističkog načina razmišljanja.

Fundamentalisti, kao što im i samo ime kaže, žele da se vrate osnovama, ishodištu, onome što je bilo u početku, i što je kasnije iskvareno. To znači da oni u verskoj teoriji i/ili verskoj praksi identifikuju nešto što smatraju odstupanjem. Bez obzira gde to nalaze, te kako definišu odstupanje, oni tvrde da je jedno tumačenje svetoga spisa – dok se držimo judaizma, hrišćanstva i islama – jedino tačno. Uz to zahtevaju hegemoniju toga tumačenja nad drugim tumačenjima. Ako sada zanemarimo te tri pomenute religije, koje sve imaju jedan središnji sveti spis i delaju na osnovu njega, možemo videti da svi oblici fundamentalizma tvrde da je jedno i samo jedno tumačenje svetoga i stvarnosti ispravno, bez obzira koliko se povremeno može pokazati kao šepavo ili protivrečno. Drugim rečima, fundamentalizam je ekskluzivan (suprotstavlja se svakom obliku pluralizma tumačenja), hegemonistički (tvrđi važnost sopstvenog tumačenja u svim pitanjima koja se mogu pojaviti unutar date religije), totalitaran (proteže svoju važnost van domena religije na sve relevantne oblasti društvenog života) i često je i fanatičan u svom stavu (pokazuje volju da ugnjetava i čak fizički uništava one koji misle drugačije).

Osim toga, fundamentalisti se ne uzbuđuju zbog protivrečnih stavova. Kao što Gellner (1992:75) navodi, islamski fundamentalisti optužuju Zapad i za trpeljivost prema onome što oni ne vole, i za nedostatak trpeljivosti prema njihovim sopstvenim pravilima. Fundamentalizam je ciljno usmeren, i unutar toga fundamentalisti prihvataju parolu da cilj opravdava sredstvo. Taj dvostruki moral ipak nije samo njihovo polje; on je stalan sastavni deo zvanične politike velikih zapadnih zemalja, i upravo zato malo ima poverenja u njihovu kritiku fundamentalizma u drugim zemljama.

Fundamentalizam – star ili nov fenomen?

Da li je fundamentalizam nov fenomen ili se dâ naći i u ranijim vremenima? Parekh (1994:107) tvrdi da je fundamentalizam moderan fenomen koji u istoriji ima samo analogije, ali ne i paralele. Ali odgovor u stvari zavisi od toga kako se definiše odnos fundamentalizma prema spoljnom svetu – stvarnosti koja se nalazi izvan one religijsko-dogmatske. Religijski fundamentalizam se može grubo podeliti u dve kategorije – introvertan i ekstrovertan.

Introvertni fundamentalizam je pre svega istorijski fenomen. Sve hrišćanske grupe koje Parekh (1994:117, fusnota 10) pominje, pripadaju introvertnom fundamentalizmu. Stariji fundamentalisti su mogli da se povuku iz okolnog sveta i izgrade barijeru između sebe i njega, kao što su npr. pustinjaci uradili, jer je svet bio dovoljno velik za to. Oni su takođe bili slabo zainteresovani za to da promene spoljašnji svet. Ali ipak je i u modernom svetu moguće postaviti takvu barijeru. Amiši i lestadijanci su dva tipična primera za to u posleratnom dobu.

Ali danas je svet premali za tako nešto, i iako neko možda nema želju da započne dijalog sa okolnim svetom, čovek je primoran da to učini (videti takođe Giddens 1994:85). Reformacija se može smatrati prvim velikim, ekstrovertnim i obuhvatnim fundamentalizmom unutar hrišćanstva.

Ono što po mom mišljenju najviše karakteriše moderni fundamentalizam jeste njegova reakcija na promene u spoljnom svetu. Kada se Parekh (1994:117) poziva na Caplana (1987) kao potporu za to da je fundamentalizam duboko sekularan i racionalan, koliko god to čudno zvučalo, on greši: fundamentalizam ne prihvata sekularnu sliku sveta, i reaguje na bilo kakvu formu sekularizacije koja se ne uklapa u njegovo hegemonističko tu-

mačenje stvarnosti. Ono što nije u konfliktu sa tom slikom, između ostalog dosta moderne tehnologije, nije shvaćeno kao opasnost. Čak suprotno, oni u velikoj meri koriste modernu tehnologiju (Parekh 1994:116). Baš kao što su rani protestanti koristili modernu tehnologiju 16. veka – štamparstvo.

Ako je fundamentalizam prouzrokovan krizom identiteta i autoriteta u nestabilnim i, u religioznom pogledu, zbunjenim društvima, kao što Parekh (1994:109, 111) tvrdi, onda je fundamentalizam istorijski fenomen, jer takve krize nisu ništa novo. Naravno da postoje i duboke razlike između pojedinih formi fundamentalizma, prouzrokovane prirodom pojedinih religija i datim društvenim odnosima, ali je fundamentalizam kao odgovor na krizu i stari i novi fenomen.

Fundamentalizam ili fundamentalizmi?

Da li fundamentalizam postoji samo u hrišćanstvu i islamu, eventualno i u judaizmu, ili se može naći u svim religijama? U Caplan (1987) zastupa se stav da je fundamentalizam univerzalan, i to je po mom mišljenju tačno. Potpuno je prirodno da neki socijalni fenomen poprima različite forme pod različitim okolnostima. Poenta je opet naći ono što je zajedničko, ono što se može shvatiti kao jezgro fundametalizma. Ostatak su onda samo varijacije na glavnu temu.

Parekh (1994:119) tvrdi da “fundamentalism arises when a fractured, corrupt and nervous religious tradition fears for its survival”. Taj strah je primetan u svim religijama, i tako je pitanje samo to, da li ćemo ”priznati” različite odgovore kao fundametalizam, ili ćemo im dati drugačija imena. Naravno, ne treba zbog toga mešati hrišćanski, islamski, hinduistički, budistički, jevrej-

ski, sikijski ili bilo koji drugi religijski fundamentalizam. Ja mogu da dam samo jedan primer – religijska tolerancija.

U prvom talasu španske katoličke netolerancije uništeno je skoro sve arapsko i jevrejsko. Ništa novo, jer hrišćanska netolerancija je poznata, pogotovo unutar hrišćanskog fundamentalizma. Ali ona se često negira, jer je jedan od stubova nosača takozvanih zapadnih vrednosti. Nasuprot tome, islamska netolerancija se često spominje, iako ona u stvari nije postojala do modernog vremena. Osmanski sistem mileta je bio tolerantan. Onaj ko ne veruje, može da proba da zamisli Meku pored Madrida posle 1500. godine, onako kako se Hristov grob nalazio u Jerusalimu pod otomanskom vlašću, ili nekog "svetskog ajatolaha" sa sedištem u Parizu onako kako je patrijarh pravoslavne crkve imao sedište u Istanbulu.

A i dalje ima mnogo drugih stvari na koje bi trebalo pomisliti. Na primer, Gellner (1992:6) pita, s puno prava, zašto se jedna religija – islam – pokazala tako otpornom na sekularizaciju. Ali ako čovek pogleda mnogo toga u hrišćanskom svetu, može se videti da je sekularizacija tanak, transparentan sloj preko duboke netolerancije, građene ili na hrišćanskim vrednostima ili na njihovom lažnom shvatanju. Ako pogledamo Tursku, videćemo da je ona bila sekularizovana pod mladoturcima, ali čim je politička elita prihvatila evropske ideje o nacionalnoj državi, prihvatila je i istrebljenje onih koji nisu mogli da se uključe u državotvornu naciju, kao Jermeni oko 1920. i Kurdi danas.

Inače, stari multireligiozni (i multikulturni) Balkan je do modernih vremena bio isto toliko tolerantan koliko i moderna multireligiozna Skandinavija, ali na jedan prirodniji način, čak bih rekao organski način, nastao vekovima zajedničkog bitisanja sa "drugima". Netolerancija je došla sa velesilama, njihovim ratovima i krizama. Tolerancija otomanske imperije je rasla sa njenim širenjem, a opadala u vremenima smanjivanja i slabljenja.

Ali to je druga strana pitanja, i o tome će biti više reči kasnije. Ono do čega sada pokušavam da dođem, jeste da postoji niz različitih formi religijskog fundamentalizma i fundamentalističkih stavova. Postoji nešto što Giddens (1994:252) naziva “a world of multiple fundamentalisms”.

Šta je socijalna osnova fundamentalizma?

Čak i pri vrlo letimičnom pregledu aktuelne literature može se otkriti da postoji široka saglasnost među istraživačima da je fundamentalizam proizvod krize ili, tačnije rečeno, odgovor na krizno stanje. Ali religijska kriza se retko – ako uopšte ikada – dešava izolovano od ostatka društva. Onda je pitanje da li je ta religijska kriza uzrokovana spoljašnjim ili unutrašnjim faktorima. Ako je uzrokovana unutrašnjim, religijskim činiocima, može se njima objasniti, i fundamentalizam biva interno versko pitanje. Ali religijske krize su po pravilu posledica obuhvatnijih društvenih kriza, i tada religijska kriza mora biti uzrokovana spoljašnjim činiocima.

Naime, postoji signifikantno vremensko poklapanje između opštih društvenih kriza i religijske krize koja rađa fundamentalističke ideje ili religiozne pokrete unutar ili izvan dominantne vere u datom društvu.

Slična poklapanja možemo videti u Evropi na početku 16. veka, kada je protestantizam nastao, u Skandinaviji posle 1820, kada verski pokret Unutrašnja misija počinje da se formira kao protivteža liberalnim idejama, opet u Evropi pod utiskom razaranja Prvog svetskog rata i u zatišju velike ekonomske krize, a danas u krizi koju globalizacija donosi velikim delovima svetskog stanovništva.

Takva društvena kriza može biti vrlo obuhvatna, kao na početku šesnaestog stoleća, kada je protestantizam nastao, ali isto tako može pogoditi ograničeno društvo, kao laponsko, kada je sveštenik Lestadijus započeo svoje misionarstvo u drugoj polovini devetnaestog stoleća. Ona može poprimiti mnoge različite oblike, od sukoba sa liberalnim društvom u Americi na početku dvadesetog stoleća (videti npr. Marsden 1980) preko unutrašnjeg kolonijalizma, kao u spomenutom primeru sa Laponcima, do islamskog fundamentalizma kao odgovora na određene elemente modernog društva, najviše liberalne ideje i zapadnu hegemoniju.

Ali ipak nije tako lako objasniti razloge, kao što to sada možda izgleda. Kad neko hoće da se bavi objašnjavanjem istorijskih ili modernih društvenih procesa, odmah ulazi u sve osnovne probleme historiografije i sociologije. Potpuno uprošćeno, nije isto ako čovek ima indeterministički ili deterministički pogled na istoriju, funkcionalistički ili marksistički pogled na društvo, pozitivistički ili hermeneutički pogled na objašnjenje uopšte. Zbog toga neću raspravljati o razlozima, već ću radije pogledati društvenu osnovu koju fundamentalizam ima.

One grupe koje su najviše pogođene opštom krizom u društvu, jesu ujedno one koje najviše prihvataju fundamentalističke ideje ili ih pak same proizvode. Parekh (1994:112) vezuje društvenu osnovu fundamentalizma za srednje slojeve i kaže da svi u svetu koji istražuju fundametalizam čine to isto. Tome se ne treba čuditi, kada čovek pomisli na društvenu osnovu fašizma i nacizma. Naizgled sređeni "biedermeierski" svet predstava sitnog građanina o religiji, naciji, porodici, polu, omladini, kao i njegove životne vrednosti, jeste ono što prvenstveno biva uništeno u krizama. A ono što ih uništava jeste njihovo sopstveno društvo. Kao i fašisti i nacisti, i oni traže krivce u istim grupama. Prema Giddensu (1994:41), fundamentalisti iz pokreta New Christian Right nalaze krivce za propadanje porodice u intelek-

tualcima i u aktivnosti političke levice. Takav tip nepoverenja, uperen prvenstveno prema humanističkoj i delom društveno-naučnoj inteligenciji, takođe se može naći kod starih komunista i kod socijaldemokrata. Dakle, krivi su intelektualci, znači oni koji postavljaju pitanja i koji zahtevaju dijalog umesto prostih odgovora.

Bez obzira šta su razlozi, odgovor je zaštita starog, onog što je prema njihovom pogledu na putu da bude dekonstruisano i razloženo. Za Giddensa (1994:48, 84, 85), fundamentalizam je tradicija zaštićena na tradicionalan način, ali korišćenjem modernih komunikacionih sredstava. Ja ću to ipak formulisati na drugačiji način:

Fundamentalističke reakcije na krize su tokom vremena dobijale različite spoljašnje religijske oblike, određene verskim i društvenim odnosima, ali u svojoj osnovi verski fundamentalizam je uvek bio sredstvo za rešavanje problema ili za postizanje izvesnih ciljeva izvan religije. Polje rada modernog fundamentalizma je u stvari određeno u političkoj sferi; on uvek na kraju postaje politički program.

Za šta se koristi fundamentalizam?

Koju funkciju ima religijski fundamentalizam izvan domena religije? Parekh (1994:113) to formuliše na sledeći način: "In the fundamentalist view religion ought to be the basis of both personal and collective life and guide all areas of human conduct. () The fundamentalist rejects the separation between politics and religion. For him, every religion necessarily seeks political articulation, and all sound politics is religiously grounded." Ako prihvatimo definiciju politike kao one delatnosti čiji je cilj da upravlja svim ostalim delatnostima, posledice fundamentalis-

tičkog shvatanja društvenog života postaju izrazito obuhvatne, a njegov totalitarni karakter izlazi jasno na videlo.

Taj odnos se može posmatrati na dva nivoa, istorijskom i modernom.

Istorijski posmatrano, imamo, da se držim hrišćanskog kulturnog kruga, političke ambicije crkve tokom istorije, počev od formiranja crkvene države u Rimu. Unutar te ideologije, Božje carstvo je bilo isto što i papska država. Ambicija je bila poklapanje između države i religije, što znači da je crkva trebalo da, pored svoje uloge posrednika između vernika i Boga, preuzme i ulogu posrednika između podanika/građana i svetovne moći, ili pak da sama postane svetovna moć. U severnoj Evropi se to desilo posle reformacije, uspostavljanjem državne crkve, koja je svojom parolom *Bog na nebu, kralj na zemlji i otac u kući* faktički ispunila ideju o stapanju. Ne usudujem se da tvrdim da je katoličko vreme u Skandinaviji bilo više sekularno nego kad su se apsolutizam i pijetizam spojili, ali je, u svakom slučaju, bilo više sukoba između crkve i države u srednjem veku nego tokom apsolutizma. A manje-više isto se desilo sa odnosom pravoslavne crkve prema državi jer je ona, kao što su to i protestantske crkve, nacionalna crkva bez nadnacionalnog poglavara.

Videno u modernoj perspektivi, fundamentalizam je bio upoređivan sa tri ideologije: fašizmom, nacizmom i komunizmom.

Fašizam i nacizam se grade na čistoj volji za korišćenjem moći i u stvari nemaju nekakvu sistematičnu ideologiju, a još manje filozofiju kao početnu tačku. U najboljem slučaju je reč o ponekim iscepkanim tvrdnjama, koje ne zahtevaju obrazloženje i objašnjenje i koje apeluju direktno na emocije. Zato se ne mogu promeniti iznutra, već samo ponavljati u tehnološki modernijim ili prilagođenim oblicima. Drugim rečima, nacizam je moguć bez *Mein Kampfa*. Religijski fundamentalizam ne može da opstane

bez svetih spisa, ali ipak pruža izvesnu mogućnost za drugačije tumačenje svetog s ishodištem iznutra. To se vidi najjasnije u islamskom fundamentalizmu, koji se pokazao izrazito sposobnim za prilagođavanje ne samo modernom (osim liberalnih ideja), već i izmenjenim društvenim strukturama.

Suprotno tome, komunizam ima na jednoj strani svoju osnovu u obuhvatnom sistemu filozofskih, makroekonomskih, historiografskih i socioloških shvatanja, a na drugoj u određenom političkom programu. Kada se ove ideje tumače na fundamentalistički način – setite se Lenjinovog i maoističkog obračuna sa revizionistima – on pokazuje jasnu sličnost sa religijskim fundamentalizmom i njegovim odnosom prema svetim spisima. Ali pošto komunizam nije monocentričan, znači nema centar tumačenja – Internacionale i Kominform nisu bili centri za tumačenje, već politički centri moći – on takođe poseduje mogućnost za drugačije tumačenje iznutra, i to se desilo već mnogo puta unutar i teorijskog i političkog domena.

Ono što ipak najviše ujedinjuje sva četiri pogleda jeste volja za moć i totalitarni pogled. Ali totalitarno i anti-demokratsko u religijskom fundamentalizmu je na izvestan način efektivnije kada je indirektno političko. Dok je obično političko korišćenje moći direktno i obrazlaže se političkim ili ekonomskim terminima, versko fundamentalističko korišćenje moći obrazlaže se činocima izvan političkih i ekonomskih interesa: religijom i moralom. Time biva manje prozirno nego u slučaju otvorenih zahteva za moć, kao u trima navedenim političkim ideologijama.

To se možda može najjasnije videti u modernom američkom mešanju politike i religije. Kao što Giddens (1994:9) kaže, neoliberalizam je kontradiktoran, on razara tradiciju promovisanjem tržišnih sila i agresivnog individualizma, ali istovremeno zavisi od tradicije kao dela sopstvenog legitimiranja i

svog konzervatizma, u kome nacija, vera, uloge polova i porodice zauzimaju centralno mesto. Vrlo je lako videti koliko se lako čisto politički zahtevi oblikuju u prihvatljiv lik takozvanih zapadnih vrednosti. Namerno kažem "takozvanih", jer se na njih upućuje kao na nešto opštepoznato i nesporno, a da nisu dovoljno ili eksplicitno objašnjene kao operativni pojmovi. Uz to se shvataju kao hegemonističke moralne vrednosti uzdignute iznad svih drugih, čime se daje pravo onome ko se poziva na njih da nametne svoju političku volju, a da je pritom ne eksplicira kao političku ili, još u manjoj meri, kao rezultat ekonomskih interesa.

Takvo mešanje verskog i političkog elementa može se videti i izvan hrišćanskog kulturnog kruga. Parekh (1994:110) pokazuje da je hinduizam, za razliku od hrišćanstva i islama, više zabrinut za prelazak u druge vere nego za gubitak vere, jer hinduizam, koliko ima svoju osnovu u kastinskom sistemu, toliko ga uzvratno i opravdava. Prelazak u drugu veru podriva samu društvenu i političku osnovu na kojoj hinduizam počiva.

U delovima literature o fundamentalizmu govori se o upotrebi verskog fundamentalizma u politici kao o političkom fundamentalizmu. Razlog bi trebalo da objašnjava samoga sebe. Verski fundamentalizam deli niz odlika sa konzervativnim strujama, oni se međusobno dopunjuju i mogu se delimično i poklapati. To se može videti izrazito jasno u predstavi hrvatskih i srpskih nacionalista o samima sebi kao predgrađu hrišćanstva na Balkanu.

Uprkos istorijskim nesuglasticama između pravoslavne i katoličke crkve, kao i dugim prozelitskim naporima katoličke crkve i Austro-Ugarske u odnosu na pravoslavno stanovništvo, oba nacionalizma su, prvo hrvatski, a zatim srpski, branili svoju naciju kao onu koja je spasla Evropu od islamskog varvarstva. Zbog takve, u stvari pogrešne predstave, oni traže privilegovan status u odnosu na Evropu, ali tako da samo jedni mogu da ga

dobiju, čime se drugi isključuje. Hrvatski nacionalizam se gradi na tome da Turci, u stvari, nikada nisu osvojili Hrvatsku, te da su Hrvati katolici ("ispravna" forma hrišćanstva), dok se srpski nacionalizam gradi na tome da se većina ratova između Austro-Ugarske i Turske vodila duž Vojnog puta, koji ide po sred Srbije, s jednog na drugi kraj, sa Srbima kao čuvarima granice u pograničnim krajevima između te dve imperije.

Može se, jasno, raspravljati o tome da li je to granični ili obodni fenomen, jer oba su označena tendencijom da se bude veći katolik od pape, ali ono što je karakteristično jeste da se verska granica i predstava o "pravednom ratu" protiv krivovernika, stari katolički izum, koriste u političke svrhe. Ovde je reč o graničnim područjima fundamentalizma, ali upravo u takvim sivim područjima dodira religije i politike fundamentalizam najbolje uspeva. Kako se jedna tako komplikovana istorijska slika iz delova Evrope može koristiti u političkoj borbi u drugim delovima Evrope i u SAD, kada se dovoljno uprosti, pokazuje Jardar Seim u svom članku "Kako istoričar može razumeti linije sukoba na Balkanu?" (Seim 1998).

Državni i ekonomski fundamentalizam

Ako se pogleda na islam za vreme Otomanske imperije, on je podsticao islamizaciju jer su muslimani podlegali "vojnoj obavezi", što je bilo važno za vojnu državu u širenju kao što je to bila Turska, ali je prisilna islamizacija bila mnogo manje raširena nego što se obično veruje, jer je neislamsko stanovništvo, za razliku od muslimana, plaćalo porez i druge dažbine (videti npr. Mørk 1998). Religija, politika i ekonomija su bili tesno povezani. Srbija je bila tolerantna u verskom pogledu početkom devetnaestog veka uprkos tome što je borba za nacionalno oslo-

bođenje bila uperena protiv islamske Turske i uprkos stalnom pritisku za pokatoličenje od strane Austro-Ugarske: trgovački interesi mlade države su diktirali toleranciju. Kada su se ekonomski interesi promenili, nestala je i tolerancija. Isto kao što je Venecija menjala odnos prema i Turskoj i hrišćanskom stanovništvu na Balkanu u skladu sa svojim promenljivim trgovačkim interesima.

Karakteristično za takva starija vremena je da se aktuelni politički i trgovački interesi nisu krili (iako su krstaški ratovi bili javno opravdavani ili borbom protiv krivovernika ili misionarstvom). Tek u modernom vremenu, ali posebno u vremenu posle Drugog svetskog rata, politički i ekonomski interesi se pokrivaju religijskim velom. Ranije uopšte nije bilo potrebe za takvim opravdavanjem. Olaf Trygvason, srednjovekovni norveški kralj pokrstitelj, jasno kaže da se njegov žar za pokrštavanjem proteže isto koliko i norveški trgovački interesi.

Zapadnoevropska ekspanzija sa genocidom nad Indijancima u Americi, trgovinom robljem, opijumskim ratovima u Kini i sličnim slučajevima brutalnog nametanja ekonomskih interesa u najvećem broju slučajeva ili uopšte nije bila opravdavana ili se u najboljem slučaju govorilo da "pagani" nisu ljudi. Do Prvog svetskog rata, rat je bio legitimno sredstvo za rešavanje problema između država, a na Zapadu je faktički normalno bilo shvatanje da su klasne razlike prirodne i bogom dane, tako da su mogle i morale da se održe da bi se održao bogom dani red na Zemlji. Tek nakon Drugog svetskog rata takve ideje bivaju odbačene, i tada se javlja potreba da se opravdaju činovi koji se ne mogu spojiti sa hrišćanskim moralom. To se može naći najdoslednije sprovedeno u američkoj politici. Sa izvesnim ogradama, taj bih fenomen nazvao nacionalnim (ili nacionalističkim) fundamentalizmom.

Specifični način na koji su SAD nastale doveo je da posebnog oblika kulta države, u kome se država čak naziva nacijom, nešto što je u velikoj meri "zarazilo" upotrebu jezika u Evropi. Ili kako Gellner (1992:5) sažima W. Herbergovu analizu: "religion celebrates a shared cult of the American way of life, rather than insisting on distinctions of theology or church organization, as once it did." U američkom samoshvatanju, neko je pre svega Amerikanac, istini za volju najradije beli protestant. Metafora "kalup za topljenje" zamenjena je metaforom "činija za salatu", ali drugi su u toj salati i dalje uglavnom samo začini.

Američki političari se rado pozivaju na zapadne, hrišćanske vrednosti i razvijaju raspoloženje krstaškog rata, ali nikad ne zaboravljaju da u obrazloženje uključe i vitalne američke interese. Po pravilu su to ekonomski i vojni interesi, ali to nikad ne biva rečeno tako otvoreno. I ako se hrišćanske vrednosti ne slažu sa ekonomskim interesima, onda ekonomski interesi dobijaju prednost. Država i privreda imaju najviši rang, i taj rang se u velikoj meri obrazlaže hrišćanstvom.

To se sada dešava već oko dvadeset godina na fonu nove javne religije: neoliberalizma. Pojedini istraživači ga nazivaju kapitalističkim fundamentalizmom, i poznati finansijer Georg Soros koristi pojam "tržišni fundamentalizam" u svojoj izrazito oštroj kritici neoliberalnih ideja (videti Soros 1998). Postoje mnoge stvari koje se ovde mogu analizirati, ali ću se zadovoljiti samo jednom. Laissez-faire kapitalizam i slobodna konkurencija čine jezgro neoliberalne ekonomske teorije. Ponuditi modele koji su barem 150–200 godina stari i tvrditi njihovu jedinstvenu ispravnost i sveobuhvatno važenje jeste fundamentalistički način razmišljanja. Problem je što takva slobodna konkurencija više ne postoji, ona je zamenjena većim ili manjim monopolima. Pre oko tri godine u švedskom časopisu *Ordfront* pisalo je da su od 100 najvećih privreda u svetu 51 države, a 49 multinacionalne

kompanije. Danas je odnos verovatno još više izokrenut u korist multinacionalnih preduzeća.

Uprkos protivrečnostima koje su ugrađene u neoliberalnu ideologiju, kao što Giddens (1994:6, 9) ukazuje, izgleda kao da on dobro uspeva i pored njegovih razornih dejstava na društvo i privredu (videti npr. Martin & Schumann 1996, Ehrenberg 1998). Osim toga, neoliberalizam deluje razorno na najveći doprinos Zapada humanijem svetu, državu socijalne sigurnosti (videti npr. Israel & Hermansson 1996) i na čitavu osnovu života (videti npr. von Wright 1986). Njegova moć je toliko velika u američkom načinu razmišljanja o privredi i politici da se kritika neoliberalnih ideja automatski tumači kao direktno antizapadna. Time SAD dobija status inkarnacije Zapada, i ja na to gledam kao na najjači izraz nacionalnog ili nacionalističkog fundamentalizma: SAD i njihove vrednosti su prave, fundamentalne i uzorne. Tvrditi da neko može da bude antiamerički, ali istovremeno prozapadno nastrojen izrazito je teško, delimice nemoguće, posebno ako se čovek pozove na hrišćanske vrednosti. One su sada gotovo neprekidivo vezane za vitalne američke interese, i više nije reč o fundamentalizmu nego o krivotvorenju hrišćanstva.

Ali ipak ne treba zaboraviti da neoliberalizam danas preživljava i na osnovu svoje enormne sposobnosti prilagođavanja; kad Hrist postane ukras na majicama, to nije izraz hrišćanskog fundamentalizma, nego njegova nekontrolisana komercijalizacija. Baš kao što je Božić postao najsvetiji dan trgovaca.

Tesno vezano za pitanje privrede jeste ono što Giddens (1994: 11, 48) naziva ekološkim fundamentalizmom. Ja smatram da je to pogrešno. Zahtevati da se čovek vrati prirodi jeste vraćanje nečemu što više nije izvodljivo u prvobitnom obliku. Ekološki pokret je vrlo složen, ali iako njegove reakcije mogu biti jake, greška je nazvati ga fundamentalističkim. Njegov osnovni stav je da se resursi mogu potrošiti, da se sama Zemlja

može potrošiti. Ja bih zato radije nazvao fundamentalističkim one reakcije koje dolaze kao odgovor na ekološku kritiku socijaldemokratske i neoliberalne ideologije rasta, koja funkcioniše ponajviše kao vjeruju zapadnog kapitalizma. Koliko slične reakcije mogu biti jake veoma dobro pokazuje von Wright (1994) u svojoj analizi reakcija na njegovu poslednju knjigu (von Wright 1986).

Etnički, rasni i kulturni fundamentalizam

Još jedna od strana fundamentalizma su njegove reakcije na probleme etniciteta, rase, kulture i pola. Još na početku nacionalnog romantizma tesno su povezani jezik, nacija i država, a kasnije i narod. Postoje dve vrste ulančavanja koje su delimično različite po svojoj prirodi. Osnova prvog ulančavanja je da jedna nacija treba da ima jednu državu sa jednim jezikom, i to ulančavanje pripada fazi građenja nacionalne države. Drugo pak ulančavanje nalaže poseban odnos između naroda, rase kojoj taj narod pripada i njegove kulture, koja pak obuhvata i jezik i religiju. To je duboko fundamentalistički način razmišljanja, u srodstvu sa nacizmom čak i u svojim najblažim oblicima. Ipak ta dva načina razmišljanja nisu uvek potpuno identična. Dok nemački oblik nacizma nije bio vezan za religiju, hrvatski nacizam je duboko uvrežen u katolicizmu krstaških ratova kao ideologiji.

Upravo u tom mešanju politike i religije, religija može da izade na videlo umesto etničke i jezičke razlike. Hrvati, Muslimani i Srbi imaju isto etničko poreklo. Granice između njih su bile pravljene u skladu sa religijskim granicama ponekad veoma pozno, tek iza Drugog svetskog rata, kada su poslednji katolički i muslimanski Srbi i muslimanski Hrvati nestali, i katolici postali

Hrvati, islamizirani Sloveni Muslimani (danas sebe zovu Bošnjacima), a pravoslavni postali Srbi. Kada tako nedostaje etnička razlika, jezik je kao dijasistem identičan, a granice između dijalekata i varijanti standardnog jezika slabo prate nacionalne granice, onda su religija i oni delovi kulture koji potiču iz religije jedina moguća demarkaciona linija (slučaj koji delimično liči na ovaj jeste granica između katoličkih i protestantskih Nemaca).

Upravo zbog toga je današnji nacionalizam na srpskohrvatskom jezičkom području morao da bude sredstvo razgraničenja; nismo mi međusobno isti, nego su oni drugi različiti od nas. U jednoj debati koju sam vodio pre nekoliko meseci, tražio sam od oponenta pozitivnu definiciju Srba, znači definiciju koja sadrži nešto što samo Srbi poseduju, i što zbog toga funkcioniše kao *differentia specifica*. To nikad nisam dobio. Isto sam mogao da uradim u Hrvatskoj i kod slovenskih muslimana. Nacionalisti se zato uvek vraćaju religiji, i zbog toga odbijaju da se vrate u prošlost više od nekoliko desetaka godina, jer ranije ni ta demarkaciona linija nije važila. Zbog toga su hrvatski etnofundamentalisti tokom vremena lansirali teze o tome da Hrvati potiču od Harauvata koji se pominju u Hamurabijevom zakonu, ili od Gota, ili pak tvrde da, ako su Hrvati Sloveni, onda Srbi mora da su sa Kavkaza, što znači da nisu Sloveni. Nešto slično se dešava sa Muslimanima u Bosni, gde se tvrdi da su oni direktni potomci bogumila, hrišćanske verske zajednice koju su tokom srednjeg veka progonile kao jeretičku i pravoslavna i katolička crkva, i koji su, po popularnoj pretpostavci, u velikoj meri prešli u islam, novu i tada tolerantnu religiju. Ali to je delimično vrlo sumnjiva tvrdnja, uzevši u obzir stvarno (poznije) vreme široke islamizacije, antroponimske podatke i druge izvore. U međuvremenu, srpski etnofundamentalisti (i Srpska pravoslavna crkva) zadovoljavaju se prostom tvrdnjom da su Srbi pravoslavni (što je tokom vremena oteralo mnoge muslimane i katolike koji su se osećali

kao Srbi), ali svesno zanemaruju da biti pravoslavan ne može biti *differentia specifica*, jer postoji više naroda koji su pravoslavni.

Kad je tako sve iskorišćeno bez nekog vidnog rezultata, svi se vraćaju religiji i onome što religija znači za kulturu i jezik. Etnos i kultura bivaju zasnovani na religiji i fundamentalizmu, nažalost simboliziranom u paroli *Ili se pokloni ili se ukloni*, koja opisuje odnos prema drugima bolje nego bilo šta drugo. Kao i inače, konačno rešenje je da i pojedinci i grupe nestaju, ponekad bukvalno fizički.

Ako pogledam sve ono što je rečeno o norveškoj naravi, posebnosti ili načinu života ili čitam onoliko količinu literature o švedskosti (Danci su tu nešto malo više povučeni), moj utisak da je gotovo nemoguće dati pozitivnu definiciju toga šta je uopšte jedan Norvežanin ili Šveđanin, biva samo pojačan. Na kraju je najsigurnije da je jedna osoba Norvežanin ili Norvežanka ako se tako oseća. Prava Norveška se može naći samo u staroj nacionalnoromantičarskoj književnosti; u principu postoji samo jezički i mesni kontinuitet između Norvežana iz doba donošenja ustava 1814. godine i današnjih Norvežana. Ovo ne kažem zato da bih porekao da postoji nešto norveško što se može opisati, mada ne tako lako kao što je to bilo pre dvesta godina, ili kao što je opisati Janomane ili Laponce ili druge male etničke grupe sa, ako ničim drugim, onda bar jasno drugačijim jezikom. I to kažem da bih došao do nečeg drugog.

Zamislite situaciju da jedan fundamentalistički norveški parlament prihvati zahtev da je za norveško državljanstvo potrebno pokazati svoj norveški duh – kao što je bio slučaj u Sloveniji, gde je neko morao da dokaže svoj slovenački duh da bi stekao državljanstvo. Ne znam da li bi bilo ko od vas to uspeo; ja sâm sam ubeđen da to ne bih uspeo, šta god da pročitam ili gde god da odem da vidim i doživim nešto. To je upravo to

definicijom nedefinisano u fundamentalističkom načinu razmišljanja, što ga čini ekstremno nepremostivim zidom za one koji bi da pređu preko njega, a nisu poželjni. Ali postoje i drugi načini unutrašnje homogenizacije i stvaranja Skandinavaca od ne-Skandinavaca nego što je traženje ispravnog duha (videti deo članka u Ehn, Frykman & Løfgren 1993).

Ovde bi možda trebalo pomenuti da neki istraživači, npr. Giddens (1994:48), govore nešto nedovoljno definisano o polnom fundamentalizmu. Ono što on pominje o takvom fundamentalizmu pre je učinak obične stare patrijarhalnosti, koja je uvek bila važan sastavni deo fundamentalizma kao muškog fenomena, i koja ima jednu važnu funkciju izvan odnosa muškarca i žene: da utvrdi hijerarhijske odnose, gde je niži položaj žene samo jedan deo hijerarhijske piramide. S druge strane, imamo izvesnu tendenciju ka stvaranju ženskog fundamentalizma i fundamentalizma manjina, kao što se ponekad nazivaju, i za koju stara parola *God, she is black*, može biti dobar primer. Ja ni to ne smatram fundamentalizmom. Takve izjave i ideologije iza njih nisu totalitarne i ne zahtevaju hegemoniju nad drugim shvatanjima. U principu su to samo reakcije na fundamentalizam ili na loše odnose u društvu.

Kvazinaučni fundamentalizam

Ipak postoji jedna oblast koja zaslužuje posebnu pažnju zbog svoje važnosti. Fundamentalističke ideje se usmeravaju protiv nauke: socijalni darvinizam i njegove moderne varijante tipa sociobiologija, eugenika ili biologija rasa, te takozvani naučni kreacionizam.

Sociobiologija, kreacionizam, eugenika oduvek su bili izrazito važni stubovi nosači fundamentalističke ideologije (o

njima videti npr. Tarasjev 1999, Tucić 1999). Takozvani naučni kreacionizam, koga zastupa pokret New Christian Right, doveo je do toga da je evolucionarna biologija izbačena iz nastave u osnovnim školama na ne tako malo mesta, npr. u delu američkih država i u Hrvatskoj.

Kvazibiološke teorije o višoj inteligenciji muškaraca ili bele rase, ratu kao prirodnom stanju, biološkoj osnovi klasnih razlika, zagađenju bele rase i slične, pustile su duboke korene i generalno su postale važan deo ekspanzionističke ideologije. Takođe i u Srbiji. Neposredno pre nego što je izbio rat, prevedeno je i napisano mnogo sociobiološke i kreacionističke literature, mnoge polusvarene i polushvaćene tvrdnje su iznošene, bilo je napisano i rečeno puno kvazibioloških gluposti u masovnim medijima i ne tako malo eugeničkih besmislica o srpskoj etničkoj čistoći. Jedan od najvažnijih episkopa pravoslavne crkve je optužio, kako to treba, komuniste i evolucioniste za to što sa Srbima stoji tako loše danas. I na grad sa njegovom modernošću se gledalo kao na ishodište propadanja (i sve to ne znajući da je Konrad Lorenz još pre Drugog svetskog rata optužio gradove za propadanje germanske rase).

Uzrok takvih napada je tesna povezanost nauke sa modernošću, i tesna veza verskog fundamentalizma sa antimodernošću.

U raspravama se može čuti da su marizam (jedna sovjetska kvazinaučna teorija o jeziku, koju je Staljin na kraju uništio, nazvana po svom stvaraocu Nikolaju Jakovleviču Maru), lisenkizam (sovjetsko kvazinaučno učenje o nasleđu formulisano od strane biologa Lisenka, koje je uništilo velike delove sovjetske poljoprivrede), pozitivistička predstava o jedinstvenoj nauci i slični oblici nametanja hegemonije jedne teorije, takođe primeri fundamentalističkog načina razmišljanja, ali to ipak nije fundamentalizam. Njihova hegemonija se tvrdi samo unutar ograničenih oblasti, i mada mogu dobiti podršku u političkim odlu-

kama (marizam, lisenkizam) ili u institucionalnoj kulturi (pozitivizam), one nisu sastavni delovi određenih političkih programa. Naravno, šteta koju nanosi njihovo poopštavanje ne postaje zbog toga manja, ali to nije "fundamentalistička šteta".

Situacija je nešto drugačija sa marksističkom sociologijom, koja je imala status politički korektne i poželjne, i ujedno imala hegemonističke pretenzije, ili pak sa američkom funkcionalističkom sociologijom koja još uvek ima takav status u brojnim društvenonaučnim krugovima. Tu je reč o jednom elementu unutar fundamentalističke ideologije. Ali ni jedna od njih ne izvodi svoje postulate iz religije, i time se mogu definisati samo kao podrška već formiranoj državnoj ideologiji, u Sovjetskom Savezu u formi obaveznog marksizma, u SAD u obliku predstave o tržišnom kapitalizmu bez sukoba i tehnološkoj i naučnoj dominaciji SAD.

Gellner (1994) daje inače duboku i promišljenu analizu antropološkog relativizma i postmodernizma, koji po mnogo čemu pokazuju ambiciju da preuzmu ulogu univerzalnih naučnih sredstava i modela objašnjavanja u društvenim i humanističkim naukama, ali ovde nema mesta da se i na njih osvrnem. Dovoljno je pomenuti da se granica fundamentalizma prelazi počev od onog trenutka kada neko počne da tvrdi univerzalnost i hegemoniju nekog pogleda, a zatim ga učini delom nekog političkog programa. To se nije desilo ni sa antropološkim relativizmom, ni sa postmodernizmom, iako oni imaju izvesnu političku relevantnost. Čak suprotno, postmodernistička ideja o destrukciji, na šta Gellner sa punim pravom ukazuje, predstavlja jasno opovrgavanje fundamentalizma, ali ona je potpuno i politički i naučno neobavezujuća, i iz tog razloga se ne može inkorporirati u neki fundamentalistički program, a ponajmanje u neki zasnovan na veri.

Protivmere

Ako prihvatimo definiciju da je verski fundamentalizam politički program zasnovan na religiji, ali sa stvarnim ciljevima izvan nje, onda mu se mora suprotstaviti neki alternativni politički program koji cilja na isto. To znači da se moraju ponuditi alternativna rešenja.

Za početak se mora videti da li se u određenim delovima datog fundamentalizma može naći nešto emancipatorno, npr. u reakciji na uništenu društvenu strukturu, porodične veze ili alkoholizam. Takav socijalni program je bio jezgro lestadijanizma, dok kasnije nije prerastao u krutu i sputavajuću dogmu. Kao drugo, moraju se ponuditi druga sredstva koja mogu "popraviti uništenu solidarnost", kako to Giddens (1994:12) formuliše. On misli da "the combination of capitalism and liberal democracy provides few means of generating social solidarity" (Giddens 1994:10), a još manje poverenja ima u veru nove desnice da će multinacionalni kapitalizam učiniti da rat nestane (str. 40). On je u pravu u oba zapažanja. Ta solidarnost, na Zapadu označena prvenstveno državom socijalne sigurnosti, razorena je potpuno, sistematski. Nordijska država socijalne sigurnosti nije pala s neba sama od sebe, ona je rezultat dugogodišnje borbe, i može se opet napraviti takvom borbom, ali ne pomoću još više globalizacije i komercijalizacije. Isto važi i za islamski fundamentalizam. Ako je on izazvan globalizacijom i strahom od gubljenja autoriteta i identiteta, ne može se izlečiti nuđenjem još više globalizacije, neoliberalizma i amerikanizacije. Rezultat je u oba slučaja potpuno suprotan. Ali ljudi padaju lako na fundamentalističke ideje: ne obavezuju, jer po pravilu imaju prosta objašnjenja, one ne zahtevaju nikakvo posebno delanje usmereno ka spoljnom svetu, one prebacuju probleme na (harizmatične) vođe i, konačno, mada

ne i najmanje bitno, one stvaraju lažnu sigurnost koju je teško prozreti kao takvu.

Giddens (1994:19) vidi četiri moguća načina reakcije na sukobe vrednosti: geografsko odvajanje strana koje su u sukobu, iseljavanje jedne strane, dijalog i korišćenje sile ili nasilja. On bira dijalog (str. 243) kao rešenje za nasilne sukobe i etničke i kulturne razlike, i to naziva demokratijom kroz dijalog (str. 131–132). To nije ništa novo u nordijskom načinu razmišljanja; ja bih samo da podsetim na knjigu blaženog Hala Kocha *Hvad er demokrati? – Šta je demorkatija? –* (Koch 1945). Ali upravo to, dijalog i tolerancija, suštinski su strani fundamentalizmu i istovremeno su njegovi glavni neprijatelji.

Literatura

- Caplan, Lionel (ed.). 1987. *Studies in Religious Fundamentalism*. London: Macmillan.
- Ehn, Billy, Jonas Frykman & Orvar Löfgren. 1993. *Försvenskningen av Sverige. Det nationellas förvandlingar*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Ehrenberg, Johan. 1998. *Globaliseringsmyten*. Stockholm: Norstedts.
- Gellner, Ernest: *Postmodernism, reason and religion*. London and New York: Routledge, 1992.
- Giddens, Anthony. *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Stanford, California: Stanford University Press, 1994.
- Hinnels, John R. (Ed.). 1995: *The Penguin Dictionary of Religions*. London: Penguin Books, 1995.

- Israel, Joachim & Hans-Erik Hermansson. 1996. *Det nya klass-samhället*. Stockholm: Ordfronts Förlag.
- Koch, Hal. 1945. *Hvad er demokrati?* København: Gyldendal.
- Marsden, G. 1980: *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicism, 1870–1925*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, M. E. & R. Scott Appleby (eds.). 1993: *The Glory and the Power: The Rapid Rise of Fundamentalism in 1990s*. Boston: Mass.: Beacon Press.
- Martin, Hans-Peter & Harald Schumann. 1996: *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*. Reinbeck b/Hamburg: Rowohlt.
- Marty, M. E. & R. Scott Appleby (eds). 1991: *Fundamentalisms Observed*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marty, M. E. & R. Scott Appleby (eds). 1993a: *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marty, M. E. & R. Scott Appleby (eds). 1993b: *Fundamentalisms and State*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mørk, Henning. 1998. *Balkan under tyrkisk herredømme 1350–1800*. Århus: Århus Universitetsforlag.
- Parekh, Bhikhu. 1994. The Concept of Fundamentalism. In: Aleksandras Shtromas (ed.): *The End of isms? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*. Oxford: Blackwell, 1994: 105–126.
- Seim, Jardar. 1998: Hvordan kan historikeren forstå konfliktlinjene på Balkan? In: Øyvind Bjørnson m. fl. (red.): *Til debatt – innlegg ved Norske historiedagar 1996*. Bergen: Universitetet i Bergen, Historisk institutt. (Skrifter nr. 3)

- Sirevåg, Torbjørn. 1994: *American Patterns. The Open society in Myth and Reality*. Oslo: ad Notam.
- Soros, Georg. 1998. *The Crisis of Global Capitalism*. New York: PublicAffairs, 1998.
- Tarasjev, Andrej. 1999. *Biologija i kreacionizam*. Beograd: Signature. ŠBiologi og kreasjonismeĆ
- Tucić, Nikola. 1999. Čovek, evolucija i društvo. Beograd: AAOM, Dosije.
- von Wright, Hans Georg. Stockholm: *Vetenskapen och förnuftet*. Stockholm: Bonnier Fakta.
- von Wright, Hans Georg. Stockholm: *Myten om fremskrittet* Oslo: Cappelen.

Slavica Jakelić

SEKULARIZACIJA: TEORIJSKI I POVIJESNI ASPEKTI

Uvod

Polovicom prošlog stoljeća gotovo svi predstavnici društvenih znanosti zastupali su tezu da će progresivno odvajanje religije od ostalih sfera javnog života nepovratno smanjiti utjecaj religije na svakodnevni život ljudi i dovesti do opće sekularizacije modernih društava.¹

Komparativni empirijski podaci o religijskim situacijama u suvremenim društvima, te slojevite analize povijesnih perioda koji su nekad smatrani pocesima sekularizacije pokazali su,

1 Bilo je čak i onih koji su nagoviještavali konačni nestanak religije. Treba se samo sjetiti teorijskih i praktičnih sljedbenika ideja Karla Marxa, koji je povijest vidio kao apsolutnu realizaciju racionalnog svijeta u kojem religija kao opijum za narod više neće postojati, jer u pravednom društvu ljudska samosvijest neće više trebati religiju kao objekt svoje borbe. Karl Marx tako piše: „Religija je opijum za mase... Ukidanje religije kao iluzorne sreće ljudi zahtjev je za njihovu stvarnu sreću“ (Marx u „Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right“ 1978, 54). Ili na drugom mjestu: „[Ateizam] određuje ljudsku egzistenciju kroz negaciju Boga....Socijalizam više ne treba tu vrstu medijacije. On slijedi iz praktične i teorijske osviještenosti o čovjeku i o prirodi kao esenciji. Socijalizam je čovjekova pozitivna samosvijest koja više nije definirana u odnosu na ukidanje religije“ (Marx u „On the Jewish question“ 1978, 93; prijevod s engleskog moj).

međutim, kako se religija zapravo nikad i nije povukla u svijet privatnosti. Unatoč snazi nacionalnih ideja i ideologija, religije su u ne malom broju slučajeva opstale kao izvor kolektivne identifikacije,² a u pojedinim društvima današnjice, tradicionalnim i modernim, sve se više nameću ili su se već nametnule kao jedan od glavnih kreatora javnog života.³

Za razliku od autora koji spomenute empirijske radove vide kao konačni dokaz neplauzibilnosti teorije sekularizacije, ovaj članak počinje od pretpostavke da teoriju sekularizacije ne treba odbaciti već razumijevati unutar konkretnih društvenih situacija, empirijskim i komparativnim analizama. Iskustveno istraživanje fenomena sekularizacije ovdje je, dakle, shvaćeno kao izvor njihove teorijske artikulacije (vidi: Jukić 1993, 37).⁴

2 Moja doktorska radnja „Religion and Collective Identity: A Comparative Study of the Roman Catholic Church in Bosnia and Herzegovina, Croatia and Slovenia“, između ostalog bavi se i pitanjem opstanka i modalitetima uloge religije i religijskih institucija u svijetu nacionalnih ideologija u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji.

3 Adam Seligman tako piše: „...progres sekularizacije...je više nego opovrgnut suvremenim događanjim. Više no itko drugi David Martin (1991) dokumentirao je širenje evangeličkog protestantizma, posebice u Latinskoj Americi ali i u Jugoistočnoj Aziji, Koreji, Kini, Africi, i sve više u Istočnoj Europi...Jednostavna je činjenica da smo svjedoci velike reorijentacije u strukturama vjere [i vjerovanja] koja dovodi u pitanje bilo kakvo jednostavno uvjerenje u marš sekularizacije...“ (). Peter Berger samo je jedan od mnogih koji su teoriju sekularizacije zastupali u prošlosti a danas je označava kao veliku grešku u svojoj karijeri sociologa (1998). O problemima sekularizacijske teze vidi također tekst Stephena Warnera, „Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States“, te tekst Jeffrey K. Haddena, „Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities“.

4 U knjizi koja se problemima sekularizacije bavi istovremeno s empirijskog (povijesnog) i teorijskog stajališta, Jose Casanova govori o neodrživosti starih temelja teorije sekularizacije ali ističe kako problemi

Tekst je podijeljen u dva dijela. U prvom dijelu biti će razmotrene odlike sekularizacije kao povijesnog fenomena, te način na koji su sociolozi religije definirali sadržaje istog. Radi ilustracije razvoja i slojevitosti teorije sekularizacije, biti će nakratko dotaknute ideje dvojice osnivača sociologije religije, Emila Durkheima i Maxa Webera. Posebna pažnja bit će poklonjena sociologu Jose Casanovi, odnosno njegovoj sistematizaciji elemenata teorij(a)e sekularizacije, koja locira tri podteze zajedničke različitim promišljanjima o sekularizaciji, i služi kao odličan uvod u razgovor o problemima i potencijalima teorije sekularizacije u studiju religije danas.

U drugom dijelu teksta biti će analiziran jedan od tri aspekta teorije sekularizacije – privatizacija, odnosno individualizacija religioznosti, u odnosu na konkretna povijesna i suvremena religijska okruženja tri bivša komunistička društva: Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije. Ovaj dio eseja organiziran je oko jednog centralnog pitanja: što se može očekivati od susreta religijskih svijetova bivših komunističkih zemalja i individualističke, privatne religioznosti zapadne Europe? Odgovor na to pitanje biti će ponuđen kroz sažeti prikaz povijesti položaja i uloge katolicizma i Katoličke crkve u stvaranju različitih ideja kolektivnih identiteta u bosanskim, hrvatskim i slovenskim zemljama.⁵

teorije ne impliciraju da je treba u cijelosti odbaciti kao „neznanstven, mitološki način razumijevanja modernog svijeta“ (1994, 19). Teoriju sekularizacije, nastavlja Casanova, treba revidirati na način koji će uvažiti probleme koje stara teorija sekularizacije nosi, i istovremeno pomoći u sagledavanju modernih društava.

5 Ovaj prikaz ograničiti će se samo na osnovne elemente povijesno-sociološke studije katolicizma u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, što je predložak mog doktorata.

A. Sekularizacija: povijest pojma, procesa i koncepta

Sekularizacija je pojam koji u svom najopćenitijem smislu označava posvjetovljenje nečega ili nekoga, tj. proces u kojem nešto ili netko prestaje biti svetim. Suvremene su društvene znanosti „sekularizaciju“ uvijek vezivale uz moderna društva i modernost, ali i povijest pojma „sekularizacije“ i procesi koji su doveli do konceptualiziranja sekularizacije imaju puno dulji vijek.

Danas, kada crkveni predstavnici gotovo po pravilu negativno evaluiraju sekularizaciju, vrijedi podsjetiti da sam pojam sekularizacije ima svoje porijeklo u religiji. Latinska riječ *saecularizatio*, naime, postojala je u crkvenom zakoniku *Codex Juris Canonici* i označavala nečiji povratak vanjskom svijetu iz samostanske zajednice.⁶ U kanoničkom smislu, riječ *saecularizatio* ukazivala je i na razliku između religijskog klera (koji se iz svijeta povukao) i sekularnog klera (koji je u svijetu ostao).⁷ Izvorno značenje riječi sekularizacija imalo je, dakle, neutralnu, legalističku konotaciju za crkvu. Negativnije značenje u odnosu na religijske institucije sekularizacija počinje imati krajem 18. i početkom 19. stoljeća, kad se u Europi počinju stvarati snažne nacionalne države, i kad svjetovna vlast vrši apropijaciju crk-

6 Vidi opširnije u: Jukić 1993, 24; Casanova 1994, 13. Jose Casanova isto tako objašnjava kako je latinska riječ *saeculum* imala tri semantičke konotacije, što je u romanskim jezicima ostalo sačuvano kroz ekvivalentne imenice – *secolo*, *siglo*, *siecle* – gdje *siglo*, u jednom rječniku španjolskog jezika označava stoljeće, razdoblje, svijet. Danas je u svakodnevnoj uporabi ostalo samo jedno značenje, „stoljeće“ (ibid., 12–13).

7 Vidi: Casanova 1994, 13.

vene imovine, te ograničava (ili oduzima) crkvi prava koja je do tada imala u političkom, ekonomskom i kulturnom životu.⁸

Ukratko, značenje sekularizacije se razvijalo i mijenjalo. Dok je sekularizacija na početku svog postojanja bila proizvod crkvene distinkcije između religijskog i nereligijskog svijeta, na koncu je obuhvatila upravo svjetovne procese koji su doveli do prestanka dominacije religijskih institucija i religije u društvenom životu, te stupnjevitog stvaranja religijske sfere kao zasebne sfere u odnosu na ekonomsko, političko i kulturno područje društvenog života. Razvoj pojma i procesa sekularizacije treba stoga pratiti od razdoblja predmodernih društava, u kojima je religija istovremeno imala soteriološku i socijalno-ekonomsku ulogu, do društava moderniteta definiranih kroz diferenciranje društvenih sfera, u kojima je religija prvo gubila dominaciju a potom sve više postajala samo jedan od aspekata društvene realnosti.⁹

8 O procesima koji su doveli do gubitka crkvene imovine i papinskih država pisala sam više u (neobjavljenom) tekstu „Between the Loss of the Papal States and the 'Modernist Crisis:' The Roman Catholic Church at the Ascent of Modern Papacy.“

9 Religijska sfera, ili sfera svetoga, u predmodernim društvima ovdje je prikazana kao ona koja dominira ili želi dominirati svim sferama života. Tumačenje diferencijacije društva kao modernizacijskog procesa, valja naglasiti, nikako ne odbacuje kritiku simpliciranog shvaćanja predmodernog, srednjovjekovnog evropskog svijeta koju vrsno elaborira Jose Casanova. On ističe kako je i u predmodernu vrijeme postojao sekularizirani dio svijeta – onaj koji nije institucionalno bio vezan uz crkvu – a koji je posjedovao svoj integritet i egzistenciju neovisno o religiji (Casanova 1994, 239). Valja prihvatiti sugestije o potrebi iznijansiranijeg tumačenja povijesnih razdoblja predmoderne, nužnosti identificiranja predmoderne tenzije između prostora sekularnog i svetog, uočavanja prostora negacije i protesta protiv dominantno kršćanske/rimske/latinske orijentacije u evropskim društvima predmoderne (Casanova 1994, 16). Nadalje, važno je priznati istraživačku nemoć u stvaranju potpunije slike svakodnevnog

U zapadnoj su se hemisferi sekularizacijski procesi događali usporedo s ekonomskom, političkom, znanstvenom i kulturološkom modernizacijom društava, koja je podrazumijevala četiri ključna faktora: moderni kapitalizam, stvaranje prvih modernih nacionalnih država, prosvjetiteljstvo, i protestansku reformaciju. Ovi su procesi doveli do stvaranja novog ideala odvajanja crkve od države, kojeg su Američka i Francuska revolucija zatim postavile kao univerzalno poželjni model društvene organizacije. Manifestirana u novouspostavljenom idealu, sekularizacija je bila toliko sveprisutna i toliko snažna u zapadnoj Europi i na sjeverno-američkom kontinentu da je većina predstavnika društvenih znanosti¹⁰ o religiji govorila prvenstveno u terminima *teorije sekularizacije*.

života predmodernih ljudi, te otud prepoznati nemogućnost da u cijelosti razumijemo odnose između javne i privatne sfere njihovog života. No, isto tako ne treba izgubiti iz vida sljedeće:

Prvo, društvene strukture predmoderne službeno jesu bile upravo kršćanske, pa je ne samo prostor javnog nužno legalno kršćanski, već je on reflektirao moralne/soteriološke vrijednosti tog svijeta. Primjerice, kako i sam Casanova piše, u predmodernim društvima nije bilo jasne distinkcije između vjerskog grijeha, moralnog prekršaja i kriminalnog djela, kako je to legalno bilo naznačeno (ibid., 16). Drugo, bitno je razlučiti, s jedne strane, nužnost kritike ideje o sekularizaciji kao linearnom procesu koji se javlja i napreduje tek s modernošću, od, s druge strane, generalne civilizacijske orijentacije evropske/zapadne predmoderne koja je bila itekako određena i oblikovana – ekonomski, politički, kulturološki – kršćanskim/katoličkim shvaćanjem života i smrti, individualnih sudbina i kolektivnog života, religijskog i političkog uređenja.

J. Spencer Crimingham elokventno je rekao kako je „[u] tradicionalnom životu religija sinteza cjelokupne ljudske aktivnosti“ (u njegovoj knjizi *Sufi Orders in Islam*). U sociološkom smislu valja reći da razumijevanje svijeta na institucionalnom, strukturalnom nivou barem je jednako tako važno kao zahvaćanje „subjektivnih značenja“ akcije pojedinaca.

10 Nije nevažno spomenuti da su dominantne ideje u društvenim znanostima sve do posljednje četvrtine dvadesetog stoljeća stizale od predstavnika ovih znanosti koji su bili uglavnom iz zapadne Europe i sjeverne Amerike.

Proteklo je, dakako, neko vrijeme prije no što je teorijsko konceptualiziranje procesa sekularizacije identificirano samim tim pojmom i postavljeno na sistematski način. U početku prepoznavanja sekularizacije kao fenomena, njeno je prisustvo u konceptima i sociološkim refleksijama bilo prvenstveno implicitno. Ali, čak i kada nije bila eksplicitno prisutna kao pojam, sekularizacija je svejedno bila od centralnog značaja za razumijevanje modernog svijeta. Tako je u sociološkim radovima osnivača sociologije Emila Durkheima i Maxa Webera sekularizacija bila ključna ne samo za njihovo određenje religijskih fenomena već i kreiranje cjelokupne sociološke vizije društva.

Durkheimova podjela svijeta na sveto i profano podrazumijevala je sekularizaciju na gotovo ontološkom nivou. No, još karakterističnije za Durkheimov sociološki sistem bila je identifikacija diferencijacije društvenih sfera kao uzroka tranzicije iz tradicionalne u religiju modernog svijeta. Kako to Durkheim sam kaže, razvijena podjela rada i društvena diferencijacija doveli su do umiranja starih bogova koji su bili centar kolektivnih sentimentata i integracije, te do stvaranja novih vrijednosti i „religije“ čiji će glavni nositelj i objekt postati pojedinac.¹¹

Weberovo shvaćanje religije ukotvljeno je u njegovoj slici sveopće racionalizacije i progresivne intelektualizacije društva, koji vode u „razčaravanje“ ljudskog života.¹² Jedan od najvažnijih Weberovih doprinosa razumijevanju prirode sekularizacije

11 „Jednom riječju, stari su bogovi ostarili ili umrli, a novi još nisu rođeni...Ali ovo stanje nesigurnosti i zbunjene anksioznosti ne može trajati zauvijek. Doći će dan kad će naša društva ponovno upoznati slasti kreativne snage, kad će nastati nove ideje i nove formule koje će ljudima služiti kao vodiči“ (Durkheim u 1965, 475.) Durkheim naznačava da će upravo podjela rada biti izvor novog društvenog ideala – „moralne individue“ kako je on naziva, koja će postati jednim od glavnih izvora za organiziranje društvenog poretka.

12 U njemačkom originalu „entzauberung“; engleski „disenchantment“; u hrvatskom prijevodu Jakova Jukića „razčaravanje“, vidi Jukić1993, 26.

bito je otkriće kako tenzija između religijskog i racionalnog u svijetu moderne ne vodi jednostavno ka povlačenju religijskog u vlastitu sferu, već i u „razčaravanje“ religijske sfere same.¹³ Sekularizacija, Weber je pokazao, ne mijenja samo društveni već i religijski svijet.

Na temeljima ovih najranijih diskursa o sekularizacijskim procesima nastala je teorija sekularizacije. Plodno je tlo pronašla kod svih koji su se bavili povijesnim, sociologijskim ili psihološkim aspektima religije u modernim društvima.¹⁴ Unatoč činjenici da su se različiti autori fokusirali na različite aspekte sekularizacijskih procesa,¹⁵ većina je teoretičara u osnovi govorila o procesima sličnog sadržaja, što je dovelo do toga da je teorija sekularizacije uživala neprikosnovenost ne samo teorijskog već

13 Weber ovo pokazuje na primjeru puritanskog protestantizma, koji je religijski ritual definirao u sferi ljudskog rada, a rad kao ritual – rad u „pozivu“ ili, jednostavno, „zvanje“. Rad je time bio izdignut iz sfere profanog te postao način slavljenja Boga. Međutim, kad je ovaj specifični kršćanski asketski religijski iskaz postao jedan od pokretača modernog kapitalizma, u svijetu razvijenog kapitalizma izgubio je svoje karizmatičko značenje i postao birokratiziran i svjetovan. Kako to Weber jasno kaže, dok su prvi „Puritanci htjeli raditi svoj posao kao 'poziv,' mi smo danas na to prisiljeni.“ (Weber u *Protestant Ethic*, 181). Talcott Parsons zamjećuje da je Weberovo shvaćanje sekularizacije u ovom smislu zapravo donekle paradoksalno: Weber označava da je dio procesa sekularizacije „razčaravanje“ religijske sfere i to stoga da bi se religijske vrijednosti institucionalizirale u ostatku društvenog života (vidi Parsons u Casanova 1994, 236).

14 Kao jedine izuzetke, Casanova navodi Alexisa de Tocquevilla, Vilfreda Pareta i Williama Jamesa.

15 Neki su naglašavali promjene koje se događaju u svim aspektima društva, neki promjene koje se zbivaju u religijskoj sferi života; drugi su nastojali sistematski razlučiti podsegmente procesa sekularizacije. Treći su govorili o uzrocima sekularizacije ili o njezinim izuzecima. Lista onih koji su se bavili sekularizacijom u posljednjih stotinjak godina je duga, a još je dulja lista njihovih radova. Treba svakako, osim Marxa, Durkheima i Webera, spomenuti Talcotta Parsonsa, Petera Bergera, Thomasa Luckmanna, Roberta Bellahu, Bryana Wilsona, Davida Martina, Andrew Greelyja.

i empirijskog karaktera. Sociolog Jose Casanova kaže kako je većina razmišljanja o sekularizaciji sadržavala tri dominantne podteze za koje su njihovi autori vjerovali da utemeljenje imaju u konkretnim društvenim procesima.

Prema Casanovi, prva je „*podteza o diferencijaciji*“. Ona sekularizaciju određuje kao rezultat procesa funkcionalne razdiobe između religijske i profanih sfera u modernim društvima, tj. proces u kojemu se događa emancipacija sekularne sfere (države, ekonomije, znanosti) od religije, te daljnja specijalizacija religije u svojoj vlastitoj sferi. Fenomen diferencijacije društva već je prethodno diskutiran u tekstu, pa stoga ovdje treba samo spomenuti da je – unatoč kritici simplificiranog shvaćanja predmodernih društvenih struktura – modernizacija zapadnih društava specifična upravo po odvajanju jednog područja društvenog života od drugog, i po njihovoj specijalizaciji.

Drugi dio sekularizacijske teorije, prema Casanovi, jest '*podteza o privatizaciji religije*', s tvrdnjom da procesi prelaska religije u zasebnu sferu društvenog života neminovno vode ka marginalizaciji religije i njezinoj *individualizaciji*. Ovaj proces postupno stvara sasvim novu pojavu: religije koje nisu nužno orijentirane prema zajednici i religijskim institucijama nego su sve više subjektivno utemeljene. Do razdoblja moderne, naime, religije su prvenstveno vezivane uz ritualističke forme koje su individuu integrirale u respektivne kolektive upravo kroz njegovo/njeno sudjelovanje u ritualnom životu zajednice. U modernim društvima, prema drugoj podtezi teorije sekularizacije, subjektivno iskustvo a ne ritual postaje dominantna definicija religioznosti, individua a ne crkva njezin subjekt, privatnost a ne javnost njezino područje.¹⁶

¹⁶ Durkheim je prognozirao da će upravo individua postati glavni ideal modernog društva, neka vrsta nove religije. Weber je govorio o procesima internalizacije religijskog iskustva.

Treći dio sekularizacijske teorije je „*podteza o slabljenju religije*“. Ova tvrdnja, kako je bilo rečeno na samom početku izlaganja, zapravo potcrtava većinu pristupa sekularizaciji do kraja šezdesetih prošlog stoljeća. Počinje od premise da će smanjenje utjecaja religije u javnom životu voditi u gubitak važnosti religije u svakodnevnom životu pojedinaca, što će sve zajedno izazvati marginalizaciju religije i religijskog, ili njihovo nestajanje.

Casanovin sistematski prikaz elemenata teorije sekularizacije relevantan je za našu diskusiju iz dva razloga. Casanova je, prvo, otkrio da se teorije sekularizacije ne sastoje samo od konceptualizacije povijesnih empirijskih procesa (podteze o diferencijaciji i privatizaciji/individualizaciji), već i od anticipacije onoga što će sekularizacija kao dio modernizacijskih procesa u konačnici donijeti (slabljenje i/ili nestanak religije). Drugo, razlučivši empirijske i „proročanske“ dimenzije teorijskog pristupa sekularizaciji, Casanova je zapravo locirao izvor problema sekularizacijske teorije: substituciju uzroka s posljedicama. Time je uputio na izvorište kritika teorije sekularizacije, ali i uočio njihovu limitiranost, posebice problematičnost tvrdnji kako se teorija sekularizacije treba odbaciti u cjelosti. Potonje je izuzetno važno u atmosferi u kojoj je nepovjerenje u teorijski plauzibilitet i empirijske mogućnosti teorije sekularizacije jednako snažno kao nekadašnje uvjerenje u njezinu neupitnost.

I

B. Kritike teorije sekularizacije

Prve kritike teorije sekularizacije došle su kao logični nastavak kritičkog shvaćanja modernizacije uopće. U društvenim je znanostima, naime, sekularizacija oduvijek smatrana sastavnim dijelom modernizacijskih procesa.

Sve do šezdestih godina dvadesetog stoljeća modernizacija je bila razumijevana kao univerzalni proces koji će po svojoj logici i posljedicama biti sličan ili istovjetan – dakle, predvidljiv – u svim društvima. Shvaćanje modernizacije kao linearnog fenomena s univerzalnim posljedicama doživjelo je prve kritike krajem šezdesetih godina, kad su komparativne povijesno-sociološke studije pokazale da je pristup društvenim promjenama i razvoju kao nečemu uniformnom (s istom logikom, sličnim pokazateljima, sličnim rezultatima) pogrešan. Radovi historijskih sociologa u tom su smislu bili osobito važni,¹⁷ jer su pokazali da se modernizacijski procesi, iako globalnog karaktera, događaju *ne samo* u odnosu na generalni kontekst, nego i u odnosu na povijesne i strukturalne specifičnosti svakog pojedinog društva.¹⁸

U skladu s grandioznim teorijskim konstruktima koji su modernizaciju konceptualizirali kao uniformni proces, teorija je sekularizacije za jednu od svojih fundamentalnih pretpostavki imala ideju da sva moderna društva na sličan način prolaze, ili će proći, kroz sekularizacijske procese. Prve kritike linearnog i univerzalističkog shvaćanja modernizacije stoga su bile upućene i na račun teorija sekularizacije.

17 Za empirijske i teorijske pristupe problemu društvenih promjena, vidi sljedeće: Tiryakian E., *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change* (1963), Bendix R., *Nation-Building and Citizenship* (1964), Eisenstadt S. N., *Modernity: Protest and Change* (1966), Moore B., *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (1966), Eisenstadt S. N., *Comparative Perspectives on Social Change* (1968), Eisenstadt S.N. and Rokkan S., *Building States and Nations* (1973).

18 Primjerice, socijalističke revolucije nakon Drugog svjetskog rata nisu imale iste rezultate i/ili posljedice, u, primjerice, Poljskoj, Mađarskoj ili Bugarskoj, upravo stoga što je svako od ovih društava ušlo u društveno-ekonomske transformacije, vođene komunističkim idejama, sa potpuno različitim nasljedima.

S istih pozicija – pozicija kritike univerzalističkog aspekta teorije sekularizacije – došla je primjedba na račun podteze o „slabljenju religije“. Ova je ideja tako bila dvostruko problematična: prvo, zbog svoje epistemološke osnove, i drugo, zbog svoje univerzalističke konotacije. Budući da se iskustveno pokazalo da se modernizacija različitih društava ne događa uvijek u istom smjeru i na isti način, ni hipoteza da će diferencijacija društvenih sfera nužno odvesti religiju na margine individualnog i grupnog života nije mogla imati iskustveno uporište.

Kritike modernizacije i sekularizacije generalnog karaktera urodile su plodom i u empirijskom smislu, jer su motivirale izradu istraživanja što su testirala religijske situacije u različitim društvima i tako pokazala svu složenost fenomena sekularizacije. Podaci iz nezapadnih društava zahvaćenih modernizacijom posvjedočili su da modernitet ne znači nužno ustuknuće religijskih ideja pred racionalnim mišljenjem, ili uzmak religijskih institucija pred svjetovnim prioritetima politike ili ekonomije. Empirijski radovi o sekularizaciji u zapadnom svijetu, s druge strane, doveli su do shvaćanja da niti ovdje procesi sekularizacije nisu izotnačni. U SAD je, primjerice, odvojenost religije od države bila popraćena sakralizacijom, pa je u vremenu najveće modernizacije američkog društva značajno porastao postotak onih koji su svoju religioznost vezivali uz crkve (Warner 1993, 1048–1049). Istovremeno je u većini europskih društava u porastu bila neinstitucionalna, individualna religioznost (vidi Hadden 1987).

S druge strane, autori koji se bave zapadno-europskim društvima upozorili su da se niti europski fenomen privatne, individualizirane religije ne može jednostavno uključivati pod stavku slabljenja religije. Naprotiv, tvrdi primjerice Paul Heelas, u zapadnoj se Europi zapravo događa revolucija religijskih uvjerenja, pa u Švedskoj, gdje samo 2% ljudi ide u crkvu, ne

možemo govoriti o odumiranju religije već o drugom karakteru religije koji treba razumjeti kao porast spiritualnosti.¹⁹

U empirijskom je smislu svakako jedno postalo jasno: modernizacija ne proizvodi samo sekularizirane umove²⁰ već i njihovu suprotnost. Globalni modernizacijski proces se uvijek isprepliće s lokalnim, i zajedno s lokalnim definira ulogu religije u modernim društvima, pa time *sudbinu* i *narav* sekularizacijskih procesa.

Na temelju kritika teorije sekularizacije može se reći da od njene tri podteze jedino ona o slabljenju religije može biti u potpunosti odbačena. Jer, čak i tamo gdje su procesi deinstitutionalizacije i privatizacije religije najprisutniji, ova pronalazi nove načine i moduse opstanka.²¹

Druga podteza sekularizacijske teorije, koja sugerira da diferencijacija društvenih sfera, kao modernizacijski proces, uzrokuje stvaranje zasebne religijske sfere u društvu, pokazala se točnom u većini zapadnih društava, no mogućnosti ispreplitanja ili međusobnog isključivanja modernizacije, diferencijacije, i sekularizacije u ostalim društvima, trebat će empirijski verificirati. Konačno, nema sumnje kako je podteza o privatizaciji i individualizaciji religije makar dijelom potvrđena u zemljama

19 U tom smislu, tvrdi Paul Heelas, studije religije treba revolucionizirati jer je revolucija zahvatila religijski život ljudi – umjesto institucija u srcu religija su individue. Heelas je rezultate istraživanja o religioznosti u nekoliko zapadno-europskih zemalja iznio na konferenciji *Congress 2000: The Future of the Study of Religion*, održanoj u Bostonu u rujnu 2000.

20 Povjesničar Henry Chadwick napisao je kako prosvjetiteljstvo koje je bilo izazov svetosti religijskih autoriteta jest bilo „prosvjetiteljstvo nekolicine“ ali je sekularizacija bila „sekularizacije mnogih“ (Chadwick 1975, 9).

21 Valjalo je zapravo pažljivije čitati Durkheimovo i Weberovo shvaćanje religije, jer bi se onda osim linearnog aspekta njihovog shvaćanja razvoja društava moglo vidjeti koliko značenja i jedan i drugi daju aktivnoj ulozi religije u *stvaranju* i *održavanju* tradicionalnih i modernih društava.

zapadne Europe. Ali, baš kao i u slučaju teze o diferencijaciji, pitanje je da li će privatizacija/individualizacija religije zahvatiti i ostala društva.

Ovo posljednje pitanje naročito je zanimljivo za našu diskusiju stoga što će europski integracijski procesi dovesti, između ostalog, i do susreta između privatizirane i individualizirane religije zapadne Europe s religijama ne-zapadnih europskih zemalja. Bosna i Hercegovina, Hrvatska i Slovenija, tri društva koja su predmet ovog teksta, također će biti izložena utjecajima europske religioznosti. Pitanje o ishodu tog susreta postaje relevantno ne samo zbog sudbine religije u odnosu na ta tri društva već upravo obrnuto: zbog sudbina ta tri društva u odnosu na religiju. Definirano na ovaj način, pitanje o individualizaciji religije okosnica je analize bosanskog, hrvatskog i slovenskog katolicizma u drugom dijelu ovog teksta.

Individualizacija religije i religija kao kolektivni identitet

Sociolog Peter L. Berger izrekao je tezu da će religijska slika bivših komunističkih zemalja biti promijenjena njihovom integracijom u europsku zajednicu. Berger tvrdi kako će privatna religioznost zapadne Europe progutati snagu i važnost religijskih tradicija i institucija u zemljama s iskustvom komunizma,²² te kao potporu svog argumenta navodi primjere Italije i Španjolske, u kojima su se procesi privatizacije religije počeli događati upravo s njihovim ulaskom u Europu.

Imajući u vidu empirijske spoznaje o interakciji između procesa globalnog karaktera te specifičnosti svakog društva, te uobičajenu ocjenu kako su tradicionalne religije u jednoj velikoj većini bivših komunističkih zemalja kolektivističkog, odnosno nacionalističkog karaktera, postavlja se pitanje: može li se govo-

22 Vidi Bergerov članak *Desecularization of the World*.

riti o *nužnoj* privatizaciji katolicizma u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji u procesu približavanja ovih društava ekonomskim, političkim i kulturološkim okvirima zapadno-europskog svijeta? U tekstu koji slijedi, katolicizam i Katolička crkva u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji razmatrani su u povijesnoj perspektivi upravo u odnosu na religiju kao fenomen kolektivne identifikacije.

C. Katolička crkva u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji: zajedničko iskustvo komunizma

Nakon pada komunizma u bivšoj Jugoslaviji, Katolička je crkva u sva tri društva – bosanskom, hrvatskom i slovenskom – prošla proces deprivatizacije, tj. tranzicije iz privatne u javnu sferu.²³ Slovenija je postala prva republika u bivšoj Jugoslaviji u kojoj je Katolička crkva ušla na javnu scenu kad je 1986. godine ljubljanski nadbiskup Šuštar odaslao božićnu čestitku sa javnog radija, prvi put nakon Drugog svjetskog rata. Dvije godine kasnije ljubljanski katolički Teološki fakultet bio je prva teološka institucija u komunističkoj Jugoslaviji inkorporirana u javno sveučilište.

Katolička crkva u Bosni i Hercegovini javno se oglasila 1990. godine dokumentima koji su se bavili položajem Bosne i Hercegovine u Jugoslaviji. Sljedeće godine, u vrijeme prvih

23 Pojam „deprivatizacije religije“ je ovdje korišćen u kontekstu postkomunizma i nema isto značenje kao Jose Casanovin pojam „deprivatizacije religije“. U prvom se slučaju radi o revolucionarnom procesu tranzicije iz privatne u javnu sferu, u drugom o deprivatizaciji kao konstantnom, a od osamdesetih godina prošlog stoljeća naročito snažnom, odbijanju religijskih institucija da ih se izolira u privatnoj sferi društva (Casanova 1994, 6).

poslijeratnih demokratskih izbora, Katolička je crkva u Bosni odredila svoje predstavnike koji su savjetovali svećenike i bosanske katolike o njihovom sudjelovanju u izborima.

Katolička crkva u Hrvatskoj zakoračila je u sferu javnosti 1989. godine, s prvom javnom proslavom Božića. Sloboda javnog djelovanja za crkvu je potom bila artikulirana u novodonesenom hrvatskom ustavu, koji je zagantirao slobodu savjesti i religije, te *javnog izražavanja* religijskih i ostalih uvjerenja.

Dvije stvari su uočljive i važne u ovim promjenama u odnosu na problem sekularizacije. Prvo, revolucionarna faza političkih promjena nije dovela do privatnosti religije nego do suprotnog – deprivatizacije katolicizma i javne uloge Katoličke crkve, tj. njenog prelaska iz privatne u sferu javnosti. Drugo, lociranje deprivatizacije religije u bosanskom, hrvatskom i slovenskom slučaju indicira da su sva tri društva prolazila kroz isti proces u tranziciji iz komunizma. Pitanje koje se javlja jest pitanje o uzrocima tako snažne deprivatizacije religije nakon pada komunizma, te nadalje, o razlozima istovjetne agende predstavnika Katoličke crkve u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji – njihovom glasnom zastupanju kolektivističkog katolicizma kroz promicanje veze između religije i respektivnih nacionalnih identiteta.

Analiza povijesnih i strukturalnih uzroka navedenih fenomena sugerirala je da je deprivatizacija katolicizma i Katoličke crkve bila istovremeno i reakcija na komunizam i nasljeđe komunizma. Kad su predstavnici Katoličke crkve na javnoj sceni postali najrevniji predstavnici kolektivnih identiteta Hrvata u Bosni i Hrvatskoj, i Slovenaca, bila je to reakcija na njihov marginaliziran položaj u komunističkoj Jugoslaviji ali i afirmacija njihove pozicije u tom režimu. Naime, jugoslavenski ustav iz 1963. godine definirao je religiju kao privatnu stvar, što je bilo utemeljeno u marksističkom antireligijskom stavu i u jugoslavenskoj politici koja se žestoko opirala javnoj manifestaciji

veze između katolicizma i nacionalizma. No, dok je cilj Ustava iz 1963. bio uklanjanje religije iz javnog života, ovaj je dokument u stvarnosti stvorio simboličku i institucionalnu infrastrukturu za očuvanje prisustva crkve i dominacije u privatnom životu vjernika. Ustav je zapravo omogućio produžetak kolektivističkog katolicizma, i to iz dva razloga.

Prvo, ispovijedanje bilo koje vjere u poslijeratnoj Jugoslaviji, pa tako i ispovijedanje katolicizma, bilo je pitanje kolektivne a ne individualne identifikacije. Odlaskom u crkvu neka osoba nije ispovijedala toliko svoja duhovna individualna uvjerenja koliko je govorila o svojem pripadanju nekom kolektivu. Drugo, budući da se Katolička crkva morala povući iz političke sfere, svoju je egzistenciju i djelovanje uspostavila u privatnoj sferi. Ustavna zabrana javnog manifestiranja katolicizma i javnog djelovanja Katoličke crkve dovela je crkvu kao instituciju direktno u privatne živote ljudi, u privatnost obitelji koje su zajedno s župama postale glavne jedinice institucionalnog opstanka katolicizma. Rezultat je bila Katolička crkva koja je u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji, u svakom društvu s različitim historijskim nasljedem, postala glavni institucionalni predstavnik religijskih i nacionalnih grupa, njihovih vrijednosti i sentimenata, i to u privatnoj sferi života pojedinaca koji su te zajednice činili.²⁴

Uporabimo li terminologiju sekularizacijske teorije, možemo reći kako je religija u komunističkoj Jugoslaviji bila privatizirana ali ne kao stvar individue već kao stvar kolektiva. Privatizacija religije je Bosnu, Hrvatsku i Sloveniju tako zadesila i *prije pada komunizma* i sučeljavanja s evropskom individualiziranom religijom, ali je ta privatna religija imala potpuno dru-

²⁴ Bilo je, naravno, pojedinaca koji su u vrijeme komunizma sudjelovali u radu katoličke crkve stoga što je ova bila jedina nekomunistička institucija u društvu. Tako je ponekad bilo i humanistički orijentiranih intelektualaca koji su uz crkvu stajali zbog njene principijelne opozicije komunističkom režimu, ili zbog osobne podrške religijskim slobodama.

gačije povijesne izvore, ideološke motive i rezultate od privatne religije u zapadnoj Evropi. U potonjem se slučaju privatizacija religije dogodila kao odgovor na dramu religijskih ratova, a odvajanje religije od javne sfere je bio način da se društva zaštite od religijskog neslaganja između različitih religijskih grupa, i da se spriječi nastanak ekskluzivne „državne“ religije. Drugim riječima, u zapadnoj je Evropi sekularizacija kao individualizacija religije bila rezultat *stoljeća* razvoja filozofskih i teoloških ideja, političkih i socio-ekonomskih procesa.

Nasuprot tome, privatizacija religije u bivšoj Jugoslaviji bila je nametnuta komunističkom i anti-nacionalističkom platformom, što je zajedno s povijesnim nasljeđima bosanskog, hrvatskog i slovenskog društva institucionaliziralo kolektivističku religiju u jedinoj sferi u kojoj je to bilo dozvoljeno – u privatnom životu vjernika, a ne u sferi javnog, gdje je kolektivna religioznost konceptualno uvijek smještena. Drugim riječima, u kontekstu komunističke Jugoslavije privatna sfera vjere nije imala svoj temelj u pojedincima već u Katoličkoj crkvi, nositelju religijskog i nacionalnog identiteta.

Zajedničko iskustvo komunizma u bosanskom, hrvatskom i slovenskom slučaju može vrlo dobro objasniti njihovu veliku međusobnu sličnost u postkomunističkoj deprivatizaciji religijskog života. Identificirane sličnosti, nadalje, mogu navesti na zaključak kako će kolektivistički katolicizam s nacionalnim predznakom kao istovjetno povijesno nasljeđe komunizma u sva tri društva odrediti njihove susrete s individualiziranom religioznošću Evrope. Isto tako, ako slijedimo Bergerovu tezu, možemo ustvrditi kako će kolektivističko religijsko iskustvo te strukturalne pretpostavke kolektivnog katolicizma biti nadjačano individualnom privatnom religioznošću.

Međutim, ovakva interpretacija bi zapravo podrazumijevala dvostruku analitičku pogrešku. Prvo, pretpostavili bismo uniformnost i univerzalnost budućeg razvoja religije u tri različita

i odvojena društva, što je, kako je već prethodno istaknuto u tekstu, hipoteza koja se pokazala netočnom u okviru teorija modernizacije i sekularizacije. Drugo, pristupili bismo društvenim i religijskim promjenama u bivšim komunističkim zemljama na način koji je sveprisutan ali nepotpun: identificirali bi religijski kolektivismom isključivo kao strukturalno i kulturološko nasljeđe komunizma.²⁵

Umjesto deskripcije kolektivističkih javnih religija u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji, te njihovog reduciranja na nasljeđe komunizma, valja se pitati zašto je i na koji način katolicizam u ta tri društva kolektivistički. Kako će se vidjeti iz teksta koji slijedi, ovako formulirano pitanje o bosanskom, hrvatskom i slovenskom katolicizmu rezultiralo je otkrićem da deprivatizacija katolicizma u postkomunističkom razdoblju nije u sva tri društva imala potpuno istu sudbinu.

II

D. Katolička crkva u povijesnoj perspektivi: religija i kolektivni identiteti u bosanskim, hrvatskim i slovenskim zemljama²⁶

Slika kolektivističke naravi katolicizma i javnog autoriteta Katoličke crkve u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji, u prethodnoj diskusiji lociranih kao odgovor na iskustva komunizma, postala

25 U slučaju katolicizma u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji dodatna otežavajuća okolnost je činjenica da su ova tri društva preko sedamdeset godina postojala kao dio istog geopolitičkog entiteta, što samo još više pospješuje zanemarivanje njihovih specifičnosti.

26 Upotreba ove geografsko-političke designacije čini mi se prihvatljivom jer poštuje česte promjene granica koje su ove regije iskusile kroz povijest i time uspjeva izbjeći grešku anakronizma, dok istovremeno lingvistički pojednostavljuje diskusiju i određuje okvir analize u geografskom smislu.

je puno kompleksnija kad su se nakon 1992. godine počele nazirati krupne različitosti u javnoj ulozi crkve u tri društva. U Sloveniji je nakon entuzijastične liberalizacije javnog života, katolička crkva polako gurnuta na margine društvenih događanja, neuspješna u promociji katolicizma kao dominantnog aspekta slovenskog kolektivnog identiteta. Istovremeno, Katolička je crkva u Bosni i Hrvatskoj, s vjernicima koji su većinom Hrvati po nacionalnosti, nastavila imati važan položaj u društvu, s uspjehom afirmirajući ideju o religiji i nacionalnosti kao dva neizostavna elementa kolektivnog identiteta Hrvata.

Međutim, vodstvo Katoličke crkve u Bosni nije imalo istovjetne ideje o katolicizmu kao izvoru kolektivnog identiteta kao kler u Hrvatskoj. Predstavnicima Hrvatske katoličke crkve, predvođeni dijecezanskom elitom, realizaciju hrvatskog katolicizma vidjeli su isključivo unutar neovisnog hrvatskog političkog entiteta. Vrh Bosanske katoličke crkve, osobito franjevci provincije Bosne Srebrene, zastupao je ideju da su bosanski katolici ne samo Hrvati već i Bosanci, i da svoj tripartitni kolektivni identitet – religijski, nacionalni i kulturološki – mogu ostvariti prvenstveno unutar Bosne i Hercegovine.

Bilo bi moguće tvrditi kako je veliki utjecaj Katoličke crkve u javnosti bosanskog i hrvatskog društva, i njezina neprikosnovenost u promociji veze nacionalnog i religijskog identiteta, rezultat ratnog konteksta. Uistinu, slovenska politička realnost bila je dramatično drugačija od one u Bosni i Hrvatskoj. Politikološka analiza, međutim, ne pojašnjava zašto je Katolička crkva u Hrvatskoj ostala toliko utjecajna i nakon kraja rata, niti elaborira zašto vodstvo katoličke crkve u Bosni – sa izuzecima u hercegovačkom kleru – promovira bosansku orijentaciju katolika nasuprot dominirajućoj političkoj opciji Hrvata u Bosni i Hercegovini.²⁷

27 Diskusija o ulozi hercegovačkog katoličkog svećenstva u događajima nakon 1990. godine nije moguća u ovom tekstu, ali svakako treba spomenuti to da između hijerarhije Katoličke crkve u Bosni i one u

Isto tako, politikološka analiza ne objašnjava zašto je povjerenje prema Katoličkoj crkvi u slovenskom i hrvatskom društvu toliko različito, a oba imaju više od 70% katoličke populacije:²⁸ samo 4,4% Slovenaca vjeruje crkvi, a čak 41,3% nema nikakvog povjerenja u nju,²⁹ dok 75% Hrvata ima više povjerenja u Katoličku crkvu nego u ijednu drugu društvenu instituciju u tom društvu.³⁰ Ovako velike različitosti u stupnju autoriteta Katoličke crkve u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji, te nejednaki uspjeh crkve u kontinuiranom zagovoru kolektivističkog tipa katolicizma, fenomeni su koje ne mogu objasniti ni „nacionalni katolicizam“ kao posljedica komunizma³¹, ni uvjeti rata.

U objašnjavanju uzroka različitosti između mjesta i karaktera katolicizma u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji, opet su korisne komparativne analize, tj. rezultati socioloških studija post-revolucionarnih društvenih situacija pokazali su da stariji, „pred-revolucionarni“ oblici organizacije nekog društva i njegove tradi-

Hercegovini postoje velike razlike. Ovo se vidi u činjenici da zastupaju različite političke opcije, što gledano iz perspektive odnosa katolicizma i kolektivnog identiteta pojednostavljeno znači da predstavnici hercegovačkog klera i redovnika naglašavaju vezu katolicizam–nacija, izostavljajući bosansku komponentu identiteta.

Što se nekih novijih interpretacija o profilu i ulozi crkvenog vodstva u Bosni tiče, treba samo kazati da ako i ima onih koji su eksplicitno i sistemski ne-bosanske orijentacije, oni su u manjini. Uistinu, referendum o političkoj suverenosti Bosne i Hercegovine ne bi bio uspješan bez glasova bosanskih Hrvata-katolika, što je bilo i otvoreno opredjeljenje predstavnika bosanske crkvene hijerarhije.

28 1991. godine bilo je 76,5% katolika u Hrvatskoj. Preko 90% katolika u Hrvatskoj, prema posljednjem popisu, treba uzeti s rezervom.

29 Vidi tekst Marjana Smrkea „Trust in the Church and Clergy in Slovenia“.

30 Vidi intervju s teologom i povjesničarkom dr Anna Mariom Grunfelder, *Slobodna Dalmacija*, kolovoz 2001.

31 Ovo može objasniti samo sličnosti a ne razlike između tri analizirana društva.

cionalne vrijednosti isplivaju na površinu društvenog života nakon što su privremeno „ušutkane“ revolucionarnim promjenama.³² Sukladno ovom, različitosti u važnosti i karakteru katolicizma u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji mogle su se uočiti tek nakon što je prva, najrevolucionarnija faza tranzicije u demokraciju bila gotova. Stoga je daljnja analiza bosanskog, hrvatskog i slovenskog katolicizma bila usmjerena prema otkrivanju specifičnosti povijesti katoličke crkve u svakoj od tri regije, dakle razdoblja prije komunizma, što je bilo moguće jedino povijesnim i strukturalnim pristupom. U procesu analize bilo je važno locirati dvije varijable: prvo, važnost predstavnika Katoličke crkve u stvaranju različitih ideja kolektiviteta kroz različita povijesna razdoblja, i drugo, važnost katolicizma za te ideje kolektiviteta.³³ Činilo se da upravo fokus na odnos katolicizma i kolektivnih identiteta kroz povijest može rasvijetliti različitosti u bosanskom, hrvatskom i slovenskom slučaju. Nastojalo se u tom smislu locirati ne samo kontinuiranost u ulozi crkve i katolicizma u odnosu na ideje kolektiviteta (strukturalni nivo analize), već i promjene u toj ulozi (povijesni dio analize).³⁴

32 Shmuel N. Eisenstadt, sociolog koji je sudjelovao u nekoliko komparativnih projekata o problemu društvene promjene, komentira u jednom od svojih radova kako je nakon Drugog svjetskog rata, nakon inicijalne faze neovisnosti, u mnogim novim državama koje su bila oblikovane „zapadnim ideološkim“ političkim modelima, došlo do nove faze kad su se ponovno javili stariji, tradicionalniji politički modusi ili modeli (vidi Eisenstadtove radove o protestu, promjeni i modernizaciji). Ili kako je to rekao Joseph Schumpeter, društvene strukture, vrijednosti i stavovi, ne nestaju naglo već traju stoljećima (vidi u Bendix 1964, 11).

33 Ovdje je implicitno prisutna definicija religije kao sistema ideja i kao institucionalnog fenomena. Objašnjenje modela kojim je studij bosanskog, hrvatskog i slovenskog slučaja bio analiziran nije ovdje moguće; treba samo spomenuti da je kao predložak za gradnju analitičkog modela poslužio Edward Shilsov binarni konstrukt „centar/periferija“.

34 Strukturalna analiza vitalna je za razumijevanje religije u nekom društvu. Da bi se izbjegla zamka sociološkog strukturalizma koji reificira strukture

Za potrebe ovog teksta, biti će moguće iznijeti samo neke temeljne rezultate povijesno-sociološke studije katolicizma u bosanskim, hrvatskim i slovenskim zemljama. Konkretno, ovdje bit će opisani samo *glavni procesi* u definiranju položaja crkve i katolicizma u odnosu na različite ideje kolektivnog identiteta, bez kojih pozicija i uloga katolicizma u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji danas ne bi bila takva kakva jest.³⁵

Bosna i Hercegovina

Veza između crkvenog zastupanja tripartitnog kolektivnog identiteta bosanskih katolika, važnosti Katoličke crkve u javnom životu Bosne i Hercegovine danas, te povijesnog mjesta katolicizma i Katoličke crkve u stvaranju i redefiniranju kolektivnih identiteta bosanskih katolika, jest uloga bosanskih franjevaca. Od 15. do 19. stoljeća franjevci su bili jedini predstavnici Katoličke crkve u bosanskim zemljama, te jedini politički, kulturni, i religijski predstavnici bosanskih katolika spram otomanske vlasti. Nadalje, franjevački život u otomanskoj Bosni bio je život sa i među bosanskim katolicima, gotovo isključivo seljačkim stanovništvom, što je vodilo ka franjevačkom poznavanju uvjeta života običnih ljudi i odredilo povezanost franjevaca sa Bosnom na svakodnevnoj razini.

S druge strane, franjevci su bili čuvari tradicije bosanske srednjovjekovne državnosti, što je u 18. stoljeću rezultiralo djelom *Epitome vetustatum bosnensis provinciae* fra Nikole Lastrića, prvim djelom koje je konceptualiziralo politički individu-

a ne pristupa im kao samo „relativno stabilnom sistemu društvenih odnosa“ (vidi Greenfeld 1992, 19), strukturalna je analiza u ovoj studiji uvijek primijenjena zajedno sa povijesnom analizom, gdje se je pažnja posvećivala ne samo institucijama nego i idejama.

35 O fundamentalnim metodološkim pretpostavkama historijske sociologije, vidi Max Weberovu knjigu o metodologiji društvenih znanosti.

alitet Bosne. Dakle, ideja o Bosni kao o odvojenom političkom entitetu te o povezanosti bosanskih katolika s Bosnom došla je iz redova franjevac, i to u vrijeme kad su po broju bosanski katolici bili najmanja religijska skupina u bosanskim zemljama.

Franjevačka povijest je tako *bila* povijest Katoličke crkve u Bosni, odnosno povijest o neraskidivoj ukorijenjenosti katolicizma u Bosni kao teritorijalnoj, kulturološkoj, pa čak i civilizacijskoj cjelini. Tim dvama elementima identiteta – religijskom (katolicizam) i kulturološkom (Bosna) – tek u 19. stoljeću dodana je nacionalna dimenzija (hrvatstvo).³⁶ Upravo kontinuiranost i centralnost franjevačke uloge u definiranju odnosa između katolicizma, katolika i Bosne i Hercegovine, najviše je presudna u određenju autoriteta katoličke crkve u suvremenim zbivanjima u Bosni i Hercegovini, kao i u oblikovanju dominantne političke orijentacije Katoličke crkve u Bosni od devedesetih godina dvadesetog stoljeća.

Hrvatska

Predstavnici Katoličke crkve na teritorijama koje danas čine Hrvatsku vrlo su rano, već negdje od 16. stoljeća, počeli stvarati djela presudna u kreiranju i perpetuiranju ideja grupnog identiteta Slavena-katolika koji su živjeli na tim područjima. Katolicizam je u djelima katoličkih pisaca uvijek bio centralan aspekt identifikacije, i to ne samo kao religija *per se*, već u odnosu na druge oblike kolektivne identifikacije.³⁷ od različitih

36 U širenju nacionalnih ideja centralnu ulogu nisu više imali samo franjevci, već i dijecezanski svećenici koji su se vratili u Bosnu i Hercegovinu sa uspostavom regularne crkvene hijerarhije u toj regiji krajem 19. stoljeća.

37 U *svim* predmodernim društvima religija je bila dominantni izvor grupnog identiteta. Katolicizam u hrvatskim zemljama, međutim, bio je gotovo uvijek definiran kao jedan od aspekata kolektiviteta, tj. u odnosu na neki drugi aspekt kolektiviteta (regija, etnicitet, nacija) i obično protiv nečeg trećeg (religija, nacija).

oblika regionalnog i slavenskog identiteta, gdje je katolicizam bio važan u jednom periodu u kontekstu borbe protiv islama, do „katoličkog hrvatstva“³⁸ i nacionalnog katolicizma dvadesetog stoljeća, gdje je katolicizam bio stavljen u odnosu na naciju a protiv (u jednom razdoblju) komunizma, i/ili pravoslavlja.

Kao i u slučaju Katoličke crkve u Bosni, dakle, i u hrvatskom je slučaju postojao kontinuitet uloge Katoličke crkve i katolicizma u stvaranju različitih ideja i institucija grupnog identiteta – u Bosni je to bila sveukupna (religijska, politička, kulturološka) prisutnost franjevac; u hrvatskim zemljama konstantni literarni i politikološko-filozofski doprinosi katoličkih pisaca, odnosno pripadnika klera i redovnika, vrlo često na jednom od dijalektalnih varijanti pučkog jezika, koji su bili okosnica u stvaranju kulturne memorije katolika u hrvatskim zemljama.³⁹

To i jest jedan od glavnih razloga što su u oba slučaja u razdoblju buđenja nacionalne svijesti Katolička crkva i katolicizam *opstali kao jedan od izvora* kolektivnog identiteta, te potom *postali nerazdvojivi* u manifestacijama kolektivnih osjećaja Hrvata-katolika u Bosni i Hrvatskoj.

Slovenija

Katolička crkva u slovenskim zemljama, za razliku od uloge predstavnika crkve u bosanskim i hrvatskim zemljama, nije imala centralno mjesto u izgradnji kulturnog identiteta Slavena-katolika. Točnije, sve do kraja 18. i početka 19. stoljeća, kada pripadnici katoličkog klera vrlo aktivno sudjeluju u nacionalnom osvješćivanju Slovenaca, Katolička je crkva u Sloveniji većinom bila neslavenska institucija, kako lingvistički tako i po svojoj društvenoj orijentaciji.

38 „Katoličko hrvatstvo“ naslov je knjige povjesničara Maria Streche, u kojoj govori o katolicizmu u Hrvatskoj početkom 20. stoljeća.

39 O pojmu „kulturne memorije“ vidi tekst Agnes Heller.

Konzekventno, presudnu ulogu u slovenskim zemljama u definiranju ideja kolektivnog identiteta nije imao katolicizam. Naprotiv, zahvaljujući specifičnosti razvoja protestantskog pokreta u slovenskim zemljama, centralno mjesto u postavljanju izvorišta kolektivnog identiteta među slavenskom populacijom u regiji imao je utemeljitelj slovenskog protestantizma Primož Trubar. On je uzeo narodni jezik (dijalekte) seljaka u slovenskim zemljama i uspostavio ga kao normu religijske evangelizacije, da bi u 19. stoljeću taj jezik slovenskih protestanata, u nedostatku izvorno slovenskih teritorijalnih i političkih institucija, postao glavni izvor nacionalne homogenizacije Slovenaca. Tako je slovenski jezik a ne katolicizam bio epicentar kolektivne identifikacije; intelektualci a ne kler njegovi nositelji. U 19. stoljeću, baš kao devedesetih godina prošlog stoljeća, katolička crkva u Sloveniji bila je samo jedna od institucija koje su mobilizirale Slovence. Nositelji postkomunističke tranzicije u Sloveniji bili su intelektualci, te organizacije civilnog društva.

Zaključak

Kontekstualizacija bosanskih, hrvatskih i slovenskih religijskih fenomena unutar teorije sekularizacije, te empirijskih radova o sekularizaciji omogućila je analizu religijskih situacija u ova tri društva, ali i to da povijesne i strukturalne specifičnosti ova tri društva informiraju teorijski pristup sekularizaciji. Tako je pitanje o mogućnostima privatizacije religije u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji razotkrilo distinktivan karakter privatne religije u komunizmu – privatnu religiju utemeljenu u kolektivitetu i instituciji crkve, a ne u individui. To je, s druge strane, doprinijelo razumijevanju kompleksnog odnosa između religije te privatne i javne sfere u modernim društvima. Pokazano je kako

jednostavne binarne podjele – javna religija/kolektivitet; privatna religija=individualizam – ne moraju nužno vrijediti u konkretnim empirijskim analizama, čega svakako valja biti svjestan u primjeni isti teorijskih pretpostavki.

Drugo, pitanje o mogućim faktorima koji će utjecati na susret katolicizma Bosne, Hrvatske i Slovenje sa privatnom individualiziranom religijom zapadne Europe uputilo nas je na velike različitosti u važnosti i kontinuitetu uloge Katoličke crkve i katolicizma u stvaranju i održavanju ideja kolektivnog identiteta u tri društva. I dok je nužno naglasiti kako se ishod povijesnih procesa i društvenih transformacija nikad ne može predvidjeti, moguće je sugerirati dvije teze. Prvo, što je uloga crkve u izgradnji kolektivnih identiteta u prošlosti bila centralnija i kontinuiranija, to je za očekivati da će njena uloga i važnost katolicizma u daljnjim političkim i društvenim transformacijama ovih društava biti značajnija. Konkretno, može se očekivati da će crkva u Bosni i Hrvatskoj više označiti budućnost ovih društava u cjelini, nego što će to biti slučaj u Sloveniji. Drugo, s obzirom na to da karakter slovenskog katolicizma nije niti javan (u smislu prihvaćanja autoriteta crkve među Slovencima) niti nužno kolektivističkog usmjerenja, za očekivati je da susret s privatnom religioznošću zapadne Europe u tom društvu bude puno otvoreniji nego što je to slučaj s Bosnom i Hercegovinom i Hrvatskom. Svakako, pri izricanju ovakvih hipoteza treba voditi računa o socio-ekonomskim strukturama svakog pojedinog društva, odnosno cjelokupne infrastrukture (čiji su neki dijelovi nerijetko premodernog karaktera) koje ova tri društva posjeduju i s kojima ulaze u integracijske procese sa zapadnim svijetom.⁴⁰

40 Stoga, primjerice, podatke o prodoru alternativnih religioznosti u bosanskom, hrvatskom ili slovenskom društvu (o hrvatskim prilikama vidi Crpić, G. i Jukić, J., „Alternativna religioznost“ u *Bogoslovnoj smotri*, 12, 1998.), treba uvijek tumačiti u odnosu na karakter tradicionalne religioznosti u njima, te u odnosu na socio-ekonomske indikatore života.

U izradi ovog teksta imalo se u vidu principijelnu (postmodernu) kritiku velikih meta-priča koje ne poštuju individualne razlike svakog pojedinog društva. Međutim, isto tako se nastojalo pokazati kako unikatnost i jedinstvenost svakog slučaja ne znači nemogućnost postavljanja velikih analitičkih pitanja ili uspostavljanja teorijskog okvira. Postizanje bilo kakvih komparabilnih analitičkih i teorijskih rezultata, te nadilaženje nivoa mikro i deskriptivnih studija, koja ne pridonose generalnijem uvidu u stanje modernih religijskih fenomena, može se ostvariti jedino postavljanjem nekih teorijskih okvira. Inače smo osuđeni na teorijsko siromaštvo i empirijsku nerelevantnost.

Radovi korišćeni u izradi ovog teksta

Bibliografija koja slijedi limitirana je samo na one radove koji su svojom teorijskom i komparativno-empirijskom orijentacijom omogućili postavljanje teorijskog okvira i hipoteza za empirijsku analizu. Literatura primarnog i sekundarnog karaktera koja je bila osnova komparativne historijske i sociološke analize Katoličke crkve u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji nije navedena, jer bi bilo koja selekcija sa liste od preko 250 biblio-

Rad Inge Tomić-Koludrović i Anči Leurić *Skeptična generacija* (AGM, 2001) pokazuje kako je stil život mladih u Hrvatskoj po svojim vanjskim obilježjima sličan onom u zapadnim zemljama, ali ne i po ekonomskim pokazateljima koji su nužni za promoviranje krajnje individualizacije života i mogućnosti izbora koje karakteriziraju post-moderna društva. Dok u postmodernim društvima individualizacija i sve veće mogućnosti dovode do sve veće prisile izbora i biranja, i otud, do stvaranja društva rizika, u hrvatskom se slučaju nesigurnost kod mladih ljudi svodi na činjenicu da je u srpnju 2000. godine od 345.958 nezaposlenih, njih 160.000 bilo u grupi između 20 i 34 godine.

grafskih jedinica po principu važnosti u osnovi bila nedosljedna i nepotpuna.

- Bendix, Reinhard. *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1964.
- Bendix, Reinhard. *Force, Fate and Freedom: On Historical Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Bendix, Reinhard. „Concepts and generalizations in comparative sociological studies“ u *American Sociological Review*, (28), 1963, 532–9.
- Benn, S.I. and Gaus, G.F. *Public and Private in Social Life*. London/New York: Croom Helm & St.Martin's Press, 1983.
- Bensman, J. and Lilienfeld, R. *Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self*. New York/London: The Free Press, 1991
- Berger, Peter L., „The De-secularization of the World,“ predavanje na John Hopkins University, serija predavanja na temu *The Impact of Religion on the Politics of 21st century*, 1997.
- Berger, Peter L., „Protestantism and the Quest for Certainty“ , u *Christian Century* 115, 782–284, Aug/Sept 1998.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press. 1997.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York/London: A Division of Macmillan Publishing Company, 1965.
- Eisenstadt, S. N. *Modernization: Protest and Change*. N.J.: Prentice Hall, Inc., 1966.

- Eisenstadt, S. N. *Comparative Perspectives on Social Change*. Boston: Little, Brown and Co., 1968.
- Eisenstadt, S. N. and Rokkan, Stein. *Building States and Nations: Models and Data Resources*. Beverly Hills/London: Sage Publications, 1973.
- Eisenstadt, S. N. *Revolution and the Transformation of Societies*. New York/London: The Free Press, 1978.
- Greenfeld, L. and Martin M. ed. *Center: Ideas and Institutions*. Chicago: University of Chicago, 1988.
- Hadden, Jeffrey K. „Religion the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities“ u *Sociological Focus*, Volume 28, No. 1, February 1995, 83–100.
- Heller, Agnes. „A Tentative Answer to the Questions: Has Civil Society Cultural Memory?“ u *Social Research*, Winter 2001, Volume 68, No. 4, 1031–1040.
- Hobsbawm, E. J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge/New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1990.
- Jukić, Jakov. „Teorije ideologizacije i sekularizacije“ u *Religija i sloboda*, ur. Ivan Grubisić, Split: IPDI Split, 1993.
- Lipset, S. M. „History and sociology: some methodological considerations“ u *History and Sociology: Methods*. ur. Lipset, S. M. and Hofstadter, R. New York: Basic Books: 1968.
- Martin, David. *A general Theory of Secularization*. New York: Harper&Row, 1979.
- Martin, David. *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Marx, Karl. „Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right“ u *The Marx-Engels Reader*, ur. Robert C. Tucker, New York/London: W. W. Norton & Company, 1973.

- Marx, Karl. „On the Jewish Question“ u *The Marx-Engels Reader*, ur. Robert C. Tucker, New York/London: W. W. Norton & Company, 1973.
- Moore, Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press, 1966.
- Seligman, Adam. „Ethics, Faith and Politics Tolerance and Tradition“ u *Forum Bosnae*, 11/01. <http://www.ifbosna.org.ba:91/publikacije/bosnae/11-01/11.htm>
- Shils, Edward. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Skocpol, Theda. *Vision and Method in Historical Sociology*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1984.
- Skocpol, Theda. *Social Revolutions in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Tilly, Charles. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russel Sage Foundation, 1984.
- Tiryakian, Edward A. *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*. London: The Free Press of Glencoe, 1963.
- Warner, Stephen. „Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States“ u *American Journal of Sociology* 98, 1993, 1044–1093.
- Weber, Max. *The Methodology of the Social Sciences*. New York/London: Free Press, 1949.
- Weber, Max. *From Max Weber: Essays on Sociology*. ur. H. H. Berth i C. Wright Mills, New York: Oxford University Press, 1958.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury Publishing Company, 1996.

Đuro Šušnjić

NUŽNI USLOVI ZA DUHOVNI RAST

Kako vidim zadatak vaspitanja i obrazovanja danas, u svjetlu neodložne potrebe za uzajamnim priznanjem, razumevanjem i saradnjom između različitih nacionalnih, verskih, kulturnih i političkih zajednica? Mislim da jedan razuman i (h)uman sistem vaspitanja i obrazovanja mora da zadovolji pet uslova.

Da prenosi kulturno nasleđe ili tradiciju na mlada pokolenja: u njima treba da živi uspomena na dane koji zaslužuju da se ne zaborave. Na mlade se prenose izvesna iskustva, znanja, veštine, navike, vrednosti i norme, tako da na skraćen način usvoje i nauče sve ono što bi sami morali da stiču čitavog života, ako bi se oslanjali samo na svoje iskustvo. Sve što je čovečanstvo naučilo kroz vekove, i pohranilo u svoj jezik, običaje i ustanove, nalazi se nadohvat ruke svakoj mladoj duši, koja se tek otvara pred životom.

Ovde je potrebna reč upozorenja. Naime, neophodno je praviti oštru razliku između tri pojma: prošlosti, tradicije i tradicionalizma.

Prošlost obuhvata sve ono što se desilo, ali sve što se desilo nije bilo razumno i umno, nego i bezumno i krvavo. Zato bi bilo opasno ako bi se poistovetili sa čitavom našom prošlošću. Ona je, naime, pregled svih naših pobeda i poraza, stradanja i nadanja. Ipak, naše iskustvo gubitka je pretežno, i tera nas da našu prošlost kritički preispitamo: prošlost treba uvažavati, ali

ne i obožavati! I gubitak je već upisan u genu istorije.¹ Prošlost je postala uglavnom sporan pojam. Čuveni sociolog religije ističe: „Samo kroz osećanje tragedije moguće je naučiti nešto iz prošlosti“.² Bolesni duh našega vremena nema ni pravog odnosa prema prošlosti³ ni ispravnog stava prema budućnosti. Mi hoćemo da upoznamo našu prošlost da bismo bolje poznali sebe.

Tradicija je sve ono što smo, na osnovu savremenih merila racionalnosti i humanosti, izabrali iz prošlosti kao vredno učenja i pamćenja. Ona je sve što je dobro rečeno i urađeno, što je izdržalo proveru u vekovnom iskustvu ljudi i obezbedilo sebi mesto u svesti sadašnjih naraštaja. Tradicija – to je protezanje jedne misli, simbola, vrednosti, verovanja, ustanove itd. kroz vekove. Tradicija najduže živi u govoru i jeziku: od svih građevina na svetu najduži vek imaju kule sagrađene u jeziku. Tradicija je izbirljivo sećanje: pokušaj da oživimo istinske vrednosti iz naše prošlosti! Martin Hajdeger divno reče: „Tradiciona je ono što je dovoljno staro da bi večito bilo mlado“.⁴ Tradicija je najbolji izbor iz prošlosti: čišćenje sećanja! Prema tome, mi ne idemo u krstaški rat protiv čitave prošlosti, mi samo uvodimo merila za razlikovanje: šta od toga što se desilo preuzeti kao razumno i umno, to jest što je istinski doprinos kulturi, a šta odbaciti kao

1 „Složićete se da istorija svakog naroda ima svoju svetlost i svoj mrak“ (K. Brandis, *Nestvarnost*, Filip Višnjić, Beograd 1986, s. 114).

2 Robert N. Bela, *Pogažen zavet*, XX vek, Beograd 2003, s. 192.

3 „Ta zemlja nikad ne zaboravlja svoju prošlost, ali najčešće je ne razume“ (K. Brandis, op. cit., s. 50).

4 Navedeno prema: Nada Sekulić „Ukrštanje tradicija i problem vaspitanja“, u zborniku *Religija, veronauka, tolerancija* (priredila Zorica Kuburić), Centar za empirijska istraživanja religije, Novi Sad 2002, s. 79. „Novo neminovno mora ostariti, ali staro nikad ne zastareva“ (M. Epštejn, *Postmodernizam*, Zepter Book World, Beograd 1998, s. 55).

nerazumno i bezvredno, to jest što nije kultura. Čovek može da misli unazad, kad se seća, i unapred, kad se nada.

Tradicionalizam je ideologija koja potomcima nameće ideje, verovanja, vrednosti i norme njihovih predaka – da ih slede bez pogovora ili prigovora, ne obazirući se na promene u spoljašnjoj sredini ili unutrašnjem iskustvu. Tradicionalizam, kao zatvorena svest, stoji kao teška prepreka uspešnoj komunikaciji ne samo sa vlastitom prošlošću, nego i kao nepremostiva teškoća u pokušaju komunikacije između drugih naroda i njihovih kultura. A komunikacija između dve kulture moguća je samo pod uslovom da se oba kulturna sistema shvate kao otvorena, nedovršena i nesavršena – samo tako mogu jedan drugoga da upotpune, oplode i usavrše.

Drugi zadatak vaspitno-obrazovnog sistema vidim u *pripremanju mladih bića da preuzmu neku od postojećih ili mogućih radnih uloga*: škola stvara stručnjaka koji će biti sposoban da se uklopi u savremenu podelu rada. Pri tome nije reč samo o tome da mu se pruži puko znanje, nego i da se razvije volja za saznanjem. Ne radi se o tome da samo uči, nego i da nauči kako se uči. Da bi se delotvorno obavljala neka postojeća radna uloga, nije potrebno nikakvo poznavanje povesnih ideja, verovanja i vrednosti. Tehničke i stručne osobine ovde su važnije od moralnih i humanističkih vrednosti: svoju radnu ulogu za strojem podjednako dobro može da obavlja moralan i nemoralan čovek, istinoljubiv ili lažov, čovek od ukusa ili čovek bez ukusa. Tako modernizacija skreće sa pitanja smisla i okreće na važnost spoljašnjih stvari. U meri u kojoj možemo da vidimo jačanje interesa za nešto spoljašnje, u istoj meri zapažamo opadanje interesa za ono unutrašnje – za duhovne vrednosti i norme zdravog života. Kultura ima dušu i duh, civilizacija oruđa i oružja. A obnova društva i države zavisi od uspostavljanja ravnoteže između ova dva interesa.

Treći zadatak vaspitanja i obrazovanja odmah se nameće: *stvaranje vrednosne svesti ili savesti mladih bića*. Ne valja ako vaspitno-obrazovni sistem stvara jake stručnjake i slabe ličnosti. Zar sama reč obrazovanje ne sadrži u sebi ideju da se stekne obraz, a ne samo znanje za jednu struku. U nas mlade uče da budu dobri stručnjaci, ali ih retko ko uči da budu dobri ljudi. Mi imamo mnogo učenih, ali malo dobrih ljudi.⁵ Iskustvo naše zapadne civilizacije jasno govori da čovek može da razvije svoj razum do neslućenih razmera, ali da posve izgubi svoju dušu. Mi imamo mnogo učenih, ali malo mudrih: mudrost je više od učenosti! Dobar čovek ne mora biti učen, učen čovek ne mora biti dobar. Uz stručno obrazovanje ne sme da izostane moralno vaspitanje i vaspitanje ukusa, što podrazumeva da obrazovanje i vaspitanje ne može biti strogo racionalno, jer vera, umetnost i moral nisu posve razumljivi iz racionalnog mišljenja.⁶ Mladi dolaze i odlaze iz obrazovnih ustanova religiozno, etički i estetički nepismeni. Široko i duboko religiozno, moralno i estetsko vaspitanje i obrazovanje ispušteno je ili zapušteno u korist ideološkog i političkog, tako da iz naših škola izlaze nedovršeni ljudi, gotovo duševni i duhovni bogalji. Pojam interesa suvereno vlada tamo gde je bilo govora isključivo o savesti.

Zajednica se gradi na temeljnim vrednostima vere, i baš te vrednosti omogućuju njeno duhovno jedinstvo. Ako slabi vera

5 Karl Poper ističe da nam nisu toliko potrebni dobri ljudi koliko dobre ustanove. Videti šire: *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji, I*, BIGZ, Beograd 1993.

6 Vaspitanje se razlikuje od obrazovanja, jer nije shvaćeno kao učenje lekcija, već kao postepeno uvođenje u život i njegove tajne. Vaspitanje se ne prenosi pojmovima nauke, već simbolima vere i primerima iz svakodnevnog života. Buda, Hrist i drugi osnivači religija malo su govorili, oni su životom svedočili.

u te vrednosti (oličena u ocu, učitelju, sudiji i svešteniku), onda se i sama zajednica približava svome kraju, raspada se. I što su te vrednosti opštije i više uzvišene – to jače ujedinjuju pojedince u zajednicu. Svi univerzalni pojmovi teže ka ujedinjenju razlika, i to je njihova gnoseološka suština, ali se oni ideološki razumeju kao nasilno pripajanje delova celini. Ideologija, kao racionalizacija interesa neke grupe, nužno se obraća manjem broju pojedinaca, sličnog ili istog interesa – naciji, rasi, klasi, stranci – i utoliko ne može biti snaga koja ujedinjuje: ona pre razjedinjuje nego što povezuje! Ona cepa na delove nešto što je odavno nazvano „konstitutivnim simboizmom“ ili organskim jedinstvom jedne žive kulture, čiji simbol sinteze jeste bog. T. S. Eliot zato i veli: „Ako ne budete imali boga, moraćete da poštuju Hitlera ili Staljina“. U našem vaspitno-obrazovnom sistemu prvi zadatak mora da bude vaspitavanje *čoveka* u Srbinu. Zato patrijarh Pavle ima pravo da kaže: „Budimo ljudi, iako smo Srbi“. Univerzalne ideje, verovanja i vrednosti uglavnom su zamenjene nacionalnim, verskim, rasnim, klasnim itd. ideologijama, u čijim temeljima leže posebni interesi. Zajednica podeljena po različitim osama sledi različite interese i ne može naći zajedničko jezgro razumevanja: podeljenost raste do stepena na kojem ljudi više ne doživljavaju zajednicu kao svoj dom, pa traže drugo utočište, bilo unutar neke grupe ili unutar sebe! Tako smo dvostruko podeljeni: između sebe i unutar sebe.⁷

7 „Nekada je tradicionalno klasično obrazovanje omogućavalo zajedničku intelektualnu podlogu i zajedničku ljestvicu vrijednosti, koje su nadilazile nacionalne i političke granice i oblikovale evropski i zapadni književnički svijet pa je svaki pismen čovjek bio građanin svijeta“ (Ch. Dawson, *Razumijevanje Europe*, Verbum, Split 2002, s. 15). Čovečanstvo, nacija i pojedinac samo su tri načina ili oblika bitisanja: život se organizuje oko univerzalnih vrednosti, oko posebnih i oko pojedinačnih. Mi smo u isto vreme ljudi, pripadnici svoje nacije i ličnosti. Ne može mi se poreći činjenica da pripadam ljudskom rodu time što pripadam svojoj naciji i

Pojedinac čiji je duh zarobljen ili prosto okovan pojmovima svoje nacije, svoje rase, svoje vere, svoje stranke itd. dokazuje da nije kadar da misli, veruje i čini na način čoveka: njemu nedostaje ona rasudna moć i mogućnost uzdizanja do opšteg gledišta i osećanja za univerzalne istine i vrednosti. On se još nije otvorio za više oblike mišljenja i šire načine mišljenja. Jer svi ti pozivi na naciju, rasu, klasu, stranku itd. svedoče o tome da se taj pojedinac još nije razvio do *građanskog* načina osećanja, mišljenja i ponašanja: nije shvatio da iznad svih razlika koje nas dele stoje vrednosti koje nas povezuju! Zato i danas imamo višak podanika i manjak građana.

Četvrti zadatak u vezi je sa *odnosom obrazovno-vaspitnog sistema prema izuzetnima – talentima i genijima*. Ako je obrazovno-vaspitni sistem u svojoj biti sredstvo da se izuzetni upropaste za račun prosečnih (kao da su oni prvi nešto krivi), onda on nije dobar. Ovi neobični mladi duhovi, kao neki dar neba ili igre slučaja, ne mogu da se popnu na svoju duhovnu visinu u jednom sistemu koji ih stalno sputava. A oni su baš ti koji svome vremenu čine čast i zato zaslužuju da im to vreme obezbedi uslove za rad.⁸ Pojedince treba postaviti prema njegovoj prirodi,

sebi. Sumnjiva je svaka igra u kojoj deo postaje važniji od celine. Svako jačanje nacionalizma i individualizma znak je odbacivanja univerzalnih vrednosti i slabljenja ljudske zajednice. (Videti šire: C. Todorov, *Mi i drugi*, XX vek, Beograd 1994, s. 185 i dalje.) „Identitet se gradi istovremeno sa odnosom prema drugome, te se stoga društvena ravan ne može suprotstaviti individualnoj, niti se kolektivno može odvojiti od pojedinačnog“ (Mark Ože, *Varljivi kraj stoleća*, XX vek, Beograd 2003, s. 144).

⁸ „Najveća greška je kada škola od genija napravi profesionalnog idiota“ (Miloš Jevtić, *Nedoumice Ratka Božovića*, Čigoja štampa, 2002, s. 129). „U poluvekovnoj istorijskoj stranputici sistematski je podržavana prosečnost i osrednjost“ (op. cit.). „Ne znam da li ste načisto koliko je teško misliti u društvu koje godinama odvikavaju od mišljenja“ (K. Brandis, op. cit., s. 117). „Za prosečnost koja više voli da bude sita, obučena i zabavljena nego da misli, mišljenje je napor, ali ono je još nemir i rizik“ (op. cit., s. 121).

da bi ona dala sve od sebe. Tako će proces obrazovanja i vaspitanja biti ne samo proces učenja, već i proces odabiranja najvrednijih. Nije mali doprinos obrazovanju ako mladom biću pomogne da otkrije svoje sklonosti, sposobnosti i mogućnosti. Prosečnost ne treba da važi kao jedino merilo, premda je obrazovni sistem uglavnom skrojen za prosečne. U njemu se, od strane duhovnih krojača, oblikuju pokolenja po narudžbini. Oni ma koji imaju sklonosti i sposobnosti moraju se obezbediti uslovi za duhovni rast, jer ako se to ne učini, pravi se nepravda prema najboljima, u kojima ideal čoveka živi.⁹ Učionica treba da bude mislionica: mesto razmene misli iz kojih se rađaju nove misli!

Danas postajemo bolno svesni da *zvanični* sistem obrazovanja ne može da pokrije sve potrebe i želje izuzetnih pojedinaca. Zbog toga mora doći do sukoba između zvaničnog sistema obrazovanja i osobnih potreba i želja tih darovitih bića, koje taj sistem ne uzima u obzir i ne može da ih zadovolji. Zato nezvanične obrazovne potrebe valja sagledati ne samo kao *dopunu* zvaničnog obrazovnog sistema, nego i kao njegovu *kritiku*. Izuzetni pojedinci, daroviti i genijalni, rano shvate da se moraju okrenuti sebi i vlastitom učenju, ako hoće da razviju svoje duševne i duhovne mogućnosti. I zaista, često takvi umovi više nauče izvan ustanovljenih oblika učenja nego u ustanovama predviđenim za učenje. Tako postaje razumljiva činjenica da je broj naučnih i kulturnih otkrića veći izvan tih ustanova nego u

9 „Država koja ne ceni talente ne zaslužuje ni da ih ima!“ – ističe Ratko Božović. „Ti ljudi predstavljaju odbačeni moralni kapital koji će davati kamate, i to je rezerva za crne časove. O individualnosti naroda ne odlučuju samo pokazatelji proizvodnje nego pre svega istine tih ljudi“ (K. Brandis, op. cit., s. 123). Ulaganja u darovite, i uopšte u obrazovni sistem višestruko se isplate, što je već provereno u mnogim društvima. Ako bi društveni razvoj zavisio od veličine radne snage, onda bi Kina bila najrazvijenija zemlja, a ona to nije. Ako bi razvoj zavisio od posedovanja sirovina, onda bi Japan bio siromašna zemlja, jer nema nikakvih sirovina. A Japan je bogata zemlja, jer je izvor bogatstva znanje i obrazovanje.

njima: otkrića nastaju na mestima gde se niko nije nadao, a do otkrića dolaze pojedinci od kojih to niko nije očekivao!

I na kraju, peti i ne manje važan zadatak jeste *obrazovanje i vaspitanje za dijalog i toleranciju*. Obrazovno-vaspitni sistem koji u svoje mlade naraštaje ne ugradi potrebu za razgovorom i naviku za trpeljivost prema drugom i drukčijem, nema budućnosti. Nije li kucnuo poslednji čas da vaspitanje i obrazovanje za dijalog i toleranciju postane prva potreba i nit vodilja našega vremena. Jer danas su dijalog i tolerancija zahtevi vremena: nema jedinstvenog pogleda na svet, a ipak se mora zajedno živeti i tragati za onim što nas spaja. Nijedna društvena grupa, baš zbog toga što je grupa, ne može da računa sa celovitim pogledom na svet, iz čega sledi da je primorana da svoj pogled na svet stalno ispravlja, upotpunjuje i proširuje, takoreći u hodu.

Pred nama je veoma važan i težak zadatak: mi se moramo učiti dijalogu i toleranciji, jer sve naše nevolje proističu iz činjenice da mi ne umemo da vodimo uljudan, iskren i trpeljiv razgovor, već jedan sa drugim opštimo preko nišana i mušice, sa prstom na obaraču. Samo vaspitanjem i obrazovanjem za dijalog i toleranciju može se steći svest da je drugi (pojedinaac, narod, kultura) naša dopuna a ne naš pakao: u svakome od nas zapisan je put do drugog, jer drugi je u nama, naša vlastita mogućnost mišljenja, verovanja i delanja. Ko nije tolerantan, ne može biti pravi čovek: još nije dorastao do visine ličnosti!

Duhovni čovek osluškuje različite glasove vremena i različite načine govora, jer samo tako ima mogućnosti da upoređuje, bira i stvara. Zato Johan Hojzinga ima pravo da kaže: „Mi naše prozore držimo otvorene za svaki vetar“. Biti otvoren za nova iskustva, teorije i metode znači biti uvek u razvoju: čuvaj se zatvorenog sistema, ma kako se u njemu osećao sigurnim! Razvoj ličnosti nije moguće zamisliti bez stalnog učenja. Vaspitanje i

obrazovanje ne polazi od pojedinca nego od *ideje* kakav on može i treba da bude.

Pravo na pobunu protiv prevaziđene i umorne škole nikad ne zastareva, kao ni pravo na ljubav, suze ili izbor vlastitog životnog puta. Onaj ko vas uči mora biti učen, ali i spreman da uči od vas: u nauci smo svi učenici do kraja života! Tu smo da zajedno postavljamo nezgodna pitanja i potpaljujemo duhovne vatre – da bismo došli u blizinu istine o sebi i drugima. Zajedno ćemo biti ljudi iz pokreta otpora neznanju i lenjosti duha, spremni da razumemo zabludu, ali ne i da oprostimo laž. Radeći tako možemo se nadati da ćemo živeti u jednom mirnijem, boljem i plodnijem vremenu no što je ovo, ispražnjeno od istine i smisla. Zato nećemo dozvoliti da nas umori ovo prazno vreme beznađa i straha. Neka nas hrabre reči Meše Selimovića: „Boj se ovna, boj se govna, a kad ćeš živeti“.

Milica Bakić-Hayden

Religija i zdrav razum¹

Pojmovi koji su predmet našeg današnjeg razgovora, „religija“ i „zdrav razum“, na prvi pogled mogu izgledati suprotstavljeni jedan drugome, shodno popularnoj percepciji da se zdrav razum, za razliku od religije, oslanja na očigledno i dokazivo. No zdrav razum koji se ovde podrazumeva nije ničemu suprotstavljen unapred, nego je *otvoren* i *slobodan* da se bez predrasuda bavi svakim predmetom istraživanja, pa i religijom, koja je pre svega iskustvena kategorija. Dihotomija religija/zdrav razum se prevazilazi u dijaloškom obliku razmišljanja i takvog razumevanja koje na dinamičan način otkriva obeležja onoga što proučavamo. Shodno tome, naš zadatak je ovde da se na jednostavan, i u tom smislu „zdravorazumski“ način pozabavimo pitanjem religije, uočimo nivoe njenog značenja, zapazimo njena svojstva, razloge i načine ispoljavanja, te dublje razumemo kako njenu fenomenologiju tako i njenu suštinu, ali bez potrebe da u tom procesu dođemo do „krajnje“ definicije pojma. Ukratko, naš cilj je da *otvorimo prostor za šire razumevanje religije kao takve*, a ne da je zatvorimo u „pomesne“ definicije pojedinačnih nauka koje se njome bave, a koje nam često ne pomažu mnogo u prepoznavanju smisla religije i njene uloge u složenoj praksi ljudskog života.

¹ Dijaloški format ovog teksta uslovljen je interaktivnim karakterom usmenog predavanja na kome je zasnovan.

Pođemo li sada u našem zdravorazumskom razmišljanju o religiji od same reči, do čega dolazimo? Etimološki gledano, „re-ligare“ znači „ponovo vezati,“ „po-vezati“. Gledajući na samo ustrojstvo ove reči, prostim zaključivanjem dolazimo do činjenice da pojam koji u sebi nosi ideju ponovnog vezivanja, po-vezivanja, istovremeno podrazumeva i postojanje elementa/entiteta koji su bili u nekoj vezi, koja je pokidana ili narušena pa je valja ponovo vaspostaviti. Drugim rečima, odmah opažamo da nam ova reč saopštava jedan *odnos*. Pošto je religija pojava svojstvena samo čoveku, tj. pošto je čovek pokazao da je u svojoj suštini religiozno biće, *homo religiosus* (jer do sada nije poznata ljudska zajednica koja nije imala neki koncept stvarnosti koja nadilazi postojeću, koja nije pojam transcendiranja sebe razumevala šire od produženja u biološkom smislu, svedočeći na taj način, ma kako elementarno, neku ideju onostranog), onda znači da je prva poznata ovog odnosa čovek, a druga Ono u čemu on vidi svoju prevaziđenost. U nauci o religiji (religiologiji) opšti pojam koji se koristi za „Ono“ obično se naziva „vrhunska stvarnost“. To je samo jedan od termina koji se koristi na nivou apstraktnog govora o religiji da označi čitav niz fenomena iz domena svetog – Boga, bogove, Apsolut, metafizički princip, Jedno, Tvorca, lične ili bezlične, vidljive i nevidljive više sile, itd. Kada o religiji pak govorimo u kontekstu pojedinačnih religijskih tradicija, koristimo termine koji su odgovarajući i specifični za tu tradiciju. Za sada, međutim, uopšteno govoreći, konstatujemo da je *religija odnos između čoveka i vrhunske stvarnosti*.

Sam pojam odnosa koji je, podrazumeva se, prekinut ili narušen, zaboravljen, nedovršen ili izbačen iz primordijalne ravnoteže, dalje ukazuje na činjenicu da je *smisao* religije u restauraciji tog odnosa. Putevi ponovnog vaspostavljanja odnosa između čoveka i vrhunske stvarnosti razlikuju se od jedne religijske

tradicije do druge, shodno prvobitnoj ideji odvajanja („pad“, „greh“, „neravnoteža“, „zaborav“, „metafizičko neznanje“, itd.). Pojam odnosa takođe nas upućuje i na činjenicu da se tu ne radi o jednokratnom postupku nego o *procesu*; i to ne ma kakvom procesu, nego procesu koji *transformiše* čoveka. Kao drugo svojstvo religije stoga ističemo *proces transformacije* kojim se obnavlja raskinuta veza sa njegovim metafizičkim izvorom. Kao prepoznatljive kote koje definišu ovaj proces možemo navesti razne rituale, obrede kojima se spolja, često institucionalizovano, obeležava prelaz iz jednog stanja u drugo, tj. kojim se naznačuje neka transformacija putem simboličkih radnji, što verbalnih što fizičkih, iz jednog stanja/faze života u drugo (razni rituali inicijacije, ili pak oni vezani za rođenje, venčanje, smrt, i sl.). Proces transformacije o kome je ovde reč odvija se kroz *tradicionalni sistem religijskih simbola*, koji se opet prenosi u sklopu date kulturne tradicije, jer religija, premda jasno razlučiva od kulture, nije odvojiva od nje kao socijalna pojava. Drugim rečima, transformacija odnosa na relaciji čovek-Bog, tipično uključuje i transformaciju odnosa čovek-čovek. To valjda nigde eksplicitnije nije izraženo nego u hrišćanstvu, u dvema novozavetnim zapovestima o ljubavi prema Gospodu svome, s jedne strane, i bližnjemu, s druge. Rečeno jezikom jednog ruskog duhovnika, starca Sofronija, tajna Boga neraskidivo je vezana za tajnu čoveka, zbog čega i sama koncepcija vrhunske stvarnosti nužno ima svoje socijalne implikacije, odnosno zbog čega je religijska zajednica uvek i socijalno-kulturni fenomen. Na ovaj način religija pokazuje i antinomičnost svog postojanja: kao religijska tradicija koja je istorijska po prirodi, u kojoj se manifestuje, ali ne iscrpljuje, nedokučivi sadržaj vrhunske stvarnosti, koji je van vremenskih i prostornih određenja.

Istakavši nekoliko načelnih zapažanja o religiji kao specifično ljudskoj potrebi koja se zadovoljava kroz stremljenje da se

prevaziđe zatečeno egzistencijalno stanje necelovitosti, možemo u nastavku razmišljanja o njoj postaviti pitanje pristupa, metoda njenog proučavanja. U nauci o religiji obično se pravi razlika između tzv. unutrašnjeg pristupa religijskoj tradiciji (*emic*), pri kom se smisao date tradicije prouči na osnovu jezika (simbola, pojmova i kategorija) i sistema organizacije (institucija) koji su se razvili unutar nje same. To znači da o jednoj religiji saznajemo kroz prizmu onih koji njoj pripadaju. Na primer, kad o hrišćanstvu govorimo (teološkim) jezikom i duhovnim i praktičnim iskustvom onih koji se zovu hrišćanima. Međutim, pošto ni jedna religijska tradicija nije apsolutno homogena u smislu da svi koji joj pripadaju dele isto mišljenje ili iskustvo, ovaj pristup sam za sebe može nam dati višesmislenu sliku jedne religije. Zato se većina istraživača služi i drugim pristupom, spoljašnjim po svojoj orijentaciji (*etic*), koji se oslanja na *interpretativne kategorije* pojedinih naučnih disciplina u proučavanju određene religijske tradicije (istorija, sociologija, psihologija, antropologija i sl.). Problem sa isključivo jednim pristupom je u tome što nam u prvom slučaju izmiče mogućnost uporedne kulturološke interpretacije (*cross-cultural interpretation*), budući da ostajemo u okvirima jedne religijske tradicije i njenog jezika simbola, koji su u odnosu na nas „drugi“. U slučaju spoljašnjeg pristupa, ograničenje je u nedostatku dubljeg razumevanja religije odnosno marginalizovanju specifično religijskih pojava i njihovom svodenju na ravan i parametre discipline sa čijeg se stanovišta ove pojave analiziraju (npr. pretežan naglasak na institucionalizmu religija, socijalno-političkoj ulozi verskih institucija, a zanemarivanje, na primer, teološkog ili mističkog aspekta religije, itd.). Zato se u istraživačkoj praksi religiologa spoljnji i unutrašnji pristupi prepliću, stvarajući povoljniju mogućnost za celovitije rezultate.

Pošto se religija ne dá lako sagledati samo iz jedne perspektive, kada se bavimo religijom u akademskom okruženju mi

pokušavamo da nađemo tačku ukrštanja više različitih perspektiva. To nije jednostavno jer zahteva pomeranje tačke gledišta ne bi li se ostvarila *objektivna blizina* predmetu koji istražujemo. Međutim, možemo se upitati, zar nam sam pojam objektivne blizine već po sebi nije *contradictio in adjecto*? Mi smo naučili da objektivnost postižemo distanciranjem od onoga što proučavamo, a blizina nas navodi na pomisao o pristrasnosti, koja se u nauci ne toleriše. Šta se onda podrazumeva pod ovim pojmom? Pod „objektivnom blizinom“ podrazumevamo stepen do koga smo razvili razumevanje, kvalitet diskriminacije i sposobnost procene u istraživanju nekog fenomena iz oblasti religije. Postići određeni stepen razumevanja jednog rituala u hinduizmu, na primer, znači prvo imati *poštovanje* za to šta on znači ljudima koji u njemu učestvuju, ne vrednujući ga u odnosu na sopstvena verovanja i iskustvo. Zatim valja pažljivo proučiti od čega se taj ritual sastoji, ko je pozvan da ga izvodi i zašto.² U tom smislu istraživač se „približava“ predmetu proučavanja; razvijajući kompetentnu empatiju, da tako kažemo, približava se razumevanju značenja koje taj ritual ima „iznutra“, za one koji ga upražnjavaju u sklopu svojih religijskih potreba. S druge strane, međutim, istraživač mora da razvija i diskriminativnu sposobnost i bude u stanju da oceni da li sveštenik koji izvodi ritual radi po pravilima izvođenja ili ga iz nekog razloga improvizuje i menja. Objektivnost pristupa ogleda se, dakle, u mogućnosti da istraživač, i kao neko van date tradicije, dâ kompetentan komentar neke pojave na osnovu njenog objektivnog poznavanja. Empatija sa predmetom istraživanja ne isključuje njegovo objektivno sagledavanje.

Kada pristupamo religijama komparativno onda, kao što smo rekli na samom početku, koristimo termin vrhunska stvar-

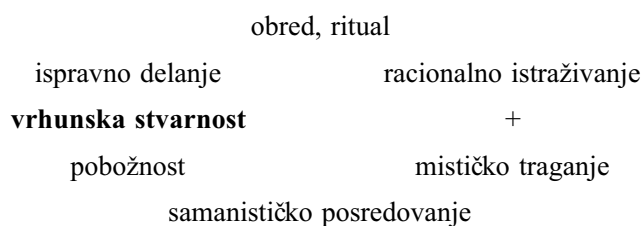
2 U mnogim slučajevima to podrazumeva poznavanje jezika i drugih kulturno-istorijskih parametara relevantnih za proučavanje date religijske tradicije.

nost za razne opise transcendentne stvarnosti. Rekli smo i da religija podrazumeva puteve reintegracije čoveka sa tom stvarnošću, ili održavanja odgovarajućeg odnosa između čoveka i nje. U tom simboličkom posredovanju između čoveka i vrhunske stvarnosti možemo razlučiti različite puteve. Kao ilustracija jednog mogućeg modela sagledavanja tog odnosa poslužiće nam jedna drevna priča iz istočne Indije. U njoj se govori o šest slepaca koji se po prvi put sreću sa slonom i svaki od njih, opipavajući ga, daje drugačiji opis ove pozamašne životinje. Prvi slepac, opipavši surlu, zaključuje da je slon nalik zmiji; drugi, napipavši nogu ustvrdi da je kao stablo; treći, dodirnuvši slonovu kljovu, poverova da je ralo... I tako redom, do poslednjeg. U jednoj drugoj verziji ove priče, koristeći se njenom osnovnom idejom, persijski sufi-pesnik iz 13. veka, Đelaludin Balkhi Rumi, ispevao je pesmu o „Slonu u mraku,“ zamenivši slepilo ljudi mrakom koji obavija slona. Jednom, pripoveda on, neki Indusi pod okriljem noći dovedoše slona u jedno selo gde ga pre toga ljudi nikad nisu videli. Uvedoše slona pravo u mračnu prostoriju u koju ljudi potom, jedan po jedan, ulaziše i po izlasku pričahu kako su ga doživeli. Prvi koji dodirnu surlu slona uporedi ga sa nekom vodenom životinjom; drugi, koji je napipao uho, pričao je da je u pitanju životinja koja se kreće zamasa poput lepeze. Treći je opipao slonovu nogu uporedivši je sa stubom u hramu, za razliku od sledećeg koji je opipao oblinu leđa i ustvrdio da je u pitanju kožni presto. Sa istim ubedenjem onaj koji je napipao kljovu slona tvrdio je da se radi o porcelanskoj sablji. Svaki od pomenutih ljudi se ponosio svojim opisom slona, kaže Rumi, svaki je dotakao jedan njegov deo i preko njega stvorio predstavu o celini. Čulima opipavajući u mraku ljudi istraživaše stvarnost slona. Zamislite, kaže pesnik, kad bi svako od njih sa svećom u ruci u isto vreme ušao u tu prostoriju. Šta bi se desilo? Videli bi slona!

Kako da dovedemo ovu pesmu u vezu sa našim razgovorom o religiji?

Bilo da je sagledavamo iz prvobitne verzije priče gde slepci slona opipavaju pri svetlosti dana, ili iz Rumijeve verzije ljudi koji imaju normalan vid, ali su prinuđeni da životinju opipavaju u mrklom mraku, priča o slonu nam može poslužiti kao uvodna metafora za ljudsku religioznost, odnosno za proučavanje fenomena religije, i to na dvojaki način. Prvo, kao odnos čoveka prema religiji uopšte i, drugo, kao odnos pojedinačne religije prema svom središtu, tj. *vrhunskoj stvarnosti*. Ako, u prvom slučaju, pod slonom razumemo vrhunsku stvarnost uopšte, onda različite načine njenog „opisa,“ „spoznaj“ možemo da shvatimo kao različite puteve do nje, u smislu različitih religijskih tradicija, tzv. „velikih“ (hinduizam, budizam, taoizam, judaizam, hrišćanstvo ili islam) i „malih“ (raznorodne tradicije severnih i južnih američkih Indijanaca, australijskih domorodaca, japanskih Sintoista, vijetnamskih Kaodaista, brojna nativna verovanja i praksa afričkih naroda, itd). Ovakav pristup je naročito koristan pri komparativnom proučavanju religija, kome *cilj nije njihovo gradiranje i vrednovanje, nego upoznavanje i razumevanje*, a koje se sve više pokazuje kao neminovnost u svetu koga prožimaju i nadimaju procesi globalizacije. Druga mogućnost tumačenja priče o slonu, gde je slon metafora *specifične* vrhunske stvarnosti (npr. Trojedni Bog hrišćanstva), religiolog Dejl Kenon (Dale Cannon) vidi kao različite načine njenog „opipavanja“ tj. kao metodološki različite pristupe toj stvarnosti koji su se razvili u okrilju date religije. Grafički, ona to predstavlja na sledeći način:³

³ Dale Cannon, *Six Ways of Being Religious* (Wadsworth Publishing Company, 1996), 11.



Pošto je ovo apstraktni model, načinjen imajući u vidu fenomen religije najšire shvaćen, u primeni neće sve navedene komponente tj. svi pristupi biti svojstveni svim religijama, niti će se oni u praksi pojavljivati kao jasno razdvojeni, niti će se kategorije apstraktnog modela nužno poklapati sa onima koje srećemo u konkretnim religijama, a zbog čijeg uporednog sagledavanja je ovaj model sačinjen. Ilustracije radi, hrišćanstvo ima zastupljen obredni pristup Bogu kroz bogoslužje (liturgijsko u pravoslavlju, misa kod katolika); racionalno traganje za Bogom u vidu teologije, naročito zapadno-hrišćanske skolastike; mistički pristup kroz mističku teologiju posebno razvijenu u istočnom hrišćanstvu; pobožnost kao posvećenost Bogu; moralni kod zapovesti Starog i Novog zaveta kao uzor ispravnog delanja, ali slabije je zastupljeno samanističko posredovanje.⁴ Neke religije, kao hinduizam na primer, imaju svoje klasifikacije pristupa vrhunskoj stvarnosti. Tako se u klasičnom hinduizmu govori o četiri puta: (*marga* ili *yoga*): put ispravnog (nesebičnog) delanja (*karma marga*), put usrdne pobožnosti (*bhakti marga*), put znanja (*jnana marga*) i put mističkog traganja (*dhyana marga*).

4 O njemu, doduše, možemo govoriti u kontekstu nekih latino-američkih varijanti katolicizma građenog na supstratu nativnih indijanskih verovanja i običaja; šire shvaćeno, u tu kategoriju bi se dali ubrojiti i brojni prehrišćanski narodni običaji balkanskih i drugih evropskih naroda koji su se u različitom stepenu zadržali u ruralnim krajevima.

Ako se vratimo priči o slonu, primetićemo još da je iz prve verzije jasno da svetlost dana ne pomaže ako postoji slepost za realnost slona. „Slepost“ se može odnositi na „slep kod očiju“, dakle duhovna slepost, a može biti opaska na prirodnu ograničenost čula u odnosu na transcendentni objekt spoznaje. Međutim, iz druge verzije vidimo da ni ispravnost čula odnosno sposobnost da se vidi nije garancija saznanja i saznatljivosti realnosti koja je skrivena u „mraku“ tj. koja nadilazi mogućnost čulne percepcije i spoznaje. Vidimo iz Rumijeve verzije priče da svaki pojedinačni čovek, tj. religijska tradicija ispituje vrhunsku stvarnost kroz „jedan deo“ i na osnovu njega pojmi celinu. Šta nam Rumi time sugeriše? S jedne strane, da je svaka pojedinačna religija put koji vodi saznanju celine, zatim da različiti putevi nisu povezani uzajamnim poznavanjem, ali da kad bi se svetlost svakog od njih spojila u sinhronosti svedočenja iz mraka bi izronio slon u svoj svojoj veličini.

Pitanje koje se tu za nas danas nameće (kažemo danas kad smo svesni ne samo jedne, tj. svoje religijske tradicije i njene interpretacije „slona“ nego i drugih) jeste u kakvom odnosu stoje te različite interpretacije vrhunske stvarnosti, te pojedinačne religijske tradicije? Kako protumačiti duboke strukturalne sličnosti nekih od njih, a kako nepremostive razlike? Kako se postaviti prema apsolutnom tumačenju svake, kojim se često isključuje i sama mogućnost „saučestvovanja“ u razumevanju i doživljavanju vrhunske stvarnosti sa stanovišta druge tradicije, drugog religijskog iskustva? Ova pitanja tek očekuju odgovore; u međuvremenu valja primetiti da pomenuta apsolutnost tumačenja, koju prosečan čovek današnjice često doživljava kao isključivost jedne religije, nije drugo do njen *totalizujući* kakarakter, budući da svaka religija tumači i osmišljava svet u celini, *in toto*. Pojam totalizujućeg ne treba mešati sa totalitarnim u istorijskom i socijalno-političkom kontekstu. Svoju reintegrišuću, izbaviteljsku ulogu religija ne može da ostvari bez tog pozivanja na celinu sveta.

Umesto zaključka, da samo podvučemo značaj opšteg i naročito uporednog proučavanja religija, za koje nam je figurativno poslužila priča o slonu. Iz nje vidimo, na teorijskoj ravni, da je, sa stanovišta teološke hermeneutike, slon Jedan, a putevi do njega su pojedinačne religijske tradicije; zatim, da se slon može shvatiti i u svojoj posebnosti (recimo, hrišćanski Bog) a putevi do njega kao različiti pristupi Njemu. S druge strane, praktično gledano, vrednost uporednog metoda je nesumnjiva budući da i mi sami vodimo „uporedne“ živote jer ne živimo u homogenim sredinama, a to znači da smo u prilici da se stalno poredimo sa drugima koji su drugačiji od nas, jer pripadaju drugoj veri, ili ne pripadaju nijednoj, jer govore drugim jezikom, ili pripadaju drugom narodu, rasi, kulturnom krugu, itd. Čak i kad živimo u relativno homogenim sredinama, zbog stepena učešća medija (TV, film, muzika, sport, moda, internet) u životu prosečnog čoveka ove planete, mi smo postali stanovnici „globalnog sela“ i znamo šta se dešava „preko plota“ makar to bilo hiljade milja od nas. Dinamika upoznavanja „drugog“ nameće nam ne samo potrebu da saznamo o tom drugom, nego pre svega da znamo i sebe samog. Upoznajući se sa drugim religijskim tradicijama mi ne ugrožavamo ili ne izneveravamo svoju, kao što nam ni znanje stranih jezika ne dokida naš maternji jezik. Naprotiv, upoznajući druge religije, mi sagledavamo svoju religijsku tradiciju na nov način, ulazimo u dijalog sa samim sobom iz koga izlazimo ojačani ili poraženi. Sa stanovišta Istine, oba ishoda su poželjna: u prvom slučaju, jer smo Istinu svog verovanja potvrdili vlastitim iskustvom, a u drugom, jer smo se suočili sa neautentičnošću vlastitog verovanja.

Jakob Pfeifer

ODGOJ I POVJERENJE – osnova je ljubav prema Bogu –

Tekst iz *Knjige postanka* o stvaranju čovjeka (1,26–2,1):

„I reče Bog: Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična, da bude gospodar ribama morskim, pticama nebeskim i stoci – svoj zemlji – i svim gmizavcima što puze po zemlji! Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih.“

„Jahve, Bog, uzme čovjeka i postavi ga u edenski vrt da ga obrađuje i čuva“ (Post 2,15).

„I blagoslovi ih Bog i reče im: Plodite se, i množite, i napunite zemlju, i sebi je podložite! Vladajte ribama u moru i pticama u zraku i svim živim stvorovima što puze po zemlji! I doda Bog: Evo, dajem vam sve bilje što se sjemeni, po svoj zemlji, i sva stabla plodonosna što u sebi nose svoje sjeme: neka vam budu za hranu! A zvijerima na zemlji i pticama u zraku i gmizavcima što puze po zemlji u kojima je dah života – neka je za hranu sve zeleno bilje! I bi tako. I vidje Bog sve što je učinio, i bijaše veoma dobro. Tako bude večer, pa jutro – dan šesti. Tako bude dovršeno nebo i zemlja sa svom svojom vojskom.“

„Dajte caru carevo, a Bogu Božje“ (Mt 22,21).

Ljubav prema Bogu

Dušu i tijelo, materijalna dobra, život i sve što imamo, sve što jesmo, otkucaje našeg srca, sve trenutke našega života, sve smo primili od Boga, sve pripada Bogu. Moramo i mi Njemu sve ovo vratiti: sva naša materijalna dobra, svoju dušu, svoje tijelo. Svi trenuci našeg bivstvovanja moraju Njemu samom biti posvećeni, upotrebljeni samo za Njega da se On proslavi koliko je moguće. Njegova nam je volja poznata po našem duhovnom vodi, koji Njega predstavlja. Zato dajmo Bogu sve, što jesmo, sve što činimo i što nam On kaže¹.

Što nam On kaže?

Najprije: „Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom pameću svojom! To je prva zapovijed“.² Tako, dakle, vratimo Bogu čitavo svoje srce, jer je to prvo što On od nas ište!

Dajmo mu svu svoju ljubav: ispraznimo svoje srce od svake zemaljske ljubavi, od svake ljubavi koja ne pripada Bogu, i ponudimo tu potpunu prazninu Bogu. Ponudimo Mu čitavu svoju dušu, potpuno slobodnu od svake sklonosti, praznu od svega, što On nije u nas stavio i želimo radi Njegove volje sve darovati. Njemu nudimo sve naše mišljenje, oslobođenje od svega što nije On sam, ili što ne potječe od Njega.

Njemu nudimo svu svoju snagu, sve što jesmo i što upotrijebimo samo za izvršenje Njegove volje. „Jakosti moja, gledat ću na te“³. Svaki trenutak svoga bića upotrijebimo samo za Boga, jedino Njemu posvetimo sve svoje misli, riječi i djela, jer ionako od Njega sve dolazi. Vratimo Bogu sve što imamo, i

1 Mt 22,21.

2 Mt 22, 37–38.

3 Ps 58,10.

sve što jesmo, tako da Ga u svemu slušamo, samo u odnosu na Njega tako postupamo da svaki trenutak samo za Njega upotrebljavamo, jer smo od Njega samog sve dobili.

„Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom pameću svojom“ (Mt 22,37).

Ljubav prema Bogu

Ljubimo Boga svim srcem svojim, tako da svoje srce držimo savršeno prazno od svega, što nije Bog, da ga sam Bog ispuni. (*To ne treba da znači da čovjek ne treba da voli ni sebe, ni ljude, ali ne treba ih ljubiti radi njihove volje, ni sebe radi svoje volje. Treba ljubiti sebe i njih u Bogu, jer su u Božjem srcu kao nešto što Bogu pripada, i u Njemu treba ih ljubiti.*) Mi hoćemo Boga ljubiti svim svojim mislima; naše misli samo Njime sasvim zaposliti; naše mišljenje od svega osloboditi, što nije On, da ga On može savršeno ispuniti i da naše misli bez prestanka samo Njime budu zaposlene. (To ne treba da znači da ne mislimo na naše obaveze i da se ne trudimo sve ih izvršiti, ali mi to činimo samo zato, jer – kada mislimo na Boga – u Njemu Njegove nakane sa nama upoznajemo, da On ovo ili ono sa nama kani. Stoga treba da mislimo na to što mi i u Njemu i za Njega imamo činiti i ne mislimo ni na kakav drugi konačni cilj.)

Želimo boga ljubiti svom svojom dušom i sve svoje duhovne snage njemu treba posvetiti. Svu snagu naše duše samo za Njega upotrijebiti. Naš razum, naše mišljenje našu volju želimo od svega isprazniti, što nije On sam, i tako slobodan i sasvim prazan um, mišljenje, volju Njemu ponuditi, da ih On ispuni. (To ne treba da znači da naš razum, naše mišljenje, naša volja ne treba da se zabavljaju sa stvorovima, ali neka se to samo u Bogu događa. Jer, oni u Bogu nalaze volju sa njima se pozabaviti. Tako oni čine u Bogu, po jednom osobitom poticaju,

koji od Njega dolazi. Čine to samo za Boga, da bi njemu bili poslušni, jedino iz obzira prema Njemu.

„Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe“ (Mt 22,39).

Ljubav prema bližnjemu

Činimo drugima ono što bismo željeli da oni nama čine. Budimo drugima ono što bismo željeli da Isus nama bude. Postupajmo s ljudima tako kako je On činio, kako bi Isus činio da je na našem mjestu. Ljubimo svoga bližnjega kao sebe same: činimo mu toliko dobra koliko bismo željeli da se nama čini. Dijelimo s njim kao da bi on bio naše drugo ja. Zar on nije doista u Božjim očima naše drugo ja, jedno biće koje nam je slično, nama jednako, jedno drugo dijete, koje on isto tako ljubi kao i nas: kada bližnjega ljubimo u Bogu, kao što ga Bog ljubi za Boga, kao što je On u Božjem srcu, ljubiti ćemo ga kao što se sami ljubimo, jer Bog svu svoju djecu kao nježan otac ljubi... Vidimo li, dakle, u nama samima Božje dijete, i volimo li sebe samo zato; volimo u svakom čovjeku jedno Božje dijete i ljubimo ga samo zato. Onda ćemo sebe same i sve druge ljude jednako ljubiti, ne radi nas, ni radi njihove volje, nego samo radi Božje volje, jer smo i jedni i drugi već u Božjem srcu.

Dijelimo što imamo s onima kojima su potrebna kako duhovna tako i vremenita dobra: „Tko ima dvije haljine, neka podijeli s onim koji nema nijednu... i tko ima hrane, neka učini isto tako“.⁴ Sve dijelimo... ljubimo sve tako kao što sebe ljubimo... Vidjet ćemo kako će nas poslušnost ovoj zapovijedi brzo u vremenito siromaštvo premjestiti, i to u kakvo siromaštvo! Dijelimo, dijelimo, dijelimo, ljubimo, kao što sebe ljubimo!

„A svi ste vi braća“ (Mt 23,8).

4 Lk 3,11.

Ljubav prema bližnjemu

Svi su ljudi djeca Božja, svi čine jednu veliku obitelj. Bog, najbolji Otac svih očeva, želi da među svom njegovom djecom vlada jedinstvo, mir, ljubav, prijateljstvo, nježnost i zalaganje jedan za drugoga, sve što nježan otac želi vidjeti da vlada među djecom. Tu dolaze sve ove zapovijedi: „Ako te tko udari po desnom obrazu, okreni mu i lijevi! Tko bi ti htio uzeti košulju, podaj mu i ogrtač... Ne opirite se zlotvoru... daj onomu koji traži, i tko hoće od tebe sakriti, ne odbij ga... Ne traži što si sam dao, da ti se vrati, a pogotovo ono što ti je uzeto“.⁵ Bog želi da mi, kao ljubljena braća, obostrano sve dajemo i sve dopuštamo, namjesto da razaramo mir i ljubav prema bližnjima, On među svima nama treba da vlada. Kada se to gleda, vidimo da je život samo ispit jednoga dana pred vječnošću; da su sva zemaljska dobra samo prašina, svako će djelo poslušnosti prema Bogu, ljubavi prema bližnjemu, zauzimanje za našu braću biti nagrađeno velikom slavom. Kada čovjek to vidi, u tom božjem svjetlu očigledno je da je to što Bog od nas traži samo neznatno, zapravo ništa i da to malo za nas, po Njegovoj divnoj dobroti, postaje divan dobitak.

Iz našeg djelovanja – što je zapravo sasvim mala žrtva, jedno ništa, malo prašine ili život što traje jedan dan – Njemu se sviđa, u Njegovoj dobroti, da iz toga za nas proizide beskrajna i vječna korist kao da On u jednom novom stvaralačkom činu stvara iz ništa vječno dobro.

„Vi ste svi braća, imate samo jednog Oca. Ljubimo svakog čovjeka jer je naš brat, i Bog želi da ga kao takvog gledamo i vrlo iskreno ljubimo.“

„Imate jednoga Oca, onoga nebeskoga!“ (Mt 23,9).

⁵ Mt 5, 39–42.

Ljubav prema Bogu i prema ljudima

Bog je naš Otac, On, po svojoj dobroti, hoće da se tako zove: stoga Mu mi dugujemo djetinju ljubav, poštovanje, povjerenje koje imamo prema najdostojnijem i najnježnijem Ocu među očevima. Radi toga što je Bog Otac svih ljudi, koliko ljubavi dugujemo svakom Njegovom djetetu? Kakva bratska ljubav treba da nas povezuje sa svakim čovjekom, što imamo tu sreću, da smo dio jedne takve obitelji? Kad dobar otac u jednoj obitelji nastoji da uvijek vlada mir, jedinstvo, bratska ljubav i prijateljska dobrota među svom njegovom djecom, koliko više nastoji Bog, „koji je ljubav“⁶ da taj mir, to jedinstvo, ta savršena bratska ljubav uvijek vlada među svim ljudima i Njegovom djecom „da svi budu jedno, kao što smo mi jedno... da svi budu savršeno jedno...“⁷

„To je moja zapovijed da se ljubite među sobom...“⁸ „Ako vas netko udari po desnom obrazu, pružite mu i lijevi... ako vam uzme košulju dajte mu i ogrtač... ne opirite se onomu koji vam čini zlo... dajte onomu koji ište i ne odbijte onoga koji želi od vas pozajmicu...“⁹ To znači: „Ja hoću da vas takva ljubav povezuje da ne budete samo složni, nego da budete jedno i kao ideal za vašu obostranu ljubav ukazujem vam ljubav božanskih osoba međusobno. Hoću da vam to jedinstvo i ta ljubav bude tako skupocjena i nepovrediva da radije sve pretrpíte, nego da bilo što učinite što bi moglo omalovažiti tu ljubav i jedinstvo.

„Bio sam gladan... bio sam žedan... bio sam putnik... bio sam gol... bolestan... u tamnici... dadoste mi, primili ste

6 1 Iv 4,8.

7 Iv 1 7, 22–23.

8 Iv 1 5,12.

9 Mt 5, 39–42.

me... poslužili ste me... Što ste učinili jednome od moje najmanje braće, meni ste učinili“ (Mt 25, 35–40).

Ljubav prema bližnjemu

Nahranimo gladne, žednima dajmo da piju, tuđince ukonačimo, gole odjenimo, bolesne njegujemo, zarobljene pomozimo, nesretne tješimo, siromašne, trpeće, potrebne pomozimo; napuštene, djecu, stare i bespomoćne primimo. Činimo dobro koliko god nam je to moguće, prije svega tamo gdje su bolest i potrebe izvorom još većeg zla. To znači, treba dobro činiti udovima Isusa, na dijelovima tijela Isusova, a po njima Isusu. „Svaki puta, kada to činite jednome od najmanjih, meni činite.“

„Bio sam gladan... bio sam žedan.... bio sam putnik... bio sam gol... bolestan... u tamnici, i niste mi ništa dali, niste me primili, niste me posjetili... Što niste učinili jednome od ovih najmanjih, ni meni niste učinili“ (Mt 25, 42–45).

Ljubav prema bližnjemu

Kako ozbiljne riječi. Ne treba ih ni tumačiti, nego samo vjerovati da se vidi da sve dobro što smo mogli učiniti jednom čovjeku a ne činimo, propuštamo učiniti samom našem Gospodinu. Nije rečeno: sve dobro što uskraćujemo, sve dobro što ne činimo, što smo mogli učiniti i ne činimo, već taj čovjek, koji pored nas prolazi i koji je siromah, gol, bez krova nad glavom i trpi, ne ište ništa od nas, ali je on jedan ud Isusov, jedan dio Isusa, puštamo ga da prođe, a da mu ništa ne damo, što mu je potrebno. Time smo samog Isusa pustili da prođe pored nas, premda smo jasno prepoznali da on ima tisuću potreba i da smo mu mogli pomoći, a to nismo učinili. Svaki puta kada možemo učiniti dobro nekom čovjeku, njegovoj duši, duhu, njegovom tijelu a mi ne činimo, zanemarujemo to učiniti Isusu.

Kako užasna misao da oni koji tako ravnodušno prolaze pored duhovnih i vremenitih potreba bližnjih, propadaju. Toliko toga ostajemo bližnjemu dužni na tijelu i duši, u propuštenoj pomoći u njegovoj duhovnoj i tjelesnoj patnji! Kako smo u srcu i duši mnogo dužni njemu, to nam želi primjer našega Gospodina jasnim učiniti, kad On sav svoj život sažima u ove dvije riječi: „Sin je Čovječji došao da služi i svoj život dade za otkupninu za mnoge“.¹⁰ Tako treba da i mi vidimo Isusa u svim ljudima, i na ovo treba misliti da sve dobro, što smo im mogli učiniti, a ne učinismo, Njemu samom uskratismo. Kao što kaže Abbe de Rance: „Na temelju jedne takve riječi ne može se postaviti nikakvo pravilo za ljubav prema bližnjemu, nego treba samo vjerovati“.

Zadatak srca

Srce u porodici

Mladi ljudi koji odrastaju u blagostanju, kojima nikada ništa nije bilo uskraćeno, kojima otac živi za posao a majka se brine za organiziranje party-sastanaka i za garderobu, unatoč svim lijepim teorijama naslijedit će samo duhovnu pustoš.

Odgajati znači brinuti se za odnose i ozračje u kojem čovjek može napredovati; znači s generacije na generaciju prenositi vrijednosti koje daju životni smisao, usmjerenje, cilj.

Odgajati znači posvijestiti ljudima da žive srcem; znači osposobljavati ih za ljubav prema bližnjemu, posebno prema ljudima u nevolji i potrebi; znači probuditi divljenje, poštovanje i oduševljenje za prirodu i sve što živi.

10 Mt 20,28.

Odgajati znači prenositi drugima ono što čovjek ima i u vlastitu životu ostvarivati sve ono u čemu želi poučiti druge. Da postane sretan čovjek, dijete najviše treba dobre roditelje, sretne roditelje.

Srce u školama i na univerzitetima

Prijeko je potrebno izobrazbu očovječiti. Škole i univerziteti postali su mješavina znanja i znanosti.

Škole svako dijete promatraju kao kompjuter koji treba nečim natrpati ili kao biće koje ima samo razum. Mladi ljudi doživljavaju neke učitelje i profesore samo kao robote, plaćene zato da prenesu „posebno“ znanje.

Škole i univerziteti moraju prilagoditi školovanje čitavoj ljudskoj osobi, a ne samo ćelijama mozga. Ne smiju proizvoditi tehokrate, stručnjake, specijaliste koji imaju doduše potrebno stručno znanje, ali im nedostaje osnovna ljudska formacija. *Razum nije jedina spoznajna moć. Sav je čovjek sposoban spoznavati i ljubiti.* Puko znanje frustrira i može smrtonosno osakatiti čovjeka. Za izgradnju novog društva od najveće je važnosti razvijanje emotivnog života i kultura srca. Mudrost je za čovjekovu sreću i narode vrednija od znanosti. Kako neko reče – znanja čini se imamo dosta, ali ne i mudrosti.

Srce u socijalnim službama

Na socijalnom području posebnu opasnost predstavljaju birokracija i profesionalizam. Gdje brigu za čovjeka preuzimaju velika nadležstva i organizacije, tu postoji opasnost da komplicirani upravni aparat zavlada ljudima u nevolji – za koga se, pod kojim uvjetima i na koji način brinuti. *Gdje propisi kao gusto šipražje nadržstu sve a čovjek se izgubi u prašumi nadležstava, tu se organizirana pomoć pretvara u suprotnost.*

Ako se stručnost preokreće u neosobnost, treba se bojati da interesi onih koji zarađuju socijalnim radom ne bi postali važniji od interesa onih kojima se pruža socijalna pomoć. Svugdje se mora vidjeti i osjetiti srce, kroz korice spisa, kroz upravne propise, iza svih šaltera, u bolnicama i domovima, da bi naš socijalni napredak postao ljudski napredak.

Srce u politici

Ljudski razum, koliko god bio razvijen, ne može riješiti probleme nastale ljudskom sebičnošću. Postoji jedan veličanstven dokument: „Opšta deklaracija o pravima čovjeka“. Lijepa tvorevina ljudskog mozga. Što koriste svi ti divni humani principi ako vise u vazduhu i nigdje ne dodiruju zemlju? „Ljudska prava“ još uvijek nemaju zakonske snage na svijetu. Nema nikakva jamstva, nikakve međunarodne kontrole, nikakvih mjera. Za milijune ljudi koji žive na područjima bijede, rata i nasilja ta su prava samo komadić papira. *Kad u nacionalnim i u međunarodnim odnosima počne kucati srce ljubavi, tada sva politička područja, počevši od UN sve do parlamenata pojedinih zemalja i vijeća mjesnih zajednica na selu, neće više biti poprište vječne borbe između stranaka i interesnih grupa, gdje veliki uvijek uguše malene. Tada će čovjek u nacionalnoj i međunarodnoj politici imati hrabrosti potkresati veliko drveće da bi malim biljkama dao „vazduha“, „svjetla“ i „života“, malo „sunca“, koje ne smije biti nikomu uskraćeno.*

U politiku mora doći nešto novo: otkucaji srca ljubavi. „Kako je samo moguće! To je čista utopija. Nešto za slaboumne i naivne.“ Politika je ljudska tvorevina kao i umjetnost i znanost. Politika je jedno od najsnažnijih očitovanja čovjeka kao kulturnog stvaratelja. Ona treba pomoći pojedincu da u društvu živi sretno i potpuno se razvije.

Dobra politika posvuda se obazire na čovjeka. Čovjek je stvoren na sliku Božju i zato, kako Isus između ostalog kaže i ovo u svetom Evandjelju, da nije čovjek radi subote nego subota radi čovjeka.

Izrađujući zakone, osnivajući ustanove, utvrđujući planove, dobra politika treba da ima uvijek pred očima malene, slabe, one kojima je potrebna pomoć. Demokracija se brine za manjine. Diktatura je tamnica.

Svijet – zemlja, gdje nitko ne trpi oskudice, gdje ljudi dijele svaki dan ljubav i patnju. Gdje su ljudi kao tonovi jedne jedine pjesme, svaki ton sa svojim vlastitim zvukom o neiscrpoj temi mira i prijateljstva među ljudima.

Svijet – zemlja, gdje se sve svodi na mjeru čovjeka, gdje srdačnost ispunja dom a ljudi nalaze ljudsku toplinu. Gdje se na ulicama smije a djecu puštaju da se igraju. Gdje zdravi bolesnima, jaki slabima, mladi starijima i obrnuto, daju dom i sigurnost.

Svijet – zemlja, gdje bogati dijele – ostavljaju svoje bogatstvo da opet pronađu svoje srce. Gdje ljudski interesi imaju prednost pred političkim i finansijskim interesima, gdje ima mjesta za pjesmu prirode, za slavlja i radost, za šaljivdžije i nasmijanu djecu. Gdje ljudi mogu biti sretni poradi sreće, koja je besplatna.

San srca: Svijet – zemlja s ljudskim licem, s licem ljubavi.

Literatura

Biblija – Sveto pismo Starog i Novoga zavjeta, KS.

Charles de Foucold: *Što učiniste ... meni učiniste* – meditacije o LJUBAVI po Evandjelju.

Phil Bosmans: *Ljubav svakog dana čini čuda.*

Radmila Radić

DRŽAVA, SRPSKA PRAVOSLAVNA I
RIMOKATOLIČKA CRKVA
OD 1945. GODINE DO POLOVINE
ŠEZDESETIH GODINA

Jedno od osnovnih pitanja koje se godinama unazad postavljalo u historiografiji bilo je koja je crkva više stradala pod komunizmom, a odgovor se obično dovodio u vezu sa položajem nacije kojoj je pripadala većina vernika dotične crkve. Ovaj rad će pokušati da odgovori na pitanje da li se u državnoj i partijskoj politici prema SPC i RKC u posmatranom periodu mogu uočiti izvesne razlike koje su bile posledica određenih tendencija, ili je njihov različit položaj bio posledica nekih drugih okolnosti.

Generalno gledajući, mogu se izdvojiti tri osnovna motiva koja su uticala na jugoslovensku partijsku i državnu elitu u formiranju politike prema verskim zajednicama u celokupnom razdoblju. To su pre svega bile ideološke postavke marksizma i lenjinizma, potom istorijsko sećanje i, konačno, autoritarne aspiracije vođstva. Iz ova tri motiva proizašla su i tri osnovna cilja: ograničenje uticaja religije i delovanja verskih zajednica u društvu, kontrola njihovih aktivnosti i pritisak na vodeće predstavnike verskih zajednica u smislu lojalnosti državnim organima. Razdoblje od 1945. do početka sedamdesetih godina moglo bi se uslovno podeliti na dve faze. Prvu, koja pokriva period od 1945. do 1953/4. i drugu od 1954. do kraja šezdesetih godina. Od 1945. pa do 1954/5. godine, država je u Jugoslaviji bila strogo

centralizovana, a partijski i državni aparat stopljeni, mada simbioza nije bila javna. Teorijski, država je zastupala stav da se individualni vernici tretiraju kao punopravni građani, ali u praksi je bilo mnogo tolerisanog odstupanja, posebno na lokalnom nivou.

Srpska pravoslavna crkva je bila, kao autokefalna i nezavisna, kroz svoju istoriju usko vezana uz državu, materijalno zavisna i po obrazovnom sastavu svešteničkog kadra inferiornija i znatno osetljivija na državni pritisak. Gubici koje je SPC preživela tokom rata bili su veliki u realnim ali i u psihološkim terminima. Posle 1945, bez međunarodnog zaleđa, ratom dezorijentisana, kadrovska proređena, sa uništenom materijalnom osnovom, bez poglavara u zemlji i sa hipotekom nosioca srpskog hegemonizma, SPC je bila suočena sa velikim izazovom. Želela je da obnovi svoj svet onakav kakav je bio pre toga, ali preduslovi za tako nešto nisu više postojali. SPC je mogla taktički da bude prihvaćena kao patriotska institucija, ali ona je bila direktna pretnja konsolidaciji novog poretka, delom kao hrišćanska institucija, a delom kao deo srpskog identiteta. Srpski nacionalizam, koji je uvek bio blizak crkvi, označen je ne samo protivnikom nove Jugoslavije, već i glavnim neprijateljem samog srpskog naroda. Crkva je predstavljala izazov i za novi partijski moral i nastojanje partije da bude ekskluzivni interpretator interesa naroda.¹ KPJ je želela krotku i kooperativnu crkvu koja neće biti u opoziciji, već će pomagati partijsku i državnu politiku. Patrijaršija je bila spremna da saraduje sa državom ali ne i da bude upotrebljena.

Za razliku od nje, Katolička crkva, zavisna od svoje institucionalne strukture i centra na Zapadu, strogo centralizovana, materijalno nezavisna, sa obrazovanim i iskusnim klerom, bila

¹ S. K. Pawlowitch, *The Improbable Survivor: Yugoslavia and its problems, 1918–1988*, Ohio State University Press, Columbus, 1988, str. 102.

je daleko opasniji i teži protivnik. Osim toga, njeni gubici u toku rata bili su daleko manji u odnosu na SPC. Ona nije bila spremna da bude svedena na obavljanje verskih rituala i potisnuta na periferiju zbivanja. Tačke na koje su državni organi koncentrisali napad, ležale su u ulozi Katoličke crkve u toku Drugog svetskog rata, nesklonosti ka ideji jugoslovenskog jedinstva, snažnom antikomunizmu, nespremnosti katoličke hijerarhije da prihvati bilo kakvo samostalno delovanje van dozvola Svete stolice,² podršci koju je Vatikan pružao italijanskoj spoljnoj politici i dr.

Neposredno posle rata izbegavani su oštriji napadi i izvršen je pokušaj od strane vlasti da se nađe izvestan *modus vivendi* sa verskim zajednicama, pre svega zbog potrebe unutrašnje konsolidacije poretka i međunarodnog priznanja nove Jugoslavije. Jedna od prvih mera novih vlasti bila je donošenje Zakona o zabrani izazivanja nacionalne, rasne i verske mržnje i razdora, maja 1945. Sa donošenjem Ustava 1946. odnosi se menjaju. Odvajanje crkve od države i škole od crkve, ostavilo je verskim zajednicama slobodu vođenja verskih poslova i zabranilo zloupotrebu verskih osećanja ili manifestacija. Termini, međutim, nikada nisu do kraja bili definisani i ostavljali su mogućnost političkim autoritetima da ih primenjuju shodno svojim potrebama.

Državne mere, koje su uglavnom preduzete u prvoj fazi, kao što su agrarna reforma, eksproprijacija i nacionalizacija crkvenih poseda, revalorizacija crkvenih fondova, zabrana prikupljanja priloga za verske potrebe, prelazak braka i matičnih knjiga u državnu nadležnost, nanele su težak ekonomski udarac SPC ali i Katoličkoj crkvi. Onemogućavanje rada verskih škola, ograničenje verske nastave, oduzimanje štamparija i kontrola

2 R. Radić, *Verom protiv vere. Država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953*, Beograd, 1995, str. 233.

verske štampe, zabrana verskih praznika, sloboda antireligiozne propagande i širenje ateističke literature, bitno su suzili prostor za delovanje.

Ipak, i pored svih mera, religija je igrala još dugo važnu ulogu u životu Jugoslovena, što se pokazalo prvim popisima.³ Posle eliminacije političke opozicije, verske zajednice su ostale jedine institucije koje nisu potpale pod apsolutnu kontrolu KP. Trebalo ih je učiniti bezopasnim pre nego što bi usledilo izvesno tolerisanje. Ključnu ulogu u kontroli funkcionisanja verskih zajednica odigrala je UDB-a i organi unutrašnjih poslova, koji su delovali često i preko ljudi unutar verskih zajednica.⁴ Kontrola je pojačana posle formiranja centralne i republičkih komisija za verske poslove, koje organizovano deluju od 1948/9. godine.

Opiranje predstavnika verskih zajednica sprovođenju političke volje državnih organa, sankcionisano je sudskim procesima predstavnicima hijerarhije, ukidanjem ili strogim doziranjem državnih dotacija, koje su inače služile kao sredstvo diferencijacije, prekidom komunikacija i sl. Suđenje nadbiskupu Stepincu, prema svedočenju samih nosilaca vlasti tog vremena, bio je politički proces, kao odgovor na pružanje otpora promenama, ali i kao upozorenje. To je bio simboličan čin koji je odredio prirodu odnosa između države i RKC za narednih petnaestak godina. Sličan efekat imalo je i suđenje episkopu Varnavi u Sarajevu 1948, ili mitropolitu Arseniju u Podgorici 1954. godine, ali i proterivanje episkopa i biskupa ili fizički napadi na njih. Teško je danas, na osnovu postojećeg materijala, rekonstruisati koliko je ukupno bilo uhapšenih i osuđenih sveštenika obe crkve i da li su ta hapšenja i osude bile opravdane i u kojoj meri. Podaci

3 Arhiv Jugoslavije, Savezna komisija za verske poslove, 144–8–131.

4 *Četvrta sednica CK SKJ – Brionski plenum*, prir. J. P. Popović, Beograd, 1999, str. 118.

koje pružaju verske zajednice i državni organi su malobrojni, nepouzdati i teško proverljivi.

Pored spoljašnjih oblika pritisaka preko zakonskih mera i administrativnih intervencija, državni organi su primenjivali i razne oblike pritisaka iznutra, preko pojedinačnih intervencija kod pojedinih članova crkvene hijerarhije, direktnog mešanja u unutrašnje crkvene poslove (npr. izbor episkopa ili patrijarha), formiranja udruženja lojalnih sveštenika, delovanja u pravcu dezintegracije crkvene organizacije itd.

Zakon o pravnom položaju verskih zajednica iz 1953. godine pružio je formu državnoj koncepciji separacije, prema kojoj su striktno određene crkvene sfere aktivnosti svedene na religijske rituale, ali nije zabranjeno pravo državnih organa da intervenišu u verskim poslovima. Republičke uredbe za izvršenje Zakona donete su tek 1961. u Hrvatskoj, BiH i Sloveniji, a u Srbiji još kasnije.

Jedan od važnih državnih zadataka tih godina bio je rad na eliminisanju uticaja tzv. neprijateljske emigracije, sa kojom su SPC i RKC održavale tajne ali konstantne veze. Počinjalo je međutim da se uviđa da verske zajednice mogu koristiti državi u naporima da se uspostave bolji kontakti sa spoljnim svetom, ukoliko njihove aktivnosti na tom planu budu usmerene u pravcu želja državnih organa.

Narednih deset godina i više, koje su usledile, bile su vreme gotovo nevidljivih promena, koje su bile uočljive samo dobro upućenima. Koreni promena bili su prisutni mnogo ranije, u događajima 1948. godine, traženju novog puta u socijalizam i uvođenju samoupravljanja. To je predstavljalo okvir za rast liberalizacije i decentralizacije u budućnosti. Polovinom pedesetih godina promenile su se okolnosti na opštem planu. Pritisak SSSR-a na Jugoslaviju je postepeno popuštao, a u Jugoslaviju je već počela da stiže ekonomska i vojna pomoć sa Zapada. Tokom

1954. okončan je i spor oko Trsta. Mada je 1952. došlo do prekida diplomatskih odnosa sa Vatikanom, potpuni prekid komunikacija nije trajao onoliko dugo kako je to izgledalo javnosti. Septembra 1954. godine dr Franjo Šeper je imenovan za nadbiskupa-koadjutora u Zagrebu.⁵ Njegovo imenovanje je pokazalo da Vatikan prihvata činjenicu da kardinal Stepinac ne može više da funkcionira kao nadbiskup zagrebački i da shvata potrebu da se uspostavi vidljivo vodstvo Katoličke crkve u Jugoslaviji.

Pozicije SPC i RKC nisu se preko noći izmenile, napadi, pritisak i progoni tekli su tokom nekoliko godina paralelno sa sporim generalnim poboljšanjem. Ova dva fenomena nisu bila automatski suprotna. Želja vlasti za boljim odnosima bila je iskrena i ona je bila spremna da učini neke koncesije, ali u isto vreme ona nije prestala da pomaže delove sveštenstva koji su bili spremni na saradnju sa njom i da napada centre onoga što je smatrala neprijateljskom aktivnošću. Ipak, antireligiozna borba početkom pedesetih postala je mnogo sofisticiranija. Vođena je na nekoliko frontova, a jedan od njih je bio udruženje sveštenika.

Vlasti su i posle 1953/4. poklanjale veliku pažnju udruženjima sveštenika i nastavile su sa naporima da u njih privuku što više članova i suzbiju opoziciju hijerarhije. Udruženje sveštenika trebalo je da bude neka vrsta zamene ali i kontrole crkve. Mada su udruženja predstavljala kreaciju državnih organa, u Sloveniji i BiH je postojala izvesna razlika u njihovom delovanju. Položaj udruženja u Hrvatskoj komplikovala je opozicija

5 Dr F. Šeper je postavljen za koadjutora nadbiskupije, a ne za koadjutora samog nadbiskupa Stepinca. Time je bila umanjena provokativnost postavljenja. Marta 1960. on je imenovan za apostolskog administratora *ad nutum Sanctae sedis* (sa pravom nasleđivanja). S. Alexander, *Church and State in Yugoslavia since 1945*, Cambridge 1979, str. 227; D. Živojinović, *Vatikan, Katolička crkva i jugoslovenska vlast 1941–1958*, Beograd, 1994, str. 401.

moćne katoličke hijerarhije, što je držalo sveštenstvo podalje od Udruženja i činilo ga najslabijim u Jugoslaviji. Udruženje pravoslavnih sveštenika imalo je istovremeno u svojim redovima oko 85% ukupnog broja pravoslavnih sveštenika u Jugoslaviji, iako hijerarhija SPC takođe nije odobravala ovakvu vrstu udruživanja.

Drugi front činila je veronauka. Tokom pedesetih godina učinjen je napor da se uvede marksističko obrazovanje u škole. Odluka je doneta na Trećem plenumu CK 1952. godine i sprovedena je tokom školske 1952/3. Verska obuka, koja je do tada bila dozvoljena u osnovnim školama (mada u praksi obično onemogućavana), je zabranjena. Treći front bila je borba za izgradnju verskih objekata, ujednačeno oporezivanje, prikupljanje priloga i sl.

Vremenom, broj suđenja sveštenicima se smanjio, kazne su postajale kraće, pritisak na svakodnevni život vernika bivao je manji, a javni napadi na hijerarhiju i na sveštenstvo u celini bili su ređi.⁶ Otvoreno ispoljavanje verskih osećanja, posebno za prosvetne radnike, još uvek je bilo opasno, ali i to se postepeno menjalo. Prilike su se razlikovale zavisno od regiona ali državni organi su bili svuda osetljivi prema pitanju obrazovanja mladih. Štampa je bila puna napisa o pokušajima crkava da zavedu mlade preko raznih slobodnih aktivnosti (horovi, sekcije, sport), odlaska u verske škole, manastire i samostane, o rigidnoj disciplini u verskim školama i sl. Vlasti su, pored optužnice o neprijateljskoj propagandi, u slučajevima kada se radilo o verskim školama, koristile i odredbe Zakona o pravnom položaju verskih zajednica, koje su im pružale mogućnost da zatvore seminare zbog zloupotrebe verske obuke, što je vrednovano kao kriminalni akt. Kas-

6 AJ, SKJ, 507, Ideološka komisija, VIII, II/2-b, 149 (1–10).

nije, ove odredbe više nisu korišćene i u revidiranom Zakonu iz 1965. bile su uklonjene na pritisak RKC i SPC.

Vatikan je konstantno pružao publicitet neprilikama crkve u Istočnoj Evropi i ohrabrivao katolike u komunističkim državama da se bore protiv progona. Jugoslovenski državni organi su to tumačili kao pozive na pobunu protiv vlasti i dokaz straha u Vatikanu da je vekovima prisutna slepa poslušnost hijerarhiji počela da se povlači pred napretkom socijalizma, koji oslobađa milione od konzervativizma i misticizma. U drugoj polovini pedesetih godina počeo je da se oseća izvestan napredak u atmosferi. Državni organi su u to vreme bili zadovoljni neutralizacijom RKC, a pojedini rukovodioci su izjavljivali da se religiji ne može odupreti silom.

Istovremeno, na drugoj strani, vodila se borba za održavanje jedinstva SPC. Patrijaršija, kao izraz jedinstva uspostavljenog 1920, teško je primila ovu vrstu napada. SPC je morala da se odrekne jurisdikcije nad delom svojih eparhija u inostranstvu, a paralelno je došlo i do buđenja separatizma u zemlji. Makedonska šizma, prisutna od polovine četrdesetih godina, bila je snažno ohrabrivana od strane vlasti, prema balkanskoj tradiciji koja u crkvi vidi jedan od osnovnih atributa nacionalnosti. SPC se štitila kanonima, dok je MPC svoja prava zasnivala na presedanima XIX veka. Nastanak MPC je bio i posledica važnosti makedonskog faktora usled neprestanih aspiracija okolnih država na taj prostor. Davanjem autokefalnosti MPC (po formuli država, jezik, crkva), državni organi u Jugoslaviji su želeli da što više privuku Makedoniju federaciji i odvrate je od bugarskih, grčkih, ruskih i drugih pretenzija. Osnivanje crkvenih opština u dijaspori imalo je isti cilj, razbijanje makedonske emigracije, probugarski nastrojene, i njeno okupljanje oko MPC, tj. oko Jugoslavije.

SPC nije bila spremna na ovaj ustupak ali nije bila ni u poziciji da pruži otvoreni otpor. Stvari su se otezale godinama,

dok 1958. na čelo crkve nije došao patrijarh German. MPC je iste godine na crkveno-narodnom saboru u Ohridu donela Ustav koji je bio prihvaćen od Sabora SPC 1959, uz zahtev da se unesu izvesne dopune. U Patrijaršiji su smatrali da je problem ovim suštinski bio rešen, dok je u Makedoniji na ovo gledano samo kao na stepenicu ka autokefaliji. Nakratko je izgledalo da je SPC konačno na putu oporavka, jer je po svim pokazateljima ova crkva krajem pedesetih godina bila u zabrinjavajućem stanju. Otvorio se međutim ubrzo sukob u dijaspori, koji će narednih nekoliko godina baciti u drugi plan MPC.

U to vreme je izgledalo da će državni organi uspeti da postignu željene rezultate na svim pravcima u pogledu odnosa sa verskim zajednicama. Prve posete katoličkih biskupa Vatikanu, posle rata, krajem pedesetih godina, prema izveštaju Ambasade FNRJ u Rimu, gotovo u svim slučajevima dovele su do povoljnih posledica za FNRJ. Biskupi su zahtevali da se krene sa normalizacijom odnosa sa Jugoslavijom, isticali su pomanjkanje svešteničkog kadra u zemlji i predlagali da se Jugoslaviji učine neki ustupci, da bi se kao protivusluga tražilo slanje studenata iz zemlje u Rim. Svi biskupi su kritikovali rad svešteničke emigracije u Italiji i inostranstvu i zahtevali depolitiziranje Zavoda Sv. Jeronima.⁷ Većina biskupa za vreme boravka u Rimu nije dolazila u kontakt sa emigracijom, a čak i oni koji jesu (kao mostarski biskup Čule), sveli su svoje razgovore u okvire tehničkih dogovora oko primanja materijalno-finansijske pomoći.

Smrću Pija XII 1958. i dolaskom Jovana XXIII, došlo je u Vatikanu do promene prema kojoj su jugoslovenske vlasti bile nepoverljive. Ipak, učinjeni su prvi koraci za pažljivo ispitivanje terena na obe strane. Štampa je nastavila da kritikuje RKC zbog odbijanja da normalizuje odnose sa državom, ali su biskup

7 ASMIP, PA, 109/31, br. 41313.

Akšamović 1959.⁸ a potom i nadbiskup Ujčić 1960. odlikovani najvišim državnim odlikovanjima. Decembra 1959. J. B. Tito je grupi slovenačkih sveštenika rekao da se odnosi između RKC i države poboljšavaju, te da među biskupima raste realizam, što daje nadu da će se u budućnosti nesuglasice rešavati razgovorima.

Vlasti su bile zadovoljne saradnjom sa biskupima u Sloveniji i nekim drugim republikama, ali držanje katoličke hijerarhije u Hrvatskoj, a posebno dalmatinskih biskupa, izazivalo je stalnu zabrinutost. Vladin godišnji izveštaj Skupštini o spoljašnjim i unutrašnjim zbivanjima 1959. izrazio je pozitivno držanje SPC i naglasio da je RKC pokazala da je shvatila potrebu održavanja normalnih odnosa sa vlastima i razvijanja svojih aktivnosti unutar okvira ustavnih i zakonskih propisa. U ovom periodu došlo je do izvesnog popuštanja partijske discipline. Posle VII kongresa SKJ smanjen je broj isključenja i članovi Partije nisu više proganjani zbog toga što je neko iz njihovih porodica odlazio u crkvu.⁹

Godinu dana kasnije, u Preporuci SIV-a republičkim odborima za unutrašnju politiku, konstatovano je da je crkvi onemogućeno delovanje kao organizovanoj političkoj i reakcionarnoj snazi i da je njena delatnost ograničena na vršenje verskih obreda i verskih poslova. U preporuci se ipak upozoravalo da je došlo do preorijentacije crkvenih aktivnosti na širenje verskog života preko verske obuke, obreda, verskih skupova, intenzivnijeg primanja pomoći iz inostranstva i sl. Pošto su ovi problemi do tada rešavani uglavnom administrativnim merama i isključivo prepuštani organima unutrašnjih poslova, republičkim organima

8 Akšamovića su odlikovali kralj Aleksandar, Ante Pavelić i Josip Broz. AJ, SKVP, 144-34-229.

9 AJ, (A) CK SKJ, V, k-x/1-22; *Borba*, 20.2.1960.

se preporučivalo da prilagode svoj način rada nastalim promena-
ma.¹⁰

Krajem pedesetih i početkom šezdesetih godina, urađene su i prve uporedne analize o položaju verskih zajednica. Rezultati su pokazali ne samo potpunu zavisnost SPC od pomoći državnih organa, već i teško stanje na gotovo svim poljima crkvenog života.¹¹ Za razliku od nje, RKC se za posleratnih dvadeset godina postepeno vratila na položaj od pre rata, a u nekim aspektima života crkve ga i prevazišla.¹² Pored toga, materijalni prihodi RKC iz inostranstva bili su vremenom izjednačeni sa onim koje su primale sve ostale verske zajednice.¹³

Kao odgovor na izvesne znake dobre volje pokazane od strane jugoslovenskih državnih organa, Vatikan je učinio par pomirljivih gestova. On je uklonio dugogodišnji razlog nespored-
zuma sa jugoslovenskim vlastima, postavljajući za rezidencijalne biskupe jedan broj apostolskih administratora.¹⁴ Državni organi ipak nisu bili sasvim zadovoljni. Vatikan nije nastojao da pre

10 AJ, SKVP, 144–31–322 i 323.

11 ASMIP, PA, Jugoslavija, 57/4, br. 443553; AJ, SKVP, 144–67–524.

12 AJ, SKJ, Ideološka komisija, VIII, II (2-b–149(1–10)).

13 AJ, SKVP, 144–54–444.

14 Krajem 1960. i početkom 1961. postavljeni su biskupi Nežić, Bukatko, Alaupović, Držečnik i Vovk. *Službeni vjesnik nadbiskupije zagrebačke*, br. 5, 1960, str. 67; AJ, SKVP, 144–55–445. Posle Prvog svetskog rata, međunarodno državno razgraničenje Jugoslavije, u vezi Sen-Žermenskog, Trijanonskog, Neijskog i Rapalskog ugovora, povlačilo je za sobom i crkveno razgraničenje dijaceza sa inostranstvom (Italija, Mađarska, Rumunija, Albanija). Nezavisno od uspostavljanja diplomatskih odnosa, Vatikan nije izvršio crkveno razgraničenje dijaceza sa inostranstvom, niti je izvršio obrazovanje katoličke crkvene hijerarhije u zemlji. Državnim razgraničenjem bile su neke dijaceze tako obuhvaćene da su u jugoslovenskom graničnom pojasu ostale izvesne župe odvojene i pod jurisdikcijom inostranih ordinarijata. Ovakvo stanje zadržalo se i posle Drugog svetskog rata. ASMIP, PA, 104/21, br. 49 554.

postavljanja ovih biskupa konsultuje jugoslovenske vlasti. Osim toga, smatrali su da Vatikan namerno postavlja ekstremnije i germanofilske elemente na mesta administratora, a kažnjava, smenjuje i penzionise one biskupe koji su imali lojalan odnos prema vlastima (Akšamović, Dobrečić).

Poslednje ozbiljne prepreke poboljšanju odnosa države i RKC i normalizovanju odnosa sa Vatikanom uklonjene su odlaskom dr Krunoslava Draganovića iz Zavoda Sv. Jeronima u Rimu 1959.¹⁵ i smrću kardinala Stepinca 1960.¹⁶ Na specijalnoj misi koja je održana u čast kardinala Stepinca, papa Jovan XIII je govorio o svojoj nadi u građanski i verski mir u Jugoslaviji, što je interpretirano na drugoj strani kao znak mogućnosti daljeg približavanja. Zapadne zemlje slale su u to vreme signale da bi regulisanje odnosa državnih organa prema Katoličkoj crkvi bitno uticalo na pobožsanje njihovih veza sa Jugoslavijom.

Septembra 1960. biskupi su, sa godišnje konferencije u Zagrebu, poslali memorandum u kome su obećavali da će ohrabriti sveštenstvo i vernike u ispunjavanju građanskih obaveza i

15 Dr K. Draganovic, bivši profesor na Teološkom fakultetu u Zagrebu, bio je važna figura među hrvatskom emigracijom. Uskraćen mu je boravak u Italiji 1963. U Jugoslaviju se vratio, bez ikakvog zvaničnog obaveštenja, 1967. Mada pod prismotrom, nastavio je da živi u Sarajevu i imao je čak i izvesnu slobodu kretanja. Misterija oko njegovog povratka nije rešena. *Oslobodjenje*, 13.11.1967; AJ, SKVP, 144–67–524.

16 O Alojziju Stepincu je dosta pisano, iznošeni su brojni dokazi za i protiv, gotovo trideset godina posle smrti proglašen je blaženim, ali mnoge kontroverze su ostale. Ono što je sigurno je da je Stepinac bio antikomunista i veliki pristalica hrvatske nezavisnosti čak i kad je ona dolazila pod okriljem ustaškog režima. Njegova dogmatska vera, prema kojoj su svi pravoslavni bili šizmatici koje je trebalo vratiti u okrilje prave crkve, nije tokom godina promenjena. G. van Dartel, *Nationalities and Religion in Yugoslavia, The Desintegration of Yugoslavia*, Yearbook of European Studies, 5, ed. by M. van Heuver and J. G. Siccama, Amsterdam-Atlanta, GA, 1992.

saradnji sa civilnim vlastima u izgradnji budućnosti zemlje. Tražili su da vlasti zauzvrat pokažu dobru volju prema crkvi i obezbede sprovođenje i primenu Ustava i Zakona o pravnom položaju verskih zajednica u liberalnijem duhu.¹⁷ Odgovor vlasti bio je pozitivan. Još uvek su se nadali da će biskupi moći da pregovaraju direktno sa njima (u to vreme napušten je raniji pokušaj da se do sporazuma dođe preko udruženja sveštenika), ali su prihvatili da je to nemoguće bez saglasnosti Vatikana. Odgovor SIV-a bio je primljen 3.11, a već 8.11.1960. nadbiskup Ujčić je putovao u Rim na referisanje.¹⁸

U odgovoru se insistiralo na ispunjenju sledećih uslova za sređivanje odnosa sa Katoličkom crkvom: priznavanje društveno-političkog uređenja nove Jugoslavije; priznavanje stanja odvojenosti crkve od države; prestanak neprijateljske propagande protiv Jugoslavije; poklapanje teritorija graničnih biskupija sa državnim granicama; nemešanje crkve u unutrašnje poslove države; rešavanje konkretnih pitanja od interesa za crkvu u saradnji sa narodnim vlastima; prestanak delovanja unutar verskih škola protiv društveno-političkog uređenja; prestanak pomoći ustaškoj emigraciji; depolitizacija Zavoda Sv. Jeronima i obustavljanje postupka beatifikacije Stepinca.¹⁹

U Vatikanu su odbacili mogućnost da komisija biskupa vodi razgovore sa predstavnicima SIV-a, već je data sugestija da bi SKVP trebala da zatraži od Vatikana da uputi u FNRJ delegata koji bi bio nadležan za razgovore.²⁰ Posle ovoga jugoslovenske vlasti su prihvatile da ne mogu zaobići Vatikan i nije više bilo napora da se ubede ili nateraju biskupi da pregovaraju direktno.

17 AJ, SKVP, 144-44-396.

18 AJ, SKVP, 144-52-442.

19 ASMIP, PA, Jugoslavija, 64/29.

20 AJ, SKVP, 144-52-442 i 144-57-448.

Mada je povremeno i dalje dolazilo do nesuglasica, posebno zbog emisija Radio Vatikana na hrvatskom i slovenačkom jeziku i drugih razloga, generalno to nije uticalo na opšti tok u odnosima.

Sa druge strane, razlike u stavovima između države i SPC će se u narednih desetak godina sve više povećavati. Izbijanje sukoba oko MPC, ali i mnogi drugi problemi u odnosima sa državom narednih godina, pokazali su da SPC ipak nije kooptirana u potpunosti. Ona je bila još finansijski zavisna i nedovoljno uticajna, ali i svesna svojih slabosti. Samoimenovanje SPC za čuvara svih Srba i srpskih nacionalnih interesa, njen nacionalizam koji se ispoljavao na razne načine tokom proteklih dekada, predstavljao je izazov za državnu politiku. Urađanje crkve u nacionalnu misiju imalo je međutim i mnoge negativne konotacije po SPC kao religijsku ustanovu i nad nju nadnosilo opasnost od etnofiletizma, čega su bili svesni i na šta su i kasnije upozoravali i mnogi teolozi u samoj crkvi. Osetljivost sa kojom je crkva reagovala na napade odavala je psihološku ranjivost čiji uzroci su ležali u promenljivoj sudbini tokom XX veka. Opadanje crkvene moći na više frontova, gubici jurisdikcije, raskoli, kontinuirana opstrukcija izgradnje crkve i pritisci na sveštenstvo, proizveli su izvestan pesimizam koji se izražavao kroz predstavu o crkvi kao žrtvi i kroz veru u posebnu misiju.²¹

Aprila 1961. papa Jovan XXIII odredio je za koadjutora u beogradskoj nadbiskupiji križevačkog grkokatoličkog biskupa G. Bukatka, a decembra iste godine objavljena je papina enciklika *Aeterna dei sapientia* sračunata na povezivanje svih hrišćanskih crkava, pod vođstvom Rima. Ona je uticala na uspostavlja-

21 P. Ramet, *The Serbian Orthodox Church, Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, Ed. by P. Ramet, Vol. I (*Christianity Under Stress*), Duke University Press, Durham and London, 1988, 232–248.

nje kontakata između predstavnika Katoličke crkve i SPC, kojih do početka šezdesetih godina gotovo i nije bilo. Nadbiskup Ujčić je u Beogradu proveo više od dvadeset godina ali nikada nije posetio patrijarha SPC, a patrijarh je smatrao da RKC treba na neki način da se izvini SPC za postupke učinjene tokom rata. Državni organi nisu bili oduševljeni ovim približavanjem, jer su iza toga videli vršenje pritiska na SPC da oslabi svoju politiku saradnje sa državnim organima i tendenciju širenja uticaja Katoličke crkve u istočnim delovima zemlje.

Dokumenti i papske enciklike upućene sa Drugog vatikanskog koncila, otvorenog oktobra 1962, uverili su jugoslovenske vlasti da se neke promene odvijaju unutar Katoličke crkve i da, posebno, njeni pogledi na mir u svetu i Treći svet korespondiraju sa pogledima jugoslovenskih državnih organa. Obe strane su od 1954. godine činile pokušaje za sondiranje terena za pregovore. Konačno, krajem 1962. jugoslovenski ambasador u Rimu, Vejvoda, stupio je u kontakt sa ličnim prijateljem milanskog kardinala Montinija, Nikolom Jaegerom, koji je bio posrednik u započinjanju pregovora. Pregovori su potom narednih nekoliko godina vođeni u strogoj tajnosti.²² Počeli su 23. maja 1963. prvo u Rimu (do polovine 1964. imali su formu informativnih razgovora), a potom naizmenično u Rimu i Beogradu. Sa vaticanske strane vodili su ih podsekretar Kazaroli i ministar inostranih poslova Svete stolice, Samore. U međuvremenu, milanski kardinal Montini izabran je za papu Pavla VI i prilikom svog ustoličenja poručio je, preko ambasadora Vejvode, J. B. Titu, da mu Jugoslavija leži na srcu.²³

22 Pored Jugoslavije, pregovore sa Vatikanom vodila je i Mađarska. Između dve države je došlo i do izvesnih razmena iskustava koje su ostale u tajnosti.

23 AJ, SKVP, 14–66–523.

Polovinom 1963. ambasador Vejvoda se sastao sa papskim nuncijem K. Granom i tražio da Vatikan preduzme mere da se prekine sa antijugoslovenskom kampanjom u zemljama Latinske Amerike, pred posetu Josipa Broza.²⁴ Vejvoda je preneo da bi se na taj način nastavila povoljna atmosfera u pregovorima, kao i da bi to povoljno uticalo na odluku vrha SPC oko prisustva na Drugom zasedanju vatikanskog koncila.²⁵ DSV je uputio cirkular sa instrukcijama da se RKC uzdrži od mešanja u pitanja posete Predsednika SFRJ, a naknadno je papa Pavle VI naredio da se pošalje još jedna instrukcija sa konkretnim merama. Povodom ovog putovanja, pozitivne izjave je dalo šest biskupa iz Jugoslavije i izvestan broj istaknutih predstavnika RKC. Neki, međutim, kao nadbiskup Šeper, biskupi Franić, Garković, Alau-pović i Pogačnik, odbili su da se javno oglase.

Paralelno sa pregovorima, debata o hrišćanskom jedinstvu na Drugom vatikanskom koncilu otvorila je put dijalogu i sa SPC. Grupa studenata Teološkog fakulteta iz Beograda, posetila je 1963. Teološki fakultet u Ljubljani, a potom naredne godine ponovo Ljubljani i Zagreb.²⁶ Studente je u Zagrebu pozdravio banjalučki biskup Pihler, ali zagrebački franjevci su ovo loše primili. Sličnu lošu sudbinu imala je i uskršnja poruka banjalučkog biskupa 1963, u kojoj priznaje da su u proteklom ratu braća pravoslavne vere bila ubijana samo zato što su pripadali pravoslavlju, od strane ljudi koji su sebe nazivali katolicima. Tokom naredne godine došlo je do susreta između pape Pavla VI i vaseljenskog patrijarha Atenagore, ali ni u pravoslavnim

24 Jugoslovenske vlasti su se plašile demonstracija emigracije u zemljama LA, poučene iskustvom koje su imale kada je jugoslovenska privredna delegacija boravila polovinom pedesetih godina u Urugvaju, Čileu, Peruu i dr. AJ, SKVP, 144–53–630.

25 AJ, SKVP, 144–67–524.

26 AJ, SKVP, 144–81–569; *Glas koncila*, 29.3.1964.

crkvama nisu svi bili oduševljeni ovakvim razvojem događaja. Ipak, kontakti između pravoslavnog i katoličkog sveštenstva i hijerarhije su intenzivirani u Jugoslaviji, naročito tokom 1966, a 1967. došlo je i do susreta patrijarha Germana i kardinala Šepera. U SPC je ipak očuvana velika doza obazrivosti.

Promena klime u RKC, izražena preko Drugog vatikanskog koncila, bila je paralelno praćena u Jugoslaviji proglašenjem novog Ustava 1963, koji je dao legalni izraz razvoju liberalizma i decentralizacije u Jugoslaviji. Istovremeno je tekao i proces neutralizacije tzv. neprijateljske emigracije. Koliko god da su tokom godina rasli pozitivni procesi u iseljeništvu, ekstremni deo emigracije je i dalje predstavljao opasnost i ugrožavao rad jugoslovenskih diplomatskih i konzularnih predstavništava u inostranstvu. Osim toga, njihova delatnost je ozbiljno narušavala ugled Jugoslavije u svetu. Tokom pregovora sa Vatikanom, jedno od ključnih pitanja odnosilo se na neutralizaciju hrvatske emigracije koja je delovala u vezi sa RKC. Sa druge strane, bilo je odlučeno da se eparhije SPC u dijaspori oduzmu iz ruku ekstremne emigracije, čime bi se otupela oštrica antijugoslovenske kampanje srpske emigracije u celini.²⁷ Ovaj proces završen je uspešno po državne organe 1964. godine.

Jugoslovenski državni organi su bili zadovoljni tokom pregovora sa Vatikanom ali sa druge strane plašili su se da će Katolička crkva pokušati da iskoristi sređivanje odnosa za jačanje svojih pozicija u zemlji.²⁸ Plašili su se takođe i izvesnog nera-

27 AJ, SKVP, 144–81–569.

28 Savezni organi su već u maju pripremili elaborat o odnosima države prema SPC i IVZ posle sređivanja odnosa sa Vatikanom, u kome je konstatovano jačanje Katoličke crkve gotovo na svim poljima. U elaboratu se konstatuje takođe da Katolička crkva vrši sistematski pritisak na SPC i IVZ, na osnovi slabljenja njihove saradnje sa državom. U tom smislu, RKC je nametala sveštenstvu SPC široke kontakte i nudila materijalnu

zumevanja domaće javnosti, a posebno reakcija SPC i IVZ. Vlasti su stoga nastojale da unaprede odnose sa SPC i IVZ, pružajući im finansijsku i drugu pomoć, a držali su ih i u toku pregovora sa Svetom stolicom.²⁹ Neki predstavnici SPC i IVZ izražavali su bojazan da će posle sređivanja odnosa sa Vatikanom doći do jačanja položaja RKC na štetu pomenute dve verske zajednice. Tome je doprinosilo i ponašanje organa vlasti na terenu, koji su odugovlačili sa rešavanjem zahteva koji su postavljani. Na jednoj od sednica SIV-a, 27. maja 1966, predsednik Petar Stambolić je naglasio da je oslonac koji su državni organi imali u Pravoslavnoj crkvi i njeno opšte držanje omogućili razgovore sa Katoličkom crkvom. Dodao je da bi trebalo razmotriti pitanje daljih odnosa sa SPC i IVZ i pokazati više spremnosti pri rešavanju njihovih problema.

Katolička crkva je u to vreme sve više pažnje poklanjala masovnosti verskih proslava (Dubrovnik, Šibenik, Zadar, Đakovo i dr). Proslava Gospe Sinjske, u Sinju 1965. godine, okupila je preko 50 000 ljudi i ozbiljno zabrinula državne organe, jer se nedelju dana ranije, na proslavi Sinjske alke, kojoj je prisustvo-
vao i Predsednik Republike, pojavilo svega 8–10 000 ljudi, a pripreme su trajale godinu dana.³⁰ Predstavnici KC sve su češće pozivani da prisustvuju raznim državnim praznicima, ali i skupovima koje su organizovale ustanove različitog karaktera. Državni organi su registrovali i sve češće šovinističke ispade i

pomoć. Vrhovi RKC su nameravali, prema nalazima državnih organa, da prošire svoju delatnost i na područjima u kojima je pravoslavlje bilo dominantno, pa su planirali formiranje novih biskupija u Vojvodini, Srbiji i Makedoniji. AJ, SKVP, 144–91–618, 144–97–634 i 144–100–648.

29 Tokom 1964. SPC je dodeljena pomoć u iznosu od 464 miliona dinara (deo je išao na pomoć MPC), 1965. pomoć je iznosila 427 miliona, a za 1966. subvencije su povećane. AJ, SKVP, 144–91–618.

30 AJ, SKVP, 144–93–630.

govore sa nacionalističkim predznakom od strane predstavnika RKC.

Polovinom šezdesetih godina naglo se povećao broj zahteva za izgradnju novih crkvenih objekata od strane RKC (Split, Skoplje, Novi Sad i dr.), ali istovremeno se osećao postepeni oporavak i kod SPC. Čak je i u zagrebačkoj eparhiji 20 crkava opravljeno, a dve kapele sagrađene. Tokom 1964. otvoreni su seminari u Sremskim Karlovcima i manastiru Krki.

Juna 1966. u Rimu je potpisan Protokol o razgovorima između predstavnika SFRJ i predstavnika Svete stolice.³¹ On je garantovao, između ostalog, slobodno izvođenje verskih funkcija i verskih obreda i priznao, unutar zakonskih okvira, nadležnost Vatikana nad Katoličkom crkvom u duhovnim, verskim i crkvenim poslovima. Vatikan je prihvatio da kler neće zloupotrebljavati svoje funkcije za političke ciljeve i osudio svaki akt političkog terorizma ili sličnih kriminalnih oblika nasilja, obećavajući da će reagovati u svakom takvom slučaju na koji ukazu jugoslovenske vlasti. Protokol je omogućio međusobnu razmenu izaslanika koji u početku nisu imali formalni diplomatski rang. Slovenački biskupi su pozdravili Protokol, kao i beogradski nadbiskup Bukatko, dok su hrvatski biskupi bili rezervisani. Kardinal Šeper je izjavio da podržava aranžman ali da ima ozbiljne zamerke u pogledu pitanja verske obuke.

Opadanje čvrste partijske kontrole u drugoj polovini pedesetih i početkom šezdesetih nastavilo se, sve brže, posle pada Aleksandra Rankovića. SKJ je u to vreme bio ozbiljno podeljen između zagovornika decentralizacije federacije, predvođenih

31 Pregovore su vodili, u drugoj fazi, u ime Vlade SFRJ, P. Ivičević, B. Kocijančić i V. Dobrila, a u ime Svete stolice, A. Kazaroli i L. Bondanino. Protokol je, za razliku od konkordata, bio manje formalne strukture i ozvaničio je jednu sporazumnu formulu za tip odnosa države i crkve.

partijskim ideologom Edvardom Kardeljom, i zagovornika centralizacije čiji predstavnik je bio Aleksandar Ranković.³² Pad Rankovića 1966. promenio je odnos države prema SPC, ali i SPC prema državi. Ranković se služio grubim sredstvima da obezbedi njenu poslušnost, ali makedonsko pitanje je držano pod kontrolom.³³ Promena je bila uočljiva u katoličkim oblastima, posebno u Hrvatskoj, što je koincidiralo sa potpisivanjem Protokola. U isto vreme hrvatski nacionalizam počeo je da se ispoljava sve otvorenije. Ovaj nacionalizam imao je mnoge liberalističke tendencije, koje su podržavali predstavnici Saveza komunista Hrvatske, uz široku javnu podršku. Nacija se ujedinjavala, a crkva je u svemu tome imala snažan udeo. Ali srpski živalj u Hrvatskoj bio je uplašen, ne bez razloga. U Sloveniji su stare sumnje u klerikalizam bile i dalje prisutne, ali tamo je postojala znatna sloboda za izražavanje različitih ideja. Pored toga u ovoj republici se mnogo više napredovalo u odvajanju organa vlasti od republičke partijske organizacije, nego bilo gde drugo.

Na sednici SKVP jula 1966. otvoreno su ispoljene razlike po pitanju odnosa prema SPC, između onih koji su bili protiv „pravoslavne politike“ i onih koji su smatrali da treba smanjiti pritisak na SPC.³⁴ U zaključcima sa sednice konstatovano je da je položaj Katoličke crkve u zemlji povoljan, da je ona uspela da konsoliduje svoje redove i da deluje u boljim uslovima nego ostale verske zajednice, te da je episkopat RKC kroz kontakte

32 J. Pirjavec, *Jugoslavija – Nastanak, razvoj ter razpad Karađorđevićeve in Titove Jugoslavije*, Založba Lipa, Koper, 1995, str. 238–260.

33 Usporavanje makedonskog crkvenog pitanja u centralnim državnim organima do 1966. nije bilo posledica nekog saosećanja prema SPC. U isto vreme radilo se na planu raskola u Americi i na sklapanju sporazuma sa Vatikanom.

34 AJ, SKVP, Zapisnik sa sednice SKVP od 6.7.1966, 144–95–632 i 144–81–569.

sa organima vlasti mnogo više tražio nego što je nudio i više dobio nego što je dao. Ovakav zaključak automatski pruža odgovor na pitanje postavljeno na početku priloga. Već polovinom šezdesetih godina Katolička crkva je uspela da iz sukoba sa totalitarnim režimom koji je vladao u Jugoslaviji izađe oporavljena, za razliku od SPC. Sličan proces dogodio se i u ostalim državama Istočne Evrope. Razlozi nisu ležali u činjenici da je bila favorizovana ili pošteđena od strane državnih organa, već u njenoj strukturi, načinu funkcionisanja, mogućnosti prilagođavanja i međunarodnim okolnostima u kojima uloga Vatikana nije bila zanemarljiva.

Rezime

Nije postojao jedan opšti plan uništenja uticaja religije u oblastima u kojima su dominirali komunisti posle 1945. godine, ali mnogi instrumenti upotrebljeni da ograniče život crkve bili su produkt Staljinove ere. Jugoslavija u tom pogledu nije predstavljala nikakav izuzetak. Članovi KPJ od početka su gledali na religiju kao na politički problem, a na verske zajednice kao na svoje takmace u borbi za uticaj u društvu i objektivne činioce opstrukcije procesa socijalističke izgradnje. Nova vlast u principu nije pravila razlike između pojedinih verskih zajednica (delovalo ih je oko 30). Postojale su međutim razlike u pristupu pojedinim verskim zajednicama, koje su proisticale iz njihove unutrašnje strukture, objektivne jačine, istorijskog nasleđa, veličine, materijalne moći i sl. Na prvi pogled činilo se da je sukob sa Katoličkom crkvom i pritisak na nju bio najteži i sa najgorim posledicama, ne samo u Jugoslaviji. Katolička crkva, zavisna od svoje institucionalne strukture i centra na Zapadu, javljala se i kao javna ustanova u oblasti obrazovanja i milosrdnog rada. Za

razliku od pravoslavnih i protestantskih zajednica koje su, naizgled, lakše nalazile načine da se prilagode restriktivnom režimu (ili nisu imale snage da se odupru), RKC je bila uspješnija u pronalaženju puteva da se sa njim izbori. RKC je sve svoje snage koncentrisala na obnavljanje klera i hijerarhije, na bolju primenu zakonskih propisa i na širenje svog utucaja u društvu. Pravoslavlje, po tradiciji okrenuto transcendentnoj kontemplaciji, gledalo je čoveka više sa stanovišta večnosti, nego u vremenskim terminima. Nije uspelo da izgradi unutrašnje mehanizme za odbranu i nezavisno delovanje, što je vlastima omogućavalo gotovo potpunu kontrolu njegovih aktivnosti, a samim tim su i posledice bile mnogo teže.

Pored postojećih specifičnosti svake crkve, formulacija državne politike u velikoj meri je zavisila i od unutrašnjih i međunarodnih kretanja. Do početka pedesetih godina, teorijske i praktične sličnosti sa državnom politikom vođenom u SSSR-u i nekim drugim zemljama Istočne Evrope su evidentne, mada uz mnogo pragmatičnosti i prilagođavanja specifičnim prilikama. Potom dolazi do izvesne liberalizacije, ali jugoslovenski državni organi i dalje pažljivo prate procese u Istočnoj Evropi i tamošnja iskustva, pojačavajući ili smanjujući ideološki pritisak po potrebi.

Andrija Kopilović

NOVI RELIGIOZNI POKRETI

Uvod

Pred nama je prezahtijevan zadatak: govoriti o novim religioznim pokretima. Stoga ću, odmah, u uvodu učiniti nekoliko važnih napomena. Ova je tema, naime, preširoka da bi se mogla obraditi u nekoliko predavanja, prezahtijevna je a da bi se iz nekoliko predavanja mogla očekivati cjelovitost i iscrpnost. Stoga ću u svojih dvadeset i pet minuta govoriti sa stanovišta isključivo katoličke teologije i o fenomenu novih religioznih pokreta kako ih doživljava katolička teologija unutar Crkve i kako prosuđuje one religiozne pokrete koji su izvan Crkve.

Religija je stara koliko je star i čovjek. Njegova potreba odgovoriti konačnom sigurnošću na egzistencijalna pitanja stalno je prisutna kao impuls i kao potreba. Njegova religijska svijest uvjetovana je kulturološkim, sociološkim i mnogim drugim datostima u kojima se događa život pojedinca ili zajednice. Stoga će fenomen religije ostati stalno istraživ i bit će podvrgavan mnogim naučnim disciplinama da ga kao fenomen pokušaju razumjeti i protumačiti sa stanovišta vlastitih polazišta. No, i sama religija će sličnim uvjetovanostima biti podvrgnuta stalnim promjenama i rastu vlastite svijesti i prakse. Kada se govori o objavljenim religijama moramo pripaziti na vrlo važnu novu dimenziju promatranja. Dok se religijski hod čovječanstva može pojednostaviti riječima: čovjekovo traženje Boga i Božanskoga

a onda u tome i vlastitoga smisla postojanja, dotle se objavljena religija može jednostavno nazvati Božji hod prema čovjeku i ponuda njegova smisla, postojanja, sadašnjosti i budućnosti. Bitno je uočiti da teologija razlikuje pojam religioznoga i pojam vjerskoga. Religiozno je sve ono što čovjek spoznaje vlastitim naporima na putu transcendentalnoga i preti ga u oblik kulta i vjerovanja, dok je vjersko isključivo oslanjanje na Objavu za koju se vjeruje da je Božanski govor upućen čovjeku i bitno definira čovjeka kao biće koje zauzima osobni stav vjere prema osobi Boga i Božanskoga te za njega vjerovanje postaje povjerenje, oslanja se normativno na datost Objave i postaje vjernik ne nečega nego vjernik nekoga. Nije više vjernik u nešto nego vjernik nekomu. Stalna zabuna na području proučavanja religioznog i vjerskog proizlazi upravo iz toga što se ne uočava dovoljno razlika između biti religiozan i biti vjernik. Ta dva pojma nisu isto. Možda je i nepravda ne htjeti vidjeti tu razliku, jer vjernik svoje povjerenje, doduše vrlo opravdano i proučeno, povjerava objavljenoj istini i zauzima stav osobnoga odnosa prema Bogu a onaj tko sa strane fenomenološki promatra tu činjenicu nije pokušao ili nije mogao ući u nutarnji stav vjernika. I još jedan važan elemenat u potrebnom razlikovanju religioznog i vjerskog je činjenica što kršćanske crkve i židovstvo vjeru smatraju ne samo spoznajnim i voljnim činom nego i bitno milosnim činom to jest: Božjim darom i zahvatom u čovjekov život. Stoga puko fenomenološko promatranje i analiza vjernika i njegove vjerničke prakse nikada ne može dati dovoljno jasne odgovore na ono što je za vjernika ipak najvažnije: njegov način mišljenja, življenja u suradnji sa milošću, jer je milost kao fenomen nedostupna empirijskom istraživanju a u vjerničkom doživljavanju je pak nositelj čitavoga vjerskoga življenja i činjenja. Ne želimo ovdje ustvrditi da se često ne prepleću religijsko i vjersko, ali je ovo prilika da se ukaže na tu bitnu razliku jer će

tada biti moguće bolje razumijeti i razlikovati religiozne pokrete i duhovne pokrete unutar Crkve.

Moj zadatak u ovom predavanju je prvotno govoriti o novim pokretima unutar Crkve koji su nastali uvijek oslanjajući se na Objavu i znakove vremena te zahtijev vremena u kom su nastajali. S druge strane, govoriću i o novim pokretima koji su iskoracili iz crkvenog zajedništva ali ipak nošeni i potrebom vremena i oslanjali se na Objavu kao svoje izvorište ili normativ. U izlaganju ne mogu biti cjelovit, radi kratkoće vremena, ali ću se cjelovitije zaustaviti na pojedinom pokretu koji onda može poslužiti kao ključ razumijevanja i prototip ostalima.

I. Razlozi nastajanja religioznih pokreta

O razlozima nastanka religioznih pokreta i sljedbi profesor Roman Myz u svojoj knjizi „Od Boga do sotone“ razmišlja ovako: o uzrocima i razlozima nastanka sljedbi možda je najbolje govoriti na primjerima zemalja u kojima su desetljećima vladale stranke i partije s materijalističko-ateističkim svjetonazorom, a onda, u određenom povijesnom trenutku, ti su režimi pali. Iza njih su ostale ekonomske i duhovno-moralne ruševine. Vjerske zajednice, koje se nakon teških iskušenja i progona u tim zemljama sada obnavljaju, nisu uvijek dovoljno spremne za puninu evanđeoske djelatnosti. Ali, ni samo društvo, koje se ranije borilo protiv religije, ne može sada odjednom ostvariti svoje religiozne porive, zadovoljiti vlastite duhovne potrebe.

Također ni svećenici, čitave crkvene provincije, nisu spremni dočekali te promjene. U novim okolnostima oni više pažnje posvećuju povratku oduzete imovine, obnovi crkvenih objekata, a manje duhovnoj obnovi ljudi. A nisu ni dovoljno obučeni za takve pothvate. Međutim, sljedbe se šire i u zemljama s visokim standardima: i u razvijenom društvu čovjek čezne za

Bogom. I ta praznina u ljudskoj duši je vrlo zanimljiva i privlačna raznim sljedbama, koje spekuliraju s duhovnom glađu čovjeka i nedostatkom njegovog vjerskog obrazovanja.

Wilhelm Bartz smatra da su uzroci formiranja sljedbi raznoliki i slojeviti i da je često presudna subjektivna sklonost prema religioznim strujanjima određenog vremena. On prihvaća da su na formiranje sljedbi utjecale i pseudomesijanske i neognostičke ideje, kao i težnja da se stvori jedan bolji svijet, da se čovjek oslobađa i oslobodi od grijeha, bolesti i smrti, da se apsolutno osigura vječni spas i utemelji religiozno-čudoredna obnova. A kako povijest svjedoči – piše W. Bartz – na postanak određenih sekta utjecali su duševni doživljaji njenih osnivača i psihičke anomalije.

Profesor Ivan Šporčić u svom razmišljanju „Biblija i novi religiozni pokreti“ razmišlja ovako: Iako je sama ideja „novoga“, tj. neinstitucionalnoga pristupa kršćanstvu i Bibliji nastala u Europi, stari kontinent je ipak još preuskogrudan za ideje sektaškog tipa. Zato njihova „obećana zemlja“ postaje Sjeverna Amerika u koju mnogi emigriraju u prvom redu zbog ekonomskih razloga. Vremenom su u tom području nastali novi, od Europe potpuno neovisni religiozni pokreti, iako su ideje bile europskog podrijetla. No i sam način života doseljenika na novi kontinent uzrokovao je pojednostavljen pristup biblijskim tekstovima. Jedini religiozni tekst kojega su imali na udaljenim rančevima bila je Biblija. Čitali su ga kako su najbolje umjeli i znali i na njemu su temeljili vlastitu vjeru. Možemo samo pretpostaviti s kakvom kompetetnošću je neki farmer čitao i tumačio Bibliju? Jasno da se ograničavao na tekstove koji su mu bili egzistencijalno bliži, interesantniji i razumljiviji, bar je tako mislio. Tako da u stvari možemo govoriti o religijskim ćelijama obiteljskih dimenzija. Pojavak pokretnih prodavača Biblije i biblijske literature doprinio je ujedinjavanju pojedinih afiniteta

i nastanku religioznih pokreta, ali i polemikama i sukobima zbog različitih shvaćanja i tumačenja Biblije pa onda i pitanja: tko ima pravo, koja je crkva prava, da li se zna ili ne zna kada će Krist ponovno doći, odnosno koliko vremena manjka do konca svijeta? Iako Novi zavjet govori o tome kako ljudima nije dano da išta znaju o ponovnom Kristovu dolasku, ipak su neki vjernici smatrali da su pohođeni naročitim prosvjetljenjem i posebnom milošću Božjom da mogu izračunati vrijeme parusije. Zbog svoje apokaliptičke naravi te mnoštva zagonetnih: aritmetičkih, antropoloških, kromatskih, kozmičkih, teriomorfnih, a od starozavjetnih prednost ima Danijelova knjiga, osobito 2, 7, 8, 9, i 10. poglavlje.

U uvodu spomenute knjige profesora Myza sam napisao: u dvadesetom stoljeću nastali su mnogi novi religiozni pokreti i religiozne denominacije da je teško pratiti njihov razvitak i dijelokrug. Mnoštvo ponuda, u nijansama različitih a ponekad i oprečnih, zbunjuje. Bilo da se radi o zapadnom praktičnom materijalizmu, konsumizmu i hedonizmu, bilo da se radi o istočnom materijalizmu i nakon pada komunizma raznim krizama a najviše ekonomskoj: čovjek današnjice je ispražnjen. Praznini bogotražitelja, čovjeka koji se iz tog svijeta otuđenosti i zarobljenosti želi izvući, nudi se dvostruko rješenje. Na Zapadu novi religiozni pokreti nastaju kao alternativa tradicionalnim religijama. Historijske crkve kao institucije gube na svojoj privlačnosti a ponekad i na autentičnosti do te mjere da ih suvremenik više ne prihvata ozbiljno. Najopasnije je to što se u traženju nije okrenulo zdravoj kritici i kvalitativnoj promjeni postojećeg (re-evangelizacija) nego se okrenulo kritici koja čovjeka odvodi od pripadanja historijskoj crkvi i ulazi u alternativno rješenje nečega novog, koje je često označeno boljim samo zato što je novo. Tako je Zapad prepun „novih“ ponuda koje su u stvari kršćanskog nadahnuća sa nešto prilagođenim mentalitetom suvremenog

tražitelja ili čak podilaze mentalitetu europskoga načina življenja. Jednako tako na Zapadu su postale „atraktivne“ stare religije Istoka kao nešto posve novo u ovom podneblju, koje su napose za mlade vrlo privlačne, ali rastaču tradicionalni mentalitet europskoga načina mišljenja i življenja. Na europskom Istoku gdje je godinama vladao tzv. „naučni“ materijalizam mnogi religijski pokreti nastaju kao protest komunističkoj ideologiji i kao svojevrsni oblik disidentstva. Međutim, na Istoku se radi ne o otpadu od vjere i prelasku u neku drugu alternativu, nego se radi o nevjerniku koji je sada u fazi obraćenja. Svojevrsna ponuda religijskog „tržišta“ je opredjeljenje da se ne bude više u svijetu ateizma. Pošto ne poznaje religijski fenomen dovoljno sistematski, on se lako opredjeljuje za „prvu“ ponudu te tako i na Istoku nastaje multikonfesionalno društvo koje se više ne prepoznaje ni kao kršćansko ni kao nekršćansko ni kao europsko ni kao azijsko, nego kao nešto posve novo. U takovoj situaciji, na ovom području, koje je baš na raskrižju Istoka i Zapada, ovakova religijska situacija je u isto vrijeme i izazovna i pogubna. Izazovna je za europski mentalitet i kršćanske vrednote tradicionalne Europe, te bi se moglo očekivati svojevrsno obnavljanje vrednota koje su duboko usađene u čovjeka ovoga kraja. Međutim je opasnost za mlade generacije u tome što je još uvijek velika neinformiranost. Dogodila se kriza svih vrednota u našim okolnostima i u naše vrijeme, stoga je i ovakav fenomen poguban za bilo kakovu autentičnu religijsku pojavu.

Spominjem još činjenicu da je Crkva za sebe uvijek tvrdila da je „semper reformanda“ a to znači u vremenskom hodu uvijek je nutarnja potreba obnove prisutna kao vjernički imeprativ. Kada se radi o jednoj crkvenoj zajednici millionskog vjerničkog mnoštva jasno je da je i intenzitet pripadnosti autentičnoj vjerničkoj zajednici upitan. Tako razlikujemo kršćane koje čak častimo nazivom sveti do onih koje nazivamo rubni. Tako je u Crkvi

uvijek u datom vremenu postojala potreba povratka na izvore, obnove ili naglaska na evanđeosku datost koja je odgovor tome vremenu. Sjetimo se samo srednjega vijeka kada je na raskoš i građanski način života crkvene hijerarhije Franjo iz Asiza odgovorio jednim tada religioznim pokretom i kasnije institucioniranim redom koji je dao pečat reformama srednjega vijeka. Na izazove on je odgovorio evanđeoskom jednostavnošću siromaštva jednostavnosti, živeći „evanđelje u originalu“ i tako defakto od pokreta postao veliko stablo reforme za cijelu Crkvu. Od prvih početaka Crkve do naših dana takva se pojava može stalno iščitavati iz povijesti Crkve.

Ponajprije želim osvijetliti tezu da je i sama Biblija, odnosno njezino tumačenje, uz ostalo, bila uzrokom nastanka različitih vjerskih pokreta i sljedbi. Iz promatranja su izuzete one zajednice koje su u „ekumenskom zajedništvu“, iako nam određeni stavovi prema Bibliji i njezinu tumačenju nisu zajednički. Sama kategorizacija novih religioznih pokreta nije jednostavna i poznato je da stručnjaci u tom pogledu imaju različite pristupe. Podjele koje slijede to uopće ne žele biti. Razlog podjela je prije svega metodološke prirode, tj. da se pitanje Biblije i novih religioznih pokreta lakše prikaže. Osnovna postavka od koje se polazi jest odnos prema knjigama Starog i Novog zavjeta. Tu razlikujemo sljedbe „biblijskog korijena“ i „sinkretističkog usmjerenja“. Novim religioznim pokretima ili sektama „biblijskog korijena“ smatramo one koji biblijske knjige u biti prihvaćaju, ali naučavaju da ih treba tumačiti sukladno posteriornim, posebnim objavama ili nadahnućima. Pripadnici ove skupine sljedbi biblijske spise stavljaju na istu razinu s nekim drugim spisima ili tumačenjima kojima daju, dok sa svima drugima odbacuju bilo kakvo zajedništvo. Osim toga, Isus Krist nije za njih jedini Put spasenja, nego uz njega postoje i drugi posrednici,

često puta sami utemeljitelji sljedbi. Sinkretističkim religioznim pokretima zovem one koji, uz druge religiozne izvore, koriste i Bibliju kao jedan od mogućih, ali ipak sekundarnih, religijskih izvora.

Nakon svega ovoga uočimo samo kao kratki pregled onoga što se ovaj čas tiče novih sljedbi unutar Katoličke crkve.

II. Neki od pokreta unutar crkve

1. NEOKATEKUMENI. U velikim predgrađima dekristijaniziranog mentaliteta a ipak kršćanskih kontinenata javlja se velika suprotnost kršćanske nauke i kršćanske prakse. Jednako tako nastaje i problem velikog vjerskog neznanja. Stoga i oni koji su samo sakramentalizirani ne mogu živjeti radi svih ovih okolnosti autentičnog kršćanstva bez osobnoga obraćenja. Pokret nastaje kao odgovor i ponuda izazovu našega vremena a to je temeljna reevangelizacija kršćana koji se onda, nakon devetogodišnjega katekumenskoga hoda, vraćaju u zajednicu kao kvasac i pokretači autentičnog življenja kršćanstva.

2. FOKOLARINI. Pokret, čiji je začetnik poznata Chiara Lubich u strahotama Drugoga svjetskoga rata, osjeća potrebu jednostavnog i radosnog življenja evanđelja i svjedočenja o Božjoj prisutnosti u svakdašnjem životu koje treba podijeliti s drugima. Ne praveći razliku staleža, dobi i vjerske pripradnosti, pokret donosi radost i služenje uz sve dimenzije ljudskoga života, jedno sveopće radosno ljudsko bratstvo koje je danas zahvatilo mnoge kršćane u čitavome svijetu.

3. MOLITVA I RIJEČ. Skupina nastala prije 30 godina u Hrvatskoj, a danas proširena u Austriji, Njemačkoj, Belgiji i Švicarskoj. Prvi članovi „u traganju za efikasnom Božjom vjerom“, pitali su se gdje je ona evanđeoska snaga koja je kadra

preobraziti čovjeka i suvremeni svijet. Tako se prof. Tomislav Ivančić (ustanovitelj ovog pokreta), zajedno s mladima, probijao i ne sluteći utirao nove putove...Godine 1975. mladi su odlučili da će za vrijeme ljetnih praznika tri tjedna provesti u molitvi. Po molitvi su doživjeli Božju blizinu i otkrili da se tu nalazi ključ za preobrazbu čovjeka i svijeta. Djelovanje zajednice MIR obuhvaća evangelizacijski rad, pružanje duhovne pomoći i duhovnu obnovu društva.

4. PENTEKOSTALNI POKRETI. Drugi vatikanski sabor je u središte crkvenoga vjerovanja ponovno oživio istinu da je duša Crkve Duh Sveti. Molitva kao temeljni način vjerskog življenja nadahnjuje pripadnike svih ovih pokreta na vrlo radikalni i konkretan molitveni život iz kojega se crpi nadahnuće za dnevni rad i poslanje. Više su se oslonili na osobno iskustvo molitve nego na obrede. Zajednička molitva snaga je koja povezuje a i izgrađuje zajednicu. Tako mogu biti i svjedoci i nosioci duhovne obnove i šire crkvene zajednice.

Mogli bi još nabrajati mnoge pokrete unutar Crkve. Međutim, zajednički nazivnik svih njih je ovaj: čitajući znakove vremena, mnoge karizmatske osobe osjećaju poziv da na izazov vremena odgovore konkretnom evanđeoskom vrednotom i ugrade je u tkivo života šire kršćanske zajednice. Oni ostaju na putu vlastite formacije i vlastitog načina življenja vjere ali u tijesnom crkvenom zajedništvu. Tako postaju preporoditelji i na širem pastoralnom planu Crkve. Opasnost zatvaranja u vlastito samoživljenje ih dovodi u opasnost i istupa iz crkvenog zajedništva. No, ako imamo prvu datost na umu, onda su svi ti unutar Crkve veliki dar Duha Svetoga koji stalno, po pojedincima i grupama, pa onda i pokretima, obnavlja tkivo zajednice i daje nesumnjivo svjedočanstvo autentičnog življenja kršćanskih vrednota.

III. Zajednice nastale izvan katoličkog zajedništva

Kao primjer navešću samo neke od protestanskih zajednica koje su nastale tokom povijesti, danas se aktivno nalaze među nama. Problem nastaje kada Martin Luther nije bio zadovoljan s pojednostavljenom nekritičkom srednjovjekovnom pobožnošću i liturgijom Crkve. On se, naime, zalaže za doslovan smisao teksta kojega shvaća kao *scripturae simplicem sensum*, tj. teži za tim da prije svega otkrije doslovno značenje teksta da bi nakon toga krenuo dalje prema svojevrsnom tipološkom razumijevanju Svetog pisma. Na istoj crti je i njegov učenik Johannes Calvin (1509–1564). I on naglašava da se Sv. pismu treba pristupiti stvarno i prirodno, tj. treba najprije uzeti u obzir riječ kao takvu. Od njega potječe ideja o nakani autora Sv. pisma. Zato se posebice zalaže za detaljno filološko, povijesno, i književno analiziranje svakog biblijskog autora. Na taj način Calvin stavlja naglasak na samu Bibliju kao autoritet i na određeni način je odvaja od vjerničke zajednice, od Crkve. Zato se već za njega može reći da naginje prema doslovnom smislu shvaćanja Sv. pisma, jer mu daje apsolutni autoritet. Svoj stav potkrepljuje uvjerenjem da se Riječ i Duh ne smiju razdvajati. Prema tomu, po njemu, Duh se prosvjetljuje kroz Riječ biblijskog teksta.

Od reformatora do fundamentalista

Sve bi to bilo dobro da reformatorske ideje nisu imale i polemičku notu koja je udaljavala različite pozicije. Reformatori nisu stavljali u pitanje božanski autoritet Pisma u cjelini, iako su za neke spise postavljali pitanje kanonske vrijednosti. Što god je Katolička Crkva više naglašavala autoritet crkve u tumačenju Biblije i važnost koju ima predaja za autentično tumačenje svetopisamskih tekstova, to su protestanti više naglašavali autoritet samog Svetog pisma. Pozivajući se na Bibliju (*sola scrip-*

tura), upravo predaju smatraju krivcem za iskvarivanje izvorne čistoće Božje riječi. No, vremenom se i unutar samih reformatorskih crkava, evangeličke, a kasnije i pentekostalne denominacije, opet stvorila jedna druga predaja koja je uzrokovala daljnje cijepanje i stvaranje manjih religioznih grupacija koje će svoju predaju, nazovimo je sola scriptura u apsolutnom smislu riječi, toliko naglašavati da će završiti u fundamentalizmu.

1. SLJEDBE KOJE BIBLIJU TUMAČE DODATNIM SPISIMA

Iako Adventisti sedmog dana svoje stavove i principe uglavnom argumentiraju biblijskim citatima, ipak se već u samim uvodima u knjige Ellen G. White o njoj govori kao o proročici, jer piše o stvarima koje još nisu postojale u njenim danima, u kojima milijuni traže odgovore na najveća pitanja, koja imaju najveći promet modernog vremena i čija se izdanja štampaju na mnogim jezicima. Viđenja Ellen G. White o zapovijedi šabata npr. su toliko duboko utjecala na strukturu adventističkog pokreta da postaje evidentno kako bi pokret bez njezinih spisa bio sasvim nešto drugo. Glavni temelj njihove doktrine i prakse je treća Božja zapovijed o svetkovanju dana subotnjeg (Izl 20, 8–11). Vječni život ili vječna propast pojedinca ovisi upravo o vršenju ove zapovijedi, što svakako nije sržna kršćanska poruka. Adventisti sedmog dana i druge dijelove Biblije, kao i treću zapovijed, tumače doslovno tj. na fundamentalistički način, ali pod snažnim utjecajem privatne objave i viđenja njihove utemeljiteljice. Na temelju krivog shvaćanja Otk 20, gdje pisac proročki gleda kako anđeo otkriva i u Bezdnu zatvara Sotonu za tisuću godina, adventisti vjeruju da će Krist uskoro doći i za pravednike osnovati tisućgodišnje kraljevstvo.

2. JEHOVINI SVJEDOCI

No, svatko tko imalo pozna Bibliju i kršćanstvo primjetiti će, čitajući publikacije ove sljedbe, da one, kako s kršćanstvom

tako i s Biblijom, imaju jako malo zajedničkoga. Iako govore kako na svojim susretima studiraju Bibliju, oni u stvari proučavaju materijale koji ih na svoj način, bez pretjerivanja možemo reći, krivo upućuju na Bibliju. Na samim počecima sljedbe, normativan karakter za sljedbu imali su spisi njihova utemeljitelja Charlesa Tanzea Russella (1852–1916), a prije 117 godina pa sve do dana današnjega, to su tumačenja Glavnog stožera iz Brooklyna koja se na hrvatskom jeziku dvaput mjesečno objavljuju u časopisu „Kula stražara“. U podnaslovu brošure piše da ona objavljuje Jehovino kraljevstvo, gdje sebi pripisuje svojstva božanskog nadahnuća jer pazi na događaje u svijetu koji predstavljaju ispunjenje biblijskog proročanstva. Proizlazi da Bibliju u stvari i nije potrebno čitati, dapače ona svoje ispunjenje ima tek u „Kuli stražara“ koju se, uz druga biblijska izdanja sljedbe, mora studirati. S jedne strane, Jehovini svjedoci u Bibliji traže potvrdu za svaku riječ svojega učenja, a s druge strane priznaju da sama Biblija nije dovoljna, jer da bi se mogla razumjeti potrebna je pomoć ljudi koji se predaju Jehovi Bogu kao dobrovoljan instrument i onih koji su primili njegovu Duha. U biti ova sljedba inzistira na samo nekoliko argumenata i citira samo ograničen broj redaka iako, da bi dokazala svoje tvrdnje, spremna je citirati sva biblijska mjesta koja joj idu u prilog. Biblijsku poruku svode na apokaliptiku. S tim u svezi ide i stalno izračunavanje ponovnog Kristova dolaska i ujedno dana spasenja za članove njihove zajednice. Uvjereni su da je za današnje vrijeme i današnjeg čovjeka posebno važna knjiga proroka Danijela i knjiga Otkrivenja. Smatraju da je istina, pa onda i objava, progresivne naravi te da je isključivo njima dano da mogu shvatiti što je što u Bibliji. Zato i ne uzimaju u obzir gotovo devetnaeststoljetnju predaju Crkve koja je živjela i prenosila biblijsku poruku, govoreći kako njihov Glavni stožer nadahnjuje, vodi i upravlja sam Jehova. U nekim njihovim tumačenjima nazire se

utjecaj apokrifne književnosti, starih i suvremenih heretičkih učenja, odbačenih diskusija između židovstva i judeo-kršćanskih sekti. Ne poznaju nikakav razvoj objave između Starog i Novog zavjeta, niti unutar njih samih, a govore o progresivnoj objavi danas. Objava Božja preko Mojsija, Izaije, Isusa, Pavla, vrijedi manje od one Russellove, Rutherfordove ili danas objave njihova Glavnog stožera. Analizirajući biblijska tumačenja Jehovinih svjedoka, nije teško prozreti način njihova rada. Nakon što fiksiraju svoje istine, pokušavaju ih potkrijepiti biblijskim citatima, i to samo onima koji njima odgovaraju. U principu se može kazati da odbijaju svaku znanstvenu, kulturnu ili bilo koju drugu ideju koja se ne slaže s njihovim načinom tumačenja Biblije. Ne prihvaćaju znanstvene rezultate povijesti, geologije, paleontologije niti ikoje druge znanosti čiji se rezultati istraživanja ne slažu s njihovim, fundamentalističkim čitanjem Biblije. To što su arheolozi dokazali da je grad Jerihon postojao već u mezolitiku, tj. u 8. tisućljeću pr. Kr. ili tvrdnje nekih znanstvenika o tome kako početak ljudskog života ide i do 600.000 godina unatrag, Jehovinih svjedocima ne predstavlja nikakvu zapreku da tvrde kako je Bog Adama stvorio 4026. g. pr. Kr., osim toga, vrlo vjerojatno je Adam u Edenskom vrtu počeo sastavljati o tome pisano izvješće, a Noa je pločice koje je Adam napisao imao u svojoj biblioteci kad je ušao u arku.

Nathan H. Knorr, predsjednik Glavnog stožera Jehovinih svjedoka do 1977. godine, potakao je 1961. priređivanje a trebalo bi biti u stvari prevođenje teksta Biblije kojega su bibličari, već nakon prvog izdanja 1967. g. izbacili, ali i nakon popravljenog 1986. g. odbacili kao neprihvatljivo. Nakon ovoga je legitimno pitanje da li je Biblija Jehovinih svjedoka identična s Biblijom koju imaju kršćani katolici i protestanti. Više stručnih studija na postavljeno pitanje odgovara negativno. Njihova temeljna pogreška, kad i ne bi iskrivljavali podatke o sastavu i nastanku zemlje

do ratova u sadašnjosti, ali i onih u budućnosti, od zabrane transfuzije i pušenja do predviđanja o pronalasku parnog stroja i parne lokomotive, te o pojavku pojedinaca i institucija koje su biblijska identifikacija osoba ili događaja današnjice, koji na ovaj ili onaj način utječu na život na zemlji. Jasno je da će iskrivljen pristup i tumačenje Biblije dovesti do nauka koji se nikako ne može zvati kršćanskim. Ukratko, svojim učenjem, navodno na temelju Biblije, negiraju sve kršćanske istine: Presveto Trojstvo, Kristovu božansku narav i cijelu kristologiju, božansku osobu Duha Svetoga, pitanje čovjekove besmrtnosti, vječni život itd.

3. CRKVA KRALJEVSTVA BOŽJEGA

Jednoj od grupa koja se otcijepila od Jehovinih svjedoka, knjige F. L. Alexandera Freytaga (1870–1947), koji je sebe smatrao poslanikom, posljednjih dana i zakonom, vrijede više od same Biblije. Ne ulazeći u praktično nekršćanski i neprirodan način života osporavanog i u nekim zemljama zabranjenog pokreta zvanog Djeca božja, napominjemo da pisma njihova utemeljitelja, tzv. Mo-pisma donose, po njima, jedinu ispravnu interpretaciju Biblije. Bez pretjerivanja se, dakle, može reći da imaju veći autoritet od samog biblijskog teksta. Sve događaje današnjice tumače u svjetlu Knjige otkrivenja. A najcitiranija biblijska mjesta, uz Otkrivenje, apokaliptička su mjesta starozavjetnih knjiga. Osim ovih, postoje i druge religiozne grupacije koje se prema Bibliji odnose slično, ali ima i onih koje sebe smatraju kršćanskim zajednicama, iako uz Bibliju imaju i druge tekstove za koje ne taje da imaju istu vrijednost kao Biblija.

Umjesto zaključka

Postojanje religioznih pokreta unutar ekumenskih crkava i izvan njih je činjenica. Fenomen je dijelom osvijetljen a dijelom

će uvijek ostati predmet daljnijega istraživanja i proučavanja. Za katoličku teologiju, pa onda i katoličku vjeru, postoji Isusov imperativ razumijevanja i poštivanja. Međutim, kršćanstvo koliko god bilo otvoreno i dijaloški raspoloženo, sa objavljenom istinom ne može trgovati, stoga će stav biti uvijek otvoren za dijalog još više za suživot i, napose, za poštivanje slobode svačijih savjesti a posebno se poštiva življenje po diktatu savjesti. No, ostat će vjerno sebi čitajući i dalje znakove vremena i pokušavajući izreći vjeru jezikom kojim se služi suvremeni čovjek, sve u cilju života u Istini, koja nam je objavljena i koja je u punini u Isusu Kristu. Dijalog da, suživot da, ali uzajamno poznavanje, uvažavanje pomoći će u zajedničkom hodu i prema punini Istine. Istina po kojoj se prepoznamo i po kojoj se susrećemo pomoći će da i ovaj fenomen prihvatimo i s njim živimo tražeći ono što nas povezuje za izgradnju ovoga svijeta koji nam je svima zadan od onoga u koga vjerujemo.

Literatura

1. * * * : OBNOVLJENI ŽIVOT, časopis za teologiju i filozofiju, FTI, Zagreb 1999.
2. * * * : CRKVA U SVIJETU, časopis za kršćansku kulturu, Teologija u Splitu, Split 1999.
3. * * * : BOGOSLOVSKA SMOTRA, časopis za teologiju, KFT, Zagreb 1999.
4. MYZ, ROMAN: OD BOGA DO SOTONE, Katolički institut za kulturu, povijest i duhovnost „Ivan Antunović“, Subotica 1999.
5. * * * : NOVI SVIJET, mjesečnik Djela Marijina, Djelo Marijino, Zagreb 1999.

Claske Vos

THE PERCEPTIONS
OF THE RELIGION IN SERBIA
THE STUDENTS' POINT OF VIEW

Two years ago, I visited this region for the first time. As the only foreign girl I spent two weeks on the Danube with a group of twenty students. Why did I go to Serbia? I heard this question several times, from people in my own country, as well as from people in Serbia. Well, I was interested because I literally did not know anything about the country and the region, except for the negative views spread by the media about the last war in the region. I wanted to see more than that and meet people from the region and talk with them. And now I am back again, two years later. I decided to carry out my anthropology fieldwork in Serbia, partly because of my interest in the region and people living here and also because I still think that it is necessary that there will be more clarity about the region in western countries and maybe also in the region itself. I hope to give a contribution to that, even if it is only a small one.

The Balkan is taking up a special position within Europe. The history, the mixture of religions, the big changes in political climate, all of this makes this region an interesting place in Europe. Unfortunately, people from Western Europe do not very often recognize this. A lot of views exist about the region, but they are mostly based on what is heard and said, and not of real experiences, through talking with people and visiting the region.

Consequently the Balkan is all too often *orientalized*.¹ In the media and several books, written by scientists, an essentialized mystified and reified view of the East was presented. And in this case the Balkan was positioned in the East. In the Balkan, a region that is very often poorly defined, it is not only that the people themselves are often misunderstood, but there also exists a lot of imprecision about the geographical position of the region.

Europe was symbolically divided in to an Eastern part and a Western part. The Balkan was seen as Eastern, forming a kind of bridge between Europe and Asia that was called the Orient. Views about the region were loaded with these perceptions and often had a negative charge. Inhabitants from the Balkan were characterised as primitive and sometimes even barbaric. It was an uncivilized, chaotic region and in all of its features completely different from the West. Nowadays these symbolic divisions still remain in the thoughts of many people in Europe, not only in Western Europe but also in the Balkan itself. Maybe not as extreme as before, but still people speak about East and West in a hierarchic manner and the West is still recognized as better, or more developed than the East. The divisions are based on history, sometimes on social-cultural differences, or on the geographic positions of the countries within Europe.

But the symbolic borders people create and the perceptions people have about regions are not static. They are very dynamic, depending on the context and changes within the regions themselves. They occur up at certain moments and periods and change from time to time. And this is the point, where my research starts. How can we still draw these borders clearly if many changes took place in Europe? In the western part of Europe and, more recently, also in some of the eastern parts, the European Union

1 Cf. Said, E. (1978).

is expanding while the Balkan is relatively peaceful at the moment after a long period of uncertainty. What about these borders within Europe that are drawn in several books and coloured by circumstances that existed in the past?

These questions occurred to me while I was preparing for my research sitting in the library at my university in The Netherlands, drinking a cup of filter coffee and thinking that maybe it would be good to visit one of these countries in the Balkan and ask people how they symbolically experience their own country and the borders of their country. I would like to reveal some of these borders that are symbolically constituted. Borders that are defined by history, religion, tradition and several other aspects used by people to make a difference in what is theirs and what is of other peoples. Instead of basing my research on already existing literature, I wanted to talk with the people themselves and ask them about their experiences concerning the place of their country in Europe.

I decided to go to Serbia and do research among students in Belgrade for five months. Especially students are of interest to me because they are the people that will be important in the future of the country. They are the people who develop attitudes and have distinctive opinions and those will be reflected in the next generation and eventual changes in the country. They are a group that is not static, but dynamic, is open for change and sometimes seen as the hope for the country, those who will make the way for their countries. Unfortunately, speaking about the main part of the countries in former Yugoslavia, building on the future of the country is not so easy for students. A lot has to be solved and still a lot of problems exist. But, nevertheless, that does not mean that this makes people speechless, or indifferent, or that they put up with their situation. Not at all. There is a lot to talk and a lot to say about the place where you were born and

where you grew up. About the place that influences your own identity and identities of others.

This seminar is a good example of the willingness of young people to talk about their perceptions of religion and how religion is related with identity and feelings of belonging even though differences exist. In my research religion also became an important issue. It was one of the aspects students would mention as a feature of their country in Europe, which has an especially important place in the identity of their country and people living in that country.

My research began half a year ago. I enrolled in the last year of my study and had to think about my thesis and write a proposal in order to get permission to carry out my fieldwork. Besides, I was looking for strategies to carry out my ideas in the field and it demanded a lot of knowledge about the target group of my research and about the country. I started to read all I could find about the region in The Netherlands, and I thought about how I could approach the students in Belgrade and find answers on all the questions that were in my head. It was a bit looking in the dark, because, after all, I had to visit the country in order to get the whole picture. I remember myself writing this proposal over and over again. My critical mentor told me several times: what you want to say depends very much on how you say it. And I began to see anthropological writing as a sort of art and I embarked upon creating a masterpiece.

One of the features of anthropological fieldwork is that the research is qualitative in contrast to areas such as sociology, where data is mainly based on quantitative research. This means that I do not draw conclusions or assumptions based on statistical data, but on conversations with students, on what I observe in contact with students, on semi-structuralized interviews, on giving the students open-ended questions and on participation in

the daily life of students. You can have doubts about whether this method finally gives a representative view, and that continually seems to be the major question in anthropology. How can I, as an anthropologist, be totally objective, if I base my results on what I have heard and seen from the students? Well, the answer is that I will never be totally objective. After all, I will be the one to write the words on paper and draw some cautious conclusions. But for me it is very important to talk to people, to let them think about questions that take more than writing down a circle or a cross on paper, to find some deeper layers under the surface. And, ultimately I will try to give as good as possible representation of what I heard, while knowing that I will be the one to blame if there are some mistakes.

Once I arrived in Belgrade, I had to start building on my network of people. Where to start? I really had no clue at that moment. I tried, first of all, to find my way in a big city, it was very cold and, at that time, there was a lot of snow. I felt like a dwarf in a city inhabited by giants. All my plans, drafted in my proposal, looked so easy on paper, but in reality it was a pretty big mountain to climb and I was very insecure and nervous about that. But after the first period of getting used to, and looking around, I found my way. The first students I met became my very good friends, I got in touch with the most optimistic man I know in Belgrade, Milan Vukomanović, who gave me a grand tour of the Serbian culture and stimulated me with his immense enthusiasm. After a while, I met more and more students and professors who were willing to help me and gave me the information I needed for my research.

The biggest concern at the beginning of my research was whether I would find enough students to talk to. There are about 60.000 students in Belgrade, and it is simply impossible to reach them all. My aim was to reach various, students, not only the

ones from the social sciences or philosophy (who are generally more interested in the theme of my research), but also students from natural and other sciences. Besides study, I was interested in age, birthplace, sex, and other background information that might be of some influence for answers people would give me. After about four months of research, I can say that I was able to meet several students. I was glad to discover that most of them were willing to help me with my research, even those students who were pretty nationalistic in their views. They wanted to talk to me and explain why they got their standpoints. The fact that I talked to this differentiated group of people resulted in a colourful palette of answers and made it into a painting with sometimes harmonious and sometimes contrasting colours.

Before I went to Serbia, I wanted to let the students themselves state what was important for them concerning the place of Serbia in Europe. This is why I started with handing out some questionnaires with very open questions about identity, nationality and the relation between Serbia and Europe (European Union). Difficult questions, even challenging ones, which took some time to think about and demanded much of the good will of students. I realized that I took a risk with those questionnaires. People do not like them, they like to put circles or crosses on a given place and finish the questions as soon as possible. But for me, as I explained before, it was very important to have the qualitative and not quantitative data. It is more important what people say and the reasons why people are saying it, than circles on paper. Those questionnaires were a success, they gave me a lot of starting-points for my research and with these questionnaires I had the possibility to inform people about my research and arrange some interviews with them.

Religion was mentioned as an important aspect of identity in these questionnaires. Quite a lot of people mentioned religion as a very important aspect of their culture, next to mentality,

history tradition and customs. It was expressed in different ways. Some of the students felt a special connection with their country when they were entering monasteries, some of them wanted their children, may they have them, to be baptised, some of them liked the traditions interwoven with religion. But, on the other hand, people were also mentioning religion as something that got too much attention in the last five years. For them it was no longer something natural, but more and more a kind of fashion, and they took some distance from it. I realize that I present a one-sided vision, from the perspective of Serbian students, but I think one can find some of the main themes concerning religion and especially concerning perceptions about religion. They are also found in different countries in the Balkans, although more research is needed to confirm this. It has to do with a search for identity, for something to hold on to and to build something up after a long period of changes and uncertainty. Religion seems to play an important role in this process, both in negative and positive sense depending on the perceptions of the people dealing with religion.

Religion was a sensitive issue during my research, very often evoking sharp reactions. For example, I handed out a questionnaire in a group of forty students. I received only six of them back, so I was wondering why this response was so low. I asked them why they did not want to answer the questions, and they responded that I had too many stereotypical views and too many presumptions about the people in the country. Especially the fact that I directly asked people about religion, history and tradition, was in their eyes too much loaded with prejudices about the country. But an interesting aspect of this reaction was that I simply asked those people whether they were religious, what religion meant for them, and whether they thought that religion was important for their identity. These were the questions based

on my first three months of research. In that period I found out that religion was quite interesting and important especially concerning identity of people. The students who did not answer to my questionnaire, directly linked religion with the time of Milošević and blamed me for still mentioning the issues that during the time of Milošević got a very negative and nationalistic character. They were very sensitive about religion, because of the influence it had of the time they grew up, caused by people who used religion as a divisive issue.

Maybe that is one of the main problems concerning religion at the moment, the negative charge it took after the years of communism and the way it was used as an ethnic distinction during the last war. This has had a big influence on perceptions of religion nowadays, and for some people it is hard to develop an unbiased view of religion because this period made it a heavy issue to talk about. In a way, it says something about one's your attitude in life, about one's priorities and, of course, about whether this has to do with God or not. In the years after this terrible period, people are trying to find their way and build up something new. Most importantly, they are searching for something that is called identity. I wittingly say "something that is called identity", because, in my opinion, it is one of the most difficult things to grasp.

Students and religion

This search for identity is reflected in the conversations about religion I had with the students. Answers were often very ambiguous, loaded with presumptions and, very often, students did not really know how to express their religiosity while, on the other hand, they were convinced that they were religious. I

will provide some examples of the students' experience of religion and describe the main perceptions they have about religion.

If you look at attitudes towards religion, there are, tentatively, four groups of students in Belgrade. The first group is atheist or agnostic for particular reasons, the second group say they are religious, but do not really experience it in their daily life, the third group is religious because they see it as an enrichment of their lives and they live religiously, and the last group is nationalist–religious: they experience religion in a very extreme way and link it mostly with nation and ethnicity.

Concerning the first group, they have different reasons for not being religious. One of the first and most basic ones is that their parents have never been religious. They never learnt anything about religion when they were growing up and in a later age they never felt the need to become religious. In most cases, these parents were communist during the time of Tito. Nevertheless, a big amount of the population of former Yugoslavia was religious during the time of communism and preserved their religion during this period, sometimes by baptising their children in a later stage of their lives, or by celebrating religious feasts in secret. Of course, there were also people who were devoted to communism, or wanted to be more communist than the Russians, and when their children grew up, religion was like a taboo. It is interesting, that most of those students did respect religion and did not have any negative notions about religion.

A second reason for not being religious was that many of students did not agree with the attitudes towards religion in Serbia today. They saw that religion was very often treated as a label without fully understanding the meaning of it. Religion became more and more a trend, or a fashion people could “wear”, instead of being truly religious. People literally wear religion on their bodies, with big crosses around their necks decorated with

fake diamonds. This is partly a stereotypical view, but they make a point by saying that a lot of people are calling themselves religious, but do not experience religion as part of their everyday life. Religion is becoming a symbol for the Serbian people in this case, something that distinguishes people from others, a factor in making difference between 'us' and 'them'. "If you want to be a Serb, you should be Serbian-Orthodox" is a statement very often made by people and that is exactly what those students disagree with. One of the students told me the following about religion: "It should be something you personally believe in and which you can share with other people, it should not be a condition for being a Serb or any other nationality, and this is the reason why I distanced myself from religion, because in this way it gets a very negative charge, especially related to the last 10 years of conflict in this region".

The last reason for not being religious, or taking distance from religion is the relation the Serbian Orthodox Church has with the state. Several students were, for example, complaining about the decision of the government to make religion a subject in public schools. I remember myself also having religion in my elementary and high schools and I never had any problem with that, because, after all, it was one's own decision to be religious or not. But quite a lot of students in Belgrade were against the fact that, by having such a subject, religion would become more and more a public thing and no longer personal. Furthermore, some students think about the Serbian Orthodox church as a very conservative institution. They are concerned that the church-state relations lead the country in a more conservative direction. In their opinion, the church did not give answers to questions in life, but only prescribed a manner to live and was even a bit dogmatic. One student mentioned an example, something she had discovered during the visit to the hospital in Belgrade where

children were born. On the wall, in the waiting room, there was a big poster of the Serbian Orthodox Church in which they proclaimed that anti-conception was a bad thing. This reminded me of a big wave of protest in my own country, when the pope stated the same during one of his speeches. People should be free to believe or not – this is what these students stated and people should decide for themselves what is good or bad. In their opinion this was not always the case in Serbia, where the state is taking over a too religious attitude while they should be more objective and open for other confessional or non-confessional attitudes.

The second group I mentioned was the group that claimed to be religious to a certain extent. The answer to my question whether they were religious was positive, but if I asked them about religious practises in their daily lives or what it meant for them in their life, most of them did not know what to answer. Their answer to my question why religion was important in their lives was mostly related to feelings of belonging to their own country and sharing religious values with other people. In this case, religion was a very important aspect of national identity, but was mainly used as a symbol, or maybe even more as a concept, as a kind of emblem through which one could easily recognise the origin of the people. Very often, the parents of those students became religious in a later stage of their life. Those students were raised during communist times, and when they were adults, religion suddenly entered the stage. The consequence was that some students ceased to be believers or distanced themselves from this kind of religion. Others, on the other hand, became religious in a later stage of their lives but did not know exactly how to believe, or what to do with religion in their daily lives. This caused the revival of many traditions in Serbia related to religion, such as celebration of slava, or bringing an oak tree

in the house on Christmas, or hanging paintings of the family saints in the houses, while during the communist time this was concealed or not done at all.

The third group of students can be seen religious for personal reasons. For them, religion is an enrichment of life. They also took distance from the “craziness” about religion in the country (the revival of religion) and decided to believe in a more individualistic, private sense. Most of these students seldom go to church, but feel a big connection with religion in their daily life. They see it as a way of life they have consciously chosen, as something they want to tell their children about. Not because they are Serbian, but because of the meaning that religion has in their lives. Most of them emphasise that other religions should be respected and vice versa, and that it is a pity that, during the last war, religions have been used negatively as tools to make differences between the people of former Yugoslavia.

The last group uses religion as a kind of tool to evoke nationalistic feelings. They relate religion to the history of the people fighting for their religion. The Battle of Kosovo (1389) was one of these events. The Serbian people were seen as fighters for independence and freedom, trying to achieve the Heavenly empire, a country that was not in Europe, but above Europe. In a hierarchical way, religion of one's own country was seen as better than the religions in surrounding countries and, as a result of that, our people are better than people in other countries. Due to this attitude, religion became a graduator for people and got a totally different meaning. Unfortunately, there are still people who experience religion in this way. Religion is directly linked with national identity of the country. At first sight, this is something you can recognise in a lot of countries in the world, there is nothing wrong with that, and it is even something natural, because religion connects people in lot of countries. But to use

it as a divider between people and to use it in this hierarchical way is something that creates unnecessary differences. These students made a link between religion and strong mythologization of history, idealizing the Serbian people as fighters for their religion.

How is it possible that there exist such divergent views about religion among the students? First, it is natural that different views about religion exist, especially among young people who are still exploring their lives and young people of different backgrounds, ages and studies. Almost all of the students saw the Serbian Orthodox Church as part of their national identity. However, a lot of different views exist about how people should deal with religion. Apparently, many students have not figured that out yet and, as a result of that, one can see an ambiguity and disagreement about religion among the students. A lot of students keep their distance from religion, others became more religious than ever and yet another group fulfill their nationalistic attitudes by religion. I was sometimes surprised by the reasons for being religious or not, as well as the influence religion had on other aspects of students' lives.

During my research religion was often strongly linked with ethnicity. I personally would rather relate it to identity, instead of ethnicity. In this respect, I agree with the Dutch anthropologist Ger Duijzings who wrote that ethnicity tends to overemphasize only one particular kind of bond, namely the ethnic one, while identity is more open and flexible (Duijzings 2000: 19). But in the case of many students, religion was seen as part of ethnicity and this is understandable, especially due to the fact that most of the countries of former Yugoslavia are today strongly based on ethnicity. Richard Jenkins, claims that “ethnicity is a collective identity which may have a massive presence in the experience of individuals“(Jenkins 1996: 65). I think that this is the

case with a large number of students. This has a great impact on the way people view religion.

For example, it influences the views that Serbian students have about religions other than the Serbian Orthodox Church. As I mentioned before a lot of students mentioned the Serbian Orthodox Church as an element of being Serb. Furthermore, some students mentioned that during the occupation of Serbia by the Ottomans, some of the Serbs became Muslim for several reasons. Due to the *millet* system, which divided the empire into nations based on religion, it was possible to keep your own religion even though the Ottomans Muslims were ruling the country. But nevertheless, several Serbs decided to adopt Islam as their religion. It is interesting that people living several generations later, not in the fourteenth century but in the year 2003 claim that those Muslims are still Serbs, they adopted other religion, but they are still Serbs!“. They are seen as traitors, of the Serbian nationality or the ones that misused their Serbian nationality. In this way, Muslims in Serbia are still seen as less Serbian than Serbs who are members of the Serbian Orthodox Church.

It is regrettable that people still classify their neighbours, or even their own people, on the basis of religion. And they lived together for years, or even had the same origin. If religion is so important in someone's life, then the least he or she can do is to respect other people who are religious, no matter what they believe in. If it is really something that enriches one's life, try to imagine that for other persons this is exactly the same, no matter what happened centuries ago. Using religion as divider is discriminating especially when other religions are depreciated.

Fortunately a lot of students do agree with this and they form a counterpart to the group I just mentioned. They also agree with the fact that the Serbian people always fought for their

religion and that they succeeded in preserving Serbian Orthodoxy after five hundred years under the Turks and fifty years of communism. But they are against overemphasising this. In relation to the main theme of my research, the place of Serbia in Europe, they think that people should try not only to look at their own country and its people, but should also look over the borders and try to cooperate with neighbouring countries. It is the only way to build on the future of Serbia and other countries of former Yugoslavia. “We should face our past, cooperate again and accept each other“, is what one student told me, “we are too much stuck in repeating our history, we never learn from the mistakes we made in the past and we should finally look forward and build on something new“. Many students agree with this point of view. They were, as they said themselves, “sick of the stubbornness of the people“ and this was also related to identification of many Serbian people with religion.

Place of Serbia in Europe and the role of religion

If religion is so important for students either in positive or negative sense, in which way is this reflected on the symbolic borders they create between their own country and other countries in Europe? I remember myself reading a passage written by Milica Bakić-Hayden and Robert Hayden about the dichotomy between east and west in the region. In their article about the symbolic divisions within Europe they wrote the following: “The axes of symbolic geography (both of that of Europe and that held by Europeans) form a hierarchy, revealed in terms of relative value by religions. Thus, at the more general level, the division between east and west is symbolized by the distinction between the eastern churches (orthodoxy) and the western ones” (Bakić-

Hayden & Hayden 1992:4). Is this still the case in the region and is religion still something that shapes symbolic geography?

In a way it does, if you look at those who still use religion in a hierarchical manner, as I mentioned before. Not only between countries but also in the country itself. Islam is generally less appreciated and less valued than other religions in Serbia. Kosovo is still a region which Serbs firmly want to keep, mainly because of religious and historical reasons. And if you ask about the influence of the Turkish occupation in Serbia, a lot of students would say that they are delighted about the influences in their food and language, that it enriches their culture, but they would never mention religion. They would refer to Byzantium or schism of the church in Constantinople, but no single word is said about the Turkish religious influence, which is one of the most obvious influences not only in Serbia, but also in other parts of the Balkan. Here I have to agree with the remarks of Bakić-Hayden and Hayden. Islam, which is considered as an Eastern religion, is viewed hierarchically at a lower position than the Serbian Orthodox Church, and although I did not do research in Croatia, one would probably find the Orthodox Church as inferior to the Catholic Church there.

But this is one side of the medal. As I mentioned before, a significant number of students think that religion is too emphasised today and that attention should be paid to the future of the country. This does not mean that people should abandon religion, but that more cooperation and dialogue is needed between the different countries of former Yugoslavia and, with that, more cooperation and dialogue between different religious groups. A lot of students see this as a necessary step for belonging to the European Union in the future. The remarks of Bakić-Hayden and Hayden are no longer applicable in this case. Hierarchy is mainly based on belonging to the European Union or not, instead of

different religions as gradulators. And this is an important point, because a lot of students see this as the most prominent boundary concerning belonging to Europe or not. European Union is very often used as a synonym for Europe and that places Serbia and many other countries outside of Europe. Notwithstanding the differences between religions in these countries, they are in the same position and this is what unites them in a negative way.

The answers I got on another question were also interesting. I asked students the following: Do they think that in the future regions will become more important in Europe than countries? It is assumed that the Balkan will also form one region. Do you think that this is possible in the future? In their answers to this question, religion became again important and it was seen as one of the main obstacles in coming to an agreement between the countries in the region. Some of the students even feared this development and were afraid that this could cause another war again or at least new troubles in the region. In a way, they felt safe in their separated country now. In their experience religion was put behind symbolic fences, forgetting that people of different religions are living on the same territory. With the fresh memory of what happened in former Yugoslavia, the students do not want to see this happening again. And while on the European level the cooperation is demanded, on the regional level a lot of doubts exist whether this would be possible, or whether religious pluralism would be a good development.

There are also students who were afraid of the influence of the European Union on Serbia once it joins to this united territory. They were afraid that it would have a negative influence and affect the identity of the nation and people. Accordingly, they see globalisation as a very negative process. They want to keep the border of the European Union as far from their country

as possible. Economically, they are advocators of the European Union, but a kind of distance is desired. Most of students who take this position were the ones with mainly nationalistic attitudes towards religion. The influence of other religions in their countries, the dangers of atheism or secularisation that takes place in most of the countries in Western Europe are same of their fears. One student told me the following: “Europe (with that he meant the European Union) could learn something from the Serbian people, namely the way to really believe and to stand totally behind your religion, so much that you could fight for it“.

Therefore, religion has a role in creating symbolic borders between people of this region, both on the regional and European levels. It shows that multiple identities and the fluidity of boundaries are a reality of every man's life depending on circumstances, context and persons. Within this region religion seems to be still a *differentia specifica*, as Milan Vukomanović in one of his articles (Vukomanović 1998: 52). Although Croatia has made some differences in its language, there are no significant linguistic differences between the four republics of former Yugoslavia (Serbia, Montenegro, Croatia, Bosnia-Herzegovina). Religion was used as a more visible divider between the countries and today it seems that people are still tending to do this. Religion has a major role in the national identity of Serbian people as well and most of the students agree that it is one of the main features of their country in Europe. But it is interesting that, while saying this, no unity exists among students concerning the perception of religion, the meaning of religion in their daily life and on the individual level. This is where religion is differently experienced and the perceptions about it are divergent. Apart from this, people tend to forget that more than one religion is present in the country and that many people are agnostic or atheist.

On the other hand, while talking about integration with the European Union, the cooperation and tolerance between people of different religions seems to be the major goal of a lot of students. They think that symbolic boundaries based on religion should become more blurred and less strict in order to reach harmony between peoples of this region. Religious pluralism is one of the basic features of my country, the Netherlands. Cooperation and tolerance is the only way to make this possible, but religion seems to be one of the most difficult issues in achieving agreements. Even in my country, religion is still one of the main dilemmas and a lot of problems in my country are due to the extreme differences between religions. The following issues are still debatable there: Can a mosque be built at a certain location? Can lambs be slaughtered at peoples homes or not? Can people be free from their work during Sabbath? Can Hare Krishna members have their parades through the main streets of the city? Can Armenians build their church in a neighbourhood that is mainly inhabited by Turkish people, etc.? And these are only some problems that exists in my country and coming to agreements mostly means a long period of pulling from one side to another.

The difference between my country and countries in this region is that there is enough stability in my country to solve these problems and find a way to give every religion and culture a place. I will not state that there is more tolerance in my country, we pretend to be more tolerant while a lot of intolerance exists. But this intolerance is expressed to a certain level, it neither causes long periods of discord, nor will it create unsolvable problems, due to strong economic and political environment.

Perhaps we may view the countries in this region as other transitional countries, as countries that are in the middle of a *rite-the-passage*. At the moment they are in the liminal phase,

when people are searching for their identity. When this process has been completed, everything will find its own place and its peace. Projects such as this seminar have a very important role in this phase and will urge people, and especially the youth, to think about reconciliation and dialogue and finally create unity out of diversity in this region that would transform it into a colourful and extremely interesting region of Europe.

Claske Vos is a student of cultural anthropology at the Catholic University of Nijmegen, The Netherlands. She is currently working on her masters thesis and expects to complete it in the year 2004.

References

- Bakić-Hayden, M. & Hayden, R.M.
1992 *Orientalists Variations on the Theme "Balkans": Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics*. In: *Slavic Review*, 51, 1, pp.4
- Duijzings, G.
2000 *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst & Company
- Jenkins, R
1996 *Social Identity*. London: Routledge
- Said, E.
1978 *Orientalism*. Middlesex: Penguin Books
- Vukomanović, M.
1998 *Religion between nationalism and patriotism: the case of the Serbian Orthodox Church*. In: *Regional Contact*, 12, 13, pp. 52.

Miroslav Keveždi

PESMA BOGU: POSTMODERNO

Zakoračili smo u XXI vek. Dve reči koje intrigiraju, označavajući vreme u kojem se nalazimo, jesu **moderna** i/ili **postmoderna** (neki već govore i o **neomoderni**). S obzirom na to da filozofski pojmovi nisu koncem stoleća postali jasniji, oko ovih pojmova vode se i dalje velike diskusije, uglavnom u krugovima koji su običnom čoveku suviše stručni i previše apstraktni. Nemam nameru da ovde ulazim u preopsežno tumačenje ovih pojmova već ću se potruditi da svoj prilog dijalektici moderne i postmoderne dam na području koje je uže filozofsko-religiološko, tj. tumačiću ove pojmove tek toliko da bi religiološko područje moglo biti osvetljeno i pod njihovim vidikom. Ovaj pokušaj biće pomognut mišljenjem jednog filozofa iz bliže prošlosti koji je uopšte najzaslužniji za to da je pitanje postmoderne kao određenja epohe došlo sedamdesetih godina na dnevni red same epohe. To je naravno Žan-Fransoa Liotar [LYOTARD, Jean-Francois], autor klasičnog filozofskog dela *Postmoderno stanje* koje će biti okosnica ovog teksta. Pored njega i ostalih relevantnih analitičara postmoderne, a kako je u naslovu naznačeno, stoji ime dela *Писня Бо́гови* klasika rusinske književnosti, grkokatoličkog sveštenika i filozofa Havrijila Kosteljnika [КОСТЕЛЬНИК, Гавриїл].

Bitno je napomenuti da ovo pitanje (samo)određenja vremena u kojem živimo nije daleko nikom do nas, pa tako ni odgovor. Međutim, retko gde i retko ko dozvoljava sebi da ga

misli dublje. S obzirom da se ono tiče nekih naših temeljnih nedoumica, mislim da zaslužuje da bude obrađeno.

Moda i moderno

Krenimo od korena reči. Reč „moderan“ dolazi od latinskog *modernus*, a ova opet od etimona *modus*, što znači: „način“, „mera“. Iz zajedničkog korena *modus* pred kraj V veka Kasiodor je izveo pridev *modernus*, skovan prema već postojećem pridevu *hodiernus* (od *hodie* – „danas“) što je u to vreme značilo više „savremen“ nego „nov“. Izraz „moderan“ je to značenje zadržao kroz čitav srednji vek: i u latinskom duhovnom bogoslovlju (*devotio moderna*) i u filozofiji (nominalizam: *via moderna*).

Za jednu epohu reći da je moderna u Kasiodorovom smislu predstavljalo bi pleonazam, tj. isto što i reći da je neki period sam sebi savremen – savremeno vreme. Međutim, ako elemente jedne epohe shvatimo kao referentne za određenje njene modernosti, vidimo da se na području savremenosti nalaze različiti kulturni, politički, tehnički i drugi elementi koji se postavljaju u određenu gradaciju/konstelaciju. Videćemo kasnije da modernizam jeste preuzimanje onih najprestižnijih elemenata koji se nalaze u jednoj eposi kako bi se bilo savremenim u odnosu na njih. Postavlja se pitanje pokretača te borbe za prestiž?

Njega možemo odrediti upravo iz drugog, nama bližeg značenja koje nastaje u srednjem veku, kada pridev *modernus* dobija saveznika u imenici koja je nastala na francuskom govornom području – *a la mode*. Nova reč brzo osvaja svet, kao i njen referent, tako da danas **moda** kraljuje u svim područjima života – pomodnost je postala opšta oznaka savremenog čoveka tj. vremena. Uz nju moderno dobija značenje koje, iako nama

mnogo bliže, zapravo unosi dodatnu pometnju u raščlanjivanje (post)modernih nedoumica: radi se o tome da moderno izrazito dobija značenje novog. Ovim značenjem moderno dobija prizvuk aktivnosti, tj. asocira nas na dinamizam promene bez kojeg je danas gotovo nemoguće pomisliti na modu i moderno. Ovo poimanje moderne kao stalne novosti i zapažanje njenog dinamizma daju za pravo nekim autorima da govore o volji-za-novim kao duhu-pokretaču moderne.¹

Kao što smo rekli: dinamizam promene nameće pitanje o pokretaču, kao i o njegovom odnosu prema moći. Neki autori, filozofi i teolozi [LIPOVETSKY, Gilles; BEZIĆ, Živan], misle da moda postaje najveći diktator i gotovo neograničena moć savremenog sveta. Ovakvo mišljenje označava modernu kao diktaturu. Ova diktatura ima svoj subjekt, objekt, težnju ka totalnosti i, naravno, ima svoju opoziciju. Svakom od ovih elemenata posvetićemo dužnu pažnju.

Za početak, možemo primetiti da je ova diktatura čudnih osobina: u samoj modi, pa tako i moderni shvaćenoj pod vidikom „noviranja“, krije se i njena propast. Moda samu sebe poništava – njeno stalno „noviranje“ zahteva poraz staroga, dakle svojevršno samouništenje: diktator samog sebe pomamno svrgava. Iz ove pomame za modom može se izvesti pojam **modernosti** – njime označavamo sve ono što nadilazi staro, klasično, nasleđeno, ono što još nije bilo ili barem ne onako kako je nekad bilo; protivnik je svemu starom, tradicionalnom i konvencionalnom. Ovaj pojam, iako prisutan u čitavoj povesti, postao je naročito glasan krajem XIX i početkom XX veka. Upravo je ta epoha dobila ime **moderna**.

¹ Usp. CVETKOVIĆ, Vladimir. *Volja za novo – O genealogiji modernosti* (Institut za političke studije, Beograd, 1995).

Moderna i modernizam

Moderna ne bi postojala da nema **modernizma**. On predstavlja posebnu struju misli, pogled na svet, kulturni i umetnički pokret koji teži isključivo modernom (sve pod vidikom novog!).

Modernizam kao pojam skovan je početkom našeg veka upravo u crkvenim krugovima. Tim je imenom nazvan religiozni pokret u Evropi koji je, potaknut protestantskim liberalizmom, želeo da pomiri Crkvu s modernim društvom, naukom i savremenim filozofskim strujanjima. Kao teološki pravac je isprva kapitulirao jer ga je crkveno učiteljstvo Katoličke crkve službeno osudilo. Pokret je zamro, ali je nakon II svetskog rata ponovo živnuo. Na II vatikanskom saboru interpretacija modernizma je bila mnogo blaža nego pre, čak je preporučeno „ispitivanje znakova vremena“ (GS 4).² Sve ovo ima svoj smisao u pojmu **modernizacije**, tj. pod vidikom dijalektike modernog kao „savremenog“ i „novog“ – posavremenjenje i, istovremeno – obnavljanje.³ Iz prvog značenja možemo zaključiti da je Crkva bila „zaostala“ pa je nastala inicijativa za sustizanjem svojeg vremena. Iz drugog: da je Crkva očekivala da će prihvatanjem modernih elemenata (nauke, umetnosti,...) obnoviti svoje snage. S obzirom da je modernizacija u Crkvi prihvaćena, prihvaćen je i moderni dinamizam pa tako možemo reći da je ona prihvatila kretanje sa drugim *par excellence* modernim institucijama, tj. naukom ili umetnošću, u zahuktalom samo-demantovanju sveta. Crkva je, dozvolivši sebi da sebe shvati kao ne-savremenu, tj. kao inferiornu, odbacila jedno samoshvatanje koje je iako ne-savremeno

2 Drugi vatikanski sabor (1970): *Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu – Gaudium et spes*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

3 Više o modernizmu u Crkvi vidi kod: KARLIĆ, Ivan. *Povijesni Isus u katoličkoj teologiji* u: *Obnovljeni život* br. 5 (1997) FTI, Zagreb, str. 431–446.

ipak superiorno tj. – zapostavila je sebe kao Večnu. S obzirom na novozavetnu poruku po kojoj se ne mogu služiti dva gospodara, pokušaj da se istovremeno služi svetu i Večnom predstavljao je (bar u očima Istoka) svojevrzni *salto mortale* tj. pad u modernizam pod diktatorskim imperativom samosvrgavanja, i istovremenog samoobnavljanja. Takav modernizam sam sebi predstavlja opoziciju i od te opozicije živi. Crkva ima načelo koje divno ilustruje ovakav samodemantujuće-samoafirmišući pokret: *Ecclesia semper reformanda* – Crkva u stalnoj obnovi. Ako istup Crkve u modernizam shvatimo kao zapostavljanje Večnosti kao principa, možemo logički zaključiti da je ono superiorno pronađeno na drugoj strani, onoj koja je moderna. Kriza Večnog na području crkvenog ono je što možemo shvatiti kao postmoderno u Liotarovom tumačenju. Pre nego što se posvetimo dubljem prikazu ovog tumačenja, pažnju ćemo posvetiti širem poimanju postmoderne.

Postmodernizam

Prvi je reč *postmodernizam* upotrebio engleski historičar A. Toynbi [TOYNBEE, Arnold] u svojoj knjizi *A Study of History*, a odatle se dalje ovaj pojam raširio u svim kulturnim područjima.

Ovaj pojam uobičajeno se koristi da označi **ime** jedne epohe. Međutim koristi se i kako bi označio **duh** epohe, kao i specifičnu **formaciju** njenih već spomenutih **elemenata**. Prvo mišljenje ima osnovu u viđenju postmoderne J. Habermasa [HABERMAS, Jürgen] koji postmodernu vidi kao dovršenje moderne (izlazak iz modernog u još modernije),⁴ dok se sa druge nalazi

4 Usp. HABERMAS, Jürgen. *Filozofski diskurs moderne* (Globus, Zagreb, 1988).

mišljenje već spomenutih teologa (iako mi nije poznato da je negde eksplicitno s teološke strane postmoderna shvaćena kao anti-moderna, videćemo da je u filozofiji F. Džejmson [JAMESON, Frederic] na liniji takvog razumevanja).⁵ Cilj ovog rada jeste ipak utvrditi konstelaciju snaga i elemenata diskursa epohe kojoj pripadamo.

U svakom slučaju: postmoderni duh je duh-protiv-modernog, ili bar duh-protiv-negativno-modernog. Filozofski paradoks modernosti postmodernog dolazi otuda što moderna u svojoj dijalektici prihvata postmoderno demantovanje kao svoju afirmaciju. Ovo modernu još više jača baš u odnosu na njenu opoziciju. Strategije koje pretenduju na uspeh a antimodernog su duha nikako se otuda ne smeju oslanjati na moderni instrumentarij. Videćemo dalje koja oruđa zapravo koriste ili koja oruđa preostaju anti-modernistima. Ali pre svega: otkud se pojavljuje anti-moderni duh i koje su njegove karakteristike?

Činjenica jeste da posle dugo vremena moderno više nije toliko u modi. Nepoverenje i pesimizam čitavih generacija koje se susreću sa sve većom fizičkom ili psihičkom tj. društvenom kontaminacijom i nespokojsvom (tj. modernim institucijama i njihovim duhom) možemo označiti kao zahvaćenje postmodernim duhom. Kontaminirano, tj. ugroženo ima svoje zastupnike u starim ideologijama i dogmama koje su u međuvremenu propale, ali i u nekim pokretima koji pre modernizacije nisu imali razloga za svoje postojanje (mislim na pokret Zelenih i nove religiozne pokrete, pre svega). Pometnju unosi to što ovi novi pokreti nemaju više poverenja u stare institucije, tako da možemo prepoznati tri strane: 1. tradicionalne institucije (Crkva,

⁵ Usp. JAMESON, Fredric. *Globalizacija i politička strategija* u: *Politička misao* br. 4 (2000) Zagreb, str. 89–104.

država...), 2. moderne (nauka; umetnost,...) i 3. postmoderne (pokreti za očuvanje okoline; novi religiozni pokreti, neke filozofije,...). Iako smo u postmodernom duhu prepoznali anti-moderniste, vidimo da se na svetskoj sceni oni postavljaju na dva pola: sa leve strane su npr. Zeleni, a sa desne razni pokreti za „vraćanje“ tradicionalnim vrednostima. Mišljenja smo da je „levica“ sklonija potpadanju pod Habermasovo određenje postmoderne od desnice (što radikalnije to uspešnije), kao i da je sklonija gubljenju svoje idejne i praktične borbe u zagrljaju modernog dijalektičkog paradoksa.

Međutim, kod većine ljudi ova se nelagodnost u modernoj kulturi završava samo na nelagodnosti. Kada se razmišlja npr. o tome da prirodni resursi nisu neograničeni, rešenje se prepušta nekom drugom, tj. ne dozvoljava se individualnoj egzistenciji da oseti iskonsku brigu. Sam pojam *brige* (*Das Sorge*) jedan je od pojmova Hajdegerove [HEIDEGGER, Martin] egzistencijalne filozofije, upravo kao i pojam *se* (*Das Man*) koji označava se-čoveka tj. onog koji sve radi onako kako *se* radi, a ne onako kako to čini onaj koji *je* autentična egzistencija koja *je* opozicija zaboravu Iskonskog (čitaj: Večnog), u ovom tumačenju i modernom. Takva egzistencija svoje vreme doživljava na duboko egzistencijalni, autentični način. Ovakvo mišljenje odvelo je Hajdegera desno, suviše desno, na stranu Hitlerove desnice (iako ga opravdava to što se može reći da su pojmovi „levo“ i „desno“ vrlo neodređeni,⁶ jer i Hitlerova nacional-socijalistička politika imala je elemente oba pola). Mišljenja smo da je njegova filozofija prilično neutralna s obzirom na ove polove, kako smo ih mi odredili.⁷

6 BOBBIO, Norberto. *Desnica i levica* (Feral Tribune, Split, 1998).

7 Hajdeger je proveo jedno kratko vreme u jezuitskom samostanu kao novak-kandidat, ali u njegovom *Bitku i vremenu* pojam Boga gotovo se

Hajdeger je svoje kapitalno delo *Bitak i vreme (Sain und Zeit)* objavio 08.04.1926. god. Međutim, pre njega, i pre njegovih *Šumskih puteva (Holzwege)*, slično stanje duha, ili, ako upotrebimo opet Hajdegerov pregnantni izraz *mišljenje*, zahvatilo je i teologa-filozofa Kostelnika koji 1922. piše svoju pesmu u prozi pod naslovom *Pesma Bogu (Писня Бо́гови)*⁸ upravo kao polemiku sa svetskim duhom koji prepoznamo kao moderni. Njegove stihove iskoristićemo kako bismo ilustrovali desni anti-moderni pristup. Pre toga potrebno je da bliže odredimo Liotarovo shvatanje postmoderne.

Liotar i postmoderno

Za Liotara, postmoderna „...označava stanje kulture posle preobražaja koji su uticali na pravila igre u nauci, literaturi i umetnostima, počev od kraja devetnaestog veka“.⁹ To **stanje** određuje se u skladu s onim što Liotar naziva „krizom naracija“. Reč „**naracija**“ dolazi od latinskog *narratio* i označava priču, pripovedanje, diskurs (ili način, tj. **modus** priče). **Kriza** bi označavala onaj samodemantujućí moment moderne u kojem se ona dovodi u pitanje. Na pitanje „koga?“ i „u ime čega?“ Liotar odgovara ovako: kriza naracija označava krizu tzv. Velikih priča ili Naracija (prepoznatih u „pričama“ o: dijalektici Duha, hermeneutici smisla, emancipaciji razumnog ili radnog subjekta,

u potpunosti izbegava. Neosporan je uticaj teološkog u njegovom radu, ali upravo otklon od rasprava o toj tematici smešta ga i u postmodernu poziciju koja je više levo.

8 КОСТЕЛЪНИК, Гаврил. *Писня Бо́гови* (Добра кника, Львлив, 1922).

9 LYOTARD, Jean-Francois. *Postmoderno stanje* (Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad, 1988), str. 1.

razvoju bogatstva itd.), tj. filozofija koje su svojim idealima uslovljavale status iskaza nauke koja se na njih pozivala. „Nauka je od samog početka u sukobu sa naracijama“, tvrdi Liotar. Naracije su uvek bile te koje su određivale šta je autentično, šta će biti umetnički ili naučni kanoni, šta je ono što treba dogmatično braniti. Nauka koja je otuda oduvek bila „kanonizovana“ od spolja, tj. od strane Naracija, bivajući stalno u sukobu, počinje taj sukob da rešava u svoju korist (naizgled).

Zbog toga što Liotar modernom naukom naziva nauku koja se poziva na Naraciju, postmodernost nastaje u trenutku kada Naracije posle viševjekovnog sukoba sa naukom podležu. Ako Naracije sa svojim univerzalističkim i totalitarističkim tendencijama shvatimo kao referentni sistem u odnosu na koji se određivalo (i to) šta će biti naučna istina, onda vidimo da svaki pokušaj emancipacije naučnog iskaza od tradicionalnih Naracija možemo shvatiti kao začetak moderne (Galilej je odličan primer) u smislu nauke koja demantuje svojim „noviranjem“. U Liotarovom smislu ovo bi mogli biti začetci postmoderne.¹⁰

Modernizacijski pokreti nakon Narativnih projekata (nacionalne države ili države blagostanja, kao i raznih socijalističkih poduhvata, itd.), otuda pod udarom postmodernog, tj. emancipovane nauke, kao da se upravljaju devizom: „ako ne možeš da pobediš – pridruži mu se!“. Jedno doba može se stoga posmatrati kao polje sukoba tradicionalnog i emancipatorskog, a takav pogled određuje da se ovaj rad ispisuje kroz prizmu agonistike (od grč. *αγων* što znači „borba“) – kako smo napomenuli određujući cilj ovog rada kao utvrđivanje konstelacije elemenata i snaga koje se međusobno bore na području epohe. Za jedan

10 Liotar ne pravi podelu, kao što to mi u ovom radu činimo, na tradicionalne i moderne Naracije. Usvajanjem ove podele, moderna dobija značenje jednog perioda u kojem se nauka emancipuje sve do konačnog preuzimanja prevlasti u postmoderni.

agonistički pogled možemo reći da ipak stiže relativno kasno, kada je na poprištu doba prevlast već daleko preuzela jedna strana, i kada uglavnom radi na tome da zametne tragove i uticaj onih drugih strana. Istovremeno, ona ne odstupa od svoje moderne suštine (onako kako smo je prvobitno prezentovali).

Nauka današnjice grozničavo traži svoje opravdanje, i svojim metodološkim strategijama, rekli bismo „malim pričama“ (*Fatalne strategije*, kako glasi naslov jednog Bodrijarovog dela [BAUDRILLARD, Jean]), nastoji da dođe do temelja stvarnosti (totalitaristički projekt) ili da odvрати pažnju od onog što razočara u njenom modernom spoticanju. Volja za opravdanjem jeste svojevrsni *spiritus movens* diskursa svojstvenog nauci, ovo je primetno statusom onog što unutar nje zovemo dokazivanjem.¹¹

Dokazivanje je upravo jedan od suštinskih momenata razlike diskursa svojstvenog nauci, i onog nenaučnog, nauci suprotstavljenog, Narativnog. Možemo ga plastično ilustrovati npr. preko institucije pamćenja, koja je toliko bitna svima nama koji još uvek studiramo: imperativ (modernih) obrazovnih institucija jeste: ne zaboraviti! Institucije koje su modernom suprotstavljene nemaju ovaj imperativ, osim u onoj meri u kojoj su same modernizovane. To se na religioznom području vidi na primeru liturgije, tj. bogoslužnja: prisustvo na bogoslužjenju i izgovaranje molitve ili čitanje Svetog pisma ne mora imati za svrhu pohranjivanje molitve ili čitanja kao podatka koji će kasnije biti instrumentalizovan (što je karakteristično za naučno znanje) – molitva ima svoj legitimitet sama po sebi, nije joj potrebno utemeljenje u nečem drugom, kao što joj legitimaciju ne treba

11 Dokazivanje bi pripadalo onoj afirmativnoj strani modernog naučnog projekta, a opovrgavanje (ovde mislim ponajviše na Popperovsko falsificiranje [POPPER, R. Karl]) pripadalo bi onoj samo-demantujućoj strani. Sama po sebi modernost nauci otima opravdanje i totalnost, njen kritički potencijal isto je toliko pokreće kao i onaj „dogmatski“ – afirmativan.

tražiti ni u proveri učinka koji je negde izvan nje (mada postoji podela na tzv. prozbenu molitvu i molitvu zahvale).¹²

Kada govorimo o opozicioniranju modernog (savremenog) i Večnog nalazimo još jedan kriterijum razlike: upravo odnos prema onom pre, sada i posle, tj. odnos prema vremenu:

„Narativni oblik sledi izvestan ritam, on je sinteza jednog metra, koji otkucava vreme u pravilnim razmacima, i jednog naglaska koji menja dužinu i širinu nekih od njih. To vibratorno i muzikalno svojstvo jasno se ukazuje u ritualnom izvođenju nekih domorodačkih priča: prenošenje u uslovima inicijacije, u apsolutno nepromenljivom obliku, na jeziku koji čine nejasnim neke nametnute leksičke i sintetičke nepravilnosti, one su pevane kao beskonačni recitativi. Čudno znanje, moglo bi se reći, koje čak ne nastoji da ga shvate mladi ljudi kojima se obraća!

To je, međutim, veoma rašireno znanje, ono dečjih brojalica, ono koje je muzika s beskonačnim ponavljanjem motiva u naše vreme pokušavala ponovo da pronade, ili mu se bar približi. Ono ispoljava začuđujuće svojstvo: kako metar nadvladava akcenat u sonornim izvođenjima, govornim ili drukčijim, vreme prestaje da bude oslonac pamćenja i pretvara se u iskonsko dobovanje, koje u nedostatku uočljivih razlika između perioda onemogućava da se oni zapamte i predaje ih zaboravu.“¹³

12 Teološko-antropološki rečeno, **molitva je suštinski akt čoveka**, gde se on povezuje sa Božanskim ili Večnim. To što je suštinski znači da ne-moljenje teološki predstavlja otuđenje čoveka od samog sebe, tj. od sebe u vezi s Bogom. Stoga se očekuje od molitve da prati sva čovekova događanja (kontigentna, tj. istorijska) i da ova veza čovek–Bog bude temelj i opravdanje svemu ostalom. Vrlo ilustrativno put molitve opisan je u klasičnom delu hrišćanskog Istoka *Ispovesti ruskog hodočasnika*.

13 LYOTARD, Jean-Francois. *Postmoderno stanje*, str. 40.

Ovo nam pomaže da uvidimo: liturgija, posebno ona istočno-hrišćanska ima naglašeno upravo ovo svojstvo. Za one koji su se više susretali sa zapadnim (katoličkim) bogoslužjenjem primetno je da je koncilaska reforma u velikoj meri dozvolila izbacivanje pevanja, što je bogoslužjenje više prepustilo razumevanju nego osećanju. Ova razlika između Istoka i Zapada (za koji inače vezujemo modernu) vidljiva je i u odnosu prema prevođenju liturgijskog jezika na narodni – Rusini-grkokalotolici u Vojvodini dan-danas slušaju liturgiju na staroslovenskom koji uglavnom ne razumeju, ali liturgija je pevana i puna dugih molitvenih ponavljanja. Katoličke mise odavno se služe na narodnom, govornom jeziku.

Na primeru molitve možemo takođe videti razliku između istočnog moljenja na brojanici (ruski: *число*, ukrajinski: *сотки*, rusinski: *пацёрки*) i onog zapadnog, katoličkog praktikovanja moljenja tzv. krunice. Krunica ima ritam koji se izražava istom molitvom na deset zrna koja biva prekinuta izricanjem molitvene „nakane“ (i tako pet puta). Istočna molitva na brojanici predstavlja jednolično ponavljanje kratke molitvene forme neodređen broj puta. Preporučljivo je da se sve „usne“ forme oslobodimo i prepustimo se dubljoj, duhovnoj, bezglasnoj molitvi tj. molitvi srca. Generalno: zapadna je molitva, i pored ritma, više intelektualna od istočne koja je, kao što joj i ime kaže: molitva srca. Ova okrenutost ne-racionalnom svoj je ekstremni izraz našla u hesihastičkoj praksi kasno-srednjovekovnog Istoka gde se jezik (neizostavno sredstvo naracija) shvata kao organ sveta, pa se zahteva odricanje i prepuštanje izražavanja onom dubljem, nad-svetskom principu, tj. Božjem tihovanju. Sličan, iako naizgled dijametralno suprotan, odnos prema jeziku jeste tzv. molitva u jezicima koja poreklo vodi iz hrišćanske Pedesetnice, tj. dana kad je Isus ostavio Duha Svetoga svojim učenicima (Dj 2,1–4):

„...Svi se napuniše Duha Svetoga i počеше govoriti drugim jezicima, kako im već Duh davaše zboriti“.

Kostelnikovo pevanje Bogu

Ovaj, uslovno rečeno istočni pristup jeziku, pa i samoj naraciji, karakterističan je i za književni žanr, tj. pesmu, koji bira teolog-pesnik Kostelnik da bi opisao egzistencijalni susret sebe i Božanskog. Kroz nekoliko primera nastojaću da pokažem odlike ovog dela i mišljenja koje ga proizvodi. Ono, kao susret čoveka i Boga, spada u red molitve (vidi fusnotu br. 124) ali, ako ne gledamo na njega hesihastički radikalno, spada u red „govora u jezicima“ kao i u red tradicionalnih Naracija, ovog puta istočno-hrišćanske:

„Заходзело слунко, було лето. Високи гори е укладали до сну и ептали свою ве́ару молитву.

Улагойовали е елени древа и цали леси – после цалоднБовой безсмысловей бербляніни е задумали, препуцели е до рукох Провидінія и ослуховали: цо Вон пове?

Невистата бистра рика е одпитовала од ветлосци, злєкнуто уходзела до неперевидней цмоти, сциха здиховала и цеела саму себе: „ицко єдно, лем най Йому робим по дзеки – його святу волю най сполнюєм!“

У трави е озивали цверэки, доволовали е на своім таємним язикау, и теди сом зрозумел поетову правду – „Вецей ствари єст медзи небом и ему як цо е ніє тей філозофії“. И розплакал сом е як тот блудни син. Видзело то слунко, видзели гори, видзели леси, видзела

рика, видзели цверэки – видзели того, цо пристал гу науковцом, як туи за страценим ивотом. Розципел сом свой орех, а у нїм нет нічога...

...

А гори е поцихи модлели, рика сциха убронела, цверэки е доволовали у трави, а Провидініе, як ерцо у перох, давало знац о себе у тей цихосци...¹⁴

Sva priroda nalazi se u duboko „intimnom“ odnosu prema Bogu. U ovom odnosu sve u prirodi ne propušta da čini Božju volju. Kostelnik, shvatajući da je ispao iz ovog posluha „kao onaj bludni sin“, označava i „mesto“ svojeg „pada“: filozofiju i nauku. To svoje gorko iskustvo iskazuje naravoučenijem: „Više stvari ima između neba i zemlje nego što filozofija može i sanjati“. Nauka i filozofija otuda predstavljaju jednu za-bludu, mehanizam bluda unutar kojeg se gubi Istina. Ovo se može videti kroz sledeće stihove:

14 „Zalazilo je sunce, bilo je leto. Visoke gore tonule su u san i šaptale svoju večernju molitvu.

Zelena drva i čitave šume – posle celodnevnog besmislenog brbljanja zamislile su se, prepustile u ruke Proviđenja i osluškivale: šta će On reći? Neumorna bistra reka opraštala se od svetlosti, uplašeno ulazeći u neprovidnu tamu tiho je uzdisala i tešila samu sebe: „Svejedno – samo da Njemu činim po volji – njegovu svetu namisao da ispunjavam!“

U travi su se javljali cvrčci, dozivali se na svojem tajanstvenom jeziku, i tada sam razumeo istinu pesnika – „Više stvari ima između neba i zemlje nego što filozofija može i sanjati“. I zaplakao sam kao onaj bludni sin. Videlo je to sunce, videle planine, videle šume, videla reka, videli cvrčci – videli onog, koji je prišao naučnicima, kako tuguje za izgubljenim životom. Slomio sam svoj orah, a u njemu nema ničega...

[...]

A planine su se tiho molile, reka tiho žuborila, cvrčci se dozivali u travi, a Proviđenje, kao srce u grudima, davalo spoznaju o sebi u toj tišini...“ u: КОСТЕЛЪНИК, Гавриїл. *ПисняБо́гови* (Руске слово, Нови Сад, 2002) str. 35.

„ветогляд, на ветогляд! Наукови ветогляд! – щи не вон орује процивнікох Боих? щи е не на нЪого поволую як на непобидиму силу? ’О, ми уѣени! Ми велЪо знаме! На ветогляд вератко цалого царства ествованя!’

...

Гей, неприятеле Бои! Ва ветогляд лем двор з котрим сце е зоили. Вон лем телЪо облапяествованє келЪо еден двор облапяет. Ви ичко знаце? Га-га, то дзєцинске слово! Ви уѣени? Цо маце з того е у ваей дуи ест велЪо думки – велЪо праху, а нет плодней еми котра дава ивот? Не знаце яка иронияпровадзи людзох? Худобни не маю цо есц, але маю здрави смак; а богати маю цо есц, але їх смак запел и щез. Запела ваа дуа и у богатстве постала худобна.“¹⁵

Kostelnik jasno razlikuje pogled na svet naučnika i onaj pogled prostodušnog vernika:

„Гей, то не тайна. Науковци котри одруцели Христа плетли сказки о смислу ивота. Яки сказки! Яки нємудри, яки дияволски сказки! Вибрал Бог неуѣених е

15 „Pogled na svet, naš pogled na svet! Naučni pogled na svet! – Zar nije on oružje protivnika Božjih? Zar se ne pozivaju na njega kao na nepobedivu silu? O, mi smo učeni! Mi puno toga znamo! Naš pogled na svet ogledalo je celog carstva bivstvjućeg!

[...]

Da, neprijatelji Božji! Vaš je pogled na svet samo dvorište s kojim ste se saživali. On samo toliko obuhvata bivstvjuće koliko jedno dvorište obuhvata svet. Vi sve znate? Ha-ha, to su dečje reči! Vi ste učeni? Šta imate od toga što u vašoj duši ima mnogo misli – mnogo prašine, a nema plodnog tla koje život daje? Ne znate za ironiju što prati ljude? Siromašni nemaju šta da jedu, ali imaju zdrav ukus; a bogati imaju šta da jedu, ali je njihov ukus pokvaren i nestao. Pokvarila se duša vaša i u bogatstvu postala siromašna.“ u: КОСТЕЛЬНИК, Гавриїл. *ПисняБоџови*, str. 95.

би поганѣбели уѣених – бо лейи оѣи неуѣеноѣо як лейоси уѣеноѣо.“¹⁶

Otuda sledi poziv vernima:

„Воскреніце, браца мойо, зоз емскей доліни и по-станѣце обтерховани з духом, е бисце дух народзели! Най наступи нови ѣас у моім народзе! У ѣас! У ѣас! вет вас ѣека! Руайце!“¹⁷

Šta uočavamo? Uputio bih kroz ova tri predočena pasusa na tri značajna momenta Kostelnikovog diskursa:

1. *proširena percepcija u odnosu na nauku,*
2. *protiv-naučni stav,*
3. *votivni moment, poziv povratku Iskonskom.*

Pre svega – *homo poeticus* je za Kostelnika više biće od *homo scientiusa*. Ono što ga čini „višim“ jeste svakako njegova **percepcija**. Za jednog poetu, kakav Kostelnik jeste, bavljenje naukom sužava biće: sakati ga, svodeći ga na ono ne-bitno. Postavlja se pitanje da li je uopšte moguć spoj nauke i vere? Mada postoje indicije da se Kostelnik intenzivno bavio ovim pitanjem,¹⁸ iz njegove *Pesme Bogu* ne može se naslutiti nikakav kompromis. Ako ovo pitanje postavimo logički i upravo s obzirom na percepciju, mišljenja smo da šira i uža percepcija nikako

16 „Da, to nije tajna. Naučnici koji su odbacili Hrista pričali su priče o smislu života. I to kakve priče! Kakve nemudre, kakve đavolske priče! Izabrao je Bog neuke da bi posramili učene – jer bolje su oči neukog nego slepilo učenoga.“ u: КОСТЕЛЪНИК, Гавриїл. *ПисняБоѣови*, str. 102.

17 „Vaskrsnite, braćo moja, iz doline zemlje, i postanite opterećeni duhom, da biste duh rodili! Neka nastupi novo vreme za moj narod! Već je vreme! Već je vreme! Svet vas čeka! Krećite!“ u: КОСТЕЛЪНИК, Гавриїл. *ПисняБоѣови*, str. 109.

18 ТАМА, Юлиан. *Гавриїл Костелѣник – меѣзи докѣтрину и ѣпри-роду* (Руске слово, Нови Сад, 1986), str. 25.

ne mogu da se svedu jedna na drugu. Otuda se i Kostelnik pita: „Господи, як приступиц гу нїм? не маме заедніцки язык, як цо го нет медзи ивима и мертвима.“¹⁹

Govor koji se koristi u *Pesmi* liči na govor prisutan u *Also sprach Zarathustra* F. Ničea [NIETZSCHE, Friedrich], kao i na *Reči o Svečoveku* vladike Nikolaja Velimirovića. Nijedno od ovih dela nije dato **razumevanju**, već prevashodno hajdegerskom **mišljenju**. Svako od njih je hermetično, zatvoreno za naučnika koji prevashodno traži **tezu**. Kao što smo već ukazali spominjući Hajdegera – karakteristično je za ove mislioce da su svi doživeli intrigantnu i diskutabilnu političku sudbinu. Ničeev *Übermensch* predstavljao je inspiraciju za Hitlera, kojem je, izgleda, i vladika Velimirović bio naklonjen. Što se tiče Kostelnika, on je ubijen u atentatu 1948, dve godine posle pseudo-kanonskog sabora grkokatoličkih poglavara u Lavovu (Ukrajina) gde je, kao jedan od inicijatora sabora, preveo Ukrajinsku grkokatoličku crkvu pod okrilje Ruske pravoslavne crkve. Postoji mišljenje da je to učinjeno pod pritiskom pretnji Staljinovih službi, međutim – diskurs koji proučavamo kroz njegovu *Pesmu* karakteristično je istočni, tako da je možda postojao i unutrašnji pritisak da se izvede poništenje jednog hrišćanskog unijatskog projekta (pokušaj mirenja Istoka i Zapada kroz pomirenje crkava) za račun pravoslavlja.

Ova konvergencija ukazuje na jednu opasnu osobinu ovakvog načina mišljenja: mišljenja smo da je nedostatak govora **otvorenog** za kritiku (ili anti-tezu) pogodan za autoritarne tendencije. Razum ima osobinu da sve razlaže, i to je tačka koja je

¹⁹ „Gospode, kako da im pristupim? Nemamo zajednički jezik, kao što ga nema između živih i mrtvih.“ U: КОСТЕЛЪНИК, Гаврил. *Писня Богови*, str. 95.

mnogo puta kritikovana kod svih ovih mislilaca. Međutim: ono što razumevanje dozvoljava upravo svojim razlaganjem jeste kritika koja se bazira na paru teza-antiteza, ili dokaz-opovrgavanje. Ovo legitimira moderni način mišljenja, jer se kritika i korekcija može sprovesti na jedan miran i civilizovan način (ako mir i civilizacijske norme predstavljaju neko merilo). **Zatvoreni** govor ima funkciju (samolegitimirajućeg) izražavanja Jednog koja je razumu često strana, ali na vrhu ovog Jednog prečesto se nalazio Vođa da bi se moglo prihvatati zdravo za gotovo, tj. nekritički.²⁰

Alternativa koja se nudi kroz sva spomenuta dela jeste jedna prirodna egzistencija nezatrovana naučnim koje se nameće svojim rešenjima tamo gde ona možda nisu potrebna. U Kostelnikovom delu to je seoska ulica suprotstavljena „putu od cigala“ tj. simbolu urbanog otuđenja. Na jednom mestu Kostelnik tvrdi da ne bi menjao svoje rodno selo (Ruski Krstur, opština Kula, 50 km od Novog Sada) za „Ameriku punu novaca“. Kod Hajdegera mesto Istine prepoznajemo kao njegovu usamljenu šumsku kućicu u planini, do koje vode njegovi „šumski putevi“.

U prethodnim pasusima izneli smo mišljenje o modernom naučnom diskursu koji svoju legitimnost pred zahtevom za mirom i civilizovanošću nalazi u otvorenosti-za-kritiku. Možemo reći da ovaj „dobar“ moment moderne nauke daje da se nasluti da moderno tj. naučno mišljenje ima, osim čoveku korisnih proizvoda, još jednu svoju dobru stranu. Ovo je jedna alternativa koju ni Hajdeger ni Kostelnik nisu uzimali u obzir, za razliku od katoličkih teologa poput Kaspera [CASPER, Walter]. Čak i ako se ogradimo od njihovog mišljenja, ostaje pitanje: zašto?

20 Postoji mišljenje da Naracije nisu urušile alternativne teorije, već ljudske žrtve.

Postmoderna i nauka

Liotarevo viđenje linije razdvajanja dva stanja, modernog i postmodernog, kao trenutak između onog „pre“ i „posle“ Naracija, navelo je mnoge njegove kritičare da se zapitaju da li nauka, koja nadvladava Naracije, nije i sama Naracija? Ovo bi bilo Habermasovsko shvaćanje postmoderne kao produžetka moderne, s tim što bi se moderno stanje shvatalo kao stanje konkurencije, a postmoderno stanje kao stanje monopola jedne od Naracija – naučne. Ako je postmoderno stanje – stanje posle Naracija, a nauka je sama Naracija ili se iza nje nalazi neka druga Naracija koja je opravdava, onda postmoderna kod Liotara ne može ni postojati a diskusija o njoj postaje bespredmetna! Kroz Liotarevo *Postmoderno stanje* provlači se ideja o delegitimizaciji, gubitku opravdanja, kao krizi Naracija. Nauka ne bi bila Naracija otuda što njoj nije potrebna legitimizacija, tj. ona uporno radi na delegitimizaciji svojim (samo)demantujućim zamahom. Ali – šta je sa onom afirmativnom stranom?!

Iako možemo čitati na mnogim mestima navedenog dela citate poput: „U razvijenim industrijskim društvima je legalno-racionalno legitimizovanje zamenjeno tehnokratskim, koje nikakav značaj (*significance*) ne pridaje verovanjima građana ni moralnosti kao takvoj“²¹ – kroz Liotarevu analizu opšteg društvenog diskursa implicitno se uočava da nauka ipak ima svoj legitimacijski temelj. Taj temelj mnogo eksplicitnije prepoznaje Džejmson vezujući postmodernizam za kasni kapitalizam. Duh (post)modernizma koji legitimiše današnju nauku jeste volja-za-profitom.

Na početku ovog rada odlučili smo se da elemente jedne epohe shvatimo kao referentne za određenje njene modernosti,

21 LYOTARD, Jean-Francois. *Postmoderno stanje*, str. 77.

tj. vidimo da se na području savremenosti nalaze različiti kulturni, politički, tehnički i drugi elementi koji se postavljaju u određenu gradaciju. Kroz analizu društvenog diskursa uočava se da, ma koliko nauka bila slobodna da proizvodi teorije i znanja emancipovano od Velikih priča, kapital koji je danas potrebno uložiti u istraživanja prati logiku povećanja profita. Konkretno: istraživački projekt koji nije isplativ neće biti finansiran, pa ma koliko on (neisplativih) istina mogao da proizvede.

Tendencije nauke da ulaze u temelj stvarnosti nisu određene samo „malim pričama“ njenih metodologija već i Velikom pričom logike povećanja profita. Razotkrivanjem od strane „levih“ filozofa ovog temelja današnje nauke prepoznaje se da je nauka izašla ispod kanona teologije ali veoma teško izlazi iz kanona kapitalističke ekonomije.

U lancu društvenih elemenata nauka ima posebno mesto: ona proizvodi novo znanje na kojem se baziraju tehničke inovacije → tehničke inovacije utiču na proizvodnju svakodnevnih dobara → svakodnevna dobra pod pritiskom medija i ljudskih slabosti postaju moderna → potrošači počinju da kupuju novo → profit se sliva da bi se opet uložio u naučna istraživanja, tj. sistem u celini i tako u krug, kako nas uči najbolja kapitalistička marketinška tradicija.

Naučne teorije imaju dvojaku ulogu u ovom lancu: 1. one se proizvode, 2. one se primenjuju. U prvom slučaju teorija mora što više da odgovara stvarnosti, u drugom stvarnost mora što više da odgovara teoriji. Ovde zapravo možemo eksplicitno objasniti sukob nauke i tradicionalnog anti-modernog (čitaj ne-naučnog) diskursa:

Usled nesposobnosti da naučni jezik, a s njime i naučni diskurs, izraze božansku Istinu (temelj stvarnosti), teorija je uvek otklon od stvarnosti. Kada teorija počinje da biva primenjivana,

ona se pojavljuje kao oduzimalac stvarnosti, gde razlika između stvarnosti i iz teorije izvedene prakse biva sačuvano Iskonsko. Totalna teorija i iz nje totalno izvedena praksa poništile bi sve Iskonsko. Hajdeger je tvrdio da je jezik „kuća bitka“. Čovek pak, po njemu, je „pastir bitka“. Ovaj „pastir“ mora čuvati jezik od teorija, tj. od naučnog govora. Tako on biva ograđen čak i od naučne kritike. Ovim tumačimo votivnu strategiju teološko-egzistencijalističko-pesničkog izražavanja. Opet po Hajdegeru: „pesma je tubivstvovanje“ – tubivstvovanje označava egzistencijalnu svest kojoj je bitak (Iskon, Večno, prisustvo) **tu**, tj. nije joj otuđen.

Zaključak

Ako se ograničimo na mišljenje koje je hrišćansko, možemo primetiti da zatvorenost njegovog govora zapravo označava nespremnost za borbu Naracije koja je hrišćanska zato što „okreće drugi obraz“. Prirodna egzistencija nema snagu koja bi mogla da se suprotstavi naučnom na njegovom području. Njoj preostaje samo da poziva na viđenje, ono što se na Istoku naziva *sozercanje* (naziranje, zrenje onog Iskonskog), čemu se žestoko podsmevaju mislioci poput Deride [DERRIDA, Jacques], kritikujući pojam Otkrovenja (Apokalipse, otkrivanja) i Iskon sam, označavajući mišljenje o Njemu kao **metafiziku prisustva**.²²

Prisustvo samo uvek je u dubini, dubina pak u postmoderni ukinuta je apsolutizacijom površine i površnosti svake

22 Derida predstavlja jurišnika leve (post)moderne struje, mnogo više moderne nego anti-moderne. Usp: DERRIDA, Jacques. *O apokaliptičkom tonu usvojenom nedavno u filosofiji* (Oktoix, Podgorica, 1995), str. 21, 39.

vrste. Površina, kako uče indijska učenja hinduizma i budizma, mesto je promene koja je tako potrebna da bi se ostvarivalo moderno afirmativno-demantujuće kretanje nauke, moderne (a na tragu levih analitičara postmoderne možemo reći: i obrta kapitala).

Ako već spominjemo religije koje nisu tradicionalno prisutne na području Balkana, možemo primetiti da je i njihova strategija očuvanja svetog (Veber [Weber] je sveštenike nazvao „čuvari svetog“) pa tako i odnosa prema naučnom različita. Ova razlika je zanimljiva jer baca svetlo na katoličku i pravoslavnu strategiju ovog čuvanja, kao i Džejmsovo viđenje uloge religija u savremenosti.

Dakle: razlika u strategijama temelji se na aksiološkom statusu sveta unutar jedne religije. Svetsko je u budizmu privid, i sve je privid. Otuda možemo zaključiti da jedno stanje sveta nije vrednije od drugog. U hrišćanskoj tradiciji Stvaranja, Bog fiksira jedan poredak koji je od Boga dat, te zato svet. Zlo se pronalazi u narušavanju ovog od Boga ustanovljenog stanja i uspostavljanjem nekog drugog, grešnog stanja. Pravoslavna praksa bliža je ovom drugom viđenju. Katolička, pak, može naći opravdanje svoje strategije za priklanjanje modernizacijskoj promeni upravo u nevažnosti svetskog naspram onog Bivstvujućeg.²³ Ekstrem ovakvog pristupa vidi se u tezama poput ove: Bog daje bitak (postojanje) svakom stvorenju, tj. Bog daje bitak i atomskoj bombi; ako je samo bitak važan, atomska bomba, kao svetska, je vrednosno nevažna. Svetski poredak je važan ili ne? Kojoj se strategiji prikloniti?

23 „...teolozi i Crkva nisu posve nevini. U prošlosti često bi se Bogom služili kako bi sačuvali neku dotrajalu sliku svijeta. Tako se činilo da se vjera u Boga našla u sukobu s napretkom znanstvene spoznaje.“ U: CASPER, Walter. *Ima li Bog još smisla?* u: *Bogoslovska smotra* br. 1–2 (1990) KBF, Zagreb, str. 1.

Džejmson je u neformalnom razgovoru tokom predavanja koje je držao u Klovićevim dvorima u Zagrebu 2000. godine izjavio kako vidi religije, komunizam i filozofsku (uglavnom francusku) levicu u istom rovu ujedinjene protiv zajedničkog neprijatelja: (post)modernog multinacionalnog kapitalizma sa svim njegovim elementima. Na početku ovog poglavlja spomenuli smo hrišćansko okretanje drugog obraza koje je nespojivo sa ovim ušančavanjem. Međutim – ako se Sveto nalazi u stvo-renom, u svetu, onda se ono možda svetski i brani, otuda hiljade kompakt diskova (simbol destruktivno modernog) biva gaženjem uništavano u islamskom svetu.

Mišljenja smo da se ne može izvršiti jasno određenje jedne religijske strategije prema modernom tj. naučnom ukoliko se jasno ne izdiferencira njen stav prema svetu, i (mnogo važnije) idolima. Zasad se ovom tematikom bave filozofi, sa teološke strane tek očekujemo zauzimanje stanovišta (ukoliko događaji ne preteknu teologe, kao što se toliko puta događalo).

Bibliografija

1. BODRIJAR, Žan. *Fatalne strategije* (Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991).
2. BEZIĆ, Živan. *Moderna i postmoderna*, u: *Obnovljeni život* br. 2 (1989) FTI, Zagreb, str. 155–165.
3. BOBBIO, Norberto. *Desnica i ljevica* (Feral Tribune, Split, 1998).
4. CVETKOVIĆ, Vladimir. *Volja za novo – O genealogiji modernosti* (Institut za političke studije, Beograd, 1995).
5. ДЕРИДА, Жак. *О апокалиптичком тону усвојеном негавно у философији* (Октоих, Подгорица, 1995).

6. HABERMAS, Jürgen. *Filozofski diskurs moderne* (Globus, Zagreb, 1988).
7. HEIDEGGER, Martin. *Bitak i vrijeme* (Naprijed, Zagreb, 1988).
8. HEIDEGGER, Martin. *Kraj filozofije i zadaća mišljenja* (Naprijed, Zagreb, 1994).
9. ХАЈДЕГЕР, Мартин. *Шумски њуџеви* (Плато, Београд, 2000).
10. *Ispovijesti ruskog hodočasnika* (Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985).
11. JAMESON, Fredric. *Postmodernizam u kasnom kapitalizmu* (Art Press, Beograd, 1995).
12. JAMESON, Fredric. *Globalizacija i politička strategija*, u: *Politička misao* br. 4 (2000) Zagreb, str. 89–104.
13. KARLIĆ, Ivan. *Povijesni Isus u katoličkoj teologiji*, u: *Obnovljeni život* br. 5 (1997) FTI, Zagreb, str. 431–446.
14. КОСТЕЉНИК, Гавриїл. *ПисняБогови* (Руске слово, Нови Сад, 2002).
15. ЛИПОВЕЦКИ, Жил. *Царсїво ѓролазно̄ – мога и њена судбина у модерним грушївима* (Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1992).
16. LIPOVECKI, Žil. *Doba praznine – ogledi o savremenom individualizmu* (Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1987).
17. LYOTARD, Jean-Francois. *Postmoderna protumačena djeci* (August Cesarec, Zagreb, 1990).
18. LIOTAR, Žan-Fransoa. *Postmoderno stanje* (Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad, 1988)

19. ПЕТРУК, Олег. *КосїелѢник знова акїуални у України*, у: *Руски календар* (2003) Руске слово, Нови Сад, str. 130–135.
20. ПОПЕР, Р. Карл. *Преїїосїавке и їобијања* (Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2002).
21. ТАМА, Юлиан. *Гавриїл КосїелѢник – мегзи докїрину и їрироду* (Руске слово, Нови Сад, 1986).

Muhamed Mujakić

RELIGIJE I DIJALOG CIVILIZACIJA

Bismillahir-rahmanir-rahim

Neka je hvala Allahu, Vladaru Dana sudnjega, Vladaru Znanja i Moći, Gospodaru neograničene Vlasti, darivatelju života i smrti, Milostivom, Samilosnom, Njemu koji je od svega neovisan i Jedini hvale dostojan, Njemu koji je stvorio čovjeka sa ciljem da mu robuje i da ga obožava, da ga spozna i da mu se približi, a ne da mu sudruga pripisuje i da se nekom osim Njemu klanja. Neka je milost i pozdrav na ružu poslanika, donosilaca radosne vijesti ljudima Resula Ekrema Nebijul Muhterema, Ahmeda Muhammeda salallahu alejhi ve seleme, radi kojeg je sve stvoreno, na njegovu časnu porodicu, na njegove drugove i prve vjernike, na časne Imame i učenjake, nasljednike poslanika, ali i na sve vjernike koji će živjeti i umirati do Dana sudnjega, kada ćemo svi polagati račune za svoja djela svome Stvoritelju.

Odlučio sam se za pisanje teksta *Religije i dijalog civilizacija* s namjerom da doprinesem međusobnom dijalogu civilizacija. Od svih datih tema u vezi s dijalogom, odabrao sam baš ovu, jer smatram da je dosadašnjem dijalogu najviše doprinijela religija. Islamska imperativna zapovjed „u vjeri nema prisile“ je upravo došla do izražaja kad je islamska država bila na vrhuncu svoje moći, a nije primenjivala silu i tjerala na prelazak na islam. Ovo je najviše doprinijelo ne samo dijalogu civilizacija, nego i širenju civilizacija općenito. Religija, odnosno vjera je ta koja je

bila zagovornik dijaloga i susreta civilizacija. Univerzalni primjer dijaloga civilizacija je Sarajevo, kao naš „europski Jerusolim“. Vjekovima tu egzistiraju različite kulture, religije i civilizacije. Kad su Španjolci protjerali Arabe iz Španije, odnosno Andaluzije – rasadnika arapske kulture i civilizacije u tadašnjoj još nekultivisanoj i mračnoj Europi – protjerali su i Jevreje, pokazujući svoju nadmoćnost, netoleranciju i surovost. Jevrejima u tadašnjoj Europi pruženo je utočište u Bosni, koja je tada bila u sastavu Osmanlijske države. Tako u Sarajevo, grad multireligioznosti, multikulturalnosti dolazi i treća velika monoteistička religija (pored islama, pravoslavlja i katoličanstva). Ove prilike zajedničkog života, suživota zadržale su se sve do danas. To je živi primjer suegzistencije ne samo religija, već i kultura i civilizacija. Iz tog očitog primjera vidimo da je moguć suživot, odnosno dijalog. Islam, kao živa vjera koja ne propagira prisilu u vjeru već suživot, toleranciju i harmoniju u društvu, jeste za dijalog među zajednicama, kulturama, religijama i civilizacijama. Međsobni susret i dijalog kroz historiju čovječanstva bio je najveća tekovina i dostignuće ljudskog društva, jer da nije bilo tolerancije i dijaloga bijesnili bi još veći jazovi i raskoli i još veći sukobi i ratovi u svijetu. U današnjem modernom svijetu, gdje vladaju globalizacijska nastojanja i modernistički tokovi koji imaju bezbroj negativnih konzekvenci, upravo je dijalog civilizacija rješenje eventualnih problema u bliskoj budućnosti. Religija je ta koje je u većini slučajeva propagirala i zagovarala dijalog među drugim civilizacijama. Religijske institucije i organizacije su veoma doprinjele ostvaranju dijaloga. Veliki islamski mislioci, poput Ibn Sine, El Gazalija i mnogih drugih, isticali su da je dijalog nužan za normalan suživot. Dijalogu civilizacija su pomogli i naučni centri, prva visoka sveučilišta i univerziteti koji su se pojavili u Bagdadu, Buhari, Horosanu, Kufi, Damasku i Kairu, gdje su se, pored klasičnih islamskih

znanosti, proučavale i svetovne i gdje su prevođena kapitalna djela helenske nauke i kulture. Upravo je dijalog išao ovim smjerom, približavanjem različitosti, međusobnim doticajem i prožimanjem. Arapski prevoditelji su prenijeli tekovine helenske kulture i civilizacije u naslijeđe i nama i cijelom svijetu. Sačuvana su od zaborava djela Aristotela, Platona, Hipokrata, Euklida, Arhimeda i drugih velikana antičke kulture i civilizacije. Na ovaj način prenesena je jedna čitava civilizacija, otrgnuta od zaborava i sacuvana za civilizacije koje dolaze. Kad se sve ovo sagleda i analizira, postavlja se hipotetsko pitanje da li je u savremenim tokovima fenomena globalizacije i informatičkog doba moguće govoriti o dijalogu kroz prizmu komparacije? Sa aspekta globalnog razmatranja povjesne zbilje, kako bi se izrazio Hegel, zacijelo je moguće, jer su civilizacije živjele zajedno, međusobno se prožimale, nadopunjavale, dodirivale i ostvarile mogućnosti za buduću suradnju.

Tema o kojoj pišem je vrlo široka i nemoguće ju je obraditi i obuhvatiti ovde iz svih njenih aspekata. Ja ću nastojati prikazati letimično samo jednu stranu te široke teme, ne upustajući se u dublje i detaljnije njeno razmatranje, bacajući samo letimično poglede na razne misaone pokrete i nastojanja za dijalogom, da bismo dobili barem najmanju i najkraću predstavu onoga o čemu pišem.

Možemo govoriti o dijalogu između civilizacija sa više aspekata, a nas će ovdje posebno interesirati kada je jedna civilizacija jača i moćnija od druge i kad ona može da garantuje dijalog, kao i kada je jedna civilizacija manja i slabija u odnosu na druge, pa se zalaže za dijalog. Slikovit primjer je arapska Španija koju sam napred spomenuo i o kojoj će biti još riječi, ili pak arapska Sicilija u vrijeme kad je arapska civilizacija bila moćnija i jača u Španiji i na Siciliji od kršćanske. Ona je tada bila za dijalog usprkos svojoj superiornosti. Ove svoje postavke

temeljim na historijskim činjenicama, a to se vidi iz garancija prava i sloboda, te sloboda ispoljavanja svoje vjeroispovjesti svim podanicima države, uključujući i nemuslimane u tadašnjoj muslimanskoj državi. Šta je to „natjeralo“ Arape da daju garancije prava i sloboda drugima usprkos svojoj nadmoćnosti, šta je to što ih je „natjeralo“ na dijalog sa kršćanima i Jevrejima u Španiji? To je religija, i to je dokaz da je religija upravo pokretačka snaga dijaloga i suživota.

Primjer za odsustvo dijaloga u sklopu drugog aspekta o kom sam govorio je slučaj Jerusalima, i to opet u svoje dvije varijante. Jerusalem u doba islamske vladavine i moći gdje su muslimani garantovali slobode i prava kršćanima i Jevrejima, pravo na vjeroispovjest i sve što nalikuje savremenim teorijama i deklaracijama o pravima i slobodama. U to vrijeme u Jerusallimu, koljevci religija i civilizacija, živjele su tada tri najveće monoteističke religije: islam, kršćanstvo i judaizam, i to sve do 1096. godine. Tada su krstaši okupirali Jerusalem, i tada nastupa ona druga varijanta – odsustvo dijaloga. Kršćani, u svojoj nadmoći i prevlasti, u zauzetom Jerusallimu nisu bili ni za kakav dijalog već su pobili i protjerali sve koji nisu bili kršćani.

Drugi primjer je Španija, i to od 1492. godine, kad je pala Grenada, posljednja muslimanska država na Pirinejskom poluostrvu nakon muslimanske uprave u ovom dijelu svijeta; tada su kršćani protjerali i pobili muslimane, iako su im prije toga zagarantovali sva prava. Primjer odsustva dijaloga se očituje i u protjerivanju Jevreja, pored muslimana.

Ovim primjerima ne želim jednu civilizaciju ocrniti i ustvrditi da ona nije bila za dijalog, već što objektivnije predstaviti razvoj i mogućnosti dijaloga iz povjesti koje bi nam mogle poslužiti kao pouka i primjer. Primjer nadmoćnosti, a istovremeno ostvarivanja dijaloga, jeste i Persija 1600. godine, kad je bila

pod upravom šaha Abbasa, koji je ujedinio i ojačao državu, te pružio zaštitu i sigurnost manjinama.

Tokom više hiljada godina, od najranijih, mutnih početaka ljudske svijesti, religija je bila moćna sila koja je vukla čovječanstvo naprijed prema nekom cilju. Ona je bila jedna od glavnih pokretačkih sila za razvoj civilizacija i kultura. Činjenica je da je gotovo svakoj kulturi i civilizaciji prethodila religija kao njen konstituent. Tokom ljudske historije religija je uvijek bila na čelu. U njeno ime stvarala su se kraljevstva i rađale nacije, i kraljevstva su se rušila i nacije nestajale. Njena čarobna riječ podizala je ljude do najveličanstvanijih visina ljubavi i samopožrtvovanja – dok su drugi zbog nje počinjali najokrutnija djela nasilja. Ona je dala veću životnu radost mnogima – dok je druge navodila da preziru život kao obmanu taštine. Neke je ispunila stvaralačkim žarom i dala im snage da ostvare nerazrušiva kulturna djela – dok je druge dovela do praznovjerja, mračnjastva i gluposti. Ali svima koji su je slijedili iskreno u njenim različitim oblicima, religija je pružala, na neki način, sreću. Zato, usprkos velike i očigledne razlike u raznim religioznim vjerovanjima i pogledima, nešto je moralo biti – ili mora biti zajedničko svima njima. To mora biti nešto vrlo važno, jer je davalo i daje sreću. A to je, po mom mišljenju, vjerska i kulturna ravnopravnost, a prvenstveno dijalog koji to garantira. Primjer tog dijaloga je da su kršćani dopustili muslimanima da izgrade džamiju u Rimu, centru kršćanstva i sl.

Kakvi god bili osnovni stavovi neke religije, koliko god uzvišena ili primitivna bila njena učenja – bila ona monoteistička, politeistička ili panteistička – najskrivenije jezgro svakog religioznog doživljaja je prvo uvjerenje da sve što postoji i dešava se na ovom svijetu, ima svoje ishodište u svjesnoj, stvaralačkoj i sveobuhvatnoj Sili. Ili, da to izrazimo jednostavnije, u Božanskoj Volji. A drugo, to je osjećaj da smo, ili da želimo biti, u

duhovnom skladu sa zahtjevima te Volje. Samo na ovom ubjeđenju, osjećaju i ovoj želji bila je bazirana ljudska sposobnost da odlučuje između Dobra i Zla. Jer, ako ne pretpostavimo da u korjenu cjelokupnog stvaranja postoji apsolutna, smišljena volja, nema nikakvog smisla pretpostavljati da bi bilo koji od naših ciljeva i djela mogao biti suštinski ispravan ili kriv, moralan ili nemoralan. Drugim riječima, ako ne vjerujemo u postojanje takve smišljene Volje, mi nemamo standarda kojim bismo prosuđivali naše ciljeve i djela. Samo religioznim iskustvom možemo doći – ispravno ili pogrešno – do moralnih uzora i etičkih vrijednosti neovisnih o prolaznim promjenama u našoj okolini, do priznanja moralnog dobra vrijednog da se za njega bori i moralnog zla koje treba izbjeći. Rekao sam „ispravno ili pogrešno“, jer po svim objektivnim zakonima uvijek postoji mogućnost da religija (bilo koja) griješi u svojim metafizičkim postavkama. Zato naše prihvatanje ili odbijanje bilo koje religije mora u krajnjoj liniji biti vođeno našim iskustvom i razumom, koji nam kaže dokle se neka religija slaže sa bitnim ljudskim potrebama.

Pored svega toga, ne može se pobjeći od činjenica da je religiozno uvjerenje u naše doba u izrazitom opadanju. Ne zato što je ljudska priroda postala „iskvarena“, ona je u biti isto tako dobra ili loša kao što je uvijek bila – podobna da se uzdigne do najviših visina nesebičnosti i idealizma, ili da se spusti u najdublje ponore okrutnosti i pohlepe.

Zahvaljujući brzom razvoju nauke i njenoj praktičnoj primjeni u industriji, komunikacijama, ratovanju, radnim uvjetima itd., konvencionalni sistem društvene saradnje je poremećen svugdje u svijetu. Najosnovniji problemi života – hrana i odjevanje, siromaštvo i sigurnost, rad i odgoj – postali su tako komplicirani, da sada predstavljaju probleme u punom smislu riječi. Ne zato što je nekad opstojao period kad su ove stvari bile manje važne, nego zato što su to one sad. Ljudima je uvijek trebala

hrana i odijevanje, siromaštvo je uvijek bilo gorka briga, a sigurnost uvijek cilj, ali u ranijim epohama, kada društvo još nije imalo sadašnju kompleksnost, svi takvi problemi su imali relativno lahko rešenje i zato nisu zaokupljali ljudski um tako očajnički kao danas. Svojim zaprepašujućim progresom u novo doba, nauka je potpuno izmjenila uvjete našeg postojanja. Sve civilizacije su danas na velikom iskušenju u vezi sa modernističkim tokovima. Globalni svjetski poredak, sa modernističkim nastojanjima i tendencijama, izazvao je u svijetu veliki metež.

Ovo vrijedi isto tako i za islamski svijet. On, kao i drugi, živi usred vrtloga bujice. Globalno društvo i svjetska zbilja je u previranju. Na društveno-političku scenu stupaju sve više one frakcije koje žele učiniti opravdanim teze o „sukobu civilizacija“. Zagovarači ove teorije su Amerikanci Kisindžer i Hantington. Vrijeme će pokazati da su ove teorije izlišne i neosnovane, ali nikako ne treba čekati da to „vrijeme dokaže“, jer se može svašta dogoditi. Nasuprot ovih teza je teza o dijalogu i suradnji civilizacija. Danas, u svijetu kakav jeste, dijalog je jedino rešenje koje garantira globalnu sigurnost i mir.

Prepreka realnom i kvalitetnom dijalogu velikih svjetskih civilizacija i kultura je upravo monopolistička politika koja je zauzela mjesto blokovske politike podjele svijeta. U vrijeme hradnoratovske krize u svijetu bila su dva tabora, dva bloka između kojih su bile islamske zemlje i islamski svijet kao žrtva tih sila. Pokret za nesvrstanost je nastojao prebroditi te podjele i zalagati se za mir i dijalog u svijetu, te istaći tezu da postoje i oni koji se nisu diferencirali na krajnjosti, tj. kapitalistički Zapad i komunistički Istok. Islam je, kao religija, uvijek bio za premošćavanje prepreka i za uspostavu dijaloga. Islam ne poznaje nikakvu podjelu ljudskog života na „fizički“ i „spiritualni“ dio i nikada nije sveo religiju samo na spiritualni kult. Islam se uvijek zalagao za realan život u vremenu i prostoru, za ideale pravde i

istinske demokracije, a ne one prividne, kakva vlada danas u svijetu, i u kojoj se toliko mnogo govori, mada se vrlo malo sprovodi. Dokaz za ove tvrdnje je da je na Zapadu uvijek postojao sukob između religije i nauke – manifestiran, s jedne strane, iracionalnim dogmama, a s druge strane svirepim progonom naučne misli i učenjaka od strane religije sve do modernog doba. Ne samo da se islam nikad nije suprotstavljao nauci, on je čak potencirao bavljenje naukama i intelektualnim radom. Kroz čitav stvaralački period islamske historije – tj. za vrijeme prvih pet vjekova poslije Hidžre, nauka nije imala većeg zaštitnika od muslimanske civilizacije, niti sigurnijeg doma od zemalja u kojima je islam bio na vlasti. Jednom riječju, upravo islam je dao podstrek kulturnim dostignućima koja predstavljaju jednu od najponosnijih stranica historije čovječanstva; on je dao podstrek rekavši „Da“ životu – a „Ne“ mračnjaštvu, „Da“ razumu – a „Ne“ nazadnjaštvu, „Da“ akciji – a „Ne“ mirovanju. Sadašnje vrijeme, moderno doba, ma koliko imalo napretka, ima i velikog nazadovanja. Napredak i razvoj kao dostignuće modernizma izražava se u razvoju nauke i tehnike, i to je veliki korak u razvoju civilizacija, ali, s druge strane, modernizam nosi sa sobom i negativne konsekvence po civilizacije, a to je prvenstveno duhovno i kulturno nazadovanje. Upravo dijalog civilizacija ide za tim da se između pozitivnih i negativnih strana dovede sklad i ekvilibrij koji će uspostaviti barem prividnu ujednačenost i harmoničnost. Moderno doba, izgleda, zahtjeva religiju koja će biti podsticaj na akciju i opravdanje materijalnog i društvenog napretka koji je čudesno dostignuće posljednjeg stoljeća. Povik „Religija je stvar prošlosti“ je u svojoj suštini povik zapadnog svijeta. U islamskom svijetu on uopće nema značaja.

Duže vrijeme se pravila kampanja protiv islamske kulture i civilizacije koja je bila organizovana sa Zapada u vidu teza da je islam zaostala i prevaziđena civilizacija, da je islam zaostala

religija, te da su muslimani nomadi, beduini i seljaci. Danas se, međutim, vodi kampanja takođe protiv islamske kulture i civilizacije, ali u drugom obliku. Više se ne tvrdi da je islam zaostala religija, a da su muslimani nomadi, već se tvrdi da je islam hegemonistička i totalitarnička religija, a da su muslimani teroristi. Danas, dakle, Zapad smišljeno vodi kampanju diskreditacije i destabilizacije islama, gotovo jedine religije koja zagovara dijalog među civilizacijama.

Da bih potkrepio ove tvrdnje, analiziraću uzroke i posljedice arapske ekspanzije i stvaranja muslimanske civilizacije. Arapska ekspanzija, prije procvata njene civilizacije, stvarala je potrebne uslove za obnovu svjetske kulture i uljevanja novog mladenačkog poleta u čitavom svijetu. Ona je proizvela ekonomske i socijalne uslove za jedan novi progres, uništavajući anarhiju feudalizma i njen „partizanski“ razvoj. Važno je napomenuti da ova ekspanzija, iako je bila vrlo brza, nije ni u jednom trenutku poprimila rušilački karakter kao što je to bio slučaj sa najezdom Tatara ili Mongola. Brojčano male čete Arapa prodrle su na veoma široka područja i u velikom broju slučajeva desilo se da su dobile neposrednu i apsolutnu podršku. Znači, treba tražiti druge uzroke, a ne vojne snage, za shvatanje tako brze arapske ekspanzije i njene svestranosti. Islamska civilizacija se razvijala i zahvaljujući tome što religija nije bila u sukobu sa naukom; tako da je nauka prosperirala, a civilizacija se razvijala. Arapska ekspanzija je prouzrokovala i oživljavanje svjetske ekonomije. Svaki oblik razvoja nauke i tehnike može zahvaliti islamskoj civilizaciji, jer su jedno drugo razvijali, afirmirali i nadopunjavali. Iz ovog se može zaključiti da ekspanzija islamske civilizacije nije bila ratna niti kolonijalistička, nego je bila za svaku zemlju jedinstvena prilika za stvaranje kulture koja je bila rezultirana islamom i njenim lokalističkim crtama, bez obzira koje vrste bila, uzbečka, perzijska, sirijska, egipatska, marokanska, andaluzijska, itd.

Pa i pored mješavine tih kultura i njihovog snažnog preplitanja, one su sačuvale svoju originalnost koja je poslužila kao baza za buduću nacionalnu umjetnost i kulturu.

To nam potvrđuje i poznati španski pisac, Blasko Ibanez, u svom djelu *U sjeni katedrale*. Kad govori o svojoj zemlji, on kaže: „U Španiju renesansa nije došla sa Sjevera, sa varvarskim najezdama, već sa Juga, sa arapskim osvajačima. Njihova ekspanzija bila je više kulturne, nego ratne prirode“. Otud nam je došla ova mlada, snažna kultura koja je imala fenomenalno brz razvoj, kultura koja je, tek što se rodila, odjednom nadmašila sve ostale, kultura koju je stvorio vjerski entuzijazam Božijeg poslanika i koja je u sebi sadržavala sve ono što je najbolje u židovstvu i vizantijskoj nauci. I ne samo to, nego je ona sa sobom nosila i elemente indijske i perzijske tradicije i mnogo usvojenog iz tada nepoznate Kine. Istok je bio upravo taj koji je prodirao u Evropu. Nije to bio slučaj za vladavine Darija i drugih perzijskih imperatora, da je Istok prodirao preko Grčke koja se isprečavala na putu zaštite svoje vlastite slobode. Ne, ovog puta se sve događalo sa druge strane, iz civilizovane Španije koja je prije toga bila u okovima crkvenih vladara i ratobornog sveštenstva. Nisu muslimani vodili rat nametnut snagom oružja, nego je to bilo širenje novog društva, i to na sve strane svijeta, društva čiji su korjeni bili jaki. Princip slobode savjesti, koji čini kamen temeljac na kojem počiva istinska veličina svake nacije, bio je kod njih veoma cijenjen. U gradovima u kojima su gospodarili, oni nisu dirali kršćanske crkve, niti židovske sinagoge. Od VIII do XV stoljeća nastala je najljepša i najbogatija kultura koju je Evropa vidjela u srednjem vijeku. Dok su se na sjeveru narodi tukli i uništavali u vjerskim ratovima i postupali poput divljih plemena, dotle je narod Španije dostigao brojno stanje od 30 miliona. U ovoj velikoj masi ljudi bile su pomiješane, sa svojim različitostima i specifičnostima, sve nacije i ideologije. One su

činile jednu kompaktnost i cjelinu. Rezultat toga bila je uočljiva snaga društva i njegovog duhovnog i naučnog pulsa. U ovoj plodnoj mješavini naroda i nacija mirno su koegzistirale sve ideologije i običaji. Proizvod toga bila su otkrića koja su se do tada pojavila u svijetu, sve vrste umjetnosti, nauka, industrije, stvaralačkih uspjeha i starih sistema. Iz dodira ovih raznovrsnih elemenata, izrodila su se nova otkrića i nove stvaralačke snage. Sa muslimanskom civilizacijom došla je svilu, pamuk, limun, kafa, narandža, šipak, kao i tepisi, tkanine, sifon, rude, puderi i sl. Zahvaljujući muslimanskim učenjacima upoznati su brojevi, algebra, hemija, medicina, astronomija sl. Grčki filosofi poslije dugog zaborava ponovo su oživljeni.

Islamska ekspanzija stvorila je duhovne uslove za renesansu, ona je bila ta koja je prije svih stvorila mogućnosti oživljavanja stare kulture, posebno helenističke. Pored religije, koja ima svoje prioritetno mjesto u dijalogu civilizacija, tu je bitna i nauka. Pred kraj IX stoljeća, bila su na arapski jezik prevedena gotovo sva djela Aristotela, Galena, Platona, Ptolomeja, Euklida i drugih učenjaka. Prvi univerziteti se otvaraju u Bagdadu, gdje se pored vjerskih znanosti izučavaju i svjetovne. Arapi se upoznaju sa helenističkom kulturom i civilizacijom. Dodirima sa Indijom, Perzijom i Kinom, upoznaju se sa starim istočnjačkim civilizacijama. Posebno mjesto ovdje zauzima perzijska, koja je bila potpuno izgrađena, a sa primanjem islama kao religije, ona se oplemenila neograničeno vrijednim kalemom. Također, doticaj sa kineskom i hinduističkom civilizacijom vodio je usvajanju određenih načela koja su dalje usavršavana. Iz svega navedenog vidimo da je religija bila konstituent za stvaranje i razvoj dijaloga među civilizacijama, kulturama, ali i drugim religijama.

Da je dijalog moguć u sadašnjosti potvrđuje Annemarie Schimmel, orijentalistica njemačkog porijekla, koja je danas

zagovornik dijaloga između muslimana, Jevreja, kršćana, ne poričući vrijednost niti jedne od ovih religija. Ona monoteizam shvaća i doživljava kao istinsku slobodu čovjekovog bića, ona iznosi da je glavna karakteristika islama vjera koja toliko insistira na istini i realnosti, koja obuzima čitavo biće i čovjekov život.

Međureligijski dijalog je dio dijaloga između civilizacija, to nije kovanica modernog doba, već je on kao oblik dijaloga imanentan čovjeku kao božanskom stvorenju. Ukoliko želimo preživjeti nastupajuće promjene u društvu, u svijetu općenito, moramo razviti novi način razmišljanja koji se kreće oko zajedničkih stvari i povezanosti između naroda, kultura i religija, gdje se različitosti respektuju. Taj novi način razmišljanja mora oformiti novu viziju koja će afirmirati naše zajedničke osnove i na njima se dalje razvijati.

Čovječanstvo pati zbog ozbiljnog debalansa u distribuciji bogatstva i tehnološke moći. Nedostaje solidarnost. Progresivno slabljenje tradicionalnih nacija-država i sporost u razvoju efikasnih globalnih institucija vode dramatičnim situacijama. Ovo su stvari na koje moramo obratiti veliku pažnju ukoliko želimo vrijednu, ispravnu i civilizovanu budućnost. Problem u premošćavanju dijaloga leži u tvrdnji i dubokoj uvjerenosti gotovo svake od religija, da je ona ne samo istinita i prava, već i jedina istinita i prava. Ovakve tvrdnje svode na minimum, ili eliminišu svaku mogućnost za dijalog i razumijevanje. Dramatičnost današnjice, posebno ona koja dolazi od siromaštva, traži od lidera velikih religijskih zajednica da prelaze i ruše granice stvorene njihovim dogmama. Velike religijske zajednice moraju shvatiti da samo bratstvo i jednakost među ljudima, kada se prihvate kao ideal kome treba težiti, mogu promijeniti stvari nabolje. Kršćanstvo, koje je, nesumnjivo, najutjecajnije i najrasprostranjenije religija na globalnom planu, treba da prepozna i prihvati činjenicu da 70% čovječanstva očituje pripadnost, ili je pod uticajem neke

druge religije, te da će se, po svemu sudeći, taj broj povećavati. Kršćanstvo kao moćna, ali ne i ekskluzivna religija, trebalo bi velikodušno pozivati na uvođenje novog i temeljitijeg ekonomskog i dijaloškog pokreta. Sve religije bi trebale napraviti svaki mogući napor da se vjerskim organizacijama, čije je učenje drugačije, plemenito ukaže, kad god je to moguće, da se pitanjima koja razdvajaju religije i civilizacije neće davati poseban značaj, te da se svesrdno treba posvetiti velikim mogućnostima za kooperaciju u rješavanju problema bitnih za cjelokupno čovječanstvo. Sve religije su predstavljene kao prave i istinske. To često pripadnike religija zna povesti putem pogubnog religijskog totalitarizma koji može biti neutralisan samo univerzalnom idejom pluralizma i dijaloga između religija, kultura i civilizacija.

Da li je takav dijalog zaista moguć? Da li je smisao dijaloga o kojem toliko govorimo udaljen od suštine značenja same riječi „dijalog“? Kultura dijaloga zahtijeva opštu kulturu sagovornika, kulturu sredine u kojoj se sagovornici nalaze, odnosno miljea iz kojeg sagovornici dolaze. Presudni dio svakog dijaloga jeste tolerancija koja omogućava da se prihvati različitost mišljenja. Ako smo dovoljno tolerantni, onda smo sebi već omogućili slušanje i prihvatanje drukčijeg i drugog. Odsustvo dijaloga se očituje u društvima koja su zapala u neku vrstu krize. Ovdje dolazimo do bitnih odgovora: da je religija ta koja uspostavlja dijalog među civilizacijama, jer su ova pitanja u vezi sa dijalogom među pojedincima različitih religijskih i etničkih grupa usmjerena na dijalog, pa shodno tome dijalog proizilazi iz religije. Horhe Luis Borhes piše: „Dva čovjeka koji umiju da razgovaraju mogu sebe neizmjereno da obogate i razviju. Ono što izlazi iz mene ne iznenađuje me toliko koliko ono što primam od drugog“. Smisao dijaloga jeste da se dokuči istina, da se dođe do određenih promjena. Šta je to danas potrebno za kvalitetan dijalog? Potrebno je podići nivo obrazovanja, potrebno je što

više javno razgovarati, ne nametati prvenstveno svoje mišljenje. Pisanje o budućnosti religija oduvijek je bio riskantan posao, međutim ako ne dođe do dijaloga civilizacija, nećemo moći govoriti o sigurnoj budućnosti religija. Religije su se često kroz svoju historiju suočavale sa sudbonosnim pitanjima na koja su pronalazile odgovore putem dijaloga. Što se tiče globalnih predviđanja, interesantno je spomenuti ona od Hansa Künga koji kaže „da krišćanstvo ne smije sebi dozvoliti polarizaciju baziranu na nekim dogmatskim, političkim i strukturalnim faktorima. Nužan je novi, osvježeni ekumenizam, koji neće sebi žrtvovati onu tanku vezu između vjere i tradicije“. On nastavlja tražeći solidarnost među svim velikim religijskim tradicijama, koje bi na osnovu onoga što ih spaja uvijek trebale da zajednički rade na rješavanju problema čovječanstva.

Pod utjecajem religije ostvarivao se dijalog među civilizacijama što vidimo iz sljedećih riječi imama Homeinija: „Mi smo svi od Boga, sav svijet od Boga, sve ukazuje na Njega i svi ćemo se Njemu vratiti“.

Preko šest milijardi ljudi na planeti; znači preko šest milijardi duša, te isto toliko, i mnogo više, raznih posebnosti. Unutar mnogobrojnih različitih zajednica (porodica, naselje, država, kultura, nacija, religija) i između njih međusobno, postoji bezbroj interesa, potreba, želja, mogućnosti, sukoba. Sve to mnoštvo različitosti može se uskladiti samo uz toleranciju (poštuj drugo i drugačije kao sebe samog), za šta je osnovno sredstvo dijalog. Dijalog je uslov opstanka (upoznavanja, zbližavanja) i tu nema alternative.

Sukobi raznih vrsta i u raznim oblastima mogu se shvatiti i objasniti, ali sukobe i odsustvo dijaloga između civilizacija je teško razumjeti, zato što je to jedno; što su civilizacije, zapravo, čovječanstvo. Iz svega rečenog vidimo da postoji neizbježnost projekta dijaloga civilizacija. Dijalog civilizacija je put ka svjet-

Muhamed Mujakić

skom miru i sigurnosti i put ka zdravom životu u svijetu. Dijalog civilizacija je, nesumnjivo, garant ljudskih prava i sloboda. Islam je po svojoj prirodi uvijek propagirao i bio za dijalog. Islam je nudio dijalog drugim civilizacijama, a civilizacije su se, dok postoji čovječanstvo, međusobno dodirivale i prožimale i tako će, po svemu sudeći, uvijek biti.

Janko Andrijašević

BOJE MOJE ZASTAVE: KAKO RAZUMIJEM POJAM „RELIGIJA“

Plašim se da, poslije vijekova pisanja o religiji, ja ništa novo ne mogu reći. Pa ipak se, evo, upuštam u pisanje, i nijesam usamljen u tim pokušajima. Bilo da u njima dodajemo po jedno zrno na vagu istine ili ne, potreba za pisanjem o vječnim i suštinskim temama kao što je religija ne prestaje. Toliko što se tiče opravdanja za moj poduhvat. A sada malo o riječima.

Riječi upotrebljavamo svakodnevno i u ogromnim količinama. Preko njih najčešće gradimo mostove iz sebe ka drugima. Slažemo ih kao cigle da bi sagradili građevine našeg značenja. Ali, često te građevine ostavimo bez prozora, bez kula koje se dižu nebu pod oblake, pa pravo značenje ostane zarobljeno iza neprozirnih zidova, i oni kojima smo namijenili poruku pročitaju nešto drugo. Možda je greška u komunikaciji i do njih, jer se desi da ne zavire u prozorčice, čak i u slučaju kad ih ima. I onda svak počne da gradi svoje kule i utvrđenja, podižući oko sebe visoke bedeme nerazumijevanja.

Kad kažem 'religija', ispunim tu riječ bojom sopstvenog života i čini mi se kao da u rukama držim zastavu na kojoj se jasno vide nijanse, i polja, i grb sa velikim srcem svemira u sredini. Međutim, ta moja zastava najčešće kao da nije u vidokrugu onih kojima predajem svoje simbole, odnosno onih sa kojima komuniciram. Oni mi je istrgnu iz ruke i počnu da mašu nečim čije su boje umrljane, a na čijim grbovima umjesto srca

stoje okovi i mačevi. Bedemi nerazumijevanja među nama se podignu sami od sebe, i komunikaciju nastavljamo ili preko nišana, ili kroz dugotrajne pregovore. Ovaj tekst pišem upravo zbog toga da bih pojasnio ono što ja podrazumijevam pod riječju religija, da bih razvio svoju zastavu da je svi dobro vide, i omogućio razgovor u kom ne moram preko bedema da se dovikujem sa sagovornicima.

Pojam religija, poput mnogih drugih pojmova vezanih za čovjekov život kao individue i društvenog bića, opire se pokušajima definisanja i usko naučnom tretmanu. Takvih pokušaja je, naravno, bilo, i uvijek će ih biti, a rezultati do kojih se u istraživanjima došlo predstavljaju osvjetljavanje pomenutog fenomena sa jedne ili više strana, ali nikada potpuno. Rezultati istraživanja u obliku određenih definicija ili čak čitavih knjiga nikada nijesu uspjeli zaokružiti sve ono što religija u suštini jeste. Religija se uvijek izvije tumačenju, makar i najmanjim dijelom, i na taj način naznači svoju vječnu, nadčulnu, neobjašnjivu prirodu. Sa druge strane, kao što je već pomenuto, pokušaji pisanja o religiji su uporni, jer se ona kao specifičan društveni fenomen nikako ne može izbjeći, bilo da se radi o tradicionalno religioznim društvima, društvima u kojima je opšti stav prema religioznosti negativan, što je blisko iskustvu socijalističko-komunističkih zemalja, ili savremenim društvima u kojima je religija dozvoljena i prihvatljiva, ali veoma zapostavljena. U obimnoj svjetskoj literaturi o religiji, koja je kao važna tema prisutna od vremena najstarijih sačuvanih zapisa, a nesumnjivo i mnogo prije toga, tom fenomenu je pristupano sa različitih stanovišta – od apsolutne vjere i nepogovornog pihvatanja, preko zapadanja u fanatizam, kritikovanja, negiranja, do upuštanja u vrlo suptilne analize o samoj suštini ove pojave, i poniranja do njenog mistikom obavijenog srca, koje se riječima ne dâ opisati.

Konstatacija da je riječima nemoguće opisati religiozna iskustva, a da mnogi, svjesni te činjenice, ipak to pokušavaju, zvuči naizgled kontradiktorno. Poznati američki psiholog i filozof Viljem Džejmz (William James), u svom klasičnom djelu *Raznovrsnost religioznih iskustava (The Varieties of Religious Experience, 1902)*, koje je „suviše psihološko da bi uticalo na glavne tokove u religiji, a suviše religiozno da bi imalo odraza na psihološka istraživanja“,¹ citira riječi jednog Švajcarca, zabilježene u psihološkoj dokumentaciji profesora Flornoja (Flournoy): „Ali što više tražim riječi da izrazim ovaj unutrašnji odnos, sve više osjećam nemogućnost da to opišem bilo kojom uobičajenom slikom“.² Pa ipak se pokušava, i ipak su ti pokušaji „najbolje što istorija ima da ponudi“.³ Bez obzira što govorimo „hudim jezikom čoveka: rečima sumnjivim, rovitim, razjedenim i nekorisnim“,⁴ riječi su ipak odvajkada bile jedino, mada nesavršeno sredstvo za prenošenje ličnih iskustava. „Iako je slovo suštinski važno, slovo takođe ubija“.⁵ Međutim, da bi čitalac dosegnuo ono što riječi ne uspijevaju da prenesu, računa se na njegovo intuitivno spoznavanje. Upravo u tom očekivanju krije se razrješenje prividne kontradiktornosti koju smo pomenuli na početku pasusa, i upravo u njemu se krije razlog nemogućnosti definisanja religije i usko naučnog pristupa tom fenomenu.

1 „Too psychological to have shaped most religious inquiry and too religious to have influenced much psychological research“, Martin E. Marty, „Introduction“ to: William James, *The Varieties of Religious Experience*, Harmondsworth: Penguin, 1987, p. vii, svi prevodi Janko Andrijašević.

2 „But the more I seek words to express this intimate intercourse, the more I feel the impossibility of describing the thing by any of our usual images.“, William James, p. 68.

3 „The best things that history has to show“, William James, p. 259.

4 Miroslav Antić, *Horoskop*, Zagreb: Jugoart, 1989, str. 26.

5 „Yet if the letter is essential, the letter also killeth“, Sybille Bedford, *Aldous Huxley*, London: Papermac, 1993, p. 592.

Religiji moramo pristupiti sa stanovišta da nam razum neće biti dovoljan za otkrivanje njene prirode, već da se moramo osloniti na one potencijale u sebi koji su neistraženi, nemjerljivi i nematerijalni. „Prije nego religija počne da funkcioniše, moramo privremeno odložiti razum i racionalnost“.⁶ Ovakav zahtjev ne isključuje važnost intelektualno-spoznajne ravni, ali joj ne daje primat, već primat daje vančulnoj percepciji, intuiciji, osjećaju. Intelekt je samo jedna od cigala u građevini duha, povezanih nevidljivim malterom nadrazumskog, i doprinosi stabilnosti i čvrstini te građevine, mada ponekad postaje i njen rušilački faktor, jer „gola 'intelektualnost' može da bude prepreka kao i bilo šta drugo“.⁷

Sagledavajući sopstvenu prirodu, čovjek je došao do zaključka da je on osim mnogih drugih određenja i *homo duplex*, da ima „dva života, fizički i duhovni“,⁸ i da, iako tijesno povezani, paralelni do određenog trenutka i međusobno čvrsto uslovljeni, ti životi zahtijevaju drugačiji pristup, drugačije instrumente, drugačije pogonsko gorivo. Herman Hese kaže: „U nama su dva Ja, a ko bi uvek znao gde jedno počinje a drugo se završava bio bi potpuno mudar“.⁹ Instrumentima jednog svijeta teško možemo rasvijetliti misterije drugog. Razum bi trebalo da nam pomogne da razlučimo šta pripada kom carstvu, da bude „posrednik između podsvjesnog i nadsvjesnog“,¹⁰ i kad osjeti da nije dorastao razrješenju pitanja koja su od drugog, duhovnog svijeta, da se

6 „Before religion can work, reason and rationality must be suspended.“, Karen Farrington, *Religion*, London: Hamlyn, 1998, p. 9.

7 „Pure 'intellectuality' is as much an obstacle as anything else“, Maria Huxley, navedeno prema: Sybille Bedford, p. 515.

8 „Two lives, the natural and the spiritual“, William James, pp. 166–167.

9 Herman Hese, *Moja vera*, prevod Jasmina Burojević, Beograd: Narodna knjiga – Alfa, 1999, str. 106.

10 „An instrument of mediation between the subconscious and the super-conscious“, Sisirkumar Ghose, *Mystics and Society*, London: Asia Publishing House, 1968, p. 97.

povuče, „odbaci puki teoretski pristup, i, ili ostavi čvorove nerazmršene, ili ih odmrši aktivnom vjerom“.¹¹ „Konačna istina,“ koja je suštinski i spoznajni cilj religije, „ne može se shvatiti osim intuitivno“,¹² i tako prihvaćena, ona neće biti nešto što negira racionalno, već će samo postati način „davanja najdubljeg značenja činjenicama koje zapažamo“.¹³

Razlozi navedeni u prethodnim pasusima objašnjavaju zbog čega je religiju nemoguće definisati i proučavati uobičajenim naučnim metodama. Ako je činjenica da se do religioznih spoznaja ne može doprijeti koristeći isključivo racionalne potencijale, onda je isto tako činjenica da „naučna slika svijeta“, koja se najčešće apsolutno zasniva na tim potencijalima, mora biti „nerealna i iskrivljena, jer je ograničena na kvantitativno“.¹⁴ Savremeni svijet je slijepo prigrlilo nauku, što je najvjerojatnije posljedica uspjeha na tehnološkom planu i reakcija na zloupotrebe i mračne strane vjerski obojenih razdoblja iz prošlosti, ispuštajući pritom iz vida da su zloupotrebe jednako moguće i u nauci, i to sa mnogo pogubnijim i katastrofalnijim ishodima, odbacujući katarzične i iluminativne efekte vjere, bez kojih svijet tone u distopične vizije nalik Hakslijevima, Zamjatinovim, Orvelovim (George Orwell), Etvudove (Margaret Atwood), itd. „Živimo u svijetu u kom je neznanje o nauci i njenim metodama najsigurniji, najbrži put do državne katastrofe.“¹⁵

11 „Drop the purely theoretic attitude, and either let her knots remain uncut, or have them cut by active faith“, William James, p. 489.

12 „Ultimate reality cannot be understood except intuitively“, Aldous Huxley, *Grey Eminence*, London: Chatto & Windus, 1946, p. 76.

13 Iz časopisa *Prayers and Meditations: A Monthly Cycle Arranged for Daily Use*, navedeno prema: Sybille Bedford, p. 324.

14 „The scientific picture of the world is unreal and distorted, because limited to the quantitative“, Sisirkumar Ghose, p. 23.

15 „We live in a world where ignorance of science and its methods is the surest, shortest road to national disaster“, Sybille Bedford, p. 592.

Posmatrajući stvari površno i bez dubljeg poznavanja prirode dva paralelna svijeta *homo duplex*-a, moglo bi se doći do zaključka da se religija i nauka međusobno isključuju i da se mora usvojiti jedan od dva pomenuta modela i zasnovati svijet isključivo na njemu. Takve koncepcije se smjenjuju kroz istoriju u ovom ili onom obliku, prisutne su u svijesti većine, a nerijetko ih prepoznamo i u sadašnjem dobu „napretka“, kod većine koja brani naučni pogled na svijet i smatra religiozni pristup rudimentnim ostatkom neznačajne prošlosti, ili kod malobrojnijih koji vjersku dogmu smatraju sistemom zatvorenim i izolovanim u odnosu na fizički svijet. Najrjeđi su oduvijek bili oni koji iza ova dva pristupa nijesu sagledavali suprotstavljenost, već komplementarnost. Oni su upravo u religiji, u čiju osnovu su neraskidivo upleteni moralni principi, uviđali kariku koja nedostaje savremenoj nauci da ne prekorači prag zloupotrebe i kontraefektivnosti.

U samoj nauci je povremeno dolazilo do kristalizovanja spoznaje da je „racionalna filozofija, zasnovana na slici svijeta koju pruža prirodna nauka, nesumnjivo neadekvatna“,¹⁶ i pojedini naučnici, od kojih najčešće pominjemo Ajnštajna ili Teslu, uvidjeli su da kvantitativno ima granice i da je neophodno preći ih ako želimo da idemo ka poimanju realnosti kakva jeste, a ne ka njenoj cenzurisanjoj, pojednostavljenoj verziji. Haksli je uviđao i osuđivao ovaj nedostatak moderne naučne svijesti, optužujući je da iz „svog vidokruga izostavlja sve one aspekte činjenica koji se ne mogu izmjeriti“. ¹⁷ Primjeri da naučnici

16 „Rationalistic philosophy, based as it is on a view of the world as studied by natural science, is undoubtedly inadequate“, Alan Hull Walton, uvod u *Ashvaghosa – The Awakening of Faith*, Translated by Timothy Richard, New Hyde Park: University Books, 1961, p. 7.

17 „Leaving out of account all those aspects of the facts which do not lend themselves to measurement“, Aldous Huxley, *Science, Liberty and Peace*, London: Chatto & Windus, 1950, p. 28.

priznaju vezu između nauke i religije, poput britanskog naučnika dr Grifita Evansa (Griffith Evans) „koji se bavio odnosom i kompatibilnošću između nauke, fizike, i religije“,¹⁸ još uvijek su izolovani i nedominantni.

Neko je u skorašnjem broju časopisa *Svijest i materija* pisao protiv miješanja religije i teorije radijacije – Maks Plank i Ajnštajn kažu da se one ne mogu razdvojiti, jer ne možete razdvojiti svijest od materije na jednoj, ni od duha na drugoj strani, i ne možete odvojiti duh od sveprisutne kosmičke svijesti, inteligencije, ili ma kako je zvali, a ljudi na ulici je zovu Bogom.¹⁹

Naredni korak u razvoju bi trebalo da ide ka sintezi vjerskih i naučnih tekovina, jer je „jedna od najupornijih grešaka ljudske svijesti“ činjenica što „vječito suprotstavljamo svijest i duh“.²⁰ Kao što je religiji potrebna nauka, jer „religija mora biti stvar srca; ali da bi je izdigli iznad područja subjektivne čudljivosti i zastranjenosti, i da bi razumjeli šta je u njoj istinito a šta lažno, moramo imati neki objektivni standard“,²¹ tako je i nauci

18 „Directly concerned with the relationship and compatibility existing between science, higher physics, and religion“, Alan Hull Walton, p. 9.

19 „Someone protested in a recent number of *Mind and Matter* against religion being mixed up with this radiation theory – Max Planck and Einstein say they cannot be separated, because you cannot separate mind from matter at one pole nor from spirit at the other, and you cannot logically separate spirit from an overruling cosmic mind, intelligence, or whatever we like to call it, but the man in the street calls it God.“, Dr Griffith Evans, *The Fourth International Conference on Divine Healing*, navedeno prema: Alan Hull Walton, p. 8.

20 „Reason and spirit are forever opposed ... is one of the persistent errors of the human mind“, F. W. H. Myers, *Human Personality and Its Survival after Death*, navedeno prema: Sisirkumar Ghose, p. 98.

21 „Religion must indeed be a thing of the heart; but in order to elevate it from the region of subjective caprice and waywardness, and to distinguish between that which is true and false in religion, we must appeal to an

potrebna religija, jer ono što je „nemoguće ili apsurdno samom razumu postaje stvarno i jasno razumu uzdignutom iznad sebe uz pomoć duha“.²²

Unijeti naučni duh u religiju je moguće jedino ako stalno imamo na umu simultanu različitost i komplementarnost ta dva sistema, i ako smo svjesni činjenice da „srediti pojave znači nametnuti neredu onoliko reda koliko je potrebno za naše snalaženje u svetu“.²³ Stoga ćemo se osvrnuti na pokušaje definisanja i određivanja religije, prihvatajući ih kao korisne putokaze u razumijevanju tako kompleksne pojave kao što je ova, sa sviješću da religija jeste sve ono što one kazuju, ali i mnogo više. Mnogobrojni pokušaji definisanja religije odredili su je kao vjerovanje u Boga, ili onostrano, ili sveto, kao zavisnost od natprirodnih ili prirodnih sila, ili izgradnju reda nasuprot neredu, kao simboličko prevazilaženje smrti, vjerovanje u nad-čulno, pitanje smisla života i smrti, okvir orijentacije, put od nemira ka duševnom miru, oblik društvene svijesti.²⁴ Razmatrajući svako od ovih određenja, nije teško doći do zaključka kako svakom ponešto nedostaje, kako su preuska ili preširoka, i kako nijedno nije do kraja pogrešno, ali ni tačno. Slično važi i za pokušaje određenja religije koji nijesu imali prevashodno naučne pretenzije, već su više filozofsko-empirijevni i empirijski impulsi duhova koji su težili ka pronicanju u prirodu vjere. Među njima možemo pomenuti Hermana Hesea, koji kaže: „Religije su delimično spoznaje o Bogu i Ja, delom duševna praktkovanja, sistemi

objective standard“, John Caird, *Introduction to the Philosophy of Religion*, navedeno prema: William James, p. 434.

22 „What is impossible or absurd to the unaided reason becomes real and right to the reason lifted beyond itself by the power of the spirit“, Whitcote, navedeno prema: Sisirkumar Ghose, p. 98.

23 Đuro Šušnjić, *Religija I*, Beograd: Čigoja štampa, 1998, str. 81.

24 Vidjeti: Đuro Šušnjić, *Religija I*, str. 34–42.

vežbanja za postizanje nezavisnosti od mrzovoljnog, ličnog Ja, i približavanja Božanskom u nama“.²⁵ Viljem Džejmz uviđa neadekvatnost obuhvatanja pojma religije nekom lingvističkom formulom, pa kaže da „riječ 'religija' ne može da označava bilo koji pojedinačni princip ili suštinu, već je prije kolektivni naziv“²⁶ za mnogobrojne principe i osobine, a blizak je i samoj etimologiji pojma religija, koji potiče od latinskih riječi *re* i *ligare*, što znači ponovo povezati, tj. povezati individualnu dušu sa metafizičkim izvorom. (Zanimljivo je da sanskritska riječ *yoga* ima isto značenje.) Pokušao je da pristupi zadatku određenja religije sa pozicija dubokog uvida u njenu prirodu i u sve njene međudnose sa naukom, o kojima smo već pisali, pa pod religijom podrazumijeva „*osjećanja, djela i iskustva pojedinca u samoći, dok god shvata sebe kao jednu stranu u odnosu sa onim što smatra božanskim*“.²⁷ Ovakav stav ukazuje na apostrofiranje religije prvenstveno kao ličnog iskustva. Idući još dalje, Džejmz doživljava „religiju, ma šta ona predstavljala, (kao) čovjekovu ukupnu reakciju na život“,²⁸ što je određenje koje vjerovatno ide jedan korak dalje ka istini, ali u isto vrijeme ide jedan korak dalje od „nametanja reda“, jer je suviše široko da bi bilo praktično primjenjivo. Sličnu ideju je malo preciznije formulisao govoreći da se i religija i moral, u krajnjoj liniji, tiču „našeg načina prihvatanja univerzuma“.²⁹ Prevedeno na još konkretniji jezik, ali zadržavajući vrlo široku ideju o tome šta religija jeste,

25 Herman Hese, str. 106.

26 „The word 'religion' cannot stand for any single principle or essence, but is rather a collective name“, William James, p. 26.

27 „*The feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine*“, William James, p. 31.

28 „Religion, whatever it is, is a man's total reaction upon life“, William James, p. 35.

29 „The manner of our acceptance of the universe“, William James, p. 41.

Džejmz zaključuje da je ona „vjerovanje da postoji neki nevidljivi poredak, i da naše najveće dobro leži u harmoničnom prilagođavanju tom poretku. Ovo vjerovanje i ovo prilagođavanje predstavljaju religiozni stav duše“.³⁰ Svakako da ova definicija sadrži suviše široke i suviše generalizovane pojmove, ali upotrebom užih i preciznijih termina takođe ograničavamo domete naših definicija, koje možda idu ka udovoljenju naučnom senzibilitetu, ali se time udaljavaju od senzibiliteta vjere koji je više od nauke.

„Viljem Džejmz ... i Oldos Haksli ... smatraju da je osnova istinske religije unutrašnje iskustvo, prije nego striktno pridržavanje ortodoksnog i spoljašnjih rituala“.³¹ Na tom naglašavanju bilo unutrašnjeg bilo spoljašnjeg u vjeri opet dolazimo do kamena spoticanja o razumijevanju religije, do suprotstavljenosti mišljenja i pristupa. Autor ovog rada takođe dijeli mišljenje da je unutrašnji i lični aspekt vjere neuporedivo važniji od spoljašnjeg, ceremonijalnog, i da je spoljašnje proisteklo iz originalnog i istinskog unutrašnjeg osjećanja, ukorijenivši se i povremeno dobijajući nezavisnost od svog pravog izvora, živeći svojim životom, najčešće neregulisanim pravilima na čijoj strukturi je zasnovan, i time sklon zloupotrebama i zastranjenjima. Svaka pojava koju prihvatamo na način da razdvajamo njenu suštinu i svježinu originalnosti od okvira u koji je ta suština uramljena, i da taj okvir zamjenjujemo samom, originalnom slikom, prerasta u tradicionalističko reprodukovanje izlizanih kalupa u kojima je vrlo teško nazrijeti prvobitne obrise. „Crkve, kad se zasnuju, žive životom polovne tradicije; ali *osnivači* svake

30 „The belief that there is an unseen order, and that our supreme good lies in harmoniously adjusting ourselves thereto. This belief and this adjustment are the religious attitude in the soul.“, William James, p. 53.

31 „William James ... and Aldous Huxley ... believe that the basis of genuine religion rests on inward experience, rather than on strict adherence to orthodoxy and its outward ritual“, Alan Hull Walton, pp. 8–9.

crkve duguju svoju moć isključivo činjenici njihove neposredne lične komunikacije sa božanskim³². Stoga moramo imati na umu da izučavanjem okvira ne možemo doći do rezultata vezanih za sliku, i da pristup religiji mora uvažavati i njen unutrašnji i spoljašnji aspekt. Prihvatljiv je stav da religiji pristupimo sa naučnog stanovišta ako imamo pretenzije da proučimo njene institucionalne zakonitosti, ali problem nastaje kada sa takvih stanovišta pretendujemo da je rasvijetlimo u potpunosti, jer smo *a priori* sputani ograničenjima sopstvenog pristupa.

Zbog činjenice da su se dva međusobno uslovljena aspekta religije, tj. njen unutrašnji život i spoljašnji okvir, povremeno toliko razdvajala da se među njima gotovo gubila bilo kakva povezanost, u pristupu religiji je neophodno imati svijest o ovim aspektima, o njihovoj distinkciji i uslovljenom međuodnosu. Termini koji se za ove dvije strane religioznosti često koriste su institucionalna i lična religija.

Institucionalna religija je ona koja ozvaniči prvobitne principe neposrednog religioznog iskustva kroz instituciju neke vjerske organizacije, sa ciljem da inicijalna iskustva i principe klasifikuje, normira i generalizuje, kako bi ih učinila dostupnim većini koja nije sposobna za samostalne dublje spoznaje. Samim tim što je, nesumnjivo dobronamjerno, namijenjena većini, ona gubi od svoje neophodne izuzetnosti, koju crv prosječnosti počinje da nagriza, a „duh politike i strasti prema dogmatskoj vlasti onda lako ulaze u nju i kontaminiraju prvobitno nevinu pojavu“.³³ Organizovane crkve tako postaju „svjetovne korpo-

32 „Churches, when once established, live at second-hand upon tradition; but the *founders* of every church owed their power originally to the fact of their direct personal communication with the divine.“, William James, p. 30.

33 „The spirit of politics and the lust of dogmatic rule are then apt to enter and to contaminate the originally innocent thing“, William James, p. 335.

racije, namijenjene da privuku prosječne“,³⁴ i zadovoljavaju se „formalnim prihvatanjem etičkih standarda i institucionalnim konformizmom, ceremonijom i ritualom“.³⁵ Što se tiče ličnijeg oblika religije, on se bazira na „unutrašnjim osjećanjima samog čovjeka koja postaju fokus njegovih interesovanja, svijesti, samooće, bespomoćnosti i nedovršenosti“.³⁶ Ona ide „neposredno od srca ka srcu, od duše ka duši, između čovjeka i tvorca“. ³⁷

Dvadeseti vijek se, više of prethodnih, okrenuo „od spoljašnjeg autoriteta ka unutrašnjem iskustvu“. ³⁸ Alan Hal Volton (Alan Hull Walton) u predgovoru budističkom tekstu *Ashvaghosa – buđenje vjere* (*Ashvaghosa – The Awakening of Faith*, 1961) pominje i Viljema Džejmza i Oldosa Hakslija kao primjere onih koji su duboko lično doživljenu religiju pretpostavljali institucionalizovanj. ³⁹ Za Hakslija je prirodan takav stav, ako se zna njegova sklonost ka poniranju u srž fenomena, i ka odbacivanju spoljašnjih oklopa tradicije, licemjerstva, površnog. U intervjuu koji je dao Džonu Čandosu (John Chandos) u Londonu ljeta 1961, na pitanje da li postoji potreba za organizovanom religijom Haksli je odgovorio:

Nadam se da je moguće doći do aseptičnog misticizma. Mislim da određeni ljudi mogu doći do njega; ali nemam pojma

34 „Secular corporations, moulded to attract average humanity“, Sisirkumar Ghose, p. 76.

35 „A formal acceptance of ethical standards and conformity to institution, ceremony and ritual“, Sisirkumar Ghose, p. 4.

36 „The inner dispositions of man himself which form the centre of interest, his conscience, his deserts, his helplessness, his incompleteness“, William James, p. 29.

37 „Direct from heart to heart, from soul to soul, between man and his maker“, William James, p. 29.

38 „From external authority to inward experience“, Alan Hull Walton, p. 8.

39 Vidjeti: Alan Hull Walton, pp. 8–9.

da li se može stvoriti opšta atmosfera zasnovana na ne-sujevjer-
noj i ne-dogmatskoj vjeri. Duboko se nadam da je to moguće.
Međutim, s vremena na vrijeme prilično sumnjam u to. Hoću da
kažem, ljudska svijest je *simbolotvorni instrument*. Ona postoji
da bi proizvodila simbole... da pretvori neposredno iskustvo u
simbole kako bi ga održavala u prilično konvencionalnim okvi-
rima. Pitanje je da li možemo živjeti u svijetu naučnih simbola,
realističkih simbola, a onda se koncentrisati na neposredno isku-
stvo. Jednostavno ne znam da li je ovakav opšti stav prema
svijetu moguć. Sigurno je moguć kod određenih pojedinaca...⁴⁰

Objedinjene elemente koji se tiču lične, unutrašnje vjere,
ponekad zamjenjujemo terminom „misticizam“. Misticizam je
pojam sa kojim treba biti oprezan, jer se često pogrešno koristi
ili zloupotrebljava. U savremenom kontekstu on pogrešno uk-
ljučuje mnoge oblike natprirodnog, počevši od spiritističkog,
para-psihološkog, okultnog, magijskog, pa čak do satanskog.
Najčešće se veže za iskustva koja imaju veze, makar i najdalje,
sa religioznim, i doživljava kao prijetnja ustanovljenim crkvenim
doktrinama, poretku, sakramentima. Međutim, to nije jedini po-
jam čija se semantička ravan u savremenom smislu izuvijala i
patološki proširila do izobličenja, već prije možemo reći da i ne
postoji pojam koji nije doživio takvu transformaciju. Stoga je
neophodno ponovo otkrivati značenje riječi, skidati sa njih sa-
sušene slojeve pogrešnih tumačenja, i vratiti se njihovom prvo-
bitnom smislu.

40 „I hope it's possible to have an a-septic mysticism. I think people can
have it; but whether there can be a general atmosphere on the basis of a
non-superstitious and non-dogmatic set of beliefs, I've no idea. I profo-
undly hope so. But at certain times I rather doubt it. I mean, the human
mind is a *symbolific instrument*. It exists to manufacture symbols ... to
turn immediate experience into symbols, and then concentrate on the
immediate experience? I simply don't know whether this is a possible
general attitude towards the world. It's certainly possible in isolated
individuals...“, Sybille Bedford, p. 672.

Riječ „mistik“ je grčkog porijekla i odnosila se na one koji su „prošli kroz velove pojavnog i zakoračili u vječni svijet duha“⁴¹ a prvobitno značenje riječi „misterija“ bilo je „zatvoriti? – tj. zatvoriti usne zbog tajnosti“.⁴² Otud spoznaja da verbalnim formulama nije moguće prenijeti doživljaj tajanstvenog. Misticismizam u svom pozitivnom značenju najjednostavnije i najopštije rečeno podrazumijeva čovjekovu sposobnost i osjećanje ujedinjenja sa božanskim. Najistaknutija imena koja su se bavila misticizmom kao „srcem religije“⁴³ definišu ga na vrlo sličan način: Ivlin Anderhil (Evelyn Underhill) – „Misticizam je vještina ujedinjenja sa Realnošću“⁴⁴; Flajderer (Pfleiderer) – „Misticizam je neposredno osjećanje jedinstva osobe sa Bogom“⁴⁵; Pringl Patison (Pringle Pattison) – „Izgleda da je misticizam pokušaj ljudske svijesti da shvati božansku suštinu odnosno konačnu realnost stvari, i da uživa u blaženstvu sjedinjenja sa najuzvišenijim“⁴⁶; Inge (W.R. Inge) – „Misticizam znači sjedinjenje s Bogom, odnosno sa Bićem koje se smatra vrhovnom i krajnjom realnošću.“⁴⁷ Sisirkumar Gos (Sisirkumar Ghose) u

41 „Who had passed beyond the veil of appearances into the eternal world of spirit“, Michael Cox, *Mysticism, The Direct Experience of God*, Wellingborough: The Aquarian Press, 1983, str. 36.

42 „'To shut' – i.e. to seal one's lips in secrecy“, Michael Cox, str. 36.

43 „The heart of religion“, Sisirkumar Ghose, str. 12.

44 „Mysticism is the art of union with reality.“, Evelyn Underhill, navedeno prema: Alan Hull Walton, str. 9.

45 „Mysticism is the immediate feeling of the unity of the self with God.“, Pfleiderer, navedeno prema: Alan Hull Walton, str. 9–10.

46 „Mysticism appears in connexion with the endeavour of the human mind to grasp the divine essence or the ultimate reality of things, and to enjoy the blessedness of actual communion with the highest.“, Pringle Pattison, navedeno prema: Alan Hull Walton, str. 10.

47 „Mysticism means communion with God, that is to say with a Being conceived as the supreme and ultimate reality.“, W. R. Inge, navedeno prema: Michael Cox, str. 19.

svojoj knjizi *Mistici i društvo* (*Mystics and Society*) uopšte nije htio da definiše misticizam, želeći da izbjegne „nepodobnost i tiraniju sistematizovanja“,⁴⁸ a Stejs (Stace) smatra da pojam misticizam u gorenavedenom značenju nije sasvim adekvatan, već da bi bilo bolje „koristiti riječ 'prosvjetljenje' ... koja se često upotrebljava u Indiji“.⁴⁹ Bez obzira na ograde i ograničenja, koja moramo imati na umu kad upotrebljavamo riječi uopšte, ipak moramo prihvatiti pojam „misticizam“ kako je gore definisano.

Proces okretanja ka božanskom, komunikacija sa njim i osjećanje povezanosti sa uzvišenim metafizičkim izvorom, što je obuhvaćeno pod pojmom mističnog, podrazumijeva naglašavanje „lične religije u svojoj najdubljoj suštini“⁵⁰, „iznenadne percepcije skrivenog značenja stvari“⁵¹ i „intuitivno sticanje znanja koje je nedostupno racionalnom shvatanju“.⁵² Taj proces ne znači samo put ka ljubavi, već i znanju, jer prodiranje u sferu duhovnog ne znači neznanje, što se može pomisliti na prvi, površan pogled, zbog povezanosti duhovnih spoznaja sa emotivnim transformacijama, i zbog prestanka važenja poznate logike i „rušenja autoriteta ne-mistične ili racionalističke svjesnosti, zasnovane isključivo na razumijevanju i čulima“.⁵³ U duhovnom takođe važe zakoni i principi, mnogo suptilniji i istovremeno mnogo dosljedniji i sveobuhvatniji nego u ovozemaljskom, pa

48 „The fallacy or tyranny of systems“, Sisirkumar Ghose, str. xiv.

49 „Use the words 'enlightenment' and 'illumination' which are commonly used in India“, Stace, navedeno prema: Sisirkumar Ghose, str. 106.

50 „Personal religion in its inmost essence“, Sisirkumar Ghose, str. 65.

51 „Sudden perception of hidden significance in things“, William James, str. 427.

52 „Intuitive acquisition of knowledge that is inaccessible to rational understanding“, Michael Cox, str. 19.

53 „Break down the authority of the non-mystical or rationalistic consciousness, based upon the understanding and the senses alone“, William James, str. 423.

stoga uvide u takve zakone i principe ne možemo nazvati neznanjem. Istina je da je mistična literatura puna naizgled kontradiktornih izraza poput „blještave tame“, „šapćuće tišine“⁵⁴, da je komunikacija sa njom najčešće teška, jer ona ide ka svijetu u kom se suprotnosti mire, a ne nestaju, o čemu je posebno opširno pisano u dalekoistočnim spisima, da su „svi pokušaji da se objasni misterija smiješni“⁵⁵, ali je isto tako istina da se u te neobjašnjive uvide čvrsto vjeruje i da oni uvijek uključuju unutrašnju transformaciju ka boljem, i da posjeduju „snagu privlačnosti i argumenata (koja je) među najboljim (dostignućima) što ih je svijet dao“⁵⁶.

Misticizam smo već jednom nazvali „srcem religije“, i taj izraz se ne odnosi samo na činjenicu da je mistično najdublji i najživotniji nukleus svake vjere, već isto tako i na činjenicu da svaka vjera ima jedno srce koje dijeli, a to je misticizam ili mistično iskustvo. Spolja gledano, religije su beskrajno raznolike i osobene, sam njihov broj je ogroman, a detaljno istraživanje njihovih razlika može se pretvoriti u lavirint bez izlaza, ako nas ne vodi misao da ispod njihove površine kuca isto srce. „Proučavajući različite religije dolazimo do zaključka da su u suštini one iste“,⁵⁷ jer su sve okrenute Bogu. Pošto je Bog jedan, i isto tako nesaznatljiv u potpunosti, imamo zajedničko jezgro u kom se skupovi različitih vjera preklapaju, i na drugoj strani njihove pojedinačne ostatke, koji su konstrukcije izgrađene usljed

54 „'Dazzling obscurity', 'whispering silence',,, William James, str. 420.

55 „Any attempts to explain away the mystery is ridiculous“, Sybille Bedford, str. 727.

56 „Force of its appeal and argument is among the best that the world has known“, Sisirkumar Ghose, str. 29.

57 „By study of different religions we find that in essence they are one.“, Swami Vivekananda, *What Religion Is*, Calcutta: Advaita Ashrama, 1972, str. 4.

nemogućnosti potpunog uvida u apsolutnu istinu, uticaja lokalne tradicije, i mnogih drugih činilaca. Međutim, nijesu samo mistična iskustva ta koja nam ukazuju na povezanost različitih religija. Nju možemo otkriti i u imaginativnom odjeku vjerskog u narodu – mitu. „Fundamentalne teme mitološke misli ostaju konstantne i univerzalne ne samo kroz istoriju, već i tokom čitavog razdoblja čovjekovog boravka na zemlji“.⁵⁸ Haksli je ovu činjenicu istovjetnog u odnosu čovjeka prema uzvišenom, u ma kom dijelu svijeta i u ma kom istorijskom trenutku, nazivao „vječnom filozofijom“: „Rudimenti Vječne Filozofije se mogu pronaći u tradicionalnom znanju primitivnih naroda u svim djelovima svijeta, a njihovi potpuno razvijeni oblici u svakoj višoj religiji“.⁵⁹

Došavši do zaključka da sve religije dijele zajedničko zrnce suštine, postavlja se pitanje da li onda ima smisla što postoji toliko mnogo različitih vjerskih okvira, i ne bi li bilo bolje napraviti jednu univerzalnu religiju koja će biti ista za sve. Mnogi su kategorični u odbacivanju takve ideje. Sama činjenica o „očiglednim razlikama među ljudskim bićima“⁶⁰ dovoljna je da shvatimo kako ne može za sve ljude, sa različitim temperamen-
tima, sposobnostima, sklonostima, nasljeđem, kulturom, itd., postojati samo jedna vjerska tradicija u kojoj će moći da zado-

58 „The fundamental themes of mythological thought have remained constant and universal, not only throughout history, but also over the whole extent of mankind's occupation of the earth“, Joseph Campbell, *Myths to Live by*, New York: Bantam Books, 1988, str. 19.

59 „Rudiments of the Perennial Philosophy may be found among the traditional lore of primitive peoples in every region of the world, and in its fully developed forms it has a place in every one of the higher religions.“, Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, London: Chatto & Windus, 1946, str. 1.

60 „The observable differences between human individuals“, Sybille Bedford, str. 724.

volje svoje duhovne potrebe. I u psihologiji je poznato da će „ista činjenica izazvati sasvim drugačija osjećanja kod različitih osoba, i kod iste osobe u različitim trenucima“.⁶¹ Stoga je religijsko opredjeljenje stvar izbora i ličnih sklonosti, i ako se ponire u dubinu dolazi se do istog cilja. Ono ne bi smjelo da se smatra izdajom bilo koga ili bilo čega, kako se to u mnogim djelovima svijeta, uključujući posebno balkanske prostore, i dalje na nesreću tumači. Ono što je zajedničko i sveprožimajuće jeste znanje – ono što nas razdvaja i suprotstavlja je nažalost toliko prisutno neznanje u svijetu, uz sav „progres“ koji smo postigli. Zato u nekim glasovima prošlosti možemo pronaći upravo ono što nam ovdje i sada nedostaje, a takav jedan glas dolazi od drevnog persijskog sufija:

Moje srce je sposobno da primi u sebe bilo koji oblik;
ono je pašnjak
za gazele i samostan za hrišćanske monahe;
i hram za idole, i hodočasnikova Ka'ba i
sto Tore i knjiga Kurana.
Slijedim religiju Ljubavi, kojim god putem me njene
kamile odvele.⁶²

Sada je već jasno da kad govorim religiji ne mislim na institucionalizovane vjerske organizacije ili na neku određenu religiju, već na imanentni impuls u ljudskom biću ka odgonetanju tajni postojanja, i usmjeravanju tog impulsa putem religioznih tumačenja.

61 „The same fact will inspire entirely different feelings in different persons, and at different times in the same person“, William James, str. 150.

62 „My heart has become capable of every form; it is a pasture for gazelles and a convent for Christian monks; And a temple for idols, and the pilgrim's Ka'ba and the table of Torah and the book of the Koran. I follow the religion of Love, whichever way his camels take.“
Navedeno prema: Sisirkumar Ghose, str. 89.

Lukrecija Vrnoga

UZROCI ILI PREDPOVIJEST
RASPADA BIVŠE JUGOSLAVIJE
U USPOREDBI SA PROCESOM
RASPADA ČEHOSLOVAČKE
FEDERACIJE

Svoje bih izlaganje započela pitanjem: što su bitne odrednice današnjega svijeta i promatranja političkih procesa?

Spengler u svojoj knjizi *Propast Zapada*¹, *na sljedeći način razumijeva pojmove „civilizacija“ i „kultura“: Kultura se u Spenglera pojavljuje u tri oblika:*

1. antička ili apolonijska,
2. arapska ili magijska,
3. zapadnoeuropska ili faustovska.

Kulture imaju svoj životni vijek: rađaju se, cvjetaju i umiru. Spengler smatra da „kultura umire kada je duša ostvarila sumu svojih mogućnosti u obliku naroda, jezika, vjerskih učenja, umjetnosti, država...“ Ispunjenjem kulture prema vani „ona postaje civilizacija“. Svakoj živoj kulturi slijedi propadanje. Spengler s pravom tvrdi da propast Zapada već „jasno osjećamo u nama i oko nas.“

¹ Izv. „Untergang des Abendlands“ (1918–1922).

Narav ili slom propadanja civilizacija: Joseph Toynbee.² Narav sloma ili propadanja civilizacija Toynbee pripisuje „nematerijalnim pojmovima“, kao gubitak kreativne moći, kreativnih elita tj. stvaralačkih manjina, ili vođa civilizacija. Toynbee sažima slom civilizacija u tri točke: 1. duhovni brodolom društvenih elita, 2. nedostatak i gubitak podražajnih sposobnosti vođa civilizacija, 3. gubitak društvenog jedinstva.

Završetkom Hladnoga rata, završena je i jedna faza razvoja civilizacija – slijedi okretanje interakciji između zapadnih i ne-zapadnih civilizacija, ta interakcija između samih ne-zapadnih civilizacija.³

Složit ćemo se da obje bivše države, o kojima danas razgovaramo, pripadaju zapadnoeuropskom civilizacijskom krugu. Usprkos povijesnim, kulturnim te jezičnim sličnostima, postoje i različita ishodišta razvoja zemalja koje su nastale razlazom bivše Čehoslovačke i bivše Jugoslavije.

U prvom redu, treba naglasiti da je bivša Čehoslovačka pripadala zemljama srednje (centralne) Europe, dok su zemlje bivše Jugoslavije bile svrstavane u jugoistočni, pa čak i balkanski krug zemalja.

Jugoistočni dio Europe karakterizira se nizom specifičnosti koje su od ovog područja napravile vrlo prepoznatljivu zonu nestabilnosti. Između „bačve baruta“ i toliko željene „zone mira“ teče dugi put ratova, sukoba, neprijateljstava, neiživljenih nacionalizama. Europeizacija Balkana, ili kako se danas lijepo govori jugoistočne Europe, u širem je smislu i veliki ispit europske

2 (1889–1975); engleski povijesničar, filozof povijesti i sociolog; najznačajnije djelo: *Study of History* (sv. I–III 1934, sv. IV–V, 1939) ili *Istraživanje povijesti*.

3 Predgovor knjizi Samuela P. Huntingtona: *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, dr Anđelko Milardović, Zagreb 1997.

politike tj. nove europske sigurnosne i političke arhitekture koja bi trebala stvoriti takve uvjete da se nakon nedavnih ratova na prostorima bivše Jugoslavije uđe u višu fazu aktivnosti koje će stabilizirati uvjete življenja i ponašanja, te Balkanu otvoriti vrata Europe. U najnovijem razvoju pojavljuje se sve snažniji angažman međunarodne zajednice koja upravo na ovim prostorima trenira mogućnost svog djelovanja. Tako:

- mirovne akcije UN (UNPROFOR; UNTAES) prvi i jedini put u europskim razmjerima primjenjuju se na tlu bivše Jugoslavije;
- NATO je po prvi put djelovao izvan svojih okvira na Balkanu;
- prvo suđenje nakon Nürnberga vezano je uz ratove na tlu bivše Jugoslavije;
- Paktom o stabilnosti međunarodna zajednica pokazuje da upravo ovo područje želi što prije stabilizirati i da ga smatra najvećom zaprekom razvoju novih europskih odnosa na planu sigurnosti i suradnje.

Geografsko određenje jugoistočne Europe

Pokušaji geografskog određenja država koje se nalaze na balkanskom poluotoku na prvi se pogled ne čini složenim. Pogledom na geografsku kartu tu bi se našle: Rumunjska, Jugoslavija, Bugarska, Turska, Grčka, Albanija, Makedonija, BiH, Hrvatska i Slovenija. Nakon I sv. rata u političko-geografskom smislu nije bilo većih sporova oko pripadnosti Balkanu. Jugoslavija, Rumunjska, Bugarska, Grčka, Turska i Albanija razvijale su oblike balkanske suradnje od prometno gospodarskih povezivanja, pa do balkanskih sportskih manifestacija i filatelističkih

izložbi. Nakon II sv. rata, također se zadržao pojam Balkana i u njemu je na sigurnosnom planu funkcionirao model balkanske sigurnosti. Formula 2+2+2 tj. dvije članice Varšavskog ugovora, Bugarska i Rumunjska, dvije članice NATO-a: Grčka i Turska, te dvije neblokofske države: nesvrstana Jugoslavija i neblokofska Albanija, jamčila je održavanje mirnih odnosa u sklopu ukupne ravnoteže dvaju vodećih vojno političkih blokova.

Problemi s određenjem Balkana, odnosno balkanskom pripadnošću, nastaju raspadom Varšavskog ugovora i nestankom ravnoteže snaga na Balkanu. Novostvorene države na tlu bivše Jugoslavije: Slovenija i Hrvatska, kako zbog neposrednih ratnih zbivanja, tako i zbog širih civilizacijskih, religijskih i gospodarskih uvjeta i interesa, nastoje svakom prigodom istaknuti da ne pripadaju Balkanu i da ulaze u skupinu srednjoeuropskih država.

Zbog čega? Prvenstveno zbog svoje političke i gospodarske profilacije; što se posebno tiče Slovenije, koja je uvijek pogled usmjeravala prema susjednoj Austriji te odavno „prerasla“ okvire u kojima se našla.

Da li se mogao pretpostaviti sličan razvoj i predvidjeti da će u zemljama bivše Jugoslavije raspad ili razdvajanje biti toliko bolno? I da i ne. Sve je počelo pričanjem viceva jednoga naroda o drugome, a završilo se ratnom opcijom. Srbi će tvrditi da su oni samo ustali u obranu tadašnjih granica tadašnje zemlje (države). I doista – rat je u Sloveniji trajao nekoliko dana, s obzirom da je Slovenija bila najhomogenija od svih republika bivše federacije, sa gotovo 90% slovenskog stanovništva. Srpska vojska nije mogla pronaći svoje uporište u nastavljanju sukoba u Sloveniji. I u vrijeme sukoba u Sloveniji, mnogima je bilo nezamislivo predviđanje najkatastrofalnije opcije – koja se, nažalost, doista i dogodila – krvave, ratne opcije. Sukob se nastavio na području Hrvatske, te kasnije najviše pogođene Bosne i Hercegovine. Treba istaknuti da je Bosna i Hercegovina

bila najšarolikiji konglomerat ili „Jugoslavija u malom“ na prostorima bivše Jugoslavije. Previše interesa rezultiralo je je i najvećim stradanjem naroda, koji je živio na tim prostorima.

Može li se uopće definirati zbog čega je došlo do ratne opcije, a nije se poslušao glas razuma i problemi se nisu rješavali za zelenim stolom? Da li je bilo moguće zaustaviti se, uz toliko nagomilanih problema i međusobnih okrivljavanja?!

Neživljeni nacionalizam

Prvi korijeni sežu u vrijeme Drugog svjetskog rata i djelovanja dva ekstremistička pokreta – u Nezavisnoj državi Hrvatskoj djelovale su ustaše, a sa srpske strane četnici – koja su zauvijek ostavila bolnu mrlju na međusobnim daljnjim odnosima između hrvatskog i srpskog naroda. Nemogućnost (ili neželja) da se pomire sa prošlošću rezultirala je sve većim jačanjem nacionalne svijesti i kod jednog i kod drugog naroda. Ali ne one pozitivne, graditeljske svijesti o pripadnosti nekom narodu, nego upravo suprotno – one negativne svijesti, koja djeluje rušilački, želeći uništiti pripadnike drugog naroda, za koji se smatra da je „mom“ vlastitom narodu nanio nepravdu. Možda je u dano vrijeme bilo i opravdano da se potiču i pobuđuju nacionalne težnje, s obzirom na želju za stvaranjem novih, mladih samostalnih država. No, kazna i odgovor sa druge je strane vrlo brzo stigao...Razmišljajući i potičući isti način razmišljanja, dakle nacionalizam, i srpski je politički vrh zapravo gurnuo vlastiti narod u sukob. Zanimljivo je da su prvi poticaji u Srbiji počeli još 1989. godine, sastancima SANU-a (Srpske akademije znanosti i umjetnosti).

Gospodarsko stanje tadašnje države

Do sukoba vjerojatno ne bi bilo došlo, da je bivša Jugoslavija imala riješeno pitanje gospodarske politike i raspodjele na drugačiji način nego što je to bio slučaj. Treba istaknuti da je, usprkos povoljnim i stimulativnim kreditima Zapada, dobivenim zahvaljujući prijašnjem lideru bivše Jugoslavije i začetniku pokreta nesvrstanih, Josipu Brozu Titu, odjednom zemlja počela gubiti standard u kojemu su njegovi stanovnici bili naviknuti živjeti. Odjednom je svatko tražio povrat svoga djela novca – krediti i kamate su došli na naplatu!!!

Bivša je Jugoslavija primjer zemlje koja je dugo vremena živjela iznad svojih gospodarskih mogućnosti; stanovništvo i njegove migracije bile su okrenute Zapadu i zapadnim zemljama, posebno Njemačkoj i Austriji. Bivša Jugoslavija je, iako prvenstveno politički okrenuta socijalističkom bloku, dozvoljavala svom stanovništvu migracije prema Zapadu, ne zatvarajući se iza „željezne“ zavjese. Pokazalo se kao pozitivno u smislu razmjene materijalnih i kulturnih tradicija, ali vrlo negativno u smislu političkih očekivanja i načina razmišljanja, rada i života. Jednostavno, šest jugoslavenskih republika nije se moglo dogovoriti tko će preuzeti odgovornost i uložiti najveći dio finansijskih sredstava u vraćanje prispjelih kredita i kamata na kredite. Svaka se republika osjećala prevareno, posebno Slovenija i Hrvatska, koje su i do tada bila najviše na udaru, s obzirom da su već samim najvećim bruto nacionalnim dohotkom imale najviše izdvajanja za tzv. „nerazvijenije“ republike. Moralo je puknuti – i doista, svađa se produbila i prerasla očekivane okvire, izmaknuvši kontroli čak i svojih inicijatora.

Vojska

Daljnja „bolna“ točka je bilo pitanje – vojske. Vojsku su, već po tradiciji, najviše držali Srbi, te postizali u vojsci najviše činove. I ponovno se prvi bune Slovenci – ne želeći više, kao što je bio slučaj do tada, slati svoje vojnike na obuku u Srbiju ili bilo koju drugu jugoslavensku republiku, smatrajući da se vojnici mogu obučavati i na teritoriju vlastite republike...

Vojsci je bilo nužno potrebno očuvati Jugoslaviju u starim granicama, s obzirom na financijske povlastice koje su iz toga proizlazile...

Međunarodna zajednica

Međunarodna je zajednica vrlo kasno reagirala na rat na područjima bivše Jugoslavije, smatrajući ga lokalnim i građanskim ratom. Tek kasnije, kada je bilo više nego kasno, međunarodna zajednica poslala je svoje postrojbe – no, ponovo ne kao tvorce mira, više kao promatrače i moguće utemeljitelje sigurnosti. Takva se opcija, nažalost, izjalovila jer se pokazalo da čak ni međunarodne snage nisu garant stabilnosti i sigurnosti – dapače, u nekim su situacijama djelovale upravo suprotno, iritirajući hrvatsku ili srpsku stranu u sukobu, ili se naprosto ponašajući navijački prema jednoj od sukobljenih strana.

Kasnije, želeći nadoknaditi propušteno, već pri kosovskom sukobu, odlučuje se na bombardiranje strateških ciljeva u Srbiji, posebno glavnom gradu Beogradu, izazivajući time negativne reakcije tradicionalnih saveznika Srbije – Rusije.

Međunarodna se zajednica ponekad ponašala kao da isprobava na balkanskom poligonu različite vrste reakcija, oružja

i postupaka, koje će moći koristiti u nekom sličnom sukobu u budućnosti. No, valja priznati i činjenicu da je reakcijama međunarodne zajednice spašena Makedonija, do koje se ratni sukob nije uspio proširiti – zapravo, na čijim je granicama sukob zaustavljen, i zahvaljujući intervenciji preventivnih snaga Ujedinjenih naroda (Un Preventive Deployment Force – UNPRE-DEP), koje su na njenu granicu prema SR Jugoslaviji i Albaniji raspoređene koncem 1992. godine.

Međunarodna je zajednica najviše problema imala (susrela se s njima) u Bosni i Hercegovini, koja od početka nije reagirala jedinstveno, nego podijeljena na tri dijela: Herceg-Bosnu (dio najbliži hrvatskim granicama, sa većinskim hrvatskim stanovništvom), zatim središnji ili većinski muslimanski dio i, na kraju, tzv. Republiku Srpsku, sa većinskim srpskim stanovništvom, dio najbliži srpskim granicama – zapravo, republika u republici, odnosno država u državi. Ta je Republika Srpska, želeći biti samostalna koliko god je to bilo moguće, djelovala i funkcionirala svojim ustrojstvom kao zasebna cjelina u BiH.

Prvo polazište za kakvu-takvu normalizaciju situacije pruža se Daytonskim sporazumom, potpisanim 14. 12. 1995. godine u Parizu. Nažalost, nijedna od tri strane – potpisnice ne drži se potpisanog ugovora, svakodnevno ga kršeći...Situacija u Bosni i Hercegovini je uvjetovala da se sukobi nastavlja u i u Hrvatskoj. Dok nema mira u Bosni i Hercegovini, ne može ga biti ni u susjednim zemljama, a ponajmanje u regiji...

Vjera

Vjera ili religija je na prostorima Balkana bila samo paravan i izgovor, kako bi se prikrili puno teži i složeniji problemi. Nikada nije bila pravi problem, jer da je tome tako –

već bi puno ranije došlo do sukoba. Ne samo da to nije bio slučaj, nego su se svi vjerski blagdani u sve tri najbrojnije zajednice: kršćanskoj, pravoslavnoj i muslimanskoj slavili podjednako, dijeleći zajedničke radosti i brige. Znači, nikako uzrok, nego posljedica svega što se događalo bila je religija. Još jedan veliki problem – politika je religiju vrlo brzo odlučila iskoristiti svaka u svoje propagandne svrhe, vrbujući i putem religije što veći broj svojih pristaša.

Danas, jedna je od opsesija da ćemo svi biti tretirani kao jednaki u očima velikih sila. Hrvatska se uporno trudi isključiti se iz priča o ulasku u integracije u paketu s ostalim zemljama iz okruženja, no u većini slučajeva, nažalost, ne uspijeva. Ipak, zapadni je Balkan Europskoj uniji realnost, i tu spadaju države koje su izvan velikoga kruga približavanja i ulaska u EU. No, to ne znači da se radi isključivo o vezanim mogućnostima primanja. Vidimo da neke države idu u paketu, poput Višegradske skupine ili baltičkih država, a neke zasebno, što pokazuje primjer Slovenije. Usprkos problemima sa granicama i mnogim neriješenim pitanjima sa prvim susjedom – Hrvatskom (granica na moru, granica na kopnu, problem Ljubljanske banke i prebijanja dugovanja, nuklearna Krško i drugo). Očito, Slovenija se svojim procesima i razvojem izdvojila iz određenog prostora, koji ju je postavljao u drugačija određenja, i uspjela biti jedna od deset zemalja koje se 2004. trebaju pridružiti EU i ostalim integracijama. Kada će to uspjeti Hrvatskoj? Kada stabilizira svoj politički i gospodarski prostor, svim snagama nastojeći postići i zadovoljiti standarde prijema. Prve je korake napravila, normalizacijom odnosa sa Srbijom, ponajprije političkom, pa gospodarskom i kulturnom. Vrlo je nezgodno živjeti izolirano, kao što je bio slučaj za vrijeme rata, i uopće ne znati što se to događa „sa druge strane“.

Srednjoeuropske države: Češka i Slovačka

S druge strane, raspad socijalističkog sustava u Istočnoj Europi postavio je u potpuno novom svjetlu ne samo unutarnji razvoj bivših socijalističkih država, već i njihov međusobni položaj. Države, koje su tvorile integralni sustav odnosa u tzv. socijalističkoj zajednici, na čelu koje se nalazio bivši SSSR, iznenada su osjetile vakuum na političkom, gospodarskom i sigurnosnom planu. Raspad svih institucija koje su povezivale bivše socijalističke države (SEV, Varšavski ugovor) pokazao je njihovu nedjelotvornost i neprimjenjivost u novim uvjetima. Svaka je zemlja težila isticanju svoje slobode i nezavisnosti.⁴

Stvarajući novu i samostalnu vanjsku politiku svaka od bivših socijalističkih država morala je graditi svoje poglede na međunarodne odnose, definirala je svoje vlastite prioritete akcije, ali je kod svih njih dominirao(a) interes da se što prije uđe u punopravno članstvo Europske zajednice i NATO.

Obje su organizacije shvaćene kao sinonim uspješnosti razvoja i u stalnom takmičenju koje protječe između novih zemalja očita je težnja da se pokaže tko je bliži Europi i na taj način „europskiji“ od drugih država.

Zapadni svijet, iako oduševljen raspadom sustava bivšeg glavnog protivnika, bio je nepripremljen za ovakav razvoj događaja. Rat na tlu bivše Jugoslavije i pokušaj angažiranja različitih dijelova međunarodne zajednice u rješavanje krize još više je udaljio mogućnost nuđenja nekog brzog rješenja koje bi bivše

4 Radovan Vukadinović: *Postkomunistički izazovi europskoj sigurnosti – od Jadrana do Baltika*, Grafotisak, Grude.

članice tzv. socijalističke zajednice integriralo s europskim tokovima i na taj način ih približilo Europi.

U početnom zapadnom nesnalaženju, svakako, bilo je presudno i pitanje kako prihvatiti te zemlje, a pri tome ne iritirati tada još postojeći Sovjetski Savez. To se posebice odnosilo na izgradnju sigurnosnih veza koje su se mogle odmah vidjeti kao stanovita prijetnja Sovjetskom Savezu i njegovim interesima u Europi. Ne želeći u početku slabiti sovjetsku spremnost za vojnim povlačenjem iz Istočne i Srednje Europe, zapadni političari podržavali su osnovni trend demokratskog i slobodnog razvoja u tim zemljama, ne dajući nikakve izjave o potrebi njihovog uključivanja u Europu i u europske integracijske tokove.

Tome u prilog išla je i ocjena koja je isticala da su na sigurnosnom planu nove zemlje stanovit rizik za NATO jer je velik dio njih opterećen krizama (etnički problemi, nacionalne manjine, neka neriješena teritorijalna pitanja), te da bi ulazak u zapadnu sigurnosnu zajednicu relativno brzo izmjenio njezin sadržaj i uveo je u nepotrebne sukobe.⁵

S druge strane, stajala je sučelce gospodarstvima u raspadu koja su daleko od razine najslabijeg razvijenog dijela Europske unije, te nemaju neke mogućnosti za brzo prevladavanje tog stanja i ulazak u redove Europljana.

Suočene sa svojim unutrašnjim teškoćama kao i vanjskim izazovima, zemlje Istočne i Srednje Europe nisu, međutim, sustale u traženju priključaka s Europom. U njihovoj strategiji akcije kao osobito pogodan instrument ocjenjeno je Vijeće Europe, ali još više NATO.

⁵ R. Vukadinović: „Istočnoeuropski sustav sigurnosti“, *Politička misao*, No. 1/92, str. 73–88.

Videći u tom vojno političkom tijelu glavnu snagu zapadne političke poveznice i vjerujući da bi preko njega moglo lakše doći do ulaska u Europsku uniju, gotovo sve države članice bivšeg socijalističkog sustava krenule su od početka svoje nove državnosti u organizirani nastup prema NATO-u. Tadašnja Čehoslovačka u svojim zahtjevima isticala je interes i vezu europske sigurnosti sa čehoslovačkim interesima s obzirom na svoj središnji položaj u Europi; Mađarska je podsjećala na svoje bivše veze s Europom kao i blizinu i opasnost jugoslavenske krize; Poljska je predočavala svoje istočne granice i sovjetski faktor; Rumunjska je tvrdila da dijeli sudbinu Srednje Europe jer ona nije balkanska već srednjoeuropska država; Bugarska je isticala potrebu suprotstavljanja „radikalnom“ islamu, a Albanija je uz svoje velike teškoće kao glavni razlog navodila jugoslavensku krizu i neriješeno pitanje Kosova.

Međutim, svi ti argumenti nisu bili dostatni i NATO je trebao dosta vremena da pronađe formulu koja bi omogućila stanovito približavanje Zapadu uz poštivanje sovjetskih, a kasnije ruskih nacionalnih interesa.

Put prema srednjoeuropskoj trilateralu

Tri države iz Srednje Europe: Poljska, Mađarska i Čehoslovačka među prvima su istakle svoje zahtjeve za približavanjem odnosno ulaskom u Europu. Neopterećene ratnim sukobima, respektirajući se međusobno i zbog sličnih povijesnih uvjeta koje su morale proći, ove su se zemlje mogle odmah okrenuti približavanju europskim integracijama. Gorespomenute zemlje su za to koristile sve povijesne, političke i strategijske argumente, dajući do znanja da je to njihovo trajno opredjeljenje i da bez obzira na stanovita loša iskustva sa Zapadom (komadanje Čeho-

slovačke uoči II sv. rata, kada je ova zemlja zapravo žrtvovana, kao i Poljska, u uvjerenju i nadi da će zaustaviti Hitlerove apetite te da bi bar još malo odgodila suočavanje i ugrožavanje ostalih zemalja od strane Njemačke), one ostaju privržene ideji europske povezanosti i solidarnosti.

Kroz povijest, svaka od tih zemalja imala je razvijenije odnose sa zapadnoeuropskim zemljama nego što su to bili međusobni odnosi. Tradicije kulturnog, političkog i gospodarskog europskog povezivanja bile su prekinute 1945. godine ulaskom Crvene armije, ali to u duhovnoj sferi nije označilo prekid pripadnosti zapadnom civilizacijskom krugu. Dapače! Radilo se u tišini, posebno na području književnosti, te su mnoga vrijedna djela morala čekati pravi trenutak, da bi konačno mogla ugledati svjetlo dana, neopterećena političkim konotacijama i mogućim pogrešnim tumačenjima.

Sve tri zemlje su osjetile u samom početku mogućnost da se u okviru zajedničkog nastupa izbere za nekoliko značajnih prioriteta u svojoj politici:

1. brže prevladavanje pitanja odnosa s tada još postojećim Sovjetskim Savezom (povlačenje sovjetskih vojnih snaga, likvidiranje Varšavskog ugovora i SEV-a),
2. vjerovalo se da se tijesnom međusobnom suradnjom mogu prevladati određeni problemi u međusobnim odnosima (npr. problem nacionalnih manjina) i brže razvijati međusobnu suradnju, posebice na gospodarskom polju,
3. prve dvije točke vode ispunjenju zajedničkog cilja: ulazak u Vijeće Europe, NATO i Europsku uniju.

Imajući to na umu, čehoslovački predsjednik Vaclav Havel je već u siječnju 1990. godine pozvao mađarski i poljski parlament da usklade svoje stavove o glavnim političkim pitanjima

međunarodnih odnosa i da na taj način koordiniraju napore za svoj ulazak, odnosno kako je to Havel pisao „povratak u Europu“. Na njegov prijedlog održan je u Bratislavi 9. travnja 1990. sastanak ministara vanjskih poslova tri zemlje, uz sudjelovanje ministara vanjskih poslova Italije, Austrije i bivše Jugoslavije.

U predstavljanju vizije nove Europe glavnu riječ je imala Čehoslovačka. Ponavljajući svoj prijedlog o osnivanju Europske sigurnosne komisije, iznesen na sastanku ministara vanjskih poslova članica Varšavskog ugovora 17. 03. 1990, čehoslovačka diplomacija nudila je alternativu blokovskoj Europi. Polazeći od uvjerenja da konfrontacija dvaju blokova nije dala pozitivnih rezultata Europi i da je u novim uvjetima ona nepotrebna, ČSR je predlagala stvaranje tijela koje bi okupilo sve europske zemlje (Vijeće Europe) i koje bi djelovalo kao univerzalna europska sigurnosna institucija. Vjerni Masarykovom učenju da nema mira i stabilnosti u Srednjoj Europi ukoliko se ne uključi u tu suradnju stabilna i kooperativna Rusija, čehoslovački su predlagači novog projekta europske sigurnosti htjeli omogućiti rusko sudjelovanje u Europskoj sigurnosnoj komisiji kao jamstvo njezinog uspjeha. U Bratislavi ideja nije naišla na dobar prijem. Ona je saslušana bez komentara, a svi kasniji napori čehoslovačke diplomacije da se osnuje Europska sigurnosna komisija i da Vijeće Europe postane glavno tijelo za rješavanje pitanja europske sigurnosti nisu uspjeli.⁶

Raspuštanjem Varšavskog ugovora ideja je sasvim izgubila na značenju, a istočnoeuropske zemlje su krenule putem

6 Govoreći u Strasbourgu, predsjednik Havel je pozvao oba bloka da postanu instrument razoružanja, dodajući da mu se ipak čini da je NATO demokratskija i djelotvornija struktura, koja bi mogla postati sjeme nove europske sigurnosti, nego Varšavski ugovor, FMZV, Dokumenty 1999, str. 105.

intenzivnog traženja izravnih veza s NATO kao najboljim jamstvom svoje sigurnosti.

Sumit u Višegradu 15. veljače 1991. označio je početak postojanja Trilaterale srednjoeuropskih zemalja. Sastanak trojice predsjednika Walense, Havela i Antalla pokazao je zajednički pristup međunarodnim problemima: pitanjima sigurnosti, potrebi jačanja gospodarske suradnje, suradnji na području ljudskih prava i prava manjina, pitanjima ekologije, energije, infrastrukture i informacija.⁷

Stvarajući Višegradsku skupinu, tri zemlje su ojačale svoje međunarodne pozicije i pokazale su spremnost za jačanje demokratskih tendencija, kao i svoju vezanost uz Europu.

Političke konzultacije, koje su na raznim razinama Trilaterale postale stalna praksa, omogućile su da se izgradi jedinstven početni pristup europskim institucijama i mogućnostima razvijanja suradnje s njima. Zajednički stavovi prema Vijeću Europe, Konferenciji o europskoj sigurnosti i suradnji, kao i drugim međunarodnim organizacijama pokazali su zrelost tri države i spremnost za postizanjem kompromisnih zajedničkih gledišta.

Odgovarajući na Maastrichtski dokument, Višegradska skupina nastupila je kao potencijalni budući član EU i zajednički je izrađen tzv. Višegradski memorandum. Kao odgovor na taj memorandum Europska unija je na sastanku u Edinburgu u studenom 1992. izradila okvirni plan za pridruživanje zemalja Istočne i Srednje Europe.

Nakon Krakowskog summita 1991. godine, nacionalni su interesi počeli sve više dolaziti do izražaja a samim tim je slabila koherentnost zajedničkog nastupa.

⁷ F. Golebski: „The Visegrad Group, The Polish Quarterly of International Affairs“, Spring 1994, No. 2, str. 57.

No, zemlje su postigle svoj temeljni cilj – približavanje europskim integracijama.

Činjenica je da se mlade države, iznikle na europskom tlu, sada iz više razloga dvoume oko izbora: europski regionalizam ili američki sistem globalizacije. Europske integracije insistiraju na principu regionalizma, koji gotovo nikada nije zamišljen kao sistem pripadnosti nekih država određenom području, pogotovo nije omeđen stvarnim granicama pojedinih država. Više je zamišljen kao sistem međusobne kooperacije određenih područja u okvirima nekoliko različitih država, po sistemu sklonosti i prirodnih resursa, interesa i mogućnosti pojedinih područja. Poput suživota, u kojem bi svatko onome drugome ostavljao najbolji dio sebe, očekujući za uzvrat jednak tretman s druge strane. Dolazilo bi samim tim do migracija, miješanja stanovništva i kultura, no vjerojatno bi takav model mogao biti koristan, kao što smo to vidjeli na primjeru Višegradske četvorke, samo do granice i mjere do koje bi se pojedine regije bile spremne odreći makar dijela svojih sebičnih interesa. Posebno je to bitno za mlade države, koje u procesu promjena i formiranja pokušavaju za sebe pronaći najbolji put, svjesne da nikako ne mogu opstati same. Ni u političkom, ni u gospodarskom, sigurnosnom ni (ili) u kulturološkom smislu. (U tom su smislu zanimljive inicijative Alpe-Jadran, ili zajednice podunavskih zemalja.) Koliko je teško i nemoguće živjeti u izolaciji, najbolje pokazuje ratno vrijeme na Balkanu, kada su zemlje podigle zidove između sebe, pogotovo Hrvatska i Srbija, ne onemogućivši time protok informacija. Putovanjima i povezanošću, pa makar i preko ostalih zemalja, kao što je Mađarska, ljudi su dolazili do informacija i distribuirali ih dalje. Jer, ne zaboravimo na isprepletene rodbinske veze nastale za vrijeme bivše Jugoslavije. Toliko zamršene, isprepletene i međusobno zavisne, da ih nijedna politika svojim nastojanjima nije uspjela niti mogla uništiti. Komunikacija je postojala

i u prijašnja vremena, samo na malo drugačijoj osnovi. I „željezna zavjesa“ se dala razgrnuti u prošlosti, samo je trebalo hrabrosti i mudrosti, pa i malo sreće da se to napravi. Sportaši, diplomati i umjetnici migrirali su i osjetili toliko drugačiju atmosferu od one iz koje su dolazili, došavši (otputovavši) na Zapad. Najprije su sa sobom donosili suvenire, poput kvalitetnije kave ili čokolade, posebnih alkoholnih pića i slično, no još je važnije što su postepeno mijenjali svoje vizije i način razmišljanja. Ne samo svoj, nego i mnogih drugih – ponajprije svojih najbližih, pa i prijatelja, pričajući im o tome što su sve vidjeli na Zapadu. To nije bilo nerazumno prihvaćanje svega viđenoga, nego, naprotiv selekcija onoga što bi se moglo implantirati bez većih problema i u tadašnje „socijalističke“ zemlje. Tu prepoznajemo određeno „ponavljanje“ povijesti, naravno, na jedan drugačiji, sofisticiraniji način.

S druge strane, strah da ih se opet ne poveže sa zemljama sa kojima je već prijašnja državna tvorevina pokazala da je zajednički život nemoguć, kočnica je regionalnom sistemu povezivanja. „Nikada više neka nova Jugoslavija“ – često se stoga može čuti. Sjećanja su još prebolna i presvježa. Toga se tereta treba što prije osloboditi, da bi se rasterećeno i ravnomjerno moglo razvijati dalje. Neka nova povezivanja su moguća, ali više u okvirima zajedničkih interesa i inicijativa, kako se nitko ne bi osjećao zakinut ili ponovno povrijeđen.

Za razliku od teških iskustava trusnog balkanskog prostora, Česi i Slovaci su odavno definirali svijest o svojoj nacionalnoj pripadnosti, te se nije moglo čuti da se netko u Čehoslovačkoj deklarira kao „Čehoslovak“ odnosno takvih je bilo vrlo malo. Problem je bio samo u tome što je za Čehe pojam „zajednička država“ bio istoznačan pojmu „jedne države“, jer su se previše saživjeli sa bivšom državom kao nečim ekskluzivno njihovim,

dok je kod Slovaka pojam države bio izjednačavan sa pojmom „zajednice dviju država“.

Treba naglasiti veliki trud, iskazan i od strane Slovačke i od strane Češke, za ulazak u europske integracije. Može se reći da su Česi, još uvijek se osjećajući odgovornima prema „mlađem“ slovačkom bratu, ipak pripomogli da i Slovačka čim prije ispuni kriterije za ulazak u EU. Ima tu i mrvica sebičnih interesa, koji ni u kojem slučaju ne bi dozvolili da prvi susjed, a pogotovo zbog okruženja zemljama koje su mahom već u EU, ne bude primljen i time podigne „ugled“ cijeloj regiji – centralnog ili središnjeg europskog prostora. Nije toliko važan motiv, koliko krajnji rezultat napora i akcija – koji je pozitivan.

Devetoga listopada 2002. godine Europska komisija, na čelu sa Romanom Prodiem, službeno je predložila prijem deset novih članica u EU. To su: Cipar, Češka, Estonija, Mađarska, Letonija, Slovačka, Slovenija, Litva, Malta i Poljska. 2004. godine dogodit će se najveće širenje petnaestorice na čak dvadeset i pet članova! Turska, dobivši kritiku zbog ljudskih prava, kao i Rumunjska, Bugarska, Hrvatska i Albanija morat će čekati 2007. godinu.

Europska unija izbjeci će zamku globalizacije – polako otvara svoja vrata, čekajući strpljivo trenutak kada će zemlje – kandidati ostvariti sve zahtjevnije i zahtjevnije kriterije za pridruženje „izabranima“. Osim toga, u igri su, osim velikih zahtjeva, i velike povlastice (pa i financijske) koje će biti vidljive tek nakon određenog vremena provedenog u Uniji. Taj novac također treba namaknuti, da bi sistem mogao normalno funkcionirati...

Razmišljajući o problemima, s obzirom na povijest i procese koji su se događali u obje zemlje, bivšoj Jugoslaviji i bivšoj Čehoslovačkoj, očekivala sam puno, puno više međusobnih sličnosti. No, razlike su se nametale same po sebi, često

začudjuće, no uvijek proizašle iz zadanih „kodova“ i različitih ciljeva i sistema razvoja u slučaju obje bivše države. Zanimljivo je da je jezik ipak ostao nit poveznica, podsjećajući nas na naše zajedničke korijene.

Literatura:

1. Huntington, Samuel P.: *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Zagreb 1998.
2. Glenny, Misha: *The fall of Yugoslavia*, Penguin book 1992.
3. Đokić, Nada Švob: *Tranzicija i nove europske države*, Zagreb 2000, Barbat.
4. Lukić, R. and Lynch, A.: *Europe from the Balkans to the Urals: The Desintegration of Yugoslavia and the Soviet Union*, Oxford 1996.
5. Vukadinović, Radovan: *Sigurnost na jugoistoku Europe*, Varaždin 1999, Interland.
6. Vukadinović, Radovan: *Postkomunistički izazovi europskoj sigurnosti – Od Jadrana do Baltika*, Grafotisak, Grude.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

2-67(082) 2-675.3(082) 316.75:2(082)

RELIGIJSKI dijalog : drama razumevanja / priredili, editors
Milan Vukomanović, Marinko Vučinić. – Beograd : Beogradska
otvorena škola, 2003 (Beograd : Čigoja štampa). – 255 str. ; 20 cm

Predgovor: str. 7-8. – Bibliografija uz pojedine radove. –
Napomene i bibliografske reference uz tekst.

ISBN 86-83411-18-4

1. Вукомановић, Милан

a) Религија – Зборници

b) Верска толеранција – Зборници

COBISS.SR-ID 108119820