



ЈУГОСЛОВЕНСКО УДРУЖЕЊЕ ЗА НАУЧНО ИСТРАЖИВАЊЕ РЕЛИГИЈЕ



ЈУГОСЛОВЕНСКО УДРУЖЕЊЕ ЗА НАУЧНО ИСТРАЖИВАЊЕ РЕЛИГИЈЕ
ЈУНИР годишњак – Година XXIV

500 ГОДИНА ПРОТЕСТАНТСКЕ РЕФОРМАЦИЈЕ

приређивачи
ДРАГОЉУБ Б. ЂОРЂЕВИЋ
ДРАГАН ТОДОРОВИЋ



ЈУГОСЛОВЕНСКО УДРУЖЕЊЕ ЗА НАУЧНО ИСТРАЖИВАЊЕ РЕЛИГИЈЕ
УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ – МАШИНСКИ ФАКУЛТЕТ

Ниш, 2017

500 ГОДИНА ПРОТЕСТАНТСКЕ РЕФОРМАЦИЈЕ

ЈУНИР годишњак – Година XXIV
XXIV годишња међународна ЈУНИР конференција
500 година протестантске реформације

Оснивач

Југословенско удружење за научно истраживање религије, Ниш, Србија

Издавачи

Југословенско удружење за научно истраживање религије, Ниш, Србија
Универзитет у Нишу – Машински факултет, Ниш, Србија

За издаваче

Драган Тодоровић
Ненад Т. Павловић

Приређивачи

Драгољуб Б. Ђорђевић
Драган Тодоровић

Рецензенти

Мирко Благојевић
Жолт Лазар

Компјутерска припрема и дизајн

Дарко Јовановић

Штампа

Scero print, Ниш

Тираж

200

ISBN

978-86-86957-20-7

Припремљено у оквиру рада на пројекту *Одрживост идентитета Срба и националних мањина у пограничним општинама источне и југоисточне Србије* (179013), који реализује Универзитета у Нишу – Машински факултет, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

САДРЖАЈ

1	Protestantizam i Sveto pismo u Srbiji7 <i>Branko Bjelajac</i>
2	Оправдање вером: Confessio Belgica (1561.)13 <i>Сергеј Беук</i>
3	Martin Luther – Jedna od najznačajnijih osoba Europe25 <i>Ivan Cvitković</i>
4	The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965: A Case Study of an Ecumenical Protestant “Free Church”35 <i>Paul Mojzes</i>
5	Protestantism in Macedonia Today55 <i>Ružica Cacanaska</i>
6	Prvih petsto godina: otisci protestantizma u hrvatskom društvu71 <i>Ankica Marinović</i>
7	Doprinos protestantskih vjerskih zajednica obrazovnom sustavu Republike Hrvatske83 <i>Ivan Markešić</i>
8	Protestantska teologija u Beogradu101 <i>Zorica Kuburić</i>
9	Protestantske zajednice u Srbiji: između načela i prakse113 <i>Srđan Barišić</i>
10	Појава и развој неопротестантизма код Румуна у Војводини129 <i>Александра Ђурић</i>
11	Protestantizam i socijalni kapital137 <i>Danijela Gavrilović</i>
12	Protestantski duh i pravoslavna etika rada: slučaj Srbije143 <i>Žikica Simić</i>
13	Протестантизам и хомосексуалност163 <i>Милош Јовановић</i>
14	Утемељење новог верског идентитета код Рома протестаната у југоисточној Србији171 <i>Драган Тодоровић</i> <i>Драгољуб Б. Ђорђевић</i>
15	Религиозно обучение на деца и младежи в циганските евангелски църкви205 <i>Магдалена Славкова</i>

РЕЗИМЕА.....	217
ИНДЕКС ИМЕНА	229
БЕЛЕШКЕ О АУТОРИМА И ПРИРЕЂИВАЧИМА	231

Branko Bjelajac

PROTESTANTIZAM I SVETO PISMO U SRBIJI

Kada se govori o Svetom pismu na srpskom jeziku, poznato je da mnogi isprva pomisle na prevod Đure Daničića i Vuka Karadžića, prvi put objavljen 1868. godine, a koji je od tada štampan u više desetina izdanja na ćirilici i prerađivan i objavljivan na latinici sa korekcijama jezika. Iako je prošlo toliko vremena od tog izdanja do danas, još uvek nije ponuđen prevod Svetoga pisma na srpski jezik koji bi bio urađen prema kritičkom tekstu – predlošku na originalnim jezicima dostupnom posle najnovijih arheoloških otkrića i kritičkih izdanja na mnogim svetskim jezicima. Naši bibličari i teolozi (Dimitrije Stefanović, dr Lujo Bakotić, Emilijan Čarnić, Komisija Srpske pravoslavne crkve za prevod Svetog pisma, Aleksandar Birviš i drugi), uspeli su da objave nekoliko novijih prevoda Novoga zaveta koji su prevodi sa novozavetnog grčkog, i to različitih recenzija, a kada se radi o Starom zavetu, nema prevoda na srpski jezik sa jevrejskog izvornika, osim sporadičnih prevoda nekih starozavetnih knjiga (od 66 ukupno).

Sa druge strane, nauka o književnosti, discipline koje se bave prevodilaštvom, istorija crkvena i narodna, etnologija i ostale srodne nauke, uslovnu temu "Sveto pismo na srpskom jeziku" posmatraju nekako skromno, potajno, skoro nevoljno, sve se okrećući drugim oblastima – žitijima, hronikama, poeziji, putopisima, zapisima na nadgrobnim spomenicima i raznim drugim, nesporno važnim i dragocenim, ranim književnim spomenicima. I da razne tragične istorijske okolnosti i traganja za popularnim istorijskim nacionalnim datumima nisu na površinu izbacile okruglaste jubileje kao što su 500. godina Cetinjske štamparije, 600. godina Miroslavljevog jevanđelja, 200. godina od rođenja Vuka Karadžića, a uskoro i 150 godina Svetog pisma na narodnom jeziku, bili bismo još siromašniji, jer samo tada su monografije i naučni skupovi priređivani, a zbornici i radovi objavljavani. O značaju Svetog pisma na srpskom jeziku tek se nešto sporadično objavi.

"Biblijski tekstovi odigrali su presudnu ulogu ne samo u evangelizaciji srpskog naroda nego i u formiranju estetike, poetike i čitavog pogleda na umetnost kod Srba. Preko tih tekstova srpska književnost preuzima nasleđe jedne u pravom smislu reči svetske književnosti; na njima se prvi i svi kasniji književnici srednjeg veka uče književnom izrazu i stilu, poetskom načinu mišljenja... Srpska književnost XIII–XIV veka ne može se razumeti bez staroslovenske biblijske i posebno psalamske književnosti, koja je usvojena upravo u ovom prvom razdoblju (Bogdanović 1980, 56)."

Međutim, u materijalizovanju i obezduhovljenju, neumitnim pratiocima današnjice, zaboravili smo da Sveto pismo među Srbima nije samo 150 godina, već više od jedanaest vekova, da su Srbi na njemu gradili svoju pismenost, književnost, jezik kojim danas govore, duhovnost, umetnost, kulturu, moral i istoriju. Jedan od najstarijih rukopisa vezanih za srpski jezik i područje je upravo evanđelje (Marijinsko), najlepša srpska srednjovekovna knjiga je evanđelje (Miroslavljevo), najstarija poznata štampana knjiga na srpskom je psaltir (Cetinjski), prva knjiga štampana u Beogradu je evanđelje (Beogradsko), itd. I protestantizam je uticao na Sveto pismo na srpskom jeziku.

PRVI DODIRI SA PROTESTANTIZMOM

Kako se talas pokreta protestantske reformacije u XVI veku širio Evropom, pristigao je do teritorija današnjih Slovenije i Hrvatske. U Sloveniji je protestantski propovednik Primož Trubar organizovao rad na prevođenju Svetoga pisma na narodni jezik, a sličan proces događao se i u Hrvatskoj i Dalmaciji. Reformatori su želeli da svoj uticaj prošire i na područje gde je živeo srpski živalj — na Dalmaciju i zaleđe i na, od Otomanske imperije okupirane, Bosnu i Srbiju. Potom je, 1561. godine, u gradu Urahu kod Tibingena u Nemačkoj osnovana glagoljična i latinična štamparija, kako bi se štam-pale knjige na slovenačkom, hrvatskom (na glagoljici) i italijanskom jeziku, a iste godi-ne otvorena je i ćirilčna štamparija. Glavni finansijeri ovog rada bili su: češki kralj Mak-similijan, veliki vojvoda Kristofer od Virtemberga i drugi protestantski kneževi i slobodni gradovi u Nemačkoj.

Godine 1561. izlivena su ćirilčna slova i počelo se s pripremama. Za knjige za Srbe, najvažnije je bilo pronaći učenog čoveka koji bi bio lektor štampanih knjiga na ćirilici. Primož Trubar i njemu pridruženi bivši katolički sveštenik Stipan Konzul Istra-nin pregovore su, po preporuci, vodili sa izvesnim Srbinom Dimitrijem (Demeterosom) koji je bio dobar poznavalac ćirilice, a znao je navodno i grčki, rumunski, italijanski i turski jezik. On je šest godina, po nekima, bio, sekretar i 'levit' carigradskog patrijarha i kasnije sekretar moldavskog vojvode Aleksandra.

„I protestanti su hteli da pribave prozelita među Srbima u Ugarskoj i Hrvat-skoj, ali ne uspeše. U drugoj polovini 16. stoleća protestanti iz Kranjske po-kušale ćirilicom štampanim Sv. Pismom i drugim religioznim knjigama na srpskom jeziku presaditi protestantizam u Požeškom sandžaku, dakle u Slavo-niji, i u Ugarskoj, ali ne uspeše; jedan protestant piše iz Ugarske 1562. godi-ne: ćirilske knjige ne prolaze (Popović 1939, 579).”

NA NARODNOM JEZIKU

Kada se, u XIX veku, Sveto pismo pojavilo u Srbiji na narodnom jeziku, dovelo je do male kulturne revolucije. Naime, jezik kojim se do tada govorilo, slavjano-serb-ski, kao i njegov pravopis, bili su prilično neuspela veštačka tvorevina koju narod nije prihvatao. Vuk Karadžić, prevodilac Novog zaveta uveo je pravilo: „piši kao što govoriš a čitaj kako je napisano“ i odredio trideset slova u srpskoj azbuci koje je koristio za ovaj novi prevod, a koji se pojavio u julu 1847 – pre ravno 170 godina (Bjelajac 2003, 92).

Vuk je prevodio Novi zavet sa takozvanog crkvenoslovenskog prevoda (cerk-veno-slavjanski), ali je tokom rada često konsultovao Luterov prevod na nemački jezik. Naručilac posla bilo je protestantsko Britansko i inostrano biblijsko društvo iz Londo-na, koje je imalo svoju ekspozituru u Beču. Objavljivanje Novog zaveta na jeziku kojim je govorio narod, dovelo je do promene gramatike i pravopisa srpskog jezika, a to je bi-la direktna posledica prevoda Novog zaveta.

Mnogi prevodioci Svetog pisma od Martina Lutera do današnjih dana, govorili su o principima prevođenja. Tako, na primer, sam Luter (Luther 1909) napisao je delo *Poslanica o prevođenju* koje je objavljeno 1530. godine u kome se brani od napada „pa-pista“, a u drugim radovima se mogu nazreti elementi jednog sasvim određenog siste-ma. Luter smatra da treba prevoditi originalni tekst – sa starojevrejskog i novozavet-nog grčkog, jer će na taj način čitalac doći do pravog smisla Božijeg otkrivenja. Luter se dalje zalaže za poštovanje i naročito naglašavanje mišljenja koje se izražava u tekstu, za jasan i razumljiv jezik, kao i za pažljiv izbor reči.

“Pri prevođenju sam se zaista trudio da dam jasan, razumljiv nemački jezik... Pitajte majku u kući, dete na ulici, jednostavnog čoveka na vašaru kako oni govore; motrite na njihova usta kako oni govore te onda prevodite; onda će ljudi da razumeju i primete da se sa njima na nemačkom govori (Hegediš Kovačević 1996, 29).”

Zanimljivo je da je već godine 1853. u Pragu, u jednom izdanju izabranih stihova iz Evandolja po Jovanu na više jezika, osim grčkog, latinskog, boemijskog (češkog), poljskog, ruskog, slovenskog (verovatno crkveno-slovenskog), upotrebljen i prevod na srpskohrvatskom jeziku. Knjigu je pripremio Jan Vaclav Rozum a objavljena je u ediciji Staročeske biblioteke. Kako je ovo izdanje nastalo samo šest godina posle pojave Vukovog Novoga zaveta, realno je pretpostaviti da se urednik poslužio najnovijim prevodom – odnosno Vukovim, s obzirom na to da se koristio fondom Biblijskog društva iz Londona (*The British Library General Catalogue of Printed Books* to 1975, 1979).

Vukov rad na prevodu Novog zaveta imao je velikog odjeka u svim južnoslovenskim zemljama. Tako na primer, Fran Kurelac, autor preвода Psalama Davidovih, objavljenih u Rijeci 1861. godine pod naslovom *Pokorni i mnozi ini psalmi Davidovi*, u predgovoru piše posvetu „Preporoditelju knjige srbske i dičnomu ćaći našem od zahvala...” (Dobrašinović 1990, 16).

Kada je 1868. godine objavljen prevod celokupnog Svetog pisma, takozvani Vuk-Daničićev prevod, bilo je to prvi put u srpskoj istoriji da je Sveto pismo ugledalo svetlost dana na narodnom jeziku. Kanon ovog izdanja bio je protestantski, tako da su izostavljeni određeni delovi Starog zaveta koje protestanti ne priznaju. I u Novom zavetu, redosled uobičajen u istočno-pravoslavnim crkvama (Dela apostolska, poslanice drugih apostola, Pavlove poslanice) zamenjen je takozvanim zapadnim čitanjem (Dela apostolska, Pavlove poslanice, poslanice drugih apostola). Odmah je prodato 1.100 primeraka, pa su o tome pisale i novine. Isto izdanje ponovljeno je 1871. godine sa konkordancijom, tako da je Vuk-Daničićevo Sveto pismo sada sadržavalo i pomoć pri čitanju i razumevanju. Te i naredne godine prodato je čak 34.000 primeraka, interesovanje naroda je bilo ogromno.

Sam Đuro Daničić pisao je i propagirao prevođenje Svetog pisma:

„Prevodi biblijskih knjiga donose dva velika dobra svakome narodu. Prvo je što narod bolje poznaje nauku Hristovu, te se bolje utvrđuje u veri Hristovoj, a drugo je što je Sveto pismo Knjiga nad knjigama, pa tom svojom važnosti stvara književnost gde je nema, ili gde je zatekne, daje joj novi život. Prvo se može posvedočiti tim, što se i neznabošci obraćaju na veru Hristovu prevodom Svetoga pisma, kao što i današnji dan biva; a za drugo, evo samo Nemaca i nas: u Nemaca je prevodom Svetoga pisma Luter postavio temelj književnosti, a u nas ko ne zna kolika je u književnosti vlada Svetoga pisma, koje imamo? (Daničić 1925, 177)“.

ULOGA BEOGRADSKE PROTESTANTSKE OPŠTINE

Kneževina Srbija je 1853. godine donela ukaz kojim se regulišu odnosi i verska prava nepravoslavnih hrišćanskih podanika (luterana i kalvinista). Već odranije postojali su pritisci da se status Nemaca u Kneževini Srbiji reguliše nekim posebnim aktom. Nemci su počeli masovnije da se doseljavaju u Srbiju u vreme druge austrijske vladavine Srbijom od 1717. do 1739. godine. Tada je, samo u Beograd, pristiglo je 400 nemačkih porodica koje su bile angažovane na izgradnji nove tvrđave, među njima i inženjer

Nikola Doksat de Morez, švajcarski hugenot, prvi beogradski urbanista, kasnije pogubljen zbog navodne izdaje i što nije hteo da pređe u rimokatoličku veru.

Samo deset dana pošto je knjaževski ukaz donesen 9. septembra 1853. godine, osnovana je Beogradska protestantska opština. Prvi sveštenik bio je Teodor Graun (Theodor Graun), koga je 1858. godine zamenio Daniel fon Keln (Daniel von Colln), koji je ostao do 1865. godine. Knjažev ukaz i osnivanje opštine poklopilo se s namerama luteranske Unutrašnje misije u Nemačkoj da pospeši verski i školski život luterana u dijaspori.

U jednom pismu upućenom Vuku Karadžiću 11. novembra 1863. godine, a u povodu objavljivanja preвода Psalama Davidovih, Đura Daničić javlja Vuku da Britanskom i inostranom biblijskom društvu mora, osim teksta psalama, da dostavi i takozvani Cessions-document (forma odobrenja da se štampa), koji treba da mu potpišu Pavle Šafarik i „lutoranski pastor“. Kako je ovo pismo poslato iz Beograda, realno je pretpostaviti da je luteranski pastor na koga Daničić misli zapravo bio beogradski pastor, iz Beogradske protestantske opštine a što se vidi iz pisma Đure Daničića Karadžiću u Beč od 11. novembra 1863. godine. Recenzenti njegovog preвода Starog zaveta bili su luteranski teolog Karl Kuzmani (Slovak), Franc Miklošić i Šafarik (Amfilohije 1996, 160).

„Njemačka evangelička crkva u Srbiji i njezina škola u Beogradu, postale su prve ustanove koje su u Srbiji rasparčavale Vukov Novi zavjet. To je postalo moguće od prosinca 1859. kada je u Srbiji na prijedlog 'Malogospojinske skupštine' doneseno rješenje da se 'zabrana unošenja i štampanja knjiga nezvaničnim pravopisom ukida'... U širenju Vukova Novog zavjeta posebno se isticao pastor fon Keln (Kuzmić 1983, 203).“

Značaj preвода Svetog pisma na narodni jezik najbolje se vidi u ulozi koju je imalo na širenje nekih protestantskih verskih pokreta, a ponajviše nazarena. Nazareni su odbijali da čitaju bilo kakvu religioznu literaturu, osim Svetog pisma i pesmarice *Harfa Sionska*, tako da je svako nazarensko domaćinstvo tražilo da nabavi Sveto pismo na narodnom jeziku. Crkva nije blagonaklono gledala na rasparčavanje Svetog pisma u narodu, upravo u strahu od širenja ovog verskog pokreta.

„Njihovom razvoju su pogodovala dva činioca: prvi – antifeudalna mađarska buna iz 1848. godine, kada je srpski seljak u Vojvodini izgubio poverenje u svoju tradicionalnu crkvu zbog njene odanosti Beču, i drugi – pojava Vukovog preвода Novog zaveta čime je svaki pismeni Srbin mogao bez posrednika da razume Hristovu nauku (Birviš 2001, 103).“

Kada se ima na umu da je Vuk-Daničićev prevod objavljen u vreme definitivnog stvaranja srpskog književnog jezika u drugoj polovini XIX veka, onda se može razumeti njegov veliki značaj. Jezik Svetog pisma je postao obrazac biblijskog stila u srpskoj književnosti (*Enciklopedija Jugoslavije* 1971).

Zanimljiv je odgovor Đure Daničića Ilarionu Ruvarcu 1870. godine na njegovo pitanje da li je zaista Vuk potpomogao nazarene izdavanjem Novog zaveta na narodnom jeziku:

„Ja mislim da se ne može reći da je Vuk prokrčio put nazarećanima: kad bi tako bilo onda bi sva Evropa od davna bila nazaretska. Mislim da našem narodu ne mogu već ni nazarećani pomoći, jer su se i za nas i za ostale dockan pojavili (pismo od 12. maja 1870. godine, navedeno u: Vrhovac 1923, 114-115).“

DANAŠNJI PREVODI NA SRPSKI JEZIK

Do danas Sveto pismo Starog zaveta nije prevedeno na narodni jezik sa jevrejskog i aramejskog originala. Trenutno su u upotrebi prevodi sa latinskog i engleskog jezika, dok je sa jevrejskog originala prevedeno samo nekoliko starozavetnih knjiga:

1. Knjiga Postanja, Knjiga proroka Isaije, Psalmi Davidovi, Plač Jeremijin – od strane Aleksandra Birviša¹ i

2. Knjige proroka Ageja, Avdije, Jone i Malahije – od strane Branka Bjelajca.²

Situacija je mnogo bolja kada govorimo o prevodima Novog zaveta. Novi zavet je više puta preveden sa raznih grčkih odobrenih izvora, uglavnom u pravoslavnoj tradiciji, ali je zadržan redosled knjiga koji je uspostavio Vuk još 1847. godine. Od pojave savremenog prevoda Dimitrija Stefanovića 1934. godine i prevoda Emilijana Čarnića 1973. godine, Komisija Svetog arhijerejskog sinoda Srpske pravoslavne crkve je objavila svoj prevod 1984. godine, ispravljeno izdanje 1990. godine, i još nekoliko ispravljenih izdanja od 2007-2017. godine.

U poslednjih desetak godina nekoliko izdavača je izdalo *Sveto pismo – Bibliju*, u kojoj je objavljen Vukov prevod Novog zaveta sa ispravkama vladike Nikolaja Velimirovića, i sa Psaltirom „pravilno numerisanim i podeljenim na katzime...”. Ove ispravke vladika Nikolaj je radio tokom svoje internacije u manastiru Vojlovici pred kraj Drugog svetskog rata.

Verska zajednica Jehovinih svedoka objavila je 2006. godine svoj prevod, pod nazivom *Sveto pismo – prevod Novi svet*, koji je nastao na osnovu manuskripta i izvora poznatih samo ovoj verskoj zajednici, pa se tekst unekoliko razlikuje od ostalih srpskih prevoda.

Savremeni srpski prevod Svetog pisma pojavio se 2017. godine u izdanju organizacije Dečija misija iz Niša, kao i Međunarodne biblijske lige. Još uvek se čeka na objavljivanje najavljenog *Novog srpskog prevoda* koji je finansiralo Međunarodno biblijsko društvo, danas poznatije kao *Biblica*. Prevodioci su, osim prevoda sa engleskog jezičkog predloška biblijskog teksta, konsultovali i izvore na originalnim jezicima.

Biblijsko društvo Srbije je, u međuvremenu, objavilo i *Sveto pismo sa deuterokanonskim knjigama* (drugokanonskim knjigama). Stari zavet je u prevodu Đure Daničića, Novi zavet u prevodu Komisije Sinoda SPC, a deuterokanonske knjige u prevodu vladika Amfilohija i Atanasija.

ZAKLJUČAK

Prvi prevod Svetog pisma na srpskom jeziku, objavljen 1868. godine, bio je pod znatnim protestantskim uticajem. Ne samo što su prevodioci insistirali na uvođenju narodnog jezika kojim su govorili ljudi na ulicama i po svojim domovima, i što su kontrolori prevoda mahom bili protestantske veroispovesti, već je i redosled knjiga i poslanica u Novom zavetu, kao i neobjavljivanje deuterokanonskih knjiga u Starom zavetu, bilo pod jasnim protestantskim uticajem. Sam rad i konsultacije oko prevođenja bile su ohrabrivane i finansijski potporovane od strane Britanskog i inostranog biblijskog društva, koje je bilo protestantsko po svojoj provenijenciji mada se nije bavilo prozelitskim delovanjem.

Distribucija kasnijih izdanja obavljana je preko kolporterskog sistema sa depoom u Beogradu, gde je krajem XIX i početkom XX veka verno služio Vilhelm Lihten-

¹ Objavljeni kao posebne sveske u izdanju udruženja Ikonos iz Beograda: *Plač Jeremijin: prevod i prepev* 2005, *Knjiga proroka Isaije* 2006, a *Postanje ili Prva knjiga Mojsijeva* 2003. godine.

² Neobjavljeni rukopisi.

berger, Namac poreklom, koji je primio srpsko podaništvo i sinove poslao na balkanska ratišta da služe u srpskoj vojsci. Evo jednog zapisa iz njegovog dnevnika:

„U Vranju je došao jedan trgovac i hteo da kupi Bibliju, ali je čuo da su Biblije protestantske. Nije poverovao ljudima, nego je sam želeo da se u to uveri. Uzeo je jedan primerak, vratio se sledećeg dana s njim i rekao: „Tri sata sam sedeo sa sveštenikom i učiteljem kako bismo uporedili ovu knjigu s crkvenim knjigama, nismo pronašli greške, i sada želim da kupim Biblije svojoj deci.“ To je i učinio. U periodu od 1869. do 1871. uglavnom sam putovao po Turskoj. Gradovi Niš, Vranje, Pirot, Leskovac, Prokuplje i Kuršumlja tada su još pripadali Turskoj. Kada sam na kraju stigao u Leskovac, turska policija je najpre htela da proveri moje knjige, ali gradom se kao požar pronela vest da je iz Beograda došao prodavac knjiga i doneo Sveta pisma. Došlo je mnogo ljudi, duhovnika, učitelja, trgovaca i drugih koji su hteli da vide moje knjige, sedeli su satima i čitali ih. Neki bi uzeli svoju maramicu i uveli Bibliju u nju (Šikanja 2015, 12).“

Rasparčavanje Svetog pisma na narodnom jeziku po gradovima i unutrašnjosti zemlje veoma je potpomoglo rani razvoj evanđeoskih grupacija koje se u Vojvodini i centralnoj Srbiji javljaju krajem XIX veka, o čemu postoje detaljni i obimni izveštaji Britanskog i inostranog biblijskog društva. Isto tako, mogućnost da se Sveto pismo kupi na mađarskom, rumunskom, nemačkom i drugim jezicima, znatno je pomogla delovanje većim protestantskim crkvama u tadašnjoj Južnoj Ugarskoj, danas Vojvodini u Srbiji, kao i u kneževini Srbiji. Ali, to je bila manja aktivnost. Čitanje Svetog pisma na svom jeziku, srpskom narodu pomoglo je u razvoju duhovnosti, a Sveto pismo je dobilo počasno mesto u kući; u njega su se zapisivala razni važniji događaji vredni pamćenja: venčanja, krštenja, kao i smrti u porodici a knjiga se prenosila s jednog pokoljenja na drugo. Ostalo je zabeleženo i da je srpska vlada 1914. godine kupila 80.000 Novih zaveta i odmah razdelila vojsci.

Tako je Sveto pismo, ne samo u svojoj rukopisnoj fazi u srpskoj državi srednjeg veka, već i u ranim danima samostalne države Srbije u XIX veku, igralo značajnu ulogu u razvoju srpskog pisma i pismenosti, jezika, kao i u očuvanju identiteta.

LITERATURA

- Amfilohije, mitropolit. 1996. *Istorijski presjek tumačenja Starog zavjeta*. Nikšić: Jasen – Bijeli Pavle.
- Birviš, Aleksandar. 2001. „Duhovna kretanja manjeg zahvata u našim krajevima“. U *Religije Balkana: susreti i prožimanja*, uredili Milan Vukomanović i Marinko Vučinić, 101–104. Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Bjelajac, Branko. 2003. *Sveto pismo u Srba*. Beograd: Alfa i Omega.
- Bogdanović, Dimitrije. 1980. *Istorija stare srpske književnosti*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Daničić, Đuro. 1925. *Daničićev zbornik: sitniji spisi*. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Dobrašinović, Golub. „Dičnom ćaći našem“. *Dnevnik*, February 14, 1990: 16.
- Enciklopedija Jugoslavije*, 1971. ed, s.v. „Srpski jezik“. Zagreb: Jugoslovenski leksikografski zavod.
- Hegediš-Kovačević, Katalin. 1996. „Martin Luter kao književnik i prevodilac“. *Prevodilac* 1–4.
- Kuzmič, Peter. 1983. *Vuk-Daničićovo Sveto pismo i biblijska društva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Luther, Martin. 1909. „Ein sendbrief D.M. Luthers. Von Dolmetzschen und Furbit der heiligenn“. Dr. *Martin Luthers Werke, band 30, Teil II*, 632–646. Weimar: Hermann Boehlaus Nechfolger.
- Popović, Jevsević. 1939. *Opća crkvena istorija I-II*. Sremski Karlovci.
- Šikanja, Zoran. 2015. *Vilhelm Lihtenberger: prodavac Biblija iz Beograda* (neobjavljeni rukopis). Beograd.
- The British Library General Catalogue of Printed Books to 1975*, 1979 ed, s.v. „Bible“.
- Vrhovac, Radivoje. 1923. *Karakter i rad Đure Daničića*. Novi Sad: Matica Srpska.

ОПРАВДАЊЕ ВЕРОМ: CONFESSIO BELGICA (1561.)**УВОД**

Имајући у виду целокупан историјско-теолошки репозиторијум протестантизма, тема *Оправдања вером* заузима централно место, било да говоримо о теоријско-религијском промишљању, било да имамо у виду индивидуални спиритуални подвиг. Почевши од Старог завета, проблем *Оправдања вером*, како су га разумели протестантски мислиоци, обухватао је, како доктрину праведног Бога који усмерава, суди и објављује своју вољу преко Израилља, па до новозаветног Месије, Његове мисије на земљи и последњих времена. Заправо, запажамо својеврсну еволуцију појма *оправдања* – од Адама и појаве смрти, до Христа и победе над смрћу. Стиче се утисак да су појмови изабрања, праведног суда, милости и закона старозаветне теологије добили пун смисао у разумевању и представљању феномена *вере у Богочовека*, који је квинтесенција целокупног наратива Новог завета. Тако приказана, религијска вера хришћанског типа, јесте *differentia specifica* не само у односу на Стари завет, већ и на сва религијска учења Старог века, јер пружа могућност личне везе са Богом кроз Личност Божију – Исуса Христа, односно отвара простор интимне и трајне вере која мења физиономију и место греха у животу верника и отвара ново поље духовног развоја.

Овим радом покушали смо да дамо општи приказ доктрине *Оправдања вером* из перспективе феноменолошко-функционалистичког значења, као и да одговоримо на питања која обухватају ставове мислилаца који заступају *монергистичке*, односно *синергистичке* теолошке концепте, али и друга мишљења која су се у претходним вековима јављала.

Да бисмо уопште могли нешто рећи о *Оправдању вером*, неопходно је, на самом почетку, осветлити сам проблем религијске, а затим и хришћанске вере, јер *вера* представља угаони камен *оправдања*, а њихова каузална веза јесте била тема за протестантске теологе последњих пет стотина година.

ДЕФИНИЦИЈЕ РЕЛИГИЈСКЕ ВЕРЕ

Ако пођемо од најопштије и најпознатије дефиниције да је религија „...однос између нас и Бића изван нас“ (Everett 2009, 10), онда религијска вера представља специфичан облик поверења/уверења/поуздања у Врховну Реалност – у Бога или богове (Schaff 1954). У том правцу иду и следеће дефиниције религијске вере: она је „...веровање, разумевање и обожавање Врховног Ума и Воље која усмерава Васељену и одржава морални однос са људима“ (Marlineau 1888, 15). Можемо приметити да аутор сматра да је религијска вера немогућа без когнитивног и етичког аспекта, којима се одгонета Воља Творца и остварује нераскидив однос са творевином/стварањем. Она је и вољно истраживање Истине (Hexham 1999), унутрашњи став и посебно уверење (*Encyclopedia Britannica* 2007), које подразумева трансперсонални однос чији је извор и узрок у Богу (Leeming, Mad-den, and Marlan 2009).

Закључујемо да религијска вера: “...обухвата целокупан живот који је у одговарајућој вези са Богом, са другим људима и целом планетом“ (Nickoloff and Espin 2007, 445). Из изнетог, увиђамо тешкоћу дефинисања вере: она, с једне стране, мора обухватити различитост религијских искустава, осећања и феномена – од афричког фетишизма, преко ламаистичког будизма, до ислама, док би са друге, требало да се ухвати у коштац са постмодерним схватањем Светог, не занемарујући историју религија, нити различите контекстуализацијске религијске форме веровања, поготову у смислу опште секуларизације каква је данас на делу. Додајмо да у “Енциклопедији религије и друштва” можемо прочитати да је религијска вера систем веровања, праксе и континуираног самопосматрања које се рефлектује на понашање и ставове (Swatos 1998), док Хил [Brennan Hill], Книтер [Paul Knitter] и Мадџетс [William Madges] закључују да религијска вера: “...налази своју истинитост у ултимативној стварности, развија однос са том стварношћу и покреће људе да прихвате начин живота који происходи из таквог односа“ (Hill, Knitter, and Madges 1997, 3). Не смемо изоставити, на овом месту, ни проблем слободне воље која налази своје место у верском, што подвлаче Флинова [Eileen Flynn] и Томасова [Gloria Thomas]: “Религијска вера је јединствен избор веровања у Бога и живљења у односу са Њим“ (Flynn and Thomas 1995, 34), односно, вера подразумева слободу мишљења и делања, као и избор животног става (Jordan and Howard-Snyder 1996). Иако неисцрпна као тема, религијска вера је неопходни почетни чинилац разумевања феномена религијског (Светог) у човеку, друштву и историји. Патећи, нажалост, од уопштавања, даћемо и своју дефиницију религијске вере: *она је специфичан облик свесности који подразумева веру у Бога, као Творца људи и Универзума*. Такав Бог – милосрдан и омнипотентан – јесте почетна тачка у разумевању религијске вере.

ДЕФИНИЦИЈЕ БИБЛИЈСКЕ ВЕРЕ

Библијска вера је израз који се користи за дефинисање светописамског учења, а посебно оних које износе Христос и апостоли. Библијски облик религијске вере јесте спиритуална манифестација Његове Свевоље која поседује две компоненте: веру у Бога и веру у Његову непогрешиву Реч. Господ је, тако, апсолутни Креатор неба и земље и Одржавалац створеног, као стално актуелан и активан принцип, који се открио људском роду својом Логосном природом кроз Свето писмо. Библија, тиме, постаје Божија јединствена Објава, а не дело људске мудрости, којом се Бог открива, обзнањује и позива: “Не сме бити заборављено да је за библијску веру круцијално не оно што о Богу човек говори... већ оно што Бог о себи објављује“ (Lewis 1953, 113). Богонадахнути текст Библије започиње живот у оквиру цивилизације с једном јасном намером – оцртавањем људском роду Божијег плана спасења које се реализује вером: “У Новом завету вера, по себи, је представљена као дар Светог Духа, плод изабрања и посебног откривења које људско срце није само осмислило“ (Berkhof 1979, 1). Као што можемо разумети, библијска вера није само постигнуће људског бића које трага за Богом, већ примарно Божији непосредовани акт у боготрагаоцу који је спреман за примање таквог милосрдног поклона. Она је и почетак библијски усмереног живота, потврда Божије промисли и начин сотериолошког остваривања, којег не може бити без јасног сагледавања Његове воље кроз Реч и зато Ходсон [Peter Hodgson] наглашава: “...вера је врста мишљења, знања и разумевања“ (Hodgson 2001, 19). Библијска вера, како видимо, подразумева схватање поруке Писма, али да ли је то довољно? Грудем [Wayne Grudem] и Парсвел [Jeff Purswell] одговарају: “Права спасавајућа вера укључује знање, одобравање и лично поверење“ (Grudem and Pur-

swell 1999, 307). Јасно је да без изражене емотивистичке црте, вера није могућа и да знање мора пратити одређено осећање, које се састоји од поуздања, посвећења и љубави.

ТИПОВИ И ЕЛЕМЕНТИ БИБЛИЈСКЕ ВЕРЕ

Иако постоји много различитих подела, ми ћемо се у тексту ограничити на основне аспекте вере које можемо наћи у Светом писму: *1. доктринарна вера; 2. спасавајућа вера; 3. оправдавајућа вера; 4. посредничка вера; 5. дневна вера и 6. дар вере.*

Доктринарна или *општа вера* се односи на основна учења Светог писма и представља полазиште свих даљих верско – теолошких разматрања. Истине о Светој Тројици, усиновљењу, спасењу, цркви и сл. јесу елементи доктринарне вере без којих хришћанство уопште не би било могуће (Јд. 1,3).

Спасавајућа вера усмерена је на икупљујућу жртву Исуса Христа као Господа и Спаситеља. Она је увек индивидуално фокусирана на Светог Сина и Његово Божанско дело на земљи (Дл. 1, 29).

Оправдавајућа вера почива на уверењу да је Бог праведан, али и да је верник оправдан пред Њим и Његовом светом вољом. Праведност Божија се односи на све изабране вернике и не зависи од људских жеља, дела или хтења (Пост. 15, 6).

Посредничка вера подразумева способност разумевања Божанског принципа деловања у нама. Она је потпуно препуштање изабављајућој снази Господа Исуса Христа као јединог медијатора између Бога и човечанства, тако да му се личност у потпуности предаје у поверењу, делу и љубави (Гал. 2, 20).

Дневна вера указује на неопходност перманентног веровања у Бога и Његову Силу. Она обухвата свакодневно усмерење на развијање нове христоцентричне/богоцентричне свести, кроз религијску праксу, која нам указује на дневну Божију присутност (II Кор. 5, 7).

Дар вере можемо разумети само кроз теологију дарова Светог Духа, што значи да је то један од основних дарова које Бог даје цркви на прослављење, што је круцијално, не само за појединце који сведоче о свом дару, већ и за ширење саме цркве кроз евангелизацију и мисиологију (Јев. 11, 1 – 3).

Јасно је да библијска вера садржи два елементарна принципа: а) веру у Његову вољу и б) веру у Његова обећања, из којих проистиче сви остали елементи вере и потпуног поверења, као и закључци које можемо из наведеног извести:

1. Знање о Богу утврђује веру

Наша спознаја Истине, кроз Реч, доводи нас до Бога, као извора правде. Проучавајући Свето писмо, ми откривамо све што је Бог о себи дозволио да се спозна. Иако Божија суштина остаје скривена, Он је, кроз Логос – Сина, открио Себе свету, допустивши му да се обрати и искупи (Рим. 10, 11).

2. Вера у Бога утврђује поуздање

Вера је увек однос – од Бога, ка људском бићу, али и то биће одговара личном вером свом Творцу. Без поуздања у Његову промисао, милост и крсну жртву није могуће разумети библијски облик вере. Та вера представља перманентну поузданост у Божију присутност и вођство, кроз читав живот и у сваком тренутку (Јев. 10, 23).

3. Поуздање у Бога утврђује љубав

Свето писмо на много места понавља да вера показује свој ефекат само ако је базирана на љубави. Та се љубав увек односи на Бога и Исуса Христа, док кроз однос са ближњима показујемо позитиван став према целокупној творевини.

ни. Љубав, по Писму, није само осећање, већ начин егзистенције из свести новог духа и обновљеног срца (2Кор. 13).

Из свега изнетог увиђамо тешкоћу прецизне анализе различитих облика и елемената библијске вере; она је и поверење, и нада, и живот, и љубав, али и велика мистерија пред сваким бићем које тежи одгонетању основних истина живота и смрти: "Права вера је вера у једнога Бога у Тројици, Творца неба и земље и свега видљивог и невидљивог. Бог је Биће без почетка и без краја. Он је Дух који се не види, али је свуда присутан, све види, све зна, све може, о свему брине. Бог је пун љубави према свим људима и свима створењима" (Данило и Амфилохије 1996, 3).

ДАР ВЕРЕ

Ако покушамо да хришћанско сведочанство вере одгонетнемо кроз теологију дарова Светог Духа, онда је управо дар вере један од основних актуализација Трећег Лица Тројице у срцу и уму верујућих. Стот [John Stott] даје општу дефиницију дарова Духа: „Духовни дарови су одређени капацитети додељени по благодати Божијој и кроз Његову снагу, а који одговарају одређеним људима и њиховим службама“ (Stott 1964, 87). Аутор користи термин „капацитети“ да би нагласио поузданост и волумен одређеног дара, који је усклађен са типом личности, али и одговорношћу која свака служба у цркви са собом носи. Снајдер [Howard Snyder] се надовезује: „Духовни дарови су дати не само за лично уживање, чак, примарно, не ни за лични духовни развој, што је, наравно, важно, већ због општег добра...“ (Snyder 1976, 132), што значи да Духовне дарове, у целини можемо назвати „даровима службе“ или још прецизније „даровима служења“ свима којима је то служење потребно. Флин [Leslie Flynn] потврђује: „Дар бих описао као посебну квалификацију одобрену од стране [Светог] Духа сваком вернику за оспособљавање служења у оквиру Тела Христовог“ (Flynn 1974, 20), из чега следи да сви верујући могу бити носиоци дарова (чиме не постају, аутоматски, и изабрани) и сви могу доприносити развоју цркве. *Можемо закључити да су харизме Светог Духа комплекс различитих потенција који служе унапређењу цркве и свих њених верника.*

Уколико бисмо своју пажњу још једном окренули ка дару вере, на крају морамо направити јасну дистинкцију између хришћанске вере, по себи, и дара вере, као еманације Божије промисли (Horton 1934): хришћанску или општу веру разумемо као израз Божије љубави и присутности уживоту људи, док је дар вере специфичан, али и базичан дар Светог Духа који делује на социјално-еклисијалном плану. Дар вере, такође, смео посматрати и кроз три аспекта, који су једнако важни, а које можемо означити као *инструментални, визионарски и интервентни*.

Инструментални аспект дара вере односи се, првенствено, на веру као инструмент служења, а елементи су: Библија, проповед, молитве, слављење и сл. Наведени аспект дара Духа увек је окренут ка споља – ка заједници, ка присутним верницима и подразумева се у пасторалној служби, односно примењеној теологији.

Визионарски аспект усмерен је на особе које имају могућност да сагледају будуће потребе цркве, користећи сваки расположиви ресурс ради остваривања одређеног плана. Визионарски аспект је интристичан, окренут ка унутра – ка појединцу са посебном идејом и доживљајем и неопходан је, како за пасторалну, тако и за дијаконијску службу.

Интервентни аспект подразумева специфичан облик увида и снаге да се предупреди или сузбију кризе у цркви. Наведени аспект се појављује само у

ситуацијама када постоји конкретна претња по заједницу и односи се на све службе у цркви.

Узимајући речено у обзир, дар вере схватамо као натприродну способност чији је извор у Светом Духу и служи самоизградњи верујућих, расту и утврђивању цркве и евангелизацији света. Поред многих фактора по којима се Дар препознаје, навели бисмо само три: а) *усмереност*; б) *поузданост* и в) *извесност*. Без њих, дар вере не би био препознат ни благословен, нити би такав дар био платформа за разумевање осталих дарова Светог Духа: „Дар вере је дар којим Дух Божији пружа веру натприродно... То је дар снаге“ (Опу 2014, 33). Кроз снагу и моћ Светог Духа, препознајемо дар вере као елементарну функционалну харизму без које целокупан живот цркве не би био изванредан.

ИЗМЕЂУ ПРАВДЕ БОЖИЈЕ И ОПРАВДАЊА ВЕРОМ – ОД СТАРОГ КА НОВОМ

Како немамо довољно простора за подробнију експликацију појмова *правде* и *оправдања* у Старом и Новом завету (Reventlow and Hoffman 1992), задржаћемо се на елементарним теолошким дистинкцијама и дефиницијама које су окосница јудаизма и хришћанства.¹

У најопштијем смислу, правда/праведност Божија је израз који одражава квалитет Творца, а проистиче из Његовог карактера, насупрот чега стоје неправда која проистиче из греха (види: <https://www.bibelkommentare.de>). Ако говоримо о јуридикчко-антрополошкој димензији проблема правде, она јесте опозитна безакоњу, прекршају, кривици и бесциљности и представља склоност људске природе након првородног греха (Пс. 14, 1 – 3; Рим. 3, 10). Правда Божија континуирана је љубав, мудрост и исправност, нормираност кроз *Декалог* и могућност искупљења кроз Богочовека (Hofheinz, Mathwig, and Zeindler 2011). Искупљујућа снага Крста означава милост Божију која је врхунска праведност, а целокупан домострој спасења описан је у јеванђељима, чије истине се прихватају, првенствено, вером (*Sola fide*). Принцип праведности Божије која се, између осталог, огледа кроз *Оправдање вером* није била у потпуности позната у јудаизму, што предочава апостол Павле у Посланици Римљанима:

- „1. Браћо! Жеља је мог срца и молитва к Богу за спасење Израиља.
2. Јер им сведочим да имају ревност за Бога, али не по разуму.
3. Јер не познајући правде Божије и гледајући да своју правду утврде не покуравају се правди Божијој.
4. Јер је Христос свршетак закона: који Га год верује оправдан је.
5. Јер Мојсије пише за правду која је од закона: Који човек тако чини живеће у том.
6. А правда која је од вере овако говори: Да не кажеш у срцу свом: Ко ће изићи на небо? То јест да сведе Христа;
7. Или: Ко ће сићи у бездан? То јест да изведе Христа из мртвих.
8. Али шта говори писмо? Близу ти је реч у устима твојим и у срцу твом, то јест реч вере коју проповедамо.
9. Јер, ако признајеш устима својим да је Исус Господ, и верујеш у срцу свом да Га Бог подиже из мртвих, бићеш спасен.
10. Јер се срцем верује за правду, а устима се признаје за спасење.
11. Јер писмо говори: Који Га год верује неће се постидети.

¹ Значајан обим идеја које се односе на право и правду Божију можемо наћи и у исламу. За више информација види: Irgrove and Michael 2009.

12. Јер нема разлике међу Јеврејином и Грком: јер је Он Бог свих, и богат за све који Га призивају.
 13. Јер који год призове име Господње спашће се“ (Рим. 10, 1 – 13).²

Из изнетог јасно је да док јудаизам још увек очекује Месију, хришћанство препознаје Исуса Христа као Помазаника и јединог Посредника, у коме се испуњава и довршава Закон.³ Наравно, хришћани од најранијих времена подразумевају Бога (πᾶς) као праведног Судију и онipotентног Творца, потврђујући старозаветне светописамске теолошке норме које много касније прихвата и елаборира Кур'ан. Господ Бог (Κύριος; Dominus) је Један, Јединствен и апсолутно Узвишен, али не и сепаратан од изабраног Народа Божијег и целокупне људске историје, (савремене) културе и цивилизације (Nehrbass 2016): „... У Библији читамо о стварању и о култури у којој је настајала, али читајући је, треба да имамо у виду и јасну разлику између онога што се односи на светост Христовог небеског царства и уобичајеног живота овог света. Треба, такође, направити разлику између онога што се односи на Божије вођство када је у питању стварање људске културе, културе целокупног човечанства, и онога што називамо славним ослобођењем изабраног народа кога је сакупио у оквиру своје цркве и које окупља за постојање у вечности“ (Van Drunen 2010, 26). Бог Старог завета, дакле, јесте правда и извор правде, непогрешивости и истине, што подразумева и Нови завет, али у личности и делу Исуса Христа примећујемо радикално приближавање индивидуалном, личном и интимном: Богочовек је савршено људско биће и потпуни Господ – Саздаатељ људи и човек сам, савршен, али близак појединцу, са свим његовим ограничењима, манама и слабостима (1. Јн. 4, 10).

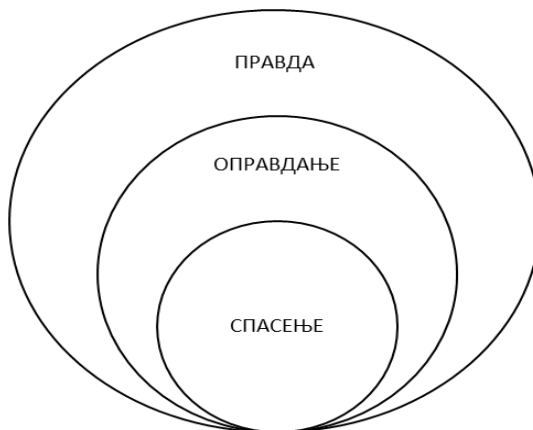
Иако можемо повући маркантне теолошке црте између појмова као што су *правда* и *оправдање* у Светом писму, треба нагласити да многи преводи Библије често изједначавају наведене појмове, што је посебно изражено у књигама Старог завета.⁴ На овом месту, међутим, сматрамо неопходним дефинисање назначених појмова зарад јасније дистинкције и доктринарног разматрања проблема: *Правда Божија односи се на целокупност створеног, одиграва се у историји као процес и има своју јуридикчку и социјално-етичку позадину. Правда Божија има своју универзалну сврху, стратификоване норме и препознатљив садржај. Са друге стране, оправдање вером је интимно, лично и непоновљиво*

² Иако ћемо о назначеној теми подробније писати у наставку рада, сматрамо важним да подвучемо суштински важну поруку апостола Павла: “ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματι σου Κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ Θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ.” Дакле, неопходно је приступити Божијој благодати оправдања, измирења и спасења путем признања Исуса Христа као личног Спаситеља, што се постиже вером у васкрсење и живот будућег века.

³ Апостол Павле у 1Кор. 1, 30 утврђује: “ἐξ αὐτοῦ δὲ ἐμείς εἴμαστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ αἰγισμὸς καὶ ἀπολύτρωσις” што потврђује да је Исус наша *мудрост* (чији је извор у Богу), *оправдање* (кроз и пред Богом), *светост/освећење* и *спасење/избављење*, чиме се, у имплицитном смислу, представља духовни пут од људског бића ка Христу као Творцу живота и извора премудрости.

⁴ Николас Волстерсторф [Nicholas Wolterstorff], анализирајући дате појмове и различитости које се појављују у преводима на енглески језик, оставља нас без финалног одговора. Пишући о намерама јеванђелиста да свету представе откривену вољу Божију, аутор издваја следеће питање: “Зашто преферирају да Исус своје следбенике позива пре на оправдање, него на правду? Не знам; то ћу морати да оставим другима да одговоре” (Wolterstorff 2008, 113). Иако не споримо недоумице лингвистичко-теолошког типа, ипак мислимо да се може, релативно успешно, одговорити на постављено питање, што ћемо покушати овим радом и да учинимо. За више информација видети: Henrich 2007.

искуство које је у вези са индивидуалном вером, одређеним делима и поуздањем у избављујућу жртву Исуса Христа. Другим речима, *Оправдање вером* јесте чин Божије правде која не може бити поређена са људском, али се тиме не исцрпљује, већ представља почетну тачку на путу ка сотериолошком исходишту, што можемо приказати и графички:



Слика 1. Однос Правде Божије, оправдања вером и спасења

Можемо рећи да је правда Божија фактицитет милосне присутности,⁵ обухватајући читав свет и све у њему, што се посебно односи на народ Божији, односно цркву, док *Оправдање вером* јесте чин помиловања, прихватања и проглашења грешника за *праведника* на основу правичности Христове и наде у живот у вечности (<http://www.theopedia.com/justification>). Доводећи у контекст спасења обе доктрине, можемо закључити да спасоносна вера јесте стање непосредности са Христом – прихватање, примање и реализација односа са Богом, путем оправдања као израза Божије праведности, знања и љубави (Spurgeon 2013).

ОПРАВДАЊЕ ВЕРОМ У НОВОМ ЗАВЕТУ – ДВА ПРИМЕРА (Рим. 3, 28 – 31; Гал. 3, 24 -27)

У овом раду много пута помињана дела апостола Павла, а Посланица Римљанима посебно, за реформатске и еванђејске теологе представљала је један од најважнијих путоказа утемељења и развоја доктрине *Оправдања вером*:

„28. Мислимо дакле да ће се човек оправдати вером без дела закона.
29. Или је само јеврејски Бог, а не и незнабожачки? Да, и незнабожачки.
30. Јер је Један Бог који ће оправдати обрезање из вере и необрезање вером.
31. Кваримо ли дакле закон вером? Боже сачувај! Него га још утврђујемо“
(Рим. 3, 28 – 31).⁶

⁵ Етиолошке везе између Божије правде, милости и љубави посебно су наглашавали Свети оци православља.

⁶ 28. λογίζομεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει □ ἀνθρώπον χωρὶς ἔργων νόμου. 29. ἡ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐκὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν, 30. εἴτερ εἰς ὁ θεός, ὃς δικαιοῦσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. 31. νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν.

На самом крају трећег поглавља Посланице, апостол Павле саопштава дефинитиван закључак: верник је *Оправдан вером*, а не делима закона, односно, Бог који стоји иза *Оправдања* није само јеврејски Бог, већ Творац и Господ свих људи. Павле радикално одбија јеврејски национално-религијски ексклузивитет и констатује да је Бог окренут свима који у Њега верују и који Му се клањају. Интересантно је да апостол Павле, заправо, износи прилично неочекиван став: *Оправдањем вером* се не само не укида старозаветна Објава, већ потврђује универзалност Божије непромењивости Закона и Писма. Анализирајући наведене стихове, имамо утисак да „... утврђујемо правилну употребу закона и обезбеђујемо његову позицију, исправљајући га на прави начин“,⁷ односно, да су и Закон и пророци сведочили о, првенствено, исправној вери, а не само о делима, одређеном култу или религијским церемонијама. Бог Старог завета исти је као и Бог Новог и у Христу налазимо теолошки континуитет у вери којом бивамо препознати и оправдани, а од Господа изабрани за вечни живот. За апостола Павла, смисао Новог савеза налази се у откривењу које је личне природе, јер је тежиште на појединцу, а не на одређеним пропозиционим формама понашања, традицији или било ком облику етноцентризма. Неподељена љубав Божија распростире се на све створено, у чијем центру је човек који верује и служи без ропског страха и подјармљивања, док су једна од резултанти и дела праведности која само могу потврђивати и поткрепљивати, а никако укидати Закон.

У Посланици Галатима, апостол Павле донекле проширује своје тврдње у вези са питањем *Оправдања вером*:

„24. Тако нам закон би чувар до Христа, да се вером оправдамо.

25. А кад дође вера, већ нисмо под чуваром.

26. Јер сте ви сви синови Божји вером Христа Исуса;

27. Јер који се год у Христа крстисте, у Христа се обукосте“ (Гал. 3, 24 -27).⁸

Писац Посланице, поучавајући цркву, обзнањује да је *Закон* имао изражену и незамењиву функционалну вредност по питањима као што су праведност, дужности, грех и његове посредне и непосредне последице, али недостају упутства како живети *Оправдан вером* у Спаситеља. Церемонијални закон пружа одређене назнаке, међутим Христ и Његово учење су сама манифестација и извршење *Закона* – очекивање и испуњење. Исус, који долази у телу, постаје објекат вере и самим тим, као истинити Бог, спасава свет од осуде, проклетства, понижења и на крају смрти.⁹ Као Јагње, Христ преузима наше грехе; као пророк обзнањује истину; као првосвештеник заступник је пред Светим Оцем и као Краљ влада универзумом, па самим тим је и *Закон* у његовим рукама.

Поставља се питање: шта апостол Павле подразумева када каже да смо сви синови Божији који верујемо у Христа? По природи рођени смо под осудом, а чак се ни анђели и арханђели не могу назвати синовима Божијим, но ми бивамо *усвојени* и *препознати* од стране Светог Сина путем Његове суверене милости и потпуне добровољности. Светом тајном крштења представљамо се Богу као

⁷ Делови преузети са интернет сајта: <http://www.biblestudytools.com/commentaries/matthew-henry-complete/romans/3.html>, 15. 08. 2017.

⁸ 24. ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν. 25. ἐλθοῦσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν. 26. πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 27. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστόν ἐβαπτίσθητε, Χριστόν ἐνεδύσασθε.

⁹ Делови преузети са интернет сајта: <http://www.biblestudytools.com/commentaries/gills-exposition-of-the-bible/galatians-3.html>, 18. 08. 2017.

његова бића, а вером бивамо *оправдани* и прилагођени езистенцији у, и са Богом, која се протеже након наше физичке смрти и шири до у вечност.

На таквом спиритуалном трагу су били сви писци протестантских катехизиса, почевши од *Белгијског*, а њихов теолошки утицај маркантан је и данас.

CONFESSIO BELGICA (1561.)

Доктринарни документ „Белгијско вероисповедање“ (*Confessio Belgica*) представља најстарији и најзначајнији израз теолошке мисли Реформисаних цркава Европе и света. Писано од стране путујућег проповедника и великог борца Реформације Гвида де Браса [Guido de Bräs], *Вероисповедање* је имало изузетан утицај у тренуцима великих искушења за протестантске хришћане: „У шеснаестом су стољећу протестантске цркве у Низоземској биле изложене најгорем могућем прогону од стране римокатоличких поглавара. Де Брас је ово вјероисповиједање приредио 1561. године, као протест против окрутног тлачења, али и да би прогонитељима доказао како реформирани кршћани нису бунтовници, као што их се називало, већ узорни грађани који поштују закон и исповиједају прави кршћански наук утемељен на Светом писму“ (*Белгијско вјероисповиједање*, 2008, 5).¹⁰ Подељено у 37 чланака, *Вероисповедање* је, уз ревизије на Синодима у Антверпену (1566.) и Дортрехту (1618–1619.) постало аутономно катихетско дело са великим утицајем на будућа доктринарне објаве као што су *Хајделбершко вероисповедање*, *Друго хелветско вероисповедање* и др.

У 22. и 23. чланку који носе наслове *Праведност вере* и *Оправдање грешника* налазимо сажет одговор на питање шта значи *Оправдање вером* из перспективе реформатске теологије:

22. чланак

Праведност вере

Вјерујемо како на следећи начин спознајемо ове велике тајне: Дух Свети нам у срцу пали пламен праве вјере која прихвата Исуса Христа са свим Његовим заслугама, чини то да наше срце постаје Његово те да не тражи више ништа што је изван Њега.

Стога неизоставно слиједи следеће – или у Христу не налазимо све што нам је потребно за спасење или је све што требамо у Њему. У случају потоњег, онај који има Христа по вјери, у потпуности је спасен.

Дакле, рећи да Христ није довољан, већ да је и нешто друго потребно за спасење је највеће богохуљење против Бога, јер би то значило да је Исус Христ само напола Спаситељ. Стога с правом с Павлом можемо рећи да смо оправдани само 'вјером' или вјером 'без вршења Закона' (Рим. 3, 28).

Но, поштено говорећи, не мислимо да је само вјера та која нас оправдава, она је само средство којим пригрљујемо Христа, нашу праведност.

А Исус Христ је наша праведност јер нам препушта све заслуге и сва света дјела која је учинио за нас и умјесто нас, а вјера је средство које нас држи у заједништву с Њим и свим његовим добротворствима.

Када та добротворства постану наша, она су више него довољна да нас одријеше нашега гријеха.

23. чланак

Оправдање грешника

Вјерујемо како наши благослови леже у опроштењу наших гријеха по Исусу Христу те да смо кроз то оправдани пред Богом, као што нас Давид и Павло уче када кажу да је благословљен онај кому Бог урачунава праведност без дјела (Пс. 32; Рим. 4, 6).

¹⁰Цитирано према предговору др Јасмина Милића за хрватско издање ”Белгијског вероисповедања.”

А исти апостол каже и да смо оправдани 'даром његове милости' откупљењем у Христу Исусу (Рим, 3, 24). Стога се упиремо у овај темељ, који ће заувек бити чврст, који сву славу даје Богу. Стојимо понизни и видимо себе какви јесмо, не приписујемо себи никакве заслуге те почивамо и искључиво се ослањамо на послушност разапетог Христа, која вјером у њега постаје и наша послушност.

То је довољно да покрије сав наш гријех и даде нам поуздање, ослобађа нашу савјест страха, стрепњи и страве од Божје близине. Тако се више не морамо бојати као наш први отац, Адам, који се тресао од страха док се покривао смоквиним лишћем.

Штовише, када би се требали појавити пред Богом ослањајући се, па макар и мало, на саме себе или неко друго створење, јави се што би били 'про-гутани.'

Стога би сви скупа с Давидом требали рећи: '(Господине), не иди на суд са слугом својим, јер нитко жив није праведан пред тобом' (Пс. 143, 2), (Исто, 34–35).

Белгијско вероисповедање, у 22. чланку, прецизира да нам веру распламсава Господ и то на следећи начин: Свети Дух, по вољи Светог Оца у нашем срцу ствара погодно тле за развој вере чији је фокус на Светом Сину, чиме испуњавамо основни и неопходни услов сопственог избављења. Такође, ако је Христ Спаситељ људи, онда смо заиста оправдани вером у Њега, а не практиковањем норми Закона или неким другим (добрим) делима. Међутим, писац *Вероисповедања* констатује да сама вера није једино оправдавајућа, већ је *condicio sine quo non* хришћанског духовног живота и етичке праксе; она је контакт, средство и актуализирајућа веза између Бога и људи.¹¹ Без Христа, људско биће остаје без могућности искупљења, јер једино кроз Његово грандиозно дело победе над смрћу, можемо увидети сопствене искре бесмртности (Калвин 1996).

На самом почетку 23. чланка даје нам се недвосмислен одговор: есенција свих благослова лежи у опроштењу кроз Исуса Христа, чиме смо *оправдани* вером у Њега, а не добрим делима. *Оправдање* таквом вером је у потпуности чин неузроковане Божије милости којој се ништа не може додати или одузети, док наша дела јесу само потврда избављујуће и посвећујуће вере. Другим речима, добра дела јесу значајна, али не и круцијална за наше спасење, док вера представља свеобухватну активну тежњу за преображењем до христоликости. Она нас уводи, не само у блискост са Богом, него и у ново стање свести и афективно-етички баланс који проузрокују редефинисање нашег психолошког и социјалног живота. Прихватајући Христа као личног Спаситеља, отварамо врата срца великој мистерији живота и смрти у чијем је центру сам Бог, односно Христ као *Посредник* (1Тим. 2, 5) савеза милости, као *Првосвештеник* (Јев. 2, 17) и као *Јагње* (Јн. 1, 29) које је преузело грехе света. Као ујединитељ Божанског и људског, Исус је и *Нови Адам* (1Кор 15,22) – близак људском бићу по својој двострукој природи, али и истинити Бог пред ким смо оправдани вером у слави. Тако, ми утиremo пут као вечности есхатона, имајући васкресење као меру нашег поуздања (Пено 2010).

Из изложеног закључујемо да је доктрина *Оправдања вером* једна од основних одредница целокупног *Белгијског вероисповедања*, обухватајући собом различите дисциплине као што су систематска теологија, примењена теологија, хришћанска антропологија, етика и др. На крају овог поглавља наглашавамо занимљиво запажање Освалда Бајера [Oswald Bayer]: „...Оправдање није једноставна изолована тема, поред које остале теме могу постојати; она је од есенцијалне важности и повезује све остале теме. Оправдање не утиче само на мој индивидуални живот, нити само на историју света, већ, такође, утиче и на историју природе“ (Bayer 2008, 98).

¹¹ Варфилд [Benjamin B. Warfield] износи следећи став: „...у Новом завету 'веровати' је технички термин који изражава ослањање на Христа зарад спасења“ (Warfield 1988, 479).

ЗАКЉУЧАК

Иако доктрину *Оправдања вером* можемо тумачити из различитих угла, за традиционалне и еванђеоске протестантске теологе може се рећи да имају релативно јединствен став по том питању, а који налазимо у свим Реформатским вероисповедањима, и данас веома утицајним. Можемо рећи да је *Оправдање вером* дело помиловања и прихватања грешника, што представља изузетан благослов Божије присутности. Оно представља одговор на наше грехе и обухвата два појма: 1. појам *опроштења* и 2. појам *прихватања*. Бог нам, путем *Оправдања вером*, опрашта грехе у потпуности, па нас, као такве и прихвата у безграничној љубави и поверењу, чинећи нас погодним за духовни пут у будућности. Вера у Христа, кроз Његову жртву искупљења, јесте једини инструмент *Оправдања* и једини гарант светописамског обећања, што нас доводи до следећих закључака који су у складу, како са Библијским наративом, тако и са *Белгијским вероисповедањем* и другим доктринарним списима реформатских и презвитеријанских цркава:

- а) *Оправдање вером* је дефинитивно што значи да једном добијено, *Оправдање* постаје савршено, довршено и коначно. Верник, тиме, бива удаљен од Божијег гнева и осуде, саучествујући у *Плану спасења* за читав свет, посредством Светог Духа (Рим. 5).
- б) *Оправдање вером* је специфична форма послушности којом доказујемо љубав према Творцу и творевини, у целини. Тако разумљена и живљена послушност простира се на читаву егзистенцију и присутна је у свакој практичној радњи (2Кор. 10, 5).
- в) *Оправдање вером* одражава карактер *Божје правде* која је универзална категорија и односи се на човечанство, цркву и појединце. Одрас *Божје делатне правде* је и *Оправдање вером*, која је подједнако дата свима, али која није за свакога (Мт. 19, 24).
- г) *Оправдање вером* представља обнову *Савеза* у нашем срцу и уму, јер нас стално подсећа да однос који је Адам имао са Богом пре учињеног престопа у рају. Међутим, и након пада, Господ нас позива на заједништво са Њим кроз обнову целокупног бића, чиме се приближавамо идеалу – Исусу Христу (Гал. 3, 15).
- д) *Оправдање вером* је тежња за савршенством. Иако је *Оправдање* Божији дар, без наше свесне одлуке и препуштања у љубави не може доћи до позитивних спиритуалних резултата (Мт. 5, 48).
- ђ) *Оправдање вером* имплицира посвећење које представља посебан Божији акт у људској нутрини, јер док је *Оправдање* чин препознавања и признања, *Посвећење* је дело порађања нове свести, чинећи појединца потенцијално светим или још јасније – *Посвећење* је духовни плод *Оправдања* (Рим. 6, 18).
- е) *Оправдање вером* поседује снажну *сотериолошку димензију* у чијем је центру васкрсење Христово и Његова моћ победе над патњом и смрти. Било да говоримо о крштењу, обраћењу, оправдању, посвећењу или посињењу, увек морамо имати у виду грандиозан чин васкрсења као угаоног камена наде света (1Петр. 3, 18-19).

Чини нам се, на крају, немогућим обухватити доктрину *Оправдања вером* једним стручним радом, јер, неминовно, вишедимензионалност самог појма хришћанског оправдања отвара многа теолошка и етичка питања чији одговори свакако захтевају више простора. У сваком случају, *традиционална реформатска теологија* представља *Оправдање вером* као *благослов сигурности и гаранцију извесности спасења изабраних, у сагласју са Христовом светом мисијом на земљи*. *Оправдање*, уз обраћење, јесте почетак трансформишућих и регенерирајућих мисли и осећања који уводе верника у нови живот и нову реалност. Тако треба и посматрати *Оправдање вером* – као почетак далеког пута чији је почетак и крај, Алфа и Омега, Исус Христ.

ЛИТЕРАТУРА

- Bayer, Oswald. 2008. *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Belgijsko vjeroispovijedanje (1561.): *revidirano na nacionalnoj sinodi u Dordrechtu 1618. i 1619.* 2008. Tordinci: Reformirani teološki institut "Mihael Starin".
- Berkhof, Hendrikus. 1979. *Christian Faith*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Everett, Carroll, Charles. 2009. *The Psychological Elements of Religious Faith*. Charleston: Biblio Life.
- Епископ Данило и епископ Амфилохије. 1996. *Нема лепше вере од хришћанске*. Сремски Карловци: Српска православна Епархија сремска.
- Flynn, Eileen and Thomas, Gloria. 1995. *Living Faith*. Lanham: Rowman&Littlefield Publishers.
- Flynn, Leslie. 1974. *19 Gifts of the Spirit*. Wheaton: Victor Books.
- Grudem, Wayne and Jeff Purswell. 1999. *Bible Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan.
- Henrich, Sarah. 2007. *Great Themes of the Bible*, vol. 2. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Hexham, Irving. 1999. *Concise Dictionary of Religion*. Vancouver: Regent College Press.
- Hill, Brennan, Paul Knitter, and William Madges. 1997. *Faith, Religion and Theology*. Mystic Twenty-Third Publications.
- Hodgson, Peter. 2001. *Christian Faith*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Hofheinz, Marco, Frank Mathwig, and Matthias Zeindler. 2011. *Wie kommt die Bibel in die Ethik?* Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Horton, Harold. 1934. *The Gifts of the Spirit*. Nottingham Assembly of God Publishing House.
- Ipgrave, Michael. 2009. *Justice and Rights: Christian and Muslim Perspectives*. Washington: Georgetown University Press.
- Jordan, Jeff, and Daniel Howard-Snyder. 1996. *Faith, Freedom and Rationality*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kalvin, Žan. 1996. *Nauk hrišćanske vere*. Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Leeming, David, Kathryn Madden, and Stanton Marlan. 2009. *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer.
- Lewis, Edwin. 1953. *The Biblical Faith and Christian Freedom*. Philadelphia: Westminster Press.
- Marlineau, James. 1888. *A Study of Religion*. London: издавач непознат.
- Nehrbass, Kenneth. 2016. *God's Image and Global Cultures: Integrating Faith and Culture in the Twenty-First Century*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Nickoloff, James and Orlando Espin. 2007. *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*. Collegeville: Liturgical Press.
- Onu, Godsword Godswill. 2014. *The Gifts of the Holy Spirit*. Okigwe: Godsword Christian Publications.
- Пено, Здравко. 2010. *Катихизис – Основе православне вере*. Београд: Манастир Острог – Јасен.
- Reventlow, Graf Henning and Yair Hoffman. 1992. *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*. Sheffield: JSOT Press.
- Schaff, Philip. 1954. *New Schaff – Hercog Encyclopedia of Religious Knowledge*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Snyder, Howard. 1976. *The Problem of Wine Skins*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- Spurgeon, Charles. 2013. *All of Grace*. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Stott, John. 1964. *Baptism and Fullness*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- Swatos, William. 1998. *Encyclopedia of Religion and Society*. Lanham: AltaMira Press.
- VanDrunen, David. 2010. *Living in God's Two Kingdoms: A Biblical Vision for Christianity and Culture*. Wheaton: Crossway Books.
- Warfield, Benjamin. 1988. *Biblical Doctrines*. Edinburgh: Banner of Truth.
- Wolsterstorff, Nicholas. 2008. *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton Princeton University Press.

MARTIN LUTHER – JEDNA OD NAJZNAČAJNIJIH OSOBA EUROPE

UVOD

Oko riječi „protestant“ i „protestantizam“ ponekad nastaje pojmovna zbrka koju najviše stvaraju mediji. Na primjer, kad slušamo vijesti na TV postajama u Bosni i Hercegovini i Srbiji, u kojima novinari izvješćuju o javnom iskazivanju nezadovoljstva građana, onda slušamo kako su „protestanti (izvedeno od riječi „protest“ – I. C.) zahtijevali ...“. Na trenutak budemo zbunjeni jesu li to zahtijevali sljedbenici jednog od tri glavna pravca u kršćanstvu, ili netko drugi. Tek do kraja odslušane vijesti znamo o čemu je riječ. Istina, novinari u Hrvatskoj nisu upućeni na takvu pogrešku jer upotrebljavaju pojam „prosvjednici“ (izvedenu od riječi „prosvjed“ – I. C.), a ne protestanti.

I prosječno obrazovani građanin zna da protestantizam pripada tradiciji zapadnog kršćanstva. Nastao je u vrijeme renesanse i humanizma tako da su ta dva događaja, uz reformaciju, najavila radikalne promjene u ondašnjoj Europi.

Kršćanstvo nije moglo izbjeći sudbinu pokreta koji se šire na velika geografska područja, postajući sve masovnijim. U njima, u načelu, dolazi do unutarnjih podjela. Tako se prva velika podjela u kršćanstvu desila 1054. godine (podjela na istočno i zapadno kršćanstvo), a onda 1517. zapadno kršćanstvo se podijelilo na katoličanstvo i protestantizam, mada je, s čim se slažu mnogi povjesničari religije, Lutherov cilj bio reformirati, a ne dijeliti Crkvu. Moglo bi se reći da nije do podvojenosti u Europi na katolički i protestantski dio doveo profesor Svetog pisma, redovnik Martin Luther, već nespремnost uspavanog vodstva Rimokatoličke crkve na unutarnje reforme. Crkva se, u vrijeme Luthera, bila pretvorila (kupovinom oprosta grijeha) u trgovinu. A nije li, prema Biblijskom kazivanju, i Isus istjerao trgovce iz hrama. Kuriya je to bila „zaboravila“. Sociolozi na reformaciju gledaju ne toliko kao na religijski pokret koliko kao na izraz otpora feudalnom društvenom sustavu i njegovoj ideologiji (čiji je branitelj bila i Rimokatolička crkva).

ZA KOGA SE VEZUJE POČETAK REFORMACIJE

Uz renesansu, humanizam, „dotrajalost“ feudalnog društvenog sustava, početak reformacije vezuje se i za jednu povijesnu ličnost: Martina Luthera (10. XI. 1483. – 18. II. 1546). Mnogi ga smatraju ocem reformacije. Počeo je svoju uspješnu profesuru kao profesor filozofije morala i profesor tumačenja Biblije. Kao osoba koja je druge poučavala moralu, bio je razočaran raskošnim životom rimskog svećenstva, kao što je i patrijarh Pavle bio razočaran raskošnošću episkopa Srpske pravoslavne crkve, ili kao što je papa Franjo razočaran raskošnošću današnjeg rimskog svećenstva. Treba imati u vidu da je uoči reformacije i u Njemačkoj podignuto mnogo raskošno opremljenih crkvi, čime Luther nije bio oduševljen. To svoje razočarenje, Luther je uobličio u svojih 95 pisanih teza. Stav o pribijanju 95 teza na vrata crkve u Wittenbergu¹ je upitan (v. Krstić 2016, 407). Ali, bez obzira je li ih Luther prikačio na vrata Vitenberške crkve, ili ne, one su odigrale veliku ulogu u povijesti religija, u Europi i svijetu uopće. Zato i kažemo da je Martin Luther jedna od najznačajnijih osoba u europskoj povijesti.

¹ Žarišta religijskih previranja uvijek su bili gradovi. Ne svjedoči li tomu i naslov Pavlovih poslanica (Rimljanima, Korinćanima, Galaćanima, Efežanima, Solunjanima...). Tako je bilo i u vrijeme reformacije – nastajala je u gradovima.

SUŠTINA LUTHEROVOG UČENJA

Ostavimo po strani teološku stranu Lutherovog razilaženja s Rimokatoličkom crkvom poput odbacivanja učenja o čistilištu i sl. Neka se time bave teolozi. U sociologiji religije više nas zanima socijalna dimenzija njegovog učenja. U tom smislu nam njegova kritika „otkupa“ grijeha nije toliko važna zbog teološke perspektive, već kao vid pohlepe Crkve za materijalnim dobrima i novcem. Ondašnja veza na relaciji crkveni autoritet-novac-politika, zgražavala je Luthera. Rezultat toga je njegovo učenje kojim je uzdrmao društvenu i političku poziciju koju je do tada imala crkvena hijerarhija. Osim renesanse i humanizma, širenju Lutherovih pogleda doprinijela su i znanstvena otkrića. Izum tiskarskog stroja (čiji bi se ondašnji značaj mogao usporediti sa značajem interneta danas) omogućavao je brzo širenje reformacije. Primjer je to kako tehničke inovacije mogu utjecati i na religijski život.

Dobre strane Lutherovog pokreta

Kao i svaki drugi povijesno značajan pokret, i luteranstvo je imalo i svojih dobrih, ali i loših strana. Naravno, najprije treba sagledati njegove dobre strane.

Luther je tvrdio da duhovna vlast nema primat nad svjetovnom. Time je udario temelj protestantskoj interpretaciji odnosa crkva-država. Tako je Luther „bio prvi evropski kršćanin koji se zalagao za odvajanje crkve i države, premda se njegova *sekularistička* vizija teško može okarakterizirati kao miroljubiva... da crkva i država trebaju djelovati neovisno, pri čemu će svaka poštovati svoju odgovarajuću sferu“, piše Karen Armstrong (2016, 236). Sličnu ocjenu dao je i Friedrich Engels, pišući o seljačkom ustanku u Njemačkoj: „Seljački rat je popularizirao sekularizaciju crkvenih dobara u korist seljaka, a svjetovni kneževi i djelomično gradovi dali su se na to da ovu sekularizaciju provedu u *svoju korist*“ (Engels 1963, 127).

Reformacija je razbila jedan vid jedinstva Europe (Europe prožete rimokatoličanstvom), ali je otvorila put novom jeidnstvu Europe s nacionalnim, kulturnim i konfesionalnim različitostima.

Luther je uveo jedan vid samouprave u crkvu: vjernici trebaju birati župnika, a ne hijerarhija. Time se počeo uvažavati i poštovati glas vjernika u crkvenoj zajednici. Daleko od toga da je Luter bio liberal. Naprotiv, optuživao je Vatikan da je previše labav u svom prilazu religiji. U mnogo stvari bio je ono što danas nazivamo fundamentalistom, zahtevajući doslednu interpretaciju Biblije, piše Fareed Zakaria (2004, 36).

Ni Lutherov stav kako je spas moguć jedino osobnom vjerom ne zanima nas sa stanovišta teologije. Ostavljamo i to za raspravu teolozima. Kao sociolozi, ovaj Lutherov stav trebamo promatrati sukladno Milanesijevom stanovištu. Naime, Milanesi (1974) je smatrao da je time protestantizam vodio k apsolutnoj privatizaciji religije.² Slično stajalište imao je i Karl Manhajm: „Stvarni doprinos protestantizma dolazi od njegovog isticanja slobode pojedinca“ (Manhajm 2009, 133).³ Uz tu važnu činjenicu o slobodi pojedinca u religijskom životu, Luther je svojim učenjem širom otvorio vrata različitosti

² „Po Lutheru, vjera pripada samom vjerniku kao njegova osobna stvar. Vjerom ne mogu raspola-gati svećenici koji je izvana nameću vjernicima. Vjernik je sam sebi svećenik. Radi ukidanja svakog posredništva između božje riječi i vjernika u Njemačkoj, Luther je preveo Bibliju na njemački jezik. U ime istinske vjere kao intimnog opredjeljenja, on je ustao protiv oficijelnog, formalnog, vanjskog, prividnog, raskošnog, nametljivog crkveno-klerikalnog bogoštvovlja“ (Krešić 1981, 200).

³ „Nikada ne treba da smetnemo s uma da su se kratkotrajni periodi slobodne misli tokom istorije javljali u vreme kad je sveštenstvo gubilo monopole na tumačenje smisla ljudskog života i ljudskog delovanja... za vreme renesanse i liberalizma, slobodno nadmetanje između crkava, sekti i grupa intelektualaca dovelo je do previranja koje je uticalo na razvoj nauke i ličnosti“ (Manhajm 2009, 145).

vjerskog života u zapadnoj Europi. Od tada u Europi počinje da se razvija, i uvažava, konfesionalna, religijska i svjetonazorska različitost. Nastala je kulturna i svjetonazorska diferencijacija. „Crkvena pluralizacija kršćanstva bila je bitna pretpostavka za svjetonazorsku, kulturnu i političku diferencijaciju Europe (Schilling 2017, 23).

Nažalost, povijest protestantizma pratilo je i nasilje. Engels je cijenio Lutherov stav da se evanđelje ne brani silom i prolijevanjem krvi, već riječju. Ali ni sam se nije držao tog stava, smatrao je Engels. Pozivao je na nasilje prema seljacima. Od početne kritike nasilja, protestantizam ga (i u Kalvinovom primjeru) i sam uvodi: zavođenje obaveze odlaska na Bogoslužjenje, zabranom plesa, kartanja, krčmi, i slično. Prisjetimo se kako je Calvin zaveo strogu disciplinu u Ženevi. „To mu je obezbedilo legalnu osnovu da u nadzoru nad svojom parohijom povremeno primenjuje silu, odnosno da se bori protiv nevernika i putem lomače, kada je cenio da je to neophodno... Ko šest puta dnevno nije išao u crkvu, rizikovao je tamnicu, a ako je 'bogohulio' nije mu ginula lomača“ (Brdar 2005, 174).

Vratimo se Lutheru. Njegovi proglasi protiv svećenstva, propovijedi o kršćanskoj slobodi poticajno su djelovali, prema Engelsu, da se seljaštvo digne na ustanak protiv feudalnog društvenog poretka. Neke moralne vrijednosti za koje se zalagao Lutherov pokret otvarale su vrata novom poretku. Tu, svakako, treba istaći afirmaciju rada, odbacivanje biblijskih stavova o zabrani kamate, i slično. Kada bi Martin Luter vidio kako se primjenjuje kamata među današnjim protestantima, vjerojatno bi bio užasnut, kao što bi, pretpostaviti je, bio užasnut i Isus mnogim stvarima koje se danas rade u njegovo ime, ili pokušavaju pravdati njegovim porukama.

Povijesni značaj protestantizma je i u tome jer je utjecao na razvoj nacionalnog identiteta. Ponekad se podcjenjuje taj utjecaj. Sjetimo se Miroslava Krleže koji je pisao kako je „luteranski pokret poprimio kod nas mnogo šire omjere nego što to govori građanska historiografija“. Krleža će 1951. godine zapisati da je mnogo naših biskupa, učejaka mislilo i djelovalo protestantski. On navodi imena Balda Lupetine, Matije Vlačića, kardinala Jamometića, biskupa Gospodnetića, Primoža Trubara, Škrinjarića, Dalmatina – ističući da je mnogo književnika pisalo na protestantski način (Krleža 1975b, 341). Sličnu ocjenu daje i dominikanski redovnik Frano Prcela pišući o „protestantsko-reformskom“ udjelu u „povijesti Hrvata koji je *nota bene*, premda u kontekstu hrvatskih prilika brojčano gotovo neznatan, u počecima reformacije preko samo nekoliko vrsnih pojedinaca (npr. Matija Vlačić Ilirik) izvršio značajan utjecaj na cjelokupnom planu reformacijskog pokreta“ (Frano Prcela, O.P. 2014, 51).

Krleža se ne slaže s ocjenom prema kojoj je protestantizam na ovim prostorima bio „beznačajna epizoda“ te da o tome treba još istraživati i pisati. Jer „protestantizam, vezan za naše ljude i krajeve, rodio je Flacijevu epohalnu 'Historiju crkve Kristove', Vergerijevo odmetnuće i izopćenje i knjigu Marka Antonija Gospodnetića 'De republica Ecclesiastica', zbog koje je bio izopćen i naknadno posmrtno spaljen“. Vergelije, kao papin legat, postaje i sam glavnim propovjednikom luteranstva među Hrvatima. Zar se to može nazvati „beznačajnom epizodom“ (Krleža 1975b, 342). Zar su mogli biti „epizoda“, pita se Krleža, ljudi koji su kažnjavani prokletstvima, izopćenjima i smrtnim osudama papskih koncila. S protestantizmom je kod nas prestao Srednji vijek, smatrao je Krleža, i zato to nije neka beznačajna epizoda.

Kad govorimo u utjecaju protestantizma na razvoj nacionalnih identiteta kod europskih naroda onda, prije svega, mislimo na njegov doprinos afirmaciji nacionalnog jezika. Počelo je to, rekli bismo prijevodom Novog zavjeta na njemački jezik u Wartburgu, čime je udaren temelj njemačkom jeziku. Lutherov prijevod Biblije na njemački jezik smatra se doprinosom razvoju njemačkog jezika (kao i prevodi Biblije na jezike

ostalnih naroda).⁴ Svaki kršćanin ima pravo čitati Bibliju i slušati bogoslužje na narodnom jeziku, stav je protestantizma. Tako se i „kult narodnog jezika kod Slovenaca ima svesti isključivo na protestantsku inicijativu“, pisao je Krleža (1975b, 343). O tome je pisao i danas potisnuti i zaboravljeni Friedrich Engels: „Luther je svojim prijevodom Biblije dao plebejskom pokretu u ruke moćno oružje. On je u Bibliji suprotstavio feudaliziranom kršćanstvu svoga doba skromno kršćanstvo prvih vjekova, a trulom feudalnom društvu – sliku jednog društva koje nije znalo za razgranatu, umjetnu feudalnu hijerarhiju“ (Engels 1963, 65). Nećemo pogriješiti ako kažemo da je Lutherov pokret doprinio razvoju europske civilizacije kroz afirmaciju nacionalnih jezika, poticanjem pismenosti i obrazovanja, razvojem demokracije, porastu religijskog pluralizma i sekularizacije u Europi.

Je li protestantizam imao utjecaja na razvoj umjetnosti? Stari zavjet zabranjuje praviti „urezana lika niti kakve slike onoga što je gore na nebu“ (Izlazak 20,4); da se ne pravi „kakva klesana lika, kipa muškoga ili ženskog obličja, ni obličja kakve životinje što je na zemlji, ni obličja kakve ptice što pod nebom lijeta, ni obličja bilo čega što po zemlji gmiže, ni obličja kakve ribe što je u vodi pod zemljom“ (Pnz 4,16-18). Ako bismo polazili od citiranih ulomaka iz Staroga zavjeta, mogli bismo steći pogrešan utisak o utjecaju religije, čiji korijeni sežu do Starog zavjeta, na umjetnost. Tako će i Krleža, u intervjuu časopisu „Omladinska riječ“ (1955), za Kalvina, Cvinglina, Luthera reći da su bili neprijatelji umjetnosti. Stvarnost je znatno drugačija. Što se tiče protestantizma nemoguće je zaobići njegov utjecaj na umjetnost i kulturni život uopće u Americi, Nizozemskoj, Engleskoj, Švedskoj, Švicarskoj, Njemačkoj, kao i u mnogim afričkim zemljama.

Naravno, promjenom društvenih okolnosti mijenjao se i utjecaj kršćanstva uopće na umjetnost. Recimo, u „XIII. stoljeću 95% umjetničkih djela imalo je temu kršćanske provenijencije, a jedva 5% na početku XXI. stoljeća“.⁵

Na kraju ovog pregleda dodajmo da se protestantizam „otvorio“ prema rodnoj ravnopravnosti i stvorio prostor za aktivnu ulogu žene u Crkvi – sve do statusa biskupica.

Loše strane Lutherovog pokreta

Poznato je kakve je tragične posljedice u Europi ostavio tridesetogodišnji rat (1618–1648). Tridesetogodišnji rat „će usmrtniti 35 procenata stanovništva središnje Evrope“, piše Karen Armstrong (2016, 247).⁶ Lutherov stav prema seljačkom ustanku (1520), za kojeg je smatrao da ga treba svim sredstvima ugušiti, bio je početak pada njegovog autoriteta kod dijela europskog stanovništva. I Engels mu je zamjerao jer se nije stavio na stranu seljaštva, već plemstva. Sva ta događanja otvaraju pitanje: snosi li i protestantizam dio odgovornosti za vjerske ratove koji su nanijeli teške gubitke Europi? Nastale međusobne optužbe katolika i protestanata, pa i mržnje, trajat će dugo u Europi. Ne vuku li se ostaci tog animoziteta do danas?

Lutheru se, s pravom, zamjera jer je jedan od onih koji su iskazivali mržnju prema Židovima. Godine 1543. napisao je spis „O Židovima i njihovim lažima“ u kojem

⁴ „Lingvističko uniformiranje počelo je još u doba reformacije – Lutherovim prijevodom Biblije – i protureformacije. Više nego posredstvom ekonomskih imperativa širenje tiskarstva bilo je motivirano religijskim prozelitizmom“ (Canivez 2017, 38).

⁵ Nadbiskup Želimir Puljić u predgovoru knjizi Frane Prcela 2014, 11.

⁶ Anri IV je „Nanskim ediktom obnarodovanim 1598. dodelio protestantima slobodu veroispovesti i time okončao Verske ratove... Oktobra 1685, Luj XIV odluči da poništi Nantski edikt, koji beše proglasio njegov deda Anri IV, a koji je davao protestantima slobodu veroispovesti. Odmah je došlo do masovnog egzodusa hugenota ka Engleskoj, Pruskoj, Švajcarskoj ili Ujedinjenim Provincijama, kako se tada nazivala Nizozemska; oni će znčajno doprineti napretku gradova kao što su Berlin i London“ (Maluf 2017, 31, 51).

je zahtijevao primjenu grube sile protiv Židova“ (Duchrow 2017, 93). U Njemu je Luther tražio da se spale sinagoge i židovske škole, kuće, da im se oduzmu svi primjerci Talmuda, zabrani rad rabinima, da im se oduzme imovina i dragocijenosti, itd.⁷ „Zalagao se da treba spaliti sinagoge i uništiti kuće Jevreja. Četiristo godina kasnije, mladi Adolf Hitler citirao je Martina Luthera u knjizi *Moja borba* kako bi sopstvenim nacističkim idejama dao uglednost“ (Baron-Koen 2012, 132). Lutherove oštre polemike (pa i govor mržnje) protiv Židova imati će odraza i na antisemitizam Njemačke evangeličke crkve u vrijeme nacizma. Ipak, ne možemo sve pripadnike te Crkve optuživati za potporu nacistima. Sjetimo se samo Paula Tillicha koji je istupao protiv nacista (dakle, nije bio jedinstven stav njemačkih evangelista prema nacizmu). Ili Dietrich Bonhoeffer koji je svoje protivljenje nacizmu platio životom.

Ništa manje nije neprihvatljiv i Lutherov stav prema muslimanima. Za njega je sedma glava Knjige proroka Danijela bila pretkazanje dolaska Poslanika Muhammeda. Zanimljivo da je Luther papu smatrao za jednog „Antikrista“, a Muhammeda za drugog. Smatrao je da spasenje neće moći doći ni muslimani ni katolici. Prvi jer ne priznaju Isusovu božansku prirodu, a drugi jer je papa izdao Isusov nauk.

Netko će se možda zapitati je li Luther, u početku, svojim političkim načelima (čija regija, njegova i religija – dakle oni koji nisu pripadali religiji gospodara zemlje, morali seliti u drugu zemlju) otvorio vrata kasnijim konfesionalnim „čišćenjima“?

Nije li načelo predestinacije poslužilo (politički se zloupotrijebilo) za opravdanje podjela na bogate i siromašne. Vuče li jaz između bogatog sjevera i siromašnog juga dijelom svoj korijen i iz učenja o predestinaciji (Kristić 2016)?

Može li se reći da je protestantizam, osobito kalvinizam, svojom kulturom rada potisnuo uživanje u radostima i užicima života, potičući asketski život (Bogdanović 2016, 89)?

Imaju li i feministice pravo ljutiti se na Luthera koji je ulogu žene sveo na tri „K“ (Kinder – djeca, Küche – kuhinja i Kirche – crkva)?

Na kraju, propala je njegova ideja o reformi Rimokatoličke crkve.⁸ Umjesto reformi došlo je do raskola nakon čega je buknuo najprije Seljački rat u Njemačkoj (1520), kasnije i tridesetogodišnji rat (1618–1648). I sam protestantizam se, unutarnjim konfliktima, pocijepao na niz usmjerenja.

PRODOR PROTESTANTIZMA NA BALKAN

Protestantizam je itekako povezan i s balkanskim prostorima. Matijas Flacisu „Iliricus“ (rođen u Labinu), jedan je od najvećih protestantskih pisaca i povjesničara. Spomenimo i Matiju Garbitiusa „Iliricus“, pa Primoža Trubara u Sloveniji koji je, prijevodom Biblije na slovenački, udario temelj razvoju jezika kod Slovenaca. Nisu mu to zaboravili Slovenci. Mada su dominantno katolici, i danas kao nacionalni praznik obilježavaju Dan reformacije 31. listopada. Protestanti su tiskali knjige na narodnom jeziku. Tako je u Njemačkoj (Urach) tiskano 25 knjiga na glagoljici, a u Varaždinu na kajkavskom. No, to je prošlost. Današnja povezanost religijsko/konfesionalno/nacionalnog identiteta na Balkanu – manje formalno-pravno a više stvarno – preferira naklonost države prema katoličkoj, pravoslavnoj, islamskoj zajednici u odnosu na bilo koju

⁷ „Prvo im spaliti njihove sinagoge ili škole, te zakopati i prekriti prašinom sve što ne htjede izgorjeti, tako da nitko nikad više ni kamena niti treske ne vidi od njih (navedeno prema: Teehan 2016, 229).“

⁸ „S promjenama Crkva redovito ide oprezno, nikad prebrzo, ali ipak ponekad kasni, kako se to dogodilo prije pet stoljeća (1517) kada je, zbog kašnjenja prijeko potrebnih reformi, nastala reformacija Martina Luthera koja je izazvala rascjep u Crkvi i pojavu protestantizma (fra Jozo Marincić, provincijal „Bosne Srebrene“ u intervjuu, *Večernji list*, 15. 04. 2017).“

protestantsku zajednicu (od pristupa javnim medijima, do financijske pomoći i konfesionalnog vjeronauka u školama).

Često se pitam ne bi li ekonomski razvoj Bosne i Hercegovine, iz koje dolazim, mogao biti uspješniji da se u njoj uspio razviti protestantizam? A zašto protestantizam nije uspio, i ne uspijeva, u Bosni i Hercegovini? Je li na to imala utjecaja identifikacija protestantizma s osvajačem, tuđinom (Austro-Ugarskom)? Pridošli protestanti nisu imali ni rodbinskih veza s ovdašnjim stanovništvom preko kojih bi im bilo lakše širiti svoj utjecaj. Ako je to tako, zašto se onda islam tako ukorijenio u Bosni i Hercegovini iako su i Osmanlije bili osvajači, tuđinci? Može li se odgovor tražiti u još nedovoljno razvijenoj svijesti o samoidentifikaciji u vrijeme širenja islama u Bosni i Hercegovini?

Mada je statistički neznatan broj protestanata u Bosni i Hercegovini,⁹ oni su podijeljeni u više protestantskih zajednica koje bismo mogli grupirati u četiri grupe:

a) Crkve reformske baštine (Kršćanska baptistička crkva; Evanđeoska crkva; Kršćanska adventistička crkva). Baptisti u Bosni i Hercegovini djeluju više od sto godina. Najprije, oko 1878. godine, dolaze u Brezovo Polje (okolina Brčkog) i osnivaju baptističku grupu, te u Bijeljini (uglavnom, među pripadnike njemačke manjine). Unatoč dugom djelovanju u Bosni i Hercegovini baptisti predstavljaju izrazitu manjinsku grupaciju. Godine 2012 bilo ih je oko 400 (Sarajevo, Tuzla, Zenica, Goražde, Konjic, Novi Travnik). Evanđeoska crkva u Bosni i Hercegovini djeluje od 1997. (prije se zvala Kristova pentekostna crkva). Ima svoje organizacione jedinice u Bihaću, Sanskom Mostu, Tuzli, Sarajevu, Jajcu, Brezi, Kaknju, Zenici, Mostaru, Čapljini (ukupno oko 500 vjernika 2012. godine). Adventisti se prvi put javljaju u Bosni i Hercegovini 1908. godine. U Sarajevu zapaženije djeluju od 1926. godine. Dio ih je napustio Sarajevo tijekom rata 1991–1995 (procjenjuje se da ih je tada oko 120 napustilo Sarajevo). Prema podacima iz popisa stanovništva 2013. godine, u Bosni i Hercegovini je bilo 193 adventista (u Federaciji 35 i Republici Srpskoj 158).

b) Drugu grupu čine slobodne evanđeoske crkve (Protestantska crkva „Kršćanska zajednica“; Kršćanska zajednica svih naroda; Kršćanska karizmatična crkva „Victory Celebration Center“). Protestantska crkva „Kršćanska zajednica“. Djeluje u Banja Luci i ima oko 100 vjernika i simpatizera. Kršćanska zajednica svih naroda djeluje u Sarajevu i na Jahorini. Djeluje u Bosni i Hercegovini oko pedeset godina i slijedi je oko 100 vjernika i simpatizera. Kršćanska karizmatična crkva „Victory Celebration Center“ u Bosni i Hercegovini djeluje tek od 2002. god. (okuplja oko 100 vjernika i simpatizera).

c) Treću grupaciju čine druge tradicionalne Crkve. Među njima je najpoznatija Evangelička crkva u BiH. Još 1885. godine na banjalučkom području osnovana je prva evangelička općina, a 1909. već ih je bilo pet sjedinjenih u Evangeličku crkvu. Početkom XXI. stoljeća u BiH su imali oko 380 vjernika. Djeluju u Bihaću, Sanskom Mostu, Sarajevu, Brezi, Tuzli, Mostaru, Jajcu, Zenici, Čapljini, Konjicu.

d) Još poneka manjinska protestantska zajednica (Kristova zajednica u BiH, Nova apostolska crkva, Jehovini svjedoci). Recimo, Jehovinih svjedoka je, prema popisu stanovništva iz 2013. godine bilo 1.161 (u Republici Srpskoj 317 i Federaciji 844).

Zanimljivo da su se, „politički obraćenici“ (Kristić 2014) u postsocijalizmu rijetko opredjeljivali za protestantizam, već za religijske zajednice koje u postsocijalizmu imaju i važnu političku moć (Rimokatoličku crkvu, Srpsko-pravoslavnu crkvu, Islamsku zajednicu), nadajući se da će im to pomoći u zadržavanju društvenog i političkog statusa.

⁹ Prema podacima iz samih protestantskih zajednica, oni imaju daleko više sljedbenika nego što ih se u popisu 2013. godine izjasnilo kao protestanti. Prema popisu stanovništva 2013. godine bio je 641 protestant (u Federaciji 550 i Republici Srpskoj 91). To je znatno manje nego što ih je bilo prema popisu iz 1991. godine kada ih se 1.823 izjasnilo kao protestanti. Prema rezultatima popisa, reklo bi se da protestantizam uzmiče u Bosni i Hercegovini, nakon rata 1991–1995. godine.

Druga zanimljivost, kad je riječ o religijskoj situaciji u Bosni i Hercegovini, jeste da protestantske crkve nisu na udaru kritike kao Rimokatolička, Srpska pravoslavna crkva ili Islamska zajednica. Jednostavno, to nisu moćne totalitarne organizacije, kao navedene, da bi bile predmet kritike.

ODNOS „TRADICIONALNIH“ RELIGIJSKIH ZAJEDNICA PREMA PROTESTANTIZMU

Mogli bismo reći da dugogodišnji odnos „tradicionalnih“ religijskih zajednica prema protestantizmu karakterizira loša retorika. Kad je riječ o Rimokatoličkoj crkvi, podsjetimo se da je Collegium Germanicum, rimsko papinsko učilište, „osnovano sredinom šesnaestog stoljeća radi školovanja njemačkih i srednjoeuropskih svećenika u cilju promicanja protureformacije“ (Harris 2016, 61).

Velik dio retorike među vodstvom tri najznačajnija kršćanska usmjerenja (katoličkom, pravoslavnom, protestantskom) je još uvijek daleko od njihovog formalnog opredjeljenja za ekumenizam, toleranciju i dijalog. Radi ilustracije, navodimo da je predsjednik vijeća Hrvatske biskupske konferencije za ekumenizam i dijalog, sisački biskup Vlado Košić (u javnosti poznat po svojim ekstremnim stavovima i političkim desničarenjem), povodom dana Reformacije, uputio (30. X. 2016. godine) pismo biskupima evangeličkih crkava u Hrvatskoj u kojem je istakao da „zbog podjele Crkve“ kršćani ne mogu „slaviti taj jubilej kao radostan događaj“. ¹⁰ U isto vrijeme, kao vrhovni poglavar Rimokatoličke crkve, papa Franjo odlazi u Švedsku i tamo se susreće sa vodstvom luteranske Crkve, naglašavajući uzajamno zajedništvo. Također, za razliku od Košića, njemački biskupi Luthera hvale kao „svjedoka Evanđelja i učitelja vjere“, te pozivaju na čvršće odnose s protestantima. „Katolička Crkva i sve druge kršćanske crkve 2017. godine (bi se) mogle osjećati pozvanima zajedno s luteranima ako ne slaviti, onda bar cijeniti Reformatora“, piše Heinz Schilling (2017, 25).

Je li se uzajamno negiranje između dijela protestanata i katolika zasniva na temelju prava na istinu? Je li u pitanju inzistiranje na ekskluzivnom pravu na istinu (koja je Crkva „prava“ i „istinska“ kršćanska). Navedimo i sljedeći primjer na kojeg ukazuje teolog Alen Kristić. Kritičko kazivanje o praksi lokalne Crkve, od strane pripadnika te iste Crkve – uz to i obrazovanog teologa – naziva se „protestantskim“, čime se jasno daje na znanje što mjesni svećenici misle o protestantizmu. ¹¹

Krleža je, svojevremeno, kritizirao tezu „da je naš protestantizam nosio u sebi opasnost od germanizacije“ (Krleža 1975b, 343), te da je zbog toga odbacivan i napadan od strane „tradicionalne“ Crkve. Navedenim optužbama pridružile su se i nove prema kojima je „narkomanija porok protestantizma“; „to je najgora varijanta kršćanstva“; to su heretici, zalutali, neprijatelji „naše“ konfesije i sl. Protestant je ne-katolik, dakle i protestantizam bi bio nešto kao „negativna teologija“; „Hvala Bogu da nisu katolici“, i sl. Često se za protestantske zajednice ne navode njihovi oficijelni nazivi već se one sve stavljaju pod jedan problematičan naziv „sekte“ (naziv koji ima društveno negativnu konotaciju).

¹⁰ Godine 1944 Krleža će zapisati: „Isusovcima je svaka i najmanja pomisao na protestantizam kod nas odvratna, a istina je, da je protestantizam kod nas galvanizirao dvije-tri generacije intelektualaca, od Flacija i Trubara do Zrinskih, i da je prije austrijskog baroknog trijumfa protestantizam bio posljednji pokušaj da se duhovno emancipiraju i politički oslobode oni dijelovi pučanstva, koji nisu postali turskom rajom“ (Krleža 1975a, 543).

¹¹ v. „Slučaj Bobovac“, u Kristić 2014, 78.

PROTESTANTIZAM DANAS

Procjenjuje se da u svijetu ima oko 600 milijuna protestanata (Sjeverna Amerika oko 170, Afrika oko 160, Europa oko 120, Latinska Amerika oko 70, Azija oko 60 milijuna, itd.). Protestantizam se najbrže širio u SAD,¹² Africi, a u XX. stoljeću u Južnoj Koreji, Kini, Latinskoj Americi... U Europi je većinska zajednica u Danskoj, Finskoj, Estoniji, sjevernoj Njemačkoj¹³, Latviji, Švedskoj, Norveškoj, Velikoj Britaniji, Švicarskoj. U Latinskoj Americi je, sve do XX. stoljeća, protestantizam bio malo poznat. Danas u Latinskoj Americi ima oko 40 milijuna protestanata. Tome je doprinijela i okolnost da su se tamošnje države opredijelile ne više za državnu religiju, već za slobodu religijskog opredjeljivanja. Treba imati u vidu da je tamo i institucionalna Katolička crkva izgubila moralni autoritet, da je provedena agrarna reforma, širili su se gradovi, a u gradu su vjernici „izbjegli“ kontroli Katoličke crkve i mogli su promijeniti svoju konfesionalnu pripadnost.

Protestantizam nije monolitno religijsko usmjerenje. Postoje mnoge protestantske zajednice koje se međusobno razlikuju, ne samo u nekim teološkim pitanjima, već i po odnosu prema svijetu i političkim događanjima u njemu. Iako se u sociološko-politološkoj raspravi protestantizam većinom tretira kao „nacionalno neutralan“, empirijski pokazatelji mogu upućivati na drugo: proces razjedinjenosti protestantske zajednice po kriteriju nacionalne (engleska, njemačka, švedska, norveška...) ili rasne (bijelci i crnci) pripadnosti njihovih sljedbenika. U nekim zemljama protestantske zajednice imaju važnu ulogu i u političkom ži-votu, poput evandeoskih kršćana u SAD. Među njima se razvio i kršćanski fundamen-talizam, te kreacionizam.

Važno je istaći da se u okviru protestantizma pojavio ekumenski pokret koji se, 1948. godine, institucionalizirao u Svjetsko vijeće Crkava. A Rimokatolička crkva, u kojoj se začela ideja reformacije, tek je na Drugom vatikanskom koncilu praktično prihvatila neke od ideja prvobitnog protestantizma (uvodenje narodnog jezika u liturgiju, Biblija je prevedena na gotovo sve jezike kojim govore katolici, naglasak se stavlja na lokalne zajednice, drugačija pozicija laika u Crkvi...).

Dan reformacije evangelisti slave 31. listopada. Istina, u Švicarskoj se obilježava prve nedjelje u studenom. U Sloveniji i Čileu to je državni praznik, u Njemačkoj u pokrajinama pretežito naseljenim protestantima.

KAKAV JE ZNAČAJ LUTERANSKOG POKRETA ZA POVIJEST

Što na kraju reći o značaju luteranskog pokreta za povijest? Netko će reći: Luther je bio svećenik, a ne revolucionar. Ali, ono što je uslijedilo nakon njegove kritike Crkve ravno je revolucionarnim promjenama. Nije li i Ernest Renan Lutherovu revoluciju smatrao značajnom kao i Darwinovu, Newtonovu, Kopernikovu. Politički moćnici u Europi podržali su reformaciju jer su u njoj vidjeli oslobađanje od snažnog utjecaja pape. Bila je to šansa za jačanje narodnog jezika, narodnih crkava i oslobađanje od obveznih davanja Rimu. Protestantizam je doprinio rušenju srednjovjekovnih moralnih načela. Doprinio je promjeni konfesionalne strukture Europe. Uz katolike i pravoslavne pojavljuju se i kršćani protestantskog usmjerenja, kasnije i pripadnici drugih religijskih i nereligijskih svjetonazora. Doprinijelo je to i snažnijem poticaju na religijsku toleranciju, kojom se Europa prepoznavala u svijetu.

¹² „Evangeličko hrišćanstvo je glavna popularna snaga u Sjedinjenim Državama“ (Čomski 2016, 101).

¹³ „Nakon Reformacije, sjeveroistočna Njemačka i Skandinavija su postale, približno kazano, luteranske; Engleska, Škotska, sjeverna Nizozemska, oblast Rajne i južna Francuska pretežno kalvinističke; a ostatak kontinenta ostao je uglavnom katolički“, piše Karen Armstrong (2016, 242).

LITERATURA

- Armstrong, Karen. 2016. *Polja krvi – religija i historija nasilja*. Sarajevo: „Buybook“.
- Baron-Koen, Sajmon. 2012. *Psihologija zla*. Beograd: Clio.
- Bogdanović, Mira. 2016. *Elitistički pasijans*. Zemun: Mostart.
- Brdar, Milan. 2005. *Uzaludan poziv – Karl Manhajm i sociologija znanja kao samorefleksija društvenih nauka*. Novi Sad: Stylos.
- Canivez, Patrice. 2017. *Što je nacija?* Zagreb: Matica hrvatska.
- Čomski, Noam. 2016. *Ko vlada svetom?* Novi Sad: Akademska knjiga.
- Duchrow, Ulrich. „Radikalizacija reformacije“. *Concilium* 2 (2017).
- Engels, Fridrich. 1963. „Njemački seljački rat“. U *Marx-Engels-Lenjin. Izabrana djela*, t. 3. Zagreb: Naprijed.
- Harris, Robin. 2016. *Stepinac*. Zagreb: Školska knjiga.
- Krešić, Andrija. 1981. *Filozofija religije*. Zagreb: Naprijed.
- Kristić, Alen. 2014. *Tiranija religijskog*. Sarajevo: Rabic.
- Kristić, Alen. 2016. *Prognani u zaborav*. Zagreb i Sarajevo: Synopsis.
- Krleža, Miroslav. 1975a. *Panorama pogleda, pojava i pojmova*, t. 4. Sarajevo: NIŠP „Oslobođenje“.
- Krleža, Miroslav. 1975b. *Panorama pogleda, pojava i pojmova*, t. 2. Sarajevo: NIŠP „Oslobođenje“.
- Maluf, Amin. 2017. *Fotelja na seni*. Beograd: Laguna.
- Manhajm, Karl. 2009. *Dijagnoza našeg vremena*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Milanesi, Giancarlo. 1974. *Sociologia Della Religione*. Torino-London.
- Prcela, Frano, O.P. 2014. *Bogozaborav*. Zagreb i Sarajevo: Synopsis.
- Schilling, Heinz. „Reformacija, konfesionalna antagonizacija, religijska i kulturna diferencijacija“. *Concilium* 2 (2017).
- Teehan, John. 2016. *U ime božje – Evolucijski korijeni religijske etike i nasilja*. Zagreb: Alhoritam.
- Zakarija, Farid. 2004. *Budućnost slobode*. Beograd: Dan Graf.

Paul Mojzes

THE METHODIST CHURCH IN YUGOSLAVIA FROM 1945 to 1965 A CASE STUDY OF AN ECUMENICAL PROTESTANT “FREE CHURCH” IN A HOSTILE ENVIRONMENT

BRIEF HISTORICAL OVERVIEW

The late George Williams, professor of church history at Harvard Divinity and a recognized expert on the Protestant Reformation, promoted a helpful distinction between the Magisterial and the Radical Reformation. The term “magisterial” was assigned to those Protestant churches that received the protection and formal legal status by the secular rulers of lands (in Germany they are called *Landeskirchen* whereas in English speaking countries they are considered the Established church. These churches continued their entanglement with the governing authorities along a pattern created by Emperor Constantine the Great and his followers which its critics sometimes sarcastically compared to the “Babylonian captivity.” In the former Yugoslavia no Protestant church enjoyed such a status but the Lutheran and Reformed Churches in the neighboring country of Hungary with which they in the past shared common citizenship retained some features of a “historical church” to whom certain privileges were accorded by the government.

The Radical Reformation did make a decisive and conscious separation from the state authorities having decided that entanglement with state power corrupts the church and distances its message from the gospel of Jesus Christ as proclaimed by the early apostles. These were sometimes called “believers churches” because one became a member not so much automatically by being born into the community (often a national church) but made a conscious decision to become a member by a proclamation of faith. These churches supported themselves by free will offering rather than by church taxes collected by the government. And they retained the right to critically distance themselves from politics, though generally expressed loyalty to the state in most matters, though some refused to wage war. These churches were often named “free churches” meaning that they were unencumbered by close ties to the governing authorities.

The Methodists, having evolved out of the Anglican Church in the early 18th Century, through the evangelizing activity of its founder, Rev. John Wesley, very early in their history, particularly in America where they achieved their greatest numerical and theological growth, were clearly “a free church” heir of the Radical Reformation, although they remained doctrinally moderated but were distinct by their “methodical” piety and emphasis on living righteously and morally, often avoiding social evils that had destructive impact on individual and collective life styles.

The Methodist Church, at the time of its arrival in Vojvodina, then part of the Austro-Hungarian Monarchy was called The Methodist Episcopal Church. The church has undergone a few name changes and is currently called The Evangelical Methodist Church in most European countries. American Methodist missionaries came in the nineteenth century to Germany and from Germany it gradually spread by ethnic German Methodist pastors to the Austro-Hungarian Monarchy. In 1898, Robert Möller, a Viennese pastor evangelized in Bačka among the numerous ethnic Germans. Despite occasional police intervention the number of converts increased among this German population, and also among some Hungarians but very rarely among the Slavic population of Voj-

vodina. By 1911 there were some 800 members served by pastors from Germany or native German pastors. World War I did not disrupt the work but checked the growth of this Church. After the creation of the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes (renamed Yugoslavia in 1929) the churches in Vojvodina were incorporated together with former Congregational Churches in Macedonia that were turned over by the American Congregationalist Church authorities to the Methodists and they together formed the Yugoslavian Mission Conference. These newly Methodist church members in Macedonia were mostly of Slavic Macedonian ethnic origin. The Methodist Episcopal Church was not given official legal recognition as a church by the Yugoslav royal government but was able to function with occasional harassment as a private religious association. Ironically the Methodist Church was given the same recognized status as a church by the Communist government after World War II but suffered the same restrictions that were applied to all churches.

THE POSITION OF THE CHURCH IMMEDIATELY AFTER WORLD WAR II

A Preliminary Remark. There were two geographical areas in Yugoslavia where Methodists were located: in the northeast of the country, in the Autonomous Province of Vojvodina, which was part of the Republic of Serbia, and in the southeast, in the Republic of Macedonia. Due to poor infrastructure, travel and communication between Vojvodina and Macedonia used to be difficult even in peace-time. During World War II the Methodists of these two regions actually lived under five occupational authorities/state structures! Communication between them was nearly impossible. Even in the 1950s and early 1960s there was insufficient knowledge on part of this author as to what transpired in Macedonia as he lived in Vojvodina and therefore this study provides far more detailed information on Methodists in Vojvodina than Macedonia. Since he lived in the United States of America he was unable to collect first hand all the data and had to be careful how he wrote it lest it becomes a source of danger to the churches. Some of the sources were protected in the dissertation but are accurately presented in this paper. The information in this paper is a slightly reworked chapter XII of the author's Ph.D. dissertation "A History of the Congregational and Methodist Churches in Bulgaria and Yugoslavia" (Boston University, 1965). The dissertation has recently been scanned and published by the Evangelical Methodist Church in Austria in 2008.

* * *

The liberation of Yugoslavia found the Methodist Church in total disarray and paralysis. Except Georg Sebele all the ministers in Vojvodina had left the country with the majority of the German membership of the church.¹ With the breakdown of postal and other communications between towns, Superintendent Sebele was ignorant of the fate of the various churches. The German and Hungarian membership was seized with anxiety and terror as to their future. They were under suspicion because Germany and Hungary were the enemies of the victorious Allies, and the Slavic population had built up enormous hatred toward them. The number of Hungarians in Vojvodina was large so that no radical mass measures could be taken against them. But the Germans (*Volks-*

¹ Paula Mojzes, "Autobiografija", n, p. (Paula Mojzes was the author's mother.) The available written sources for this chapter are rather scant. Most of the material for this chapter comes from the author's own experiences and observations in the period from 1945 to 1957. In order to make it as objective as possible, references will be made to written primary sources as often as possible. The reader should take into consideration that the author is personally acquainted with nearly all protagonists in this chapter and is related to three of them.

deutsche) were hated even more because their minority pro-Nazi faction had sinned grievously against Yugoslavia.

The new Communist government of Yugoslavia took extreme retaliatory measures upon all Germans still in the country at the time of the liberation, regardless of whether they were war prisoners or civilians, whether they had been active in the German National Socialist movement and committed crimes against humanity or whether, on the contrary, they had suffered under the Nazis. Virtually all Germans were taken to concentration camps intended to serve for purposes of extermination or forced labor. An undetermined but large number died in these camps and a large number of able-bodied persons were deported to the Soviet Union for forced labor.² Those who survived were not released for three or four years (early and middle 1950s) when they were permitted to migrate to West Germany, an opportunity which nearly all of them took advantage of. While in these camps, the German-speaking Methodists and other practicing Christians often met clandestinely for worship and mutual encouragement which helped their struggle to survive rather than to commit suicide or give in to their numerous difficulties (Mojzes *Autobiografija* n. p.).

During the year 1945, Superintendent Sebele gradually received the news from Senta, Stari Bečej, Novi Vrbas, Vršac, and later in 1946 from Srbobran that the Hungarian members were still in these towns, and as soon as the railroad connections were re-established, he visited these people trying to re-organize the work (Mojzes *Autobiografija* n. p.). Ferdinand Drumm, another ethnic German pastor, continued his ministrations in Vršac and Banatski Karlovac after his temporary release from concentration camp (Drumm, 18). He re-established contact with Sebele, who appointed him to minister to those who were left behind in Zrenjanin (formerly Petrovgrad or Veliki Bečkerek), Senta, and Bečej. In less than a year Drumm was again apprehended with his family and placed in concentration camps where he was able to be the pastor to the scattered groups of Christians, especially the Methodists, Nazarenes, Free Brethren, Baptists, and Lutherans (Drumm, 19). Finally he was placed in a camp in which the entire Methodist congregation from Mramorak was interned. Drumm was able to serve them and other Protestants until his successful escape to Austria in 1947.

As the majority of the remaining members of German origin were now in concentration camps, the congregations consisted of very few older members. Virtually, this meant a new beginning. Sebele stood alone in this task until he was joined by Mrs. Paula Mojzes, the widow of Anton Mojzes, an independent non-denominational minister from Osijek, who was very close to the Methodists. Despite her husband's murder by the Nazis and her own persecutions she was placed in a concentration camp as a German but was released in January 1945 on account of her clearly non-political sentiments. Superintendent Sebele and Paula Mojzes divided the responsibilities, alternately traveling each Sunday to at least one of the small congregations to revive them as well as serving Novi Sad, the central station (Mojzes *Autobiografija* n. p., 5). Connections with the Board of Missions in New York were not yet fully established, and the necessary money was obtained by superintendent Sebele's selling his furniture, clothing, and other valuables.

In his first report to the Board of Missions in 1945 Sebele expressed the hope that the new government would now permit the Methodists to work in Macedonia using the native language, since the country was now established on the federal principle and granted equality to all nationalities and religions. He expressed the hope that the Board of Missions would consent to the requisition of the "Bethania" sanitarium in Novi

² My research in the recent years has convinced me that Tito's Yugoslavian government carried out a genocide against Yugoslavia's German population. See Mojzes 2011, 109–121.

Sad by the Yugoslav army as a military tuberculosis sanitarium (Report of the Executive Secretary [hereafter RES] 1945, 76). Sebele also pleaded for relief from the Methodist Church in America, telling them that the Second World War had left greater damages even than the first and that the lack was felt especially for medicine and clothes. The response from America and Switzerland was generous. This aid helped the members to survive the most difficult part of the post-war years, but there was very little money for preachers' salaries, travel, and maintenance of property (Bickel 1953). Actually there was very little property left. Nearly all the chapels had been nationalized as property belonging to Germans. An exception was the house in Novi Sad which was left in the ownership of the Methodist Church, although rented to various tenants, with the exception of the preacher's apartment and the worship halls. The parsonage in Novi Vrbas was also saved because, under bombardment, the aged women from the home in Novi Sad had been moved, under the leadership of deaconess Bertha Kettenbah, to Novi Vrbas (Bickel 1953). Repeated attempts were made to nationalize this house also.

All except two deaconesses left Yugoslavia with their families toward the end of the war. Margarete Merz was named by Superintendent Sebele as the main deaconess and she remained to work at the former "Bethania" Sanitarium (Bickel 1953). Since her services as the most experienced nurse were needed by the sanitarium, she was not taken to a concentration camp but was interned at the sanitarium until 1948, and from then to October 1963, she served voluntarily and was even named the head nurse.³

When the American Bishop Paul N. Garber, the new Bishop of the Zurich area, visited Yugoslavia in 1946, he witnessed the extent of disintegration of the Methodist work in northern Yugoslavia. The work in Macedonia seemed more encouraging since five pastors, Pane Temkov, Vladimir Daskalov, Krum Kalajlijev, Kosta Krmazov, and Ceko Cekov, were still on their preaching places and continued their work (RES 1946, 56). Georg Sebele thought that the Methodist Church should commence social and medical work in order to help the ravaged land and to strengthen the church, but this plan could not be executed, because the government would not permit any medical or social work to be done by private or religious agencies. The orphanage of the church in Srbobran ceased to function and the only kind of social work which was permitted, after considerable hesitation, was the Home for the Aged (old women) in Novi Vrbas (later transferred to Kisač) which was jointly supported with money and food by the members of the various congregations. This is was still the only social work permitted until the fall of communism, and its existence is probably due to the very limited scope on which this work is being carried on, usually involving not more than five elderly women.

THE NEW RELATIONS WITH THE STATE

After the Communist take-over, the Methodist Church entered into a new phase of church-state relations. Laws and decrees were issued by the state, which were of special concern to the Protestants, although they were aimed equally at the Eastern Orthodox, Roman Catholic, Muslim, and Jewish groups. According to the letter of the law, which often remained very vague, more religious freedom was granted to the smaller Protestant churches, than they had enjoyed before the war. Prior to the war the Methodists were frequently subjected to discriminatory policies, and occasionally to outright persecutions by the state and by the recognized churches. Now the government at least theoretically treated all churches equally. In fact its attitude toward the churches was generally negative and depended on the political expediency of the moment. From the legal point of view this was an improvement, for the Methodists now existed as a recognized ecclesiastical

³ Margarete Merz to Paul Mojzes, Novi Sad, Yugoslavia, January, 1964.

body. But practice often departed from the letter of the law, and the liberties granted remained for the most part illusory. However the Methodists experienced less hostility from the larger churches than before. It is important to stress this because many Western observers of that time period blamed the Communist governments for all the religious persecutions in Southeastern Europe (e.g. MacEoin 1951; Shuster 1954. and D'arcy 1957). In reality, the minority churches enjoyed some liberties previously denied to them. True, these liberties granted to the church were very ambiguous.

A group of Protestant ministers traveling in Yugoslavia in 1947 said, "We saw no evidence and we heard no complaints at any time, that the government was conducting any antireligious or educational propaganda."⁴ This statement is misleading. In Yugoslavia many clergymen lived for years in terror of what might happen in the near future, many churches have been torn down in Communist-inspired riots, many clergymen and church members, the innocent along with those guilty of collaboration with the enemies during the war, met violence and death. Freedom of religion was limited to the freedom of worship. Worshippers were frequently intimidated in various ways and spies were placed in the congregation to report on the activities and sermons of the preachers and priests (Dragnich 1954, 146–157).⁵ Such a country could not possibly have been a showcase of religious liberty, as the seven eminent Protestant ministers were led to believe. They should have known the charges of religious persecution and try to get the full picture of the situation in Yugoslavia. They may not have realized that they did not have all the data. But if they did, they could have made a statement to the effect that their report was limited to the observable and not actual situation. If the Communist government of Yugoslavia did not epitomize all evil in regard to its relation with the churches, and it was more lenient and liberal than most Communist governments, it is equally evident that there was much that was wanting regarding religious liberty.

There was no lack of promises of religious liberty. The Tito-Šubašić agreement of 1945 contained guarantees of freedom of worship. Guarantees of religious liberty also found their place in the Constitution of January 31, 1946. Articles 22, 25, and 37 of this Constitution carry provisions declaring the equality of all citizens irrespective of creed, the abuse of which is punishable by law. Citizens were also guaranteed freedom of conscience and freedom of religion, the churches being free to conduct their religious affairs and to administer religious rituals. The churches were separated from the state and the schools (Barron and Waddams 1950, 90).

A law of July 11, 1946, prohibited incitement to hatred and discord on national, racial, and religious basis. The law stressed again the equality of all religions and forbade any propaganda and activity which would damage the equal rights of all citizens and the unity of the Yugoslav people. It then defines incitement to religious hatred in the following way: The offence of incitement to religious hatred consists in the attacking of one religious denomination by the adherents of another or in the provoking, on the basis of religion, of hostility on the parts of members of one religious denomination towards the members of another. Scientific criticism of religion in general and criticism of improper actions of religious representatives or ecclesiastical officers cannot be regarded as incitement to religious hatred (Barron and Waddams 1950, 96).

⁴ *Religion in Yugoslavia: A Report on the Conferences with Roman Catholic, Orthodox, Moslem, Jewish and Protestant Leaders, and Investigations through the Medium of Religious Institutions and Documents* by Seven American Protestant Clergymen and Editors of Religious Journals who visited Yugoslavia the summer of 1947, p. 9.

⁵ Dragnich's evident anti-Titoist bias should not rule out the use of his evidential support even though one may not concur in the conclusions drawn from the evidence.

This law, basically good and necessary for the wellbeing of the nation, contained a number of dangerous provisions which the administration could interpret as it wished. It guards only against "unscientific" incitements to religious hatred, but does not guard against "scientific" dialectical materialist incitement of antireligious hatred, which led not infrequently to bloodshed. This law, like other laws in Communist countries, could be helpful provided the administration cease to use its interpretive powers in an-arbitrary way.

On December 5, 1946, a law was issued concerning the nationalization of private economic enterprises. This law was subsequently modified and enlarged under the Law of April 28, 1948, which included within its scope the nationalization of foreign properties, including hospitals, clinics, orphanages, etc., maintained by foreign missions (Barron and Waddams 1950, 97f). As a result the Methodist irretrievably lost the "Bethania" Sanitarium and the orphanage, without compensation. Several houses used as chapels and parsonages were expropriated by the government, to be regained only after years of painful and costly legal procedures.

The provision of March 1947 granting all churches the freedom to evangelize in all parishes of other denominations was probably not conceived in the conviction that such freedom should be fully employed, but rather to irritate the larger denominations (Cockburn, 98). It is hazardous to pry into the motivations of governments, but it is clear that the government had no intention of guaranteeing freedom of religious propaganda. The law supported complete freedom of anti-religious propaganda but guaranteed freedom of worship only in the most limited sense, i.e. in holding religious ceremonies inside the church. Even such innocent activities as taking Sunday School children on a picnic out of doors has usually been forbidden.

In 1948 the government set up a Commission on Religious Affairs⁶ to facilitate communication between the government and the churches. The secretary of that commission declared that the churches were allowed to co-operate in government welfare planning and that they might have ordinary contacts with churches abroad, provided that this did not result in their opposition to the government (Cockburn, 97). This change of policy toward the churches manifested itself increasingly as the government developed its anti-Cominform policies, from 1948 on, and foreign contacts of the churches have never since been severed.

Due to the episcopal system, the Methodists in Yugoslavia could not and did not want to be independent of the international connectional system which ties it to the Geneva Episcopal area. The government would much rather have had an independent Methodist Church in Yugoslavia with its own bishop and own separate organization,⁷ and had frequently blocked the admission of the bishop.⁸ However, no radical steps were ever made to force the severance of connections. The Methodists in Yugoslavia held most of their Annual Mission Conferences without the presence of a bishop, but the government had on many occasions recognized the Methodist foreign connections by receiving representatives of the Board of Missions, bishops, and other ecclesiastical functionaries at the headquarters of the Commission on Religious Affairs in Belgrade. The government also permitted missionary financial aid from the Board of Missions and other Methodist agencies to flow regularly into Yugoslavia, making possible the continuous existence of the Methodist Church there.

⁶ It is called the *Komisija za verska pitanja* which literally means the Commission on Religious Questions.

⁷ The Bulgarian government succeeded in accomplishing this (temporarily) with the Bulgarian Methodist Church.

⁸ Paula Mojzes to Paul Mojzes, Basel, Switzerland, September 3, 1963.

THE GRADUAL RENEWAL IN CHURCH WORK

A. BEFORE 1953

Renovation of church activities in Vojvodina and the recovery of the work in Macedonia took place gradually. Five ministers in Macedonia served congregations in Skopje, Strumica, Prilep, Murtino, Monospitovo, Kolečino, Radovište, Rakliš and less frequently in Bitola, Priština, and Kosovska Mitrovica. They were often limited by the arbitrary decisions of Communist officials, resulting in restrictions not unlike those experienced before the war.

Restrictions were made on traveling. On one occasion superintendent G. Sebele, and church sister⁹ Paula Mojzes, just as they started a tour of the churches in Macedonia, were given a few hours notice to return to Vojvodina. The reason for the greater pressure in Macedonia was that the officials there were less educated and experienced men, with little prudence in dealing with their people, but rather, an eagerness to outdo the orders of the central government. So they frequently threatened and imprisoned the Methodists. In the summer of 1950 two Macedonian pastors were arrested (RES 1950, 57), and one of them, Ceko Cekov, was sentenced to four years of hard labor for allegedly aiding a relative to escape over the border into Greece. According to the opinion of Cekov's associates the charges were trumped up for the state did not want to break flagrantly the promises of religious freedom. They preferred to accuse a minister who was in their way with non-religious charges, and then sentence him after a mock trial. Cekov was a natural target as he exercised great influence in Kolečino, where about half of the village belonged to the Methodist Church, not at all to the liking of the Communists. Despite the appeal of Mrs. Cekov, even to the President of Yugoslavia, he was not pardoned. At the time of his release he was deeply traumatized from abuse in prison but happily he recuperated after a year of rest.

Before 1948, the revival of the congregations in Vojvodina was fairly slow. Small groups of five to ten people gathered for prayer and worship in Zrenjanin, Vršac, Novi Vrbas, and Novi Sad. Superintendent Sebele, realizing that he could not carry on the work alone, decided to follow a radical course. Since men were not available for leading worship services, he appointed women to carry the burden of the work (Mojzes "Metodizam", 67). It was believed that no other Mission Conference had relied so heavily upon women as the Yugoslavia Mission Conference (*Annual Report of the Division of World Mission of the Board of Missions of the Methodist Church* 1955, 40). In 1948 he appointed Mrs. Anna Fiala to take care of the small church in Vršac with 21 members and few more sympathizers. She also helped revive interest among the Germans in Mramorak and Banatski Karlovac,¹⁰ who by this time had been released from concentration camps. The freeing of the local Germans, and the relaxation of internment measures of German war prisoners, caused a large increase in membership and attendance. There was still danger in working among Germans, and in small places, like Mramorak, visitations by Sebele and Paula Mojzes were obstructed. But as a rule the conditions in Vojvodina were much more conducive to freer work. In most congregations there were members speaking Serbian, Hungarian, and German. It was felt necessary to use these languages not through interpreters, but by the successive preaching in each language by the same person. This required much skill and language training

⁹ Church sister (*crkvena sestra*) is the term used by Yugoslav Methodists for lay women engaged in preaching, teaching, and serving actively in the church because of the lack of pastors. They receive some theological and administrative training.

¹⁰ Anna Fiala to Paul Mojzes, Vršac, Yugoslavia, December 11, 1963.

on the part of the preacher and patience on the part of the congregation, yet it was done and with great success.

From 1950 and 1951, the exodus of Germans caused great losses to the Methodist Church (RES 1951, 42). By 1958 almost all the German nationals had left Yugoslavia, and the Methodists lost an estimated 300 to 500 members, who in many cases composed the core of the congregations. In some places, such as Vršac and Novi Vrbas this meant a considerable reduction in membership,¹¹ while in some others, like Mramorak, it spelled the end.

The Macedonian churches had experienced a small revival in 1952 (RES 1952, 29). At the same time the relations with the government improved. The Methodists in Yugoslavia gained more freedom than those in other Eastern European countries (RES 1951, 42). Thus, for example, a youth meeting was permitted in Vršac in 1948 in which some thirty young Methodists from all over Vojvodina gathered for a week-end of witnessing, singing, and recreation. This strengthened the local congregations¹² and established a pattern to be followed as often as possible. This was forbidden by the government on only a few occasions.

B. FROM 1953 TO 1963

Relaxation of State Control

After Yugoslavia's break with the countries of the Eastern block, there was a gradual liberalization. The year 1953 marks the beginning of the new order of relaxation and decentralization, when the National Assembly issued the Constitutional laws modifying the Constitution of 1945. Certain provisions on civil and religious liberties in the constitution were, interestingly enough, duplicated in the laws, although this was superfluous as the new law was designed only to amend the constitution. It was said that this was done in order to reinforce the already liberal provisions regarding these liberties.

In May of the same year the National Assembly passed the Religious Communities Law (Vidić 1962, 128-133 /trans. By Veselin Kostić, contains the complete English translation of the legal text/), as a supplement and elaboration of the constitutional provisions guaranteeing freedom of religion (Wolf 1956, 511). The leadership of the Methodist Church awaited this law with both anxiety and anticipation. The reaction was a sense of relief since it brought no startling changes. It merely formalized existing practices, though its text allegedly reflects a document based on free and amicable discussions between the government and the churches. The Methodist Church had not been asked to contribute anything to this discussion, if, indeed, it ever took place.

According to the new provisions the citizens of Yugoslavia were free to belong to any religious group or to none. Exerting pressure to make people become church members or to prevent them from becoming such and participating in religious rites was altogether prohibited. Complete legal equality and recognition were granted to all churches; neither the membership nor the clergy of the churches were to be granted any special privileges. Religious services and rites could be performed in the churches and on church property without specific notification, but for outdoor services special permission would have to be secured. Ministers might visit individual patients in hospitals and rest homes if their ministrations were requested.

¹¹Anna Fiala to Paul Mojzes, Vršac December 11, 1963 and Mihajlo Olejar, "Autobiografija," Novi Vrbas, January 1964, p. 3.

¹²Anna Fiala to Paul Mojzes, Vršac, December 11, 1963.

It was required that civil marriages and registration of births precede religious weddings and baptism, which were not to be compulsory. For baptism the consent of one parent was sufficient, but for religious instruction, in church buildings after school hours, the consent of both parents or guardians was necessary.

The churches might not operate parochial schools, except for ministerial training. The churches were to choose their own faculties and curricula for the theological schools, but the state reserved the right to supervise these schools. Periodicals and newspapers might be issued by the churches within given guidelines. The churches could be supported by voluntary collections taken inside but not outside the churches. The government had the right to grant subsidies to churches, such aid to be used without restrictions, unless specifically designated. In reality the Methodists have not received any subsidies from the state.

The provisions of this law were reasonable, when viewed against the past history of religious intolerance and the still dormant religious hatred. But there were unnecessary and unjustified restrictions, such as that of having church services only within buildings exclusively dedicated to this purpose and the prohibition of religious propaganda.

For the Methodists the most crippling clause was the one prohibiting the use of private homes for religious services. In many towns the Methodists had gathered in homes as the congregations were too poor to be able to afford a chapel. When the new regulation was issued it seemed that activity in a number of towns and villages would have to be abandoned particularly the smaller ones. Had it not been for prompt aid from a number of individual churches¹³ and the Board of Missions this would have happened, but in few years it was possible to purchase houses for each congregation.

The Slovak Blue Cross Societies and the Church

In the late 19th and early 20th centuries Methodism in Yugoslavia had its origin in German and Hungarian members of the Blue Cross Society, with very few Serbs joining the churches. Fifty years later the Methodist Church in Vojvodina was strengthened by a new infusion of members of the Blue Cross who were Slovak nationals. Numerous Slovak colonies, often making up entire villages, were formed in Vojvodina between the eighteenth and twentieth century when both Slovakia and Vojvodina belonged to Hungary, when many Slovaks moved to Vojvodina in search of better land. Large and prosperous villages were formed in Bački Petrovac, Kovačica, Pivnice, Kisač, Padina, as well as large parts of Bačka Palanka, Šid, Ilok, and many other places, the inhabitants of which were primarily-Evangelical Lutherans or Roman Catholics.

The Blue Cross Society had considerable success among these Slovaks. This laymen's Christian movement, not connected with any church, found support among many Slovak Lutherans who experienced conversion and regeneration trying to bring individuals to a total dedication to Christ, in the belief that only thus can the power of addiction to alcohol and other sins be broken (Bartak).

The Blue Cross missionaries from Slovakia brought inspiration to the Slovaks in Vojvodina. Stara Tura in Slovakia was the center from which radiated the blessed influence of Christine and Marie Roy, daughters of a Lutheran minister, who had dedicated their lives fully to the Lord. Christine wrote Christian pamphlets and books which were translated into many languages and were propagated by tract societies in many regions of the world. Marie composed music. Together they published a song book in which both words and music, were mostly of their own composition (Bartak, 4).

¹³ For example the College Heights Methodist Church from Lakeland, Florida, purchased a house for the congregation in Ilok, Vojvodina, for \$550 and thus enabled the continuation of services there.

Jan Rohachek, a layman, from Stara Tura, Slovakia, felt called to organize Blue Cross Societies in Vojvodina, and he settled in Kisač in 1910. "He opened his home for religious worship and was instrumental in leading many a soul to a saving knowledge of Jesus Christ. When he died... in 1939, there were at least eight such centers among the Slovaks in Yugoslavia" (Bartak, 4f). Around 1920 a Slovak colporteur, Djuro Lukač, established temporary residence in Šid, and there, with the aid of Jan Rohachek, and two missionaries from Slovakia, Jan Horvat and Samuel Chinchurak, started a Blue Cross Society which was later lead by Mihal Hovan, Ondraš Djurik, Jano Olejar, and others.¹⁴ A similar society was organized about 1925 in Erdevik by Ribar, Rohachek, Hovan, and others, including some deaconesses from Slovakia, but this group never became large.¹⁵ In some places, the society did very well; for example in Pivnice it had over 180 members.¹⁶

Already in 1940 the members of the Blue Cross Society in Kisač had turned for assistance to the Methodist Church. Paula Mojzes visited them and held services in place of the late Jan Rohachek (Mojzes "Autobiografija", n. p). Jan Rohachek had been in close touch with the Methodists and preached in some Methodist churches in Banat. He suggested that all members of the Blue Cross societies in Kisač, Kovačica, and Padina become Methodists, but this was not accomplished because of disagreement among the leaders.¹⁷

About 1948 the government ordered that the Blue Cross Society must register as a church within six months or cease activities. Through the indecisiveness of the leadership, the Blue Cross failed to register and the government banned it. Thereafter some of the leaders refused to obey the ban, and continued to meet. This resulted in the imprisonment of Tomaš Slamai, Jano Podlavicki, and Mrs. Bireš from Stara Pazova.¹⁸

Various factions of the Blue Cross later associated themselves with Lutherans, Baptists, Pentecostals, Free Brethren, and Methodists. The majority eventually joined the Methodist Church because these people held much the same theological views, and used much the same methods as the Methodists. The chief difference was their lack of ecclesiastical structure. However in a number of places, such as Padina, very unchristian scandals broke out in regard to the property of the society and confusion and quarreling was the order of the day.¹⁹

The members of the former society in Kisač were the first to join the Methodist Church in 1949 under the leadership of the daughter of Jan Rohachek, Marta Rohachek (Mojzes, "Autobiografija", n. p). When the others saw what a tremendous improvement the Kisač congregation made under Methodist auspices, they sought incorporation into the Methodist Church. The second congregation to seek membership was from Bačka Palanka.²⁰ This trend continued until 1954. A number of people who joined the Methodist Church in this way later drifted into Baptist or Free Brethren Churches, when they were convinced of the need of adult baptism, weekly communion, or other theological points insisted upon by these two denominations. But in general the situation remained stable.

Superintendent Sebele and Mrs. Mojzes tried to minister to these new churches, traveling ceaselessly to strengthen Methodist influence. In addition to the former Methodist preaching places there were now congregations in Kisač, Bačka Palanka, Ilok, Pivnice, Šid, Stara Pazova, Kovačica, Erdevik, and Padina, all in Vojvodina but at considera-

¹⁴ Mihailo Olejar, to Paul Mojzes, Novi Vrbas, Yugoslavia, [December 1963].

¹⁵ Maria Dudok to Paul Mojzes, Erdevik, Yugoslavia, January 6, 1964.

¹⁶ Lajoš Papp to Paul Mojzes, Pivnice, Yugoslavia, [December 1963].

¹⁷ Ondriš Sjanta to Paul Mojzes, Padina [December 1963].

¹⁸ Jano Olejar to Paul Mojzes, Šid, Yugoslavia, January 7, 1964.

¹⁹ Ondriš Sjanta to Paul Mojzes, Padina, Yugoslavia, [December 1963].

²⁰ Pavle Zajac to Paul Mojzes, Bačka Palanka, Yugoslavia, January 3, 1964.

ble distance one from another. Being unable to handle the work alone, they sought help among laymen, as well as lay women, whom they called "church sisters". Paula Mojzes' niece, Ljubica Vojvodić, was stationed in Zrenjanin in 1952 to take over the burden of the few Banat churches. Marta Rohachek, Beta Fiala, Katka Simon, Katarina Papp, and Katica Dukai entered the work of the church. Franja Žunk, a student at the University of Belgrade also traveled extensively and served as a lay preacher. The church sisters had the duty of preaching occasionally, and taking care of the daily program of the church, calling upon members, especially the ill, inviting people to services, holding Sunday Schools and women's meetings, prayer services, and other work. Their inestimable contribution is much beyond any merely factual account. The services in the local churches were held by former lay leaders of the Slovak congregations, or new leaders that came to the fore. They became local preachers, of whom some were ordained and others only licensed. All of them continued their old employment in farming or other crafts, and gave to the church their spare time, for which some were paid by the central church treasury. The local church collections covered the cost of electricity, heat, and traveling expenses of the preachers, so that the meager salaries had to be paid by the treasury maintained through Board of Mission appropriations and special gifts.²¹ These preachers were Jano Podlavicki, Tomaš Slamai, Pavle Zajac, Ljudevit Pelah, Paljo Djuriš, Jano Olejar, Ondriš Sjanta, Martin Lenhart, Lajoš Papp, Djuro Lukač, and others. None of these men had any theological training, but they did their work with great enthusiasm. Sermon preparation was by and large unknown among them. The procedure as to preaching was to seek "the inspiration by the Holy Spirit". It was not unusual for the preachers to continue for an hour or more whether or not he held the attention of the congregation.

The influence of these former Blue Cross Society members was very wholesome, and they showed great enthusiasm and faithfulness to the Methodist Church. Their accession in such large numbers²² just after the rest of the Germans left, played a crucial role in the continuation of the work in Vojvodina. New property problems arose in connection with this incorporation, because the government expropriated almost all the property of the Blue Cross Society. As long the government permitted meetings in private houses this was not a great problem, but when this was forbidden properties had to be purchased in almost all Slovak localities. This was a great burden for the church, but also a great victory after it was achieved.²³

Ecclesiastical Organization and Work

In Yugoslavia the Methodist Church was organized according to the common book "Methodist Discipline." But some adaptations were necessary. Indeed the church was never a slave of rules, and flexibility was always maintained. The Quarterly Conferences²⁴ were not regularly held, especially in the smaller churches. At least one Quarterly Conference of each church was held annually and these were usually well visited by members and workers of the local church and from the vicinity (Bickel 1953, 3).

²¹ *The Journals of the Annual Meetings of the Board of Missions of the Methodist Church* for the period of 1954 to 1960 specify the amounts of appropriation from \$1,711 in 1954 to a high \$4,139 in 1957, with a basic \$3000 appropriation in 1959 and 1960.

²² There has been no official estimate of the number of Slovaks who joined the Methodist Church. An estimate of ca. 250 does not seem unrealistic. Additional members joined afterwards.

²³ Paula Mojzes to Paul Mojzes, Novi Sad, Yugoslavia, September 8, 1959.

²⁴ Every three months each local congregation is to hold a business meeting by all church members to evaluate the work and to plan for the future. Normally the District Superintendent, a pastor appointed by the bishop, presides.

The churches in Yugoslavia were divided into the Northern or Vojvodina district and the Southern or Macedonia district. The Annual Mission Conference consisted of the two districts but the Bishops of the Geneva area could seldom preside, because of the government's refusal to issue a visa. In 1946 Bishop Paul N. Garber presided over the Conference, in 1953 another American, Bishop Arthur J. Moore, who had just taken over the jurisdiction of the Geneva area, led the conference in Novi Sad, and finally in 1957, a Swiss national, Bishop Ferdinand Sigg, elected Bishop of the Geneva Area in 1954, came to Novi Sad. The communication with the first two of the bishops just named was a little difficult because of the language barrier, but when Dr. Sigg assumed the episcopacy it was much easier to communicate with him in German (Mojzes, "Autobiografija", n. p).

a. *The Leadership of the Church.* From 1945 to 1953 there were six active preachers, one in the North and five in the South. The superintendent was Georg Sebele. In 1953 Vladimir Daskalov and Pane Temkov were retired and the former died shortly thereafter. The brunt of the work fell on the remaining four pastors. The outstanding figure of Yugoslav Methodism was Georg Sebele. In a small church, much more than a large one, the key personalities tend to mold the character of the whole church.

Georg Sebele was the soul of Yugoslav Methodism. Small in stature, a model of patience and kindness, he seemingly could not make enemies even among declared enemies of the church. He had a very strong sense of duty, and a great store of energy for traveling at the most dangerous and inconvenient times, on foot, by bicycle or by trains, even after he was well over fifty. His unassuming leadership was unquestioned because of his seniority and experience. When advancing in years he was still studying Serbian and English and he started with Slovak, in order to be more useful to the church. He was a very humble person, who did all that he could to advance the interests not only of his church but of the Kingdom of God. "George Sebele is one of the epic heroes of Methodism in our day, but he would be amazed to have anybody say so (Smith 1954)." When he died suddenly in the fall of 1955 the church experienced its heaviest loss. Besides the loss of personal friendship, "the death of a capable, and almost irreplaceable leader in Yugoslavia, Rev. George Sebele, has also created a problem in administration" (*Ann. Rep. DWM* 1956, 38). The Bishop then appointed Mrs. Paula Mojzes to serve as the acting superintendent besides her duties as the secretary of the church administration. This she did until Bishop Sigg could come to the Annual Conference in 1957 to appoint pastor Krum Kalajlijev as the new superintendent of Yugoslav Methodism. Paula Mojzes was on that occasion ordained a deacon of the Methodist Church with three men, Lajoš Papp, Paljo Djuriš, and Ljudevit Pelah. She was then appointed the supervising pastor of the Northern District (Mojzes, "Autobiografija", n. p.).²⁵ Beside teaching and translating from German for the Bible course in Novi Sad and doing extensive traveling to preach and administer the sacraments in the church she was the editor of *Put Života* (The Path of Life) and *Crkvene Vesti* (Church News) as well as its contributor. She also wrote a short history of Methodism called *Metodizam* and helped with the creation of a Macedonian hymnbook. The burden of the work in Vojvodina fell on her and the church sisters (Nausner 1960, 3). She was characterized by the General Secretary of the Board of Mission, Dr. Eugene L. Smith as "one of God's best achievements" (Smith 1954). She held at the time one of the most responsible places of any woman in any of the Annual Missionary Conferences of the Methodist Church.

Krum Kalajlijev was the worthy successor of Georg Sebele. A powerful evangelist, on whose face there was a constant expression of his goodness, he traveled from station to station two or three times a year besides serving his own church in Prilep.

²⁵ She is considered the first ordained Methodist woman in Europe and the first woman District Superintendent according to the United Methodist Historical Archives.

He was the first Macedonian to become the Superintendent of an Annual Mission Conference. Fortunately, the government occasionally permitted him and Paula Mojzes to travel abroad and participate in the various international Methodist Conferences. These visitations have significantly strengthened the ties of Yugoslav to world Methodism as have the visits of American, German, Swiss, and Austrian Methodist leaders. Kosta Krmazov was the preacher of the Skopje Congregation with the aid of the retired Pane Temkov. His congregation suffered extensively during the earthquake in Skopje in August 1963 and the chapel was greatly damaged.²⁶ A team of pastors and church members immediately started to work on the chapel and the parsonage.²⁷ Methodists all over the world, including the Methodist Committee for Overseas Relief, the American, Scandinavian, and Swiss Methodists and the World Council of Churches helped the church members and the general populace and a new church building had been erected.²⁸

Ceko Cekov, the youngest of the Macedonian ministers had a fairly good basic education and was viewed before imprisonment as a future leader. Upon return from prison it seemed as if his spirit had been injured by great suffering, but he recovered and was giving a most useful service to the church in Strumica and the vicinity where the strongest Methodist Churches in Macedonia are located and eventually replaced Kalajlijev as the District Superintendent.

b. *The Work in Individual Churches.* Relaxation of state control did not mean its complete disappearance. The preachers in Macedonia, especially superintendent Kalajlijev were frequently called to give account of their work to the Commission for Religious Affairs.²⁹ Similar investigations were being carried on by the secret police. It must be said in the case of the activities of Georg Sebele and Paula Mojzes the approach has usually been civil though intimidating.³⁰ Investigations consisted of not necessarily unpleasant conversations as to what is going on in the churches, who the foreign visitors were, what they had to say, and other internal business of the church. Such investigations were dreaded by the people who undergo this sort of questioning. The secret service agents usually already knew what had transpired in the church before their interrogation.

Two flagrant cases of state intervention occurred. Around 1955 the Murtino Church in Macedonia received the permission to build a new church. When the old structure was torn down and new material was brought to the site by voluntary labor of the membership, local state officials, on a pretext relating to a building permit, took it away, in a most brazen fashion, and repeatedly imprisoned six church leaders for periods up to a month, expropriating all the money and the building material. By 1963 the church had not yet been built.³¹ Similar interference with building was experienced in Strumica.

Most tragic of all was the mysterious death of a preacher from Murtino by the name of Asen Palankov. While attending the Bible course in the winter of 1958, he was reported drowned in the icy Danube in Novi Sad, presumably by suicide, probably the result of unbearable pressure by government officials. More likely, however, was that he was drowned by secret agents. No permission was given to view his corpse after it was pulled out of the river, but some believed that his hands had been tied by wire. One of the Macedonia church sisters had been threatened at a train station by the police that her intestines will also hang from the rafters as did Palankov's. The real cause

²⁶ Paula Mojzes to Gaither P. Warfield, Novi Sad, October 7, 1963, and also Paula Mojzes to Paul Mojzes, Novi Sad October 21, 1963.

²⁷ Ibid.

²⁸ Gaither P. Warfield to Paula Mojzes, New York, January 2, 1964.

²⁹ Paula Mojzes to Paul Mojzes, Basel, Switzerland, September 3, 1963.

³⁰ The author was a personal witness of such investigations by plain clothes policemen of his mother.

³¹ Paula Mojzes to Paul Mojzes, 1963, No. 2.

and manner of his death may never be known. To my knowledge Palankov is the only Methodist preacher from Yugoslavia who was killed by the Communist authorities.

Another case of state pressure, not so tragic but nonetheless very real, came about as follows: Without warning the church was taxed in the amount of seventy percent of all monetary gifts from abroad, including the appropriations from the Board of Missions. This was a staggering blow.³² Moreover, the publication of periodicals was not to be supported, nor were the church workers to receive their salaries from abroad. These measures were brought out in full knowledge of their impact upon the smaller churches. In Novi Sad the large apartment house was nationalized and placed under collective management, the church receiving only the use of the church hall.

Through such economic pressure as well as intimidation and mockery of people attending services, especially students or workers, and through continuous anti-religious propaganda the Methodist Church was continuously menaced. The leadership felt that the field for their labor is shrinking. The pressure upon the church varied with the political aims of the state; when rapprochement with U.S.S.R. was the order of the day the churches were under greater pressure; and when the West is to be pacified the churches felt a little more freedom. The deeper meaning of terror in a totalitarian state is not so much overt persecution as the fear of unknown hostile measures that may be arbitrarily invoked.

The lack of adequate statistics prevents the exact estimate of the numerical strength of Methodists in Yugoslavia. The membership was variously estimated from 755³³ to 2300 (Herman 1953, 129). These reports, especially the lower figure, are inaccurate. According to the 1959 figures of the secretariat of the Methodist Church in Novi Sad there are 3000 Methodists in some 40 congregations, with three ordained elders, 10 church sisters, 16 local preachers, and 400 children in Sunday Schools.³⁴ One should keep in mind the possibility of "pious exaggeration", arising by not striking names of those who have ceased to attend, in the hope that they will return. It might at best be optimistically assumed that the Methodist Church in Yugoslavia has approximately three thousand members. This figure was perhaps somewhat lower in 1961 and 1962 (Mojzes 1961, 3).

In Macedonia there were several congregations of two or three hundred Methodist Christians who are deeply dedicated but poorly organized. The potential of these churches is not used to the full because of lack of attention such as is possible in smaller groups.³⁵ The most active church is at Kolečino, which has a fine youth fellowship and large Sunday School. A number of church sisters were added to the list of workers in these congregations. The poverty in Macedonia is a disabling factor, the contributions of the congregations being very small. The Novi Sad congregation in Vojvodina, if not large was considered one of the most active and the most sacrificing (Mojzes 1961, 3).

The administrative headquarters remained in Novi Sad. Virtually all initiative and planning came from the secretariat of the Church (Mojzes 1961, 3). Novi Sad is the center of the Bačka circuit, including Kisač, Novi Vrbas, Pivnice, Bačka Palanka, and Ilok. The Novi Vrbas congregation lost nearly all its members through emigration. The Slovak churches in Pivnice, Kisač and Bačka Palanka have recorded a small growth, while the Ilok congregation has declined to a handful of people (Mojzes 1961, 4, 6).

The Srem circuit consisted of congregations in Belgrade, Stara Pazova, Šid, Sremska Mitrovica, and Erdevik. The last two meet only occasionally when visited by some preacher. The Šid and Stara Pazova congregations are increasing only slightly, but they

³² Paula Mojzes to Paul Mojzes, Novi Sad, September 7, 1960.

³³ "A Progress Report on World Mission," in *World Outlook* April 1959, p. 15.

³⁴ Paula Mojzes to Paul Mojzes, Novi Sad, May 22, 1959.

³⁵ Martin Hovan to Paul Moizes, Zrenjanin, January 3, 1964.

have been the source of several younger workers. In Belgrade the congregation consisted mainly of Methodists who have moved to the capital. They met in the hall of the Reformed church (Mojzes 1961, 4, 6). Services have been conducted by Boris and Nikola Andonov, by a Baptist minister, Aleksandar Birviš, and by visiting preachers.³⁶

The Banat circuit includes congregations in Zrenjanin, Vršac, Kovačica and Padina. The first two suffered by the emigration of the German population, and the separation of the Baptists who worshiped with the Methodists until they acquired their own quarters. The Padina and Kovačica churches improved their chapels and have expanded in membership so that they are considered among the best congregations.³⁷

A Hungarian circuit in northern Bačka consists of congregations in Senta, Stari Bečej and Srbobran. Of these the Senta congregation is by far the most vital. Here the ecumenical spirit has progressed greatly as the Evangelical Lutherans and Reformed Christians worshiped with the Methodists (Mojzes 1961, 6). The Stari Bečej church, at one time very active, has become one of the weakest, as many members moved or died, and the rest degenerated into practicing black magic, spiritism, and superstition (Mojzes 1961, 6). In Srbobran the church is disorganized because the house in which the orphanage formerly was located, where services were held, has been nationalized (Mojzes 1961, 5).

Methodism in Vojvodina largely rested on the work of women. There are congregations, such as in Erdevik which are entirely made up of women.³⁸ Women's Societies contribute not only to the spiritual well-being of the church, but also take care of the needs of the Home for the Aged in Vrbas (Mojzes 1961, 7) (which was later moved to Kisač). There is an absence of young people in the congregations in the north, but this is not the case in Macedonia: The Sunday Schools, despite two training courses for teachers, are weak, with some notable exceptions, such as Bačka Palanka. The burning problem for churches in Communist countries is how to enlist more young people. Occasionally there has been an increase in young people's attendance, but the church has planned no solution except the hope that constant prayer and evangelism will produce miraculous results. There is very little in the church that is truly attractive to youth. The church is not concerned with the specific problems of youth, and is very rigid in its attitude toward dancing, smoking, make-up, dressing, movies, and all types of "worldly entertainment". The church's message of an impending doom (Mojzes 1961, 1) was not exactly cheering and a number of young people were undoubtedly repelled by its inflexible demands for a visible rebirth and radical change of life, as well as the refusal to accept any scientific theories which seem to contradict the Bible. The government took advantage of this in alienating the youth from all churches, as a part of the secularization of society.

The membership of the church was made up mostly of old and sickly people, mostly women, and was led by elderly preachers. Many of them tended to look wistfully toward the past, rather than to cope with the new situation. However they did not lack in zeal and energy, and no one would dispute their dedication to God. There has hardly been a favorable element for religion between 1940 and 1965 on the Yugoslav scene. The accomplishment in face of all these unfavorable circumstances is nearly miraculous. It would not have been possible but for limitless trust that God is leading and that it is imperative to listen to God's commandments no matter how discouraging and desperate the situation might be. In this lies the strength and survival of Yugoslav Methodism.

³⁶ Nikola Andonov to Paul Mojzes, Claremont, California, December 15, 1963.

³⁷ Martin Hovan to Paul Mojzes, Zrenjanin, Yugoslavia, January 3, 1964.

³⁸ Maria Dudok to Paul Mojzes, Erdevik, Yugoslavia, January 6, 1964.

Ecumenical Relations

The ecumenical movement has influenced the Yugoslav churches. With few exceptions they have not responded enthusiastically. As a rule a "bad neighbor" policy prevailed among the churches, as it did among the Balkan states, and only recently, under Communism, were they forced by external threats to co-operate, though the old suspicions still linger. The ecumenical encounter with other Protestants had been accepted as early as the 1920's, although it was not practiced extensively. Very limited co-operation was developed with the Eastern Orthodox Church.

The extent of co-operation with the Serbian Orthodox Church was that one priest, Ugrešić, the secretary to the Orthodox bishop of Novi Sad, taught at a small seminary for Methodist lay preachers and attended a number of ecumenical prayer services. Methodist representatives were received in audience by the late Patriarchs Vukentije and German and the chairman of the Association of Orthodox Priests, archpriest Milan Smiljanić. The Serbian Orthodox Church had not joined the World Council of Churches during the time period under discussion, and no other ecumenical contacts have been made with the Orthodox. The Orthodox in general regarded the Methodists as unwelcome foreigners. Especially in Macedonia, the Methodists had very bad relationship with the local Orthodox churches, which subsequently improved.

With the Roman Catholics there were no relations whatsoever. The Methodists were anti-Catholic and frequently regarded that church and the pope with great distrust and enmity. The ecumenical tendencies of the Roman Catholic Church displayed at the Second Vatican Council and the whole Christendom for unity are regarded as significant but not essential because many Methodists believed that it has nothing to do with the unity of real Christians who have been reborn, who have always enjoyed the real unity in Christ. According to some of them, the unity of all Christians will not be the unity of which Christ speaks. The real unity refers to the body of Jesus Christ and not to a great general Christian church... It is true that Christianity made many mistakes, but this has nothing in common with Christ. He who loves Christ, that is, who is born again, loves his neighbor as himself and consequently cannot do any injustice to his brother or sister. In Christ end all differences between races, classes, and sex as well as all struggles except against sin. Such Christians will always be in the minority; they will always remain the "little flock" to whom Jesus said "be not afraid". The person who belongs to this fold has the promise that even the gate of hell can not harm him... Real Christianity will never be a mass movement but always consist of individuals who washed their clothes in the blood of Jesus Christ. They will always be a thorn in the side of both Christians and non-Christians.³⁹

Clergymen of the Lutheran and Reformed Churches were suspected of insincerity in their Christianity if they smoked or drank alcoholic beverages. Close relationships with these men developed in only a few cases, such as with Reformed Bishop Sándor Ágoston from Feketić and Lutheran senior Šošarec from Subotica. Such men were frequently invited to evangelize in Methodist Churches and very cordial relations followed. Despite the feeling that these churches are too formal, and that they do not insist on rebirth as a measure of membership, the Methodists invited some of their ministers to teach at the seminary for lay preachers. They co-operated each year in the organization of a prayer week in Novi Sad in which the Baptists and Free Brethren also took part.

³⁹ Pau1a Mojzes to Paul Mojzes, Novi Sad, July 16, 1963. Translated from the Serbo-Croatian by the author.

With the smaller denominations, such as the Baptists, Free Brethren, Pentecostals, and Adventists, there was a great deal of rivalry, and they were all accused of trying to draw away members and in some places distrust and bitterness have been common. In Pivnice, for example, an evangelist, Hlavach from America, disrupted and nearly destroyed a new congregation consisting of former Blue Cross members after presenting himself as a friend. He criticized severely the Methodist Church in America and insisted on the necessity of adult baptism for salvation.⁴⁰ Similar incidents occurred in Bačka Palanka, Padina, Erdevik, Šid, and other places.⁴¹

The relation between the Baptists and the Methodists was not wholly one of rivalry. In Vršac in the absence of a minister, a few Baptists joined the Methodists for regular worship services.⁴² Frequently the two churches shared visiting evangelists of both denominations. James Lowden from Chicago, a fundamentalist evangelist, visited Yugoslavia some five or six times for considerable periods, preaching in almost every Baptist and Methodist Church with great success and impartiality. He also spoke to President Tito on behalf of these two churches hoping to evoke good will.⁴³ Another encouraging development was that five young Methodist ministerial candidates studied for four years at the Baptist Theological School in Novi Sad.

Theological Education

A very burning problem is the education of preachers. Yugoslav candidates were not allowed to go for studies to foreign countries and foreigners could not go to Yugoslavia to work (Bickel 1953). The church sisters and lay preachers had no formal theological education and as most of them had only elementary schooling and did not read German or English, they were unable to profit from the existing religious literature in these languages. They were restricted essentially to the Bible and the hymn book, or perhaps a devotional book or two, for the preparation of their sermons. There was a great need to improve not only their general education and culture, but even more to give them basic religious training. There being no Protestant theological faculty or school in the country at that time, the leaders of the Methodist Church, particularly Georg Sebele and Paula Mojzes decided to organize a two-month basic theological training course, to be held during the winter months when the people, mainly farmers, could find time to improve their knowledge.

In the first course so organized in 1954 help was received from two Reformed pastors, one Orthodox priest, and one Baptist pastor (RES 1954, 41 and Mojzes, "Autobiografija", n. p.). Twenty-six attended this course of which nine were church sisters. Meetings were held in the small worship hall at the Novi Sad Methodist Church. The students contributed their labor and part of the food, attending classes nearly all day long. Courses such as Survey of the Old and the New Testament, Exegesis, Homiletics, Discipline of the Methodist Church, and similar subjects were offered. This course was again held for two months in 1955, 1956, and 1957. After Georg Sebele died in the fall of 1955, the course was administered by Paula Mojzes, with the help of James Lowden from U.S.A., and Oswald Bickel and E. Voelmy from Switzerland (partial source is *Ann. Rep. DWM* 1955, 40).

⁴⁰ Lajos Papp to Paul Mojzes, Pivnice, [December 1963].

⁴¹ To this testify almost all the letters received from the leaders of the Methodist congregations in these places.

⁴² Anna Fiala to Paul Mojzes, Vršac, December 11, 1963.

⁴³ "Audience of Jim Lowden with Marshall Tito: December 31, 1953". (Mimeographed.)

This instruction provided a basic background for most of the older lay preachers and church sisters. In 1958 Paula Mojzes organized a similar course for Sunday School teachers in Kisač, which answered the need of teachers' training. A number of very valuable workers were gained through these courses who could be taken into part-time or full-time employment. Others, besides the above-mentioned lay preachers from Vojvodina, most of whom took the course, were Kiro Buhov, Georgi Milčev, Asen Palankov, and church sisters Vera Azmanova and Zora Vučkova.

Two young men, Mihailo Olejar and Martin Hovan, both Slovak nationals, intended to enter the ministry of the church but these courses were not sufficient for the ordination. When the Baptist Theological School opened in Novi Sad in 1957 in the rank of a secondary theological school these two students were sent there. Their theological education lasted three years, with a fourth year in which they studied at home prior to the final examinations.⁴⁴

Besides the basic theological training which was offered by Baptist ministers who had completed theological schools, the seminarians also received a general education in history, government, hygiene, and the like. The quality of the theological part of this education has been judged to be equal to that provided in other European Bible Schools. Three young Macedonians, Krum Ivanov, Boris Dončev, and Božin Kostadinov entered the school about 1960 and were scheduled to graduate in 1964.

Theological Beliefs

The religion of the Methodist in Yugoslavia is experience centered, the basic necessities for salvation being considered to be rebirth, and the continuous fight against sin so as to preserve purity of the life in grace.⁴⁵ It is held that it is not very important what one believes, as long as he is motivated to live a Christian life by repentance of sins and by full acceptance of Jesus Christ as the Lord and Savior. The central message of the Methodists is the love of God expressed through the crucifixion and resurrection of Christ; unless one has the secure knowledge that this act was done by Christ for the individual personally, he or she cannot be saved, no matter what she or he may believe, or to what church she or he may belong.⁴⁶

The basic Protestant beliefs of the centrality of the Bible, the priesthood of all believers, the right of individual interpretation of the Bible, and justification by faith alone are the basic teachings of the Methodists, although they are not dogmatized. Since the infallibility of the Bible is definitely believed, the major traditional and fundamentalist doctrines are often mutually contradictory. The second coming of Christ, and the end of the world are eagerly expected and felt to be near, but never predicted. The general feeling of the Methodists is that the world is very hostile and that nothing good can be expected here on earth where the human being is just a pilgrim. The real reward will come in the next life in which men will be subjected either to eternal physical and psychic pains or to eternal heavenly bliss. The duty of a Christian is to try to save as many people as possible from eternal damnation. Society cannot be changed by sinful men; when people become real Christians society would change automatically, but this is impossible here on earth. The Kingdom of God is completely otherworldly.

⁴⁴ Martin Hovan to Paul Mojzes, Zrenjanin, Yugoslavia, January 3, 1964 and Mihailo Olejar to Paul Mojzes, Novi Vrbas, Yugoslavia, [December 1963].

⁴⁵ "Bog ima odgovor za tebe", in *Put Života*, Novi Sad, Yugoslavia, Vol. II. No. 5 (February 2, 1964), p. 1.

⁴⁶ "Omotni papir" in *Put Života*, Vol. I, (December 15, 1963) No. 38, pp. 1-2.

The basic beliefs of the Methodists are unsystematically presented in the two periodicals, *Put Života* and *Crkvene Vesti*, both of which have appeared on a more regular basis since 1963. In their pages the emphasis is on the need to be saved through belief in the work of Christ on the cross, the love and faithfulness of Christians, scorn of human wisdom and the glorification of faith as opposed to reason, piety and the need for visible fruits of faith such as bringing new adherents to the churches, and the like. The special emphases on the second coming and life after death result from the long existence in a hostile society where very little recompense could be expected for good deeds. Their eschatological beliefs and social concern are not quite reconciled but not mutually contradictory. They live in the hope of an impending second coming of Christ, yet their time of waiting is filled with good deeds toward others, which are the result of their rebirth.

The distrust in theological speculation can be traced to the lack of such theological training. The strong belief in the infallibility of the Bible causes the nonexistence of any but very conservative theology. Modernism, liberalism, and neo-orthodoxy are perhaps known to exist but none of the pastors understood such theological trends, while the members have never heard that there is any other Protestant theology than their own. Such is the conservative theology which all the churches in Yugoslavia preach, with a few technical variations as to the type of baptism, church organization, and the like. Moreover they feel the need to defend themselves from materialistic and atheist philosophy by means of something completely authoritative. If the Bible were not considered absolutely and exclusively authoritative, and above recourse to reason, the whole foundation of faith would be shaken.

It would not do to try to explain every theological doctrine of the Balkan Methodists in terms of the economic, political, and other circumstances in which they live, because none of this theology was devised by them, but rather inherited or accepted from those who came to spread Methodism in those areas. This is also true for Congregationalism in the Balkans. However, it remains striking that these teachings still have such emphasis at a time when they are no longer fostered with such vigor by the mother churches. This might be ascribed to hostile regimes, numerous wars, and being cut off from their major roots. Human nature being complex as it is, this explanation of the grounds of their theological convictions is incomplete, as is the attempt to describe and explain the whole development of the churches under consideration.

The Methodist Church in Yugoslavia continued its proclamation of the Gospel and there were some encouraging signs that some difficulties were being successfully surmounted. A number of congregations, especially in Macedonia, have steadily increased, as did the total membership, if only by twenty or thirty members annually. A number of younger men have dedicated themselves to church work which is considered a welcome addition. As the exercise of religious convictions has not been seriously challenged by the government in the recent years, a fairly optimistic atmosphere prevailed among the leadership of the church. To them this improvement of conditions was evidence that God protects and guides his church continually, in good and in evil times. In the middle of the 1960s there was some evidence of the further liberalization of the regime which would definitely broaden the religious freedoms. And there were no signs that the country is doomed to disintegrate by the beginning of the 1990s so that Methodists of Macedonia and Vojvodina no longer live in the same country but continue to maintain friendly relationships.

LITERATURE

- Annual Report of the Division of World Mission of the Board of Missions of the Methodist Church.* 1955. New York: Board of Missions of the Methodist Church.
- Barron, J. B. and Waddams, H. M. 1950. *Communism and the Churches: A Documentation*. London: SCM Press Ltd.
- Bartak, Joseph Paul. "Quo Vadis Yugoslavia?" (an unpublished article written but not accepted for publication after Dr. Bartak's return from a visit to the Yugoslav Methodists in spring 1957).
- Bickel, Oswald. "Wie Steht es um die Arbeit der Methodistenkirche in Jugoslawien?" (manuscript of the article which appeared in *Schweizer Evangelist*, January 1953).
- D'Arcy, Martin. 1957. *Communism and Christianity*. New York: The Devin-Adair Co.
- Dragnich, Alex N. 1954. *Tito's Promised Land*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- Drumm, Ferdinand. "Erinnerungen aus dem Werk des Methodismus in Ungarn und Jugoslawien, 1900-1947, wie es sich in meinem Leben und Wirken als Prediger widerspiegelt", Pasadena, Calif.; (typescript sent to the author in February 29, 1964, for the purpose of this dissertation, p. 18).
- Herman, Stewart Winfried. 1953. *Report from Christian Europe*. New York: Friendship Press.
- MacEoin, Gary. 1951. *The Communist War on Religion*. New York: The Devin-Adair Co.
- Mojzes, Paul. 2011. *Balkan Genocides: Holocaust and Ethnic Cleansing in the Twentieth Century*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mojzes, Paula. *Autobiografija*, n, p.
- Paula Mojzes, "Metodizam", n, p.
- Mojzes, Paula. 1961. *Izveštaj Sekretara Godišnjem Bratskom Sastanku Jugoslovenske Misijske Konferencije*. Kisač (typed report to the Annual Mission Conference).
- Nausner, Helmut. 1960. "Die Arbeit der Methodistenkirche in Jugoslawien". *Der Methodist*, February 1960, 3.
- Smith, Eugene L. (General Secretary of the Board of Missions in New York). 1954. *Yugoslavia* (an unpublished travel report), BMLib.
- Shuster, George N. 1954. *Religion Behind the Iron Curtain*. New York: The Macmillan Co.
- Vidić, Rastko. 1962. *The Position of the Church in Yugoslavia*. Belgrade: Yugoslavia.
- Wolf, Robert Lee. 1956. *The Balkans in Our Times*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ružica Cacanaska

PROTESTANTISM IN MACEDONIA TODAY

INTRODUCTION

"The feeling of a direct responsibility of the individual to God is almost wholly a creation of Protestantism."

John Stuart Mill

In the contemporary Macedonian society there are a total of 12 Evangelical Protestant religious collectivities. In the Unique Court Register of Churches, Religious Communities and Religious Groups, 10 are registered as churches, one as a centre and another one as a community.

The Evangelical Protestant religious collectivities in Macedonia have been present for a longer period, starting from the second half of the nineteenth century. The American missionaries are the first who began the establishment of Protestant communities and churches. Later, the tumultuous historical events in the Balkan region bring to transition of the Evangelical-Congressional communities and churches under the administrative management of the Methodist Church of Vojvodina. In the following periods, new Evangelical-Protestant collectivities appear on the religious scene in addition to the existing ones. During this period, various Protestant missions cross into Macedonia, which lead to the creation of more new collectivities. Thus, today their number is 12, and the number of believers according to their estimation is around 7000 believers.

The cooperation between the Evangelical Protestant churches will be realized through the formation of the Alliance of Protestant and Evangelical Churches of the Republic of Macedonia. After the termination of the operation of the Alliance new conditions are created and the Evangelical Protestant Initiative was established.

EVANGELICAL AND PROTESTANT RELIGIOUS COLLECTIVITIES IN MACEDONIA

According to the available database,¹ in the contemporary Macedonian society there are the following Evangelical Protestant churches and religious groups:² 1) United Methodist Church in Macedonia, 2) Christian Baptist Church "Good news", 3) Christian church "God's Voice", 4) Church of God in the Republic of Macedonia, 5) Evangelical Church in the Republic of Macedonia, 6) Evangelical-congregational Church, 7) Christian Center in the Republic of Macedonia, 8) Christian Church "The Word of Hope", 9) Free Evangelical Church "Good News", 10) Evangelical Protestant Church "Glasnost", 11) Christian Church Oasis in the Republic of Macedonia, 12) Christian community "Trinity" and 13) The Anglican Congregation in Skopje.

¹ The data are taken from the Unique Register of Churches, Religious Communities and Religious Groups, and they are also available on the website of the Commission for Relations with Religious Communities and Religious Groups and Religious Almanac of the Republic of Macedonia, <http://www.kovz.gov.mk/?ItemID=625A03A44FFB9A479DA77DF1C5CD4E3E> <http://www.kovz.gov.mk/>, accessed on September 4, 2017.

² Christian Movement New Hope, registered as a religious group with specific mission.

STATISTICAL INDICATORS RELATED TO THE EVANGELICAL-PROTESTANT RELIGIOUS COLLECTIVITIES

The creation of a database for statistical indicators³ on the religious affiliation of the population of the Republic of Macedonia starts with the census of 1991.⁴ For the first time, the census of 1991 collected data on the religion of the population (Bubevski 2001, 25). The following census was held after three years, in 1994⁵, and was followed by the census in 2002. The census in 2011 was terminated, thus only data from three censuses stated above will be presented here.

Table 1.

Religion of the population of the Republic of Macedonia,
presented in absolute figures and percent

	Religion	Census – 1991	Census – 1991	Census – 1994	Irregular census – 1994	Census – 2002	Census – 2002
1.	Orthodox	1.355.816	66,66%	1.283.689	66,3%	1.310.184	64,78%
2.	Muslim	611.326	30,06%	581.203	30,0%	674.015	33,33%
3.	Catholic	10.667	0,49%	7.405	0,4%	7008	0,35%
4.	Members of other religions (protestants, Jewish, etc.) and atheists	56.756	2,79%	/	/	/	/
5.	Protestants	/	/	1.215	0,1%	520	0,03%
6.	Others	/	/	/	/	30.820	1,52%
7.	Members of religions not stated	/	/	2.786	0,1%	/	/
8.	Not religious	/	/	5.641	0,3%	/	/
9.	No response	/	/	22.891	1,2%	/	/
10.	Unknown	/	/	1.804	0,1%	/	/
12.	Christian	/	/	28.400	1,5%	/	/
	Total	2.033.964	100,0%	1.935.034	100,0%	2.022.547	100,0%

Source: State statistical office of Macedonia

³ This paper uses statistical data in the format as given in the source material. Moreover, the collection of statistical data for each census is conducted under different categorizations, which in a certain respect are not comparable and therefore are given in separate items. For example, in the 1991 census, Protestants and Jews are placed in the group of other religions, and the atheists are added to this group, as well. In the 1994 census, there are separate columns for: Protestants, remaining, other and without religion, members of religion that is not listed, not a believer, no answer is provided, unknown and Christians. But the census of 2002 avoided this categorization and preserved the categories for members of the following religions: Orthodox; Islamic; Catholic; Protestant and other. Therefore in the synthetic tabular presentation there are certain overlaps or repetitions, but they are made in order to maintain the authenticity of the secondary data sources.

⁴ The census in 1991 was boycotted by the most of the Albanian population. Therefore, in the same decade, after only three years a new census was implemented. <http://www.stat.gov.mk/OblastOpsto.aspx?id=31> (Accessed on 14 January 2014)

⁵ The census in 1994 is called irregular and it was funded, monitored and approved by the European Commission and the Council of Europe. The smaller numbers of the population compared to 1991 are due to the adopted new census standards, under which persons who were absent from Macedonia for more than 12 months are not listed. This census does not include the population of the municipalities of Centar Zupa and Debar. In the tables of religion the results of the census are provided, while for the item nationality estimates were made and entered. As a result of that, there are small differences that are apparent in the tables for religious or national affiliation.

Table 2

Statistical data and estimations

Верска заедница	Попис	Попис (%)	Адресар
Православни	1,310,184	64.78	2,000,000
Муслимани	674,015	33.33	900,000
Католици	7,008	0.35	17,391
Христијани (не е наведено која заедница)	15,862	0.78	904
Протестанти	520	0.03	
Адвентисти	487	0.02	5,000
Баптисти	102	0.01	100
Евангелисти	272	0.01	1,000
Евангелисти-методисти	1,303	0.06	5,000
Реформисти	28	0.00	
Јеховини сведоци	1,105	0.05	1,100
Припадници на еврејската заедница	71	0.00	208
Хари кришна	40	0.00	200
Не е наведена вероисповедта	433	0.02	
Не се верници (атеисти)	3,524	0.17	
Не се изјасниле	1,377	0.07	
Непознато	6,216	0.31	
Вкупно	2,022,547	100.00	2,930,903

Source: Macedonian Center for International Cooperation, (2008/2009),
Address Book of Churches, Religious Communities and Religious Groups in Macedonia, Skopje.

Due to the absence of official statistics, different estimates are made when counting the religious population of Macedonia. One of those estimates is that of the MCIC in 2008, in which the estimates that the religious collectivities provide for their membership in their activities, and reserved categories of believers from the previous censuses, were partially entered. According to the estimates of the religious collectivities themselves, in Macedonia in 2008, there were totally 6100 believers of the Evangelical Protestant churches. Only estimates made by three collectivities (the United Methodist Church – 5000 believers, the Christian Baptist Church "Radosna Vest" – 100 believers, and probably believers of the Evangelical Church – 1000, although in the assessment by the community itself is given a figure of 2000 believers). There are no estimates in this address book for three Evangelical Protestant collectives (Evangelical Congregational Church, which did not give an estimate of the number of its believers; the Christian Center that has estimated 250 believers; the Church of God which gave an estimate of 300 believers and of course a precise estimate or figure from the Evangelical Church).

This overview of the existing statistical base and, certainly, the estimates of the religious collectives imply the need to specify the categories for making a register of the believers of the Evangelical Protestant religious collectivities. In order to make an appropriate register of the religious population, we should make an appropriate methodological and, certainly, categorical framework in which the specifics would be expressed, and a more precise picture of the actual conditions would be provided.

The need to present and appropriately register the believers of the Evangelical Protestant religious collectives during the preparations for the census of the population of Macedonia in 2011 was manifested by the Evangelical Protestant Initiative. Namely, this is an informal, non-binding initiative that was organized in order to achieve a certain common interest. That year "the majority of the churches agreed and called for their membership to declare themselves in the census as Evangelical Protestant Christians" (Jonovski 2017, 238).

Having in mind the offered different categories of religious population from the previous censuses, it is necessary to specify them and, of course, to correspond with the data from the Unique Court Register of Churches, Religious Communities and Religious Groups in Macedonia

THEORETICAL BACKGROUND

Sola Gratia
Sola Fide
Solus Christus
Soli Deo Gloria
Sola Scriptura

The Lutheran Reformation occurred in the German region, the Calvinism in France, Switzerland and Scot Land, the reformist movements in England or Anglicanism are of key importance for the creation, development and expansion of Protestantism. Free churches, which originate from various reformed churches, exert also a significant influence on the Protestantism, and they gradually become independent in the period after the Reformation (Baptist, Methodist, Pentecostal churches, etc.) (Patridge 2009, 325).

Starting from the definition of Protestantism⁶ as a term that covers all those Christians who have accepted the following views in their religious declaration: a) The Bible is the only source of revelation; b) the study and interpretation of the Bible takes place on the basis of personal reasoning; c) the number of rituals is reduced to a minimum; and d) everything covered by the term religious life is communicated in the national language (Birviš 1971), we would talk about the conditionally separated contemporary Protestantism in Macedonia, which would be separated from the Bogomil Movement, which, although it has certain similar characteristics, still has its own seal.

When studying contemporary Evangelical-Protestant communities in the Macedonian society, a certain cross-section is made, so it is talked about the period before and after the independence of the state. Consequently, each period has its own peculiarities. The characteristic features of the religion in the period after the independence or post-communism are certainly the process of revitalization⁷, which includes the re-

⁶ The notion of Protestantism (which has Latin origin and comes from the word *protestatio*) unites the members of the Luther's Reformation, and in the true sense of the word means "public, solemn or compulsory declaration". In the Middle Ages, Protestantism was marked with a negative connotation, associating the declaration against someone, that is, associating the hostility against the "papacy" and the Roman ecclesiastical authority in general

⁷ In the Constitutional Act of the Republic of Macedonia, churches, religious communities and religious groups are part of the non-profit sector. They have the opportunity to establish religious schools, as well as to act in the sphere of social policy, by opening social and charitable institutions. The Constitution mentions the Macedonian Orthodox Church, the Islamic Religious Community in Macedonia, the Catholic Church, the United Methodist Church and the Jewish Community.

vitalization and strengthening of the position of religious subjects, first of all, those which are historically present, majority collectivities, which can be monitored at the level of a religious collectivity, on the one hand and at the individual level, through religious beliefs and individual practice. De-privatization of religion, i.e. the penetration of religion on the public stage is reflected directly and very clearly through the significantly larger representation in the media; then, the activities and the vast space they also have on social media; demonstrating aspirations to "religious education" and adapting to the changing social conditions; undertaking certain activities in the sphere of social policy; then, claiming the confiscated property; expressing their views on various issues of interest to the community; etc. (Cacanoska 2015, 121-123). Striking is the process of de-secularization, which is mostly perceived in the rise of confessional and religious self-identification (Vrcan 1986).

The characteristic is "a high rate of specified nominal population of believers, but a low rate of religious practice. Revitalization of religion in Macedonian society, particularly clearly shaped the structuring of believers in the population in certain periods of very high rates of nominal believers, but of traditionalism in religious practice" (Vrcan 1986, 125). The empirical record determines the religious population according to personal religious identification as highly religious. Religious practice does not "follow" the individual religious determination. Namely, in terms of practice, the Macedonian believers are defined as predominantly "customary", followed by practicing the most important religious holidays (which become non-working days), as well as celebrating the main events of their life.

The postulate of the contemporary Macedonian religious configuration is based on the period from the independence of the Republic of Macedonia (1991). In addition, we should have in mind that the key changes of the social organization contribute to significant changes in the positioning of the religion within it. Namely, "the changing of the social structure contributed to Macedonian citizens, somehow overnight, becoming *more aware* of religion, trying to catch up with current events" (Cacanoska 2016). Since the independence of Macedonia to date, the number of religious collectivities is increased, visible changes in their composition or structure have been noted, while in a part of the religious collectives, internal divisions and disparities leave an important mark. It is also obvious the missionaries and the creation of their own nuclei of religious collectivities that have no tradition in this region.

Religious collectivities with Evangelical Protestant doctrinal framework experience a certain "boom", which is reflected in a dozen of religious collectivities of a recent date. In the period after the independence of the country, the more liberal mission⁸ contributes to encourage and create a new group of Protestant communities. Certainly here is of key importance the "deposit" created by traditionally present Evangelical-Protestant communities. Part of the believers of the existing Evangelical Protestant religious collectivities gradually emerges as the active creator or missionaries of new churches and communities.

Regarding the creation, operation and the perspectives of the Evangelical Protestant religious collectivities in the contemporary Macedonian society the empirical base collected and processed based on the interviews with representatives of their leadership will be analyzed (2017).

In this paper I would also highlight the issue of the public role of religion. According to that role, two important questions address the contemporary Macedonian religious life, that is, the engagement of religious collectives in the sphere of morality and

⁸ "Mission" refers to "sending" and has traditionally been associated with the efforts of religions to spread to *new* areas (Montgomery 1990, 2).

of course, the social sphere. Often in public discourse a connection is made between religion and morality, suggesting that religion should be a "source" of moral behavior and should help overcome the present crisis of values. Contemporary religious polarization of morality is based on the concept of public religion, suggesting that religion should provide adequate support to individual and public morality in society (Cacanoska 2016).

Followed through the general history, the significant role of religious collectivities in the social sphere is characteristic. The pragmatic question that usually arises is whether the vulnerability of certain categories of populations is crucial for them to join and then remain in a particular religious collectivity. But this paper only opens the question of the total engagement of the Evangelical-protestant religious collectivities to help marginalized and social categories in society, in the sense of the public role of religion. It is actually added to Casanova's assertion that the religious organizations of all kinds, not only can but also should act in the public space, among other things in the part of social policy. In that sense, religious collectivities, as well as faith-based organizations, appear as very important factors that participate in the social policy. In this sense, we also take into account Beckford's claim (Beckford 1990), who also seeks in religion the solution of the social problems in society.

PROTESTANT MISSIONS IN MACEDONIA

Evangelical-protestant communities in the Macedonian society have their own specific history. The "Echo" of the sixteenth century of the Western Europe reaches the Macedonian population at the beginning of the nineteenth century, with the official establishment of the diplomatic relations between America and the Ottoman Empire. In Constantinople, in 1831, the American missionaries established the first missionary station in the then Empire. The opening of the first missionary seat created opportunities for planned action and spread of Protestant ideas, primarily among the Christian population.⁹ The Constantinople missionary station, from its very formation, developed a series of activities, covered in three directions: literary, educational and evangelistic.

Protestantism as we know it today came to the Balkan region with the first missionaries from America in 1831, who founded their first missionary training centre in Istanbul. British missionaries were also present in Macedonia from the Church of Scotland and the Bible Society, but the founders of Protestantism in Macedonia were the American missionaries sent by the American Board of Commissions for Foreign Missions, founded in 1810-11. Its central body consisted of members of the Congregational Church, the Presbyterian Church and the Reformed Church of America. The opening of the first missionary headquarters in the Ottoman Empire made possible planned activities and the dissemination of Protestant ideas, primarily among the Christian population.

Today, the Evangelical Protestant religious collectivities in the Macedonian society are partly traditional, and in large part they are from a more recent date, i.e. they appear in the aftermath of the independence of the country. There are a total of 12 religious collectivities, of which one or two exist since the nineteenth century, while others are predominantly formed in the previous and part of them at the beginning of this century. One of the evangelical churches in Macedonia is also the International Church, which is part of the Evangelical Church. The services are performed in English and a significant part of the attendees are foreign citizens who are staying in Macedonia. The work of the Anglican Congregation in Skopje, which is part of the Church of England Diocese in Europe, should be also taken into account. In this context, we should men-

⁹ The missionaries work primarily in Christian-dominated areas, since Islamists who crossed into Protestantism were punished with death.

tion the religious movement New Hope, which is dedicated to working with students, but through the existing Evangelical Protestant churches.

Missions in Macedonia (Ferguson and Ferguson 2010) are performed after the current three main or key models. It is interesting that almost all of the Evangelical Protestant communities use almost all three models or they practice one or another model of church planting in certain segments. Namely, one model dominates in one particular period, which later gets impurities of another (Church Planting Models, <http://church-planting.net/church-planting-tutorial-church-planting-models/>, accessed on 11 September 2017). Which model of church planting will be applied depends on the conditions in which church planting takes place. The main approaches or models of church planting are the following (which are given here in terms of the ideal type):

1. *Parachute* – This model is characterized by the fact that „a planter move into a new location to start a church from scratch. The planter begins with little support and few connections within this new area. The planter and their family are *pioneering* new territory“ (Ibid). In the eighties, some of the missionaries come to Macedonia and come into contact mostly with young people, with whom they relatively quickly form their own church nuclei. This is the case with several Evangelical Protestant churches;

2. The practice of *sponsoring church or organization / mother church* takes place when „an existing church or church planting organization provides the initial leadership and resources to get a new church started including the selection of the church planter“ (Ibid). It is important to bear in mind that „the new church is autonomous, the sponsoring organization often has significant influence in the new church“ (Ibid). These conditions occur because after a certain period of time when the church community reaches a certain number of believers and can act independently. However, it is important to keep the relationship with the church from which it originates and continues to cooperate and exist independently. However, links are created that are extremely important for joint action (such as the Evangelical Protestant Initiative) and try to help them in the more important activities. There are few such churches in Macedonia and their number is also increasing.

3. The third model of *collaborative network / partnership* includes the churches which are „an organization (or many organizations) committed to church planting work together to plant churches. These informal alliances are referred to as collaborative or partnership networks. ... Planters often get many of the benefits of the “sponsoring church” model but with increased autonomy in decision making“ (Ibid). Starting new churches, in addition to the self-supporting work of the missionaries and home-worshipers devoted to missionary activities to the creation of new churches, requires funding, proper literature, and other tangible assets. In this context, during the creation of new churches, these networks or partnerships often provide appropriate literature, technical assistance, as well as financial resources in order the new church to "stand on its feet". Later, it gradually becomes independent and begins to live from its own sources, and to become more independent.

For church planting in Macedonia is characteristic the cooperation that the Evangelical-methodist churches have from a recent date, and that especially accomplish during the education of the future preaching staff. In that context, it may be mentioned, for example, the launch of the first on-line Bible school of the Institute for Spiritual Growth in Macedonia, which is to start next year. The server or technical support is largely done through partner organizations from abroad. Their partner organization is the Indigenous Training Ministries (Indigenous Training Ministries, Inc. <http://www.revc.org/>, accessed on 20 September 2017).

However, the Cru organization is active in working with the student population (Cru is a caring community passionate about connecting people to Jesus Christ.

<https://www.cru.org/>, accessed on 20 September 2017). Namely, "a group of American missionaries came to Macedonia... A part of Cru's U.S. Campus Ministry, a group of eight came to tell students about Jesus and develop a Macedonian Christian group at the campus" (Bring, A., Being Macedonian Matters, <https://www.cru.org/communities/locations/europe/macedonia/being-macedonian-matters.html>, accessed on 20 September 2017).

The trend of creation of new churches, especially in the last decade, is becoming specific because of the fact that it is considered that the churches should be relatively smaller and above all functional. When a particular church or collectivity grows to a certain number (let's say, 40 believers), then it is considered the creation of a new church. It is thought that in this way, the churches in that format will be able to become much closer to the believers and to the potential believers and sympathizers.

METHODOLOGICAL FRAMEWORK

"I want to understand the world from your point of view. I want to know what you know in the way you know it. I want to understand the meaning of your experience, to walk in your shoes, to feel things as you feel them, to explain things as you explain them."

James P. Spradley

Based on the insight into the available secondary database (from different sources) and the review of the relevant literature, the following research questions were, which serve as a guide for collecting primary data:

1. What is the structure of the believers of the Evangelical Protestant religious collectivities?
2. What is the origin of the believers in the Evangelical Protestant religious collectivities?
3. According to the representatives of the Evangelical Protestant religious collectivities, what is the public role of religion in the contemporary Macedonian society?
4. Cooperation between Evangelical Protestant religious collectivities and others?

The research design of this paper is cross-sectional (Bryman 2012, 59), since the collection of empirical records takes place in a precisely determined time interval (September 1-21, 2017). The collected empirical evidence enables the creation of a "proper representation in depth" for the Evangelical Protestant religious collectivities by the surveyed population (Newman 2014, 44).

In this paper, the methods used to collect empirical data are an on-line individual interview and telephone interview. The sample is purposive stratified and the respondents are persons from the religious collectives who are in a certain leadership position in the collectivity or are representatives or preachers of the same.¹⁰ The sample is composed of 12 respondents, at age of 29-70 years and they are all citizens of the Republic of Macedonia. The prepared interview was sent to 12 representatives of religious collectivities. 10 interviews were completed and returned in the expected time interval. Only men are interviewed in the sample. Out of them, three interviewees have completed secondary education, and the rest are with higher education, mostly theo-

¹⁰ The working population for the sample is taken from the list of churches, religious communities and religious groups, posted on the website of the Commission for Relations with Religious Communities and Religious Groups, <http://www.kovz.gov.mk/?ItemID=625A03A44FFB9A479DA77DF1C5CD4E3E>. Accessed on 4. 3. 2017.

logical. According to the place of residence, nine interviewees live in Skopje, and only one interviewee lives in Strumica. The interviewees were asked for and gave their oral informative consent in advance. All interviewed persons are guaranteed anonymity, as well as adequate protection of the given information, meaning their storing, processing and interpretation, that is, presentation.

Regarding epistemology, it should be emphasized that this paper is aimed to contextual perception and understanding¹¹ of the main topics (categories) of the research questions. The analysis of the qualitative database was focused on the perceptions and interpretations, i.e. the experiences of the interviewees in relation to the defined categories in the research questions. During the interpretation and presentation of the qualitative empirical database, the author, at his/her own discretion, synthesizes and presents certain questions as synthetic indicators, while other *points* from the responses of the interviewees indicates in their original format (as recorded). The quotes of the interviewees are used as: a proof of their attitude, illustration, opportunity to better understand the key notion of change, and these are in function of the findings and conclusions of the paper itself. However, we should have in mind that diversity prevails in the responses, i.e. the originality of the vocabulary used and the way of presentation of the attitudes or experiences. However, in order to preserve the anonymity of the interviewees, the author made minor corrections when presenting the data. On certain topics (categories), there is saturation or a greater degree of repetition, while in others the degree is smaller. Concluding observations refer to the surveyed population.

EMPIRICAL RESULTS AND DISCUSSION

“Things do not change, we change.”

Henry David Thoreau

Based on the insight in the secondary database, we get an initial picture of the emergence and development of Protestant communities in the Macedonian society. According to the available empirical database, it is pointed out that in the contemporary Macedonian society there are a total of 12 Evangelical Protestant religious collectivities. They are determined in terms of their structure, mostly as churches.

According to the number of believers, a small proportion of religious collectivities have more than 1000 believers, according to their estimation. The data obtained from the interviewees are shown below in the table. For religious collectives that are not represented by an interview, their official figures given in other documents are shown.

We should also take into consideration the character of some of the current missions in the Macedonian society, which are largely determined for church planting of new churches, which number of believers is about 40. In fact, it is considered that the establishment of as many churches as possible, when the conditions are met, is a better solution for covering the Macedonian space with churches, that is, to reach as many people and families as possible.

There is no entry of data for the Anglican Church, because it is a church dedicated to working with its believers who are present in Macedonia, and of course, there come also believers from Macedonia who do not belong to it (most often believers of the United Methodist Church¹²).

¹¹ Ibid., 28-31.

¹² The service on September 17, 2017 was led by the superintendent of the United Methodist Church Wilfried Nausner.

Table 3

Estimations related to the number of believers in Evangelical Protestant religious collectivities

	Religious evangelical-protestant collectivities	Estimation – 2008	Estimation – 2008 %	Estimation – 2017	Estimation – 2017 %
1.	United Methodist Church	5000	65.4%	4000 ¹³	59.2%
2.	Christian Baptist Church – Good news	100	1.3%	100	1.5%
3.	Christian Baptist Church – God's Voice	-	-	100	1.5%
4.	God's Church	300	3.9%	300	4.4%
5.	Evangelical Church	2000	26.1%	1500	22.2%
6.	Evangelical-Congregation Church	-		450	6.7%
7.	Christian Centre	250	3.3%	No figure ¹⁴	
8.	Christian Church – The Word of Hope	-	-	100	1.5%
9.	Free Evangelical Church – Good News	-	-	30	0.4%
10.	Evangelical-protestant Church – Glasnost	-	-	40	0.6%
11.	Christian Church – Oaza	-	-	100	1.5%
12.	Christian Community – Trinitas	-	-	35	0.5%
	Total	7650	100,0%	6755	100,0%

Source: Macedonian Center for International Cooperation, (2008/2009), Address Book of Churches, Religious Communities and Religious Groups in Macedonia, Skopje and Sociological research - Protestantism in Macedonia, ISJPR, Skopje, 2017.

Comparing the two estimations of the believers, given by the representatives of the very religious collectivities, it is noticeable the decline in the number of believers (895) in nine years. This decline is striking in the two largest religious collectivities. On the other hand, the multiplication of religious collectivities or church planting results in the creation of new churches with a relatively small number of believers.

For the decline in the number of religious collectivities, the interviewees most often indicate the migration, pointing first of all to the decrease of the number of residents and especially of the young. The general migration flows, especially the migration of young people, leave a stamp on the religious population of the Evangelical Protestant religious collectivities in Macedonia.

RELIGIOUS PRACTICE OF THE BELIEVERS

Probably one of the key issues in the sociology of religion is exactly the structure of the religious population in relation to the personal religious identification and, of course, religious practice. This research analyzes the religious practice through three fold-classification levels of religious practice and, of course, the category of supporters. This thematic unit is covered by several questions that stratify the religious population into several categories.

¹³ In his interview, the representative emphasized that they are in a phase of counting and that he believes that their faithfulness is between about 4,000 pilgrims.

¹⁴ The interviewer did not specify a number for his fellow believers and is not taken into account in this table.

Based on the answers to the questions asked in the interview regarding the religious practice of the believers in the religious collectivities themselves, the believers are broken down into the following categories: 1. active believers (who go to church every week or more), 2. semi-active or occasionally active, 3. inactive or passive and 4. supporters.

According to the answers of the interviewees from the ten Evangelical-protestant religious collectivities, for most of them, their believers are basically active. It is about a large part of active believers, who regularly or at least once a week attend the regular services. The number of active believers, compared with the total number of believers, is generally greater in the more recent religious collectivities, unlike those that exist for a longer period. Another interviewee suggests that about half of the believers are active. In the smaller religious collectivities it is emphasized that a greater number of their believers are active and are regularly present on the week services. At the same time, they are engaged in various activities that, as projects, are prepared and realized by their religious collectivity. According to the response of one interviewee, the week services in his collectivity are attended by about 10 percent of the total number of believers or more. Two interviewees did not provide an appropriate answer.

For almost all interviewed representatives of religious collectivities, work in smaller groups is very important (defined as domestic communities), which are gathering in their homes during the week. At the same time, some of the preachers point out that they often have activities related to the study of particular Bible themes at home, that is, in smaller domestic communities.

The number of semi-active believers is noticeable on major holidays, when their number is far greater. Therefore, one of the interviewees underlined that "then the very object is too small to receive all believers... but only then". However, the rate or the number of semi-active members plays a significant role in traditional religious collectivities, where going to church on the major holidays is part of the family tradition. Semi-active believers are relatively little represented in the Evangelical-protestant religious collectivities established in recent times.

As passive members, nominally declared as believers of a particular religion, they are also more present in the larger and older religious collectivities. The number of passive members in these collectivities is significant and they attend the church only at the most significant events of their life that they celebrate in the church (such as baptism, wedding or funeral). However, there are also a certain number of passive believers in the recent Evangelical Protestant religious collectivities, but it is far smaller.

Specific for the Evangelical Protestant religious collectivities is the visit of the supporters to Sunday services, and sometimes to other events and activities. For particular religious collectivities, the regular attendance of a particular group, which are not believers, but which are present, is characteristic. At the same time, some of them go, then they come back, part of them do not appear, new ones come up, says one of the interviewees. Another interviewee underlines that the various activities are organized by his religious collectivity in order to introduce our faith to our friends, relatives, colleagues. Of these, about 10% at least once attend the Sunday services in the capacity of supporters. Other interviewees point to relatively small numbers, while one emphasizes that their future believers are among their supporters. Some supporters need a longer period of time to see who we are and to approach us, concluded another interviewee. One of the interviewees emphasized that even up to 50 supporters attend their services.

ORIGIN OF THE BELIEVERS

Regarding the origin of the believers in the Evangelical Protestant religious collectivities, three modalities are listed: 1. Protestant, 2. Origin from other religious non-protestant collectivities, and 3. Unknown and atheists.

On the basis of the processed responses of the interviewees, it is noted that among the traditional Protestant religious collectivities, the number of believers originating from Protestant families is around 80%. But, that rate is far smaller in other Protestant collectivities or is not represented at all.

Most believers of the Evangelical Protestant religious collectivities have Orthodox origin (from 30% to 95%), while the number of believers of Muslim origin is significantly smaller. Some of the believers were atheists, that is, they did not have their own religious affiliation.

Table 4

Origin of believers in Evangelical Protestant religious collectivities

	Religious Evangelical-protestant collectivities	Estimation – 2017	Protestant	Orthodox	Muslim	Non religious	Un-known
1.	United Methodist Church	4000 ¹⁵	80%	20%			
2.	Christian Baptist Church – Radosna vest	100	-	-	-	-	-
3.	Christian Baptist Church – God's Voice	100	-	90%	-	-	10%
4.	God's Church	300	-	-	-	-	-
5.	Evangelical Church	1500	3.5%	95%	-	-	-
6.	Evangelical-Congregation Church	450	10%	30%	30%	20	10%
7.	Christian Center	No figure ¹⁶	-	-	-	-	-
8.	Christian Church – the Word of Hope	100	10%	90%	-	-	-
9.	Free Evangelical Church – Good News	30	20%	80%	-	-	-
10.	Evangelical - protestant Church – Glasnost	40	-	60%	5%	35%	-
11.	Christian Church – Oaza	100	-	Orthodox and un-known			
12.	Christian Community – Trinitas	35	10%	80%	-	-	10%
	Total	6755	100.0%				

Source: Protestantism in Macedonia, ISJPR, Skopje, 2017.

For the Evangelical Protestant religious collectivities, especially among the Roma population, the migration of believers from one to another religious collectivity is specific. One interviewed preacher noted that it was a normal phenomenon. He explains that when believers estimate that another church can take them faster to the goal, they move there. Migrating, according to another interviewee, occurs because young believers

¹⁵ In his interview, the representative emphasized that they are in a phase of counting and that he believes that their faithfulness is between about 4,000 pilgrims.

¹⁶ The interviewee did not specify a number for his fellow believers and is not taken into account in this table.

are looking for a suitable place (company, type of celebration, opportunity to be involved in the community activities, seeking spouse), type of religious services, and character of leaders. The same interviewee notes that if there is a theological disagreement, the given religious collectivity is left. There is also migration due to disappointment, conflict, as other interviewees have noticed. One of the interviewees associated the migration from one to another Evangelical-Protestant collectivity with the stability of the personality. Another interviewee recommends that the believer should choose a community (church) in which he will invest himself personally and will be the generator of the growth of the same, in good and evil. Two other interviewees recommend that in case of migration of believers from one church to another, it is necessary that the leaderships of the two churches should agree or discuss it. If a religious collectivity is left due to a conflict, these interviewees have written that the two sides should be encouraged to come to a dialogue and reconciliation. Only one interviewee stated that there was no migration of believers in his religious collectivity of any kind.

PUBLIC ROLE OF THE RELIGION

“Religion in the 1980s ‘went public’ in a dual sense. It entered the ‘public sphere’ and gained, thereby, ‘publicity’. Various ‘publics’ – the mass media, social scientists, professional politicians, and the ‘public at large’ – suddenly began to pay attention to religion. The unexpected public interest derived from the fact that religion, leaving its assigned place in the private sphere, had thrust itself into the public arena of moral and political contestation.”

Hose Casanova

The public role of religion in this paper is covered by a question in the interview on the role of religion in public morality and the sphere of social policy. When it comes to morality in general, the need for religion to give its own support, its foundations and of course to take care to embody them is pointed out. Often, when linking religion and morality, it is suggested that religion should be a "source" of moral behavior and help overcome the contemporary crisis of values. In this paper, representatives of the religious collectivities also speak about the engagement of their communities in the social sphere (assistance to the vulnerable and marginalized groups in the society).

Regarding the public role of the religion, most of the Evangelical Protestant religious collectives clearly point out their role in the social sphere, indicating a series of activities such as opening and operation of folk cuisine, other types of humanitarian activities, sharing packages, as well as visits, work with vulnerable categories of the society. They also underlined in a specific way their role in the field of morality, first of all pointing out the power of the personal example.

One of the interviewees emphasized the many years' work in the social field and, of course, the great experience and the numerous positive examples. He also points to the educative side in carrying out all these activities. "Helping the vulnerable categories" explains one of the interviewees as "a part of the Christian life". Another interviewee wrote: "We are trying to give and do our best to make our society better both morally and materially, and above all spiritually." A third interviewee underlines: "The religious community is responsible to teach biblical morality, ethics and practical application of biblical truth... to be an example in practicing Bible standards and transmitting them to our believers and to influence the society..." His role in the social sphere was explained by the interviewed representative of a collectivity with a number of vari-

ous activities: "visits and assistance to homes with orphans, delivery of food packages to socially endangered families in most of the municipalities, completing the education of nurses, aid in food, clothing, organizing tribunes and public appearances with the invitation of motivational speakers who have a certain disability (e.g. Nick Vuicic)". He also emphasizes that their church specifically devotes itself to public morality "through regular instructions, but... we also use the media for placing the basic values in and about the life". In his interview, one of the interviewees described their role as "partners of the civic initiative *re-tweet meal*, and every Friday we open the premises of our church for cooking food," which is then shared.

Two interviewees expressed their readiness and indicated their preparations to get involved themselves in this type of activities very soon.

As a summary of the analyzed answers about the role of the religious collectivities in undertaking activities in the social sphere, I would like to emphasize that the respondents consider that it is about an extremely important social sphere, in which they are included and show good results. Regarding the morality issues, they point out their role, saying that they should demonstrate a "practical example" in society.

COOPERATION BETWEEN THE EVANGELIC PROTESTANT RELIGIOUS COLLECTIVITIES AND THE OTHERS

In this thematic unit, the interviewees were asked about their attitude regarding the established Evangelical-Protestant cooperation, the formation of a joint initiative, and whether it should be deepened. At the same time, it is important to see their experience and, of course, their attitude towards the cooperation with non-Protestant religious collectivities in Macedonia.

Generally speaking, according to the answers of the interviewed representatives of the religious collectivities about the cooperation with other Evangelical-Protestant religious collectivities, the positive impulse is noticeable and, of course, the need for the established cooperation to be further deepened. An interviewee stated that "this cooperation and the formation of joint initiatives is something quite natural considering that most churches are much related and close... the joint appearance for various initiatives is quite natural and in time it will deepen." Another interviewee points out that "the formation of joint initiatives is not only of interest to the Evangelical Protestant community in the Republic of Macedonia, but in the interest and well-being of all the citizens". A third interviewee explains that the Evangelical Protestant Initiative is a phenomenal work that is highly needed. But what is significant is that this initiative exists and functions beyond formality, it is based on good mutual relations and growing trust, which promises its deepening." The next interviewee also expresses his positive attitude, and he explains this by saying that "we all have the same goal, to show people the way... so there should be no rivalry between the Churches." In that spirit is also the answer of the next interviewee, who underlines that "every form of cooperation is useful and must be deepened".

Only one of the interviewees expressed skepticism regarding the deepening of the cooperation between the Evangelical Protestant churches.

The cooperation of the Evangelical Protestant religious collectivities with other religious collectivities in Macedonia is relatively small. Having in mind the responses of the interviewees, it is noticeable that it either is absent or is reduced to a minimum. There is a desire, but it is not realized, says one of the interviewees.

Only one interviewed listed some activities regarding the cooperation with the non-Protestant religious collectivities in Macedonia.

As a kind of summary on this topic, it can be indicated that the cooperation between Evangelical Protestant religious collectivities is dominant, but that there is a willingness to extend it to other religious collectivities. Significant is the general positive perception of the interviewees about the cooperation in the existing Evangelical-protestant initiative, but also the need to further deepen it.

CONCLUDING REMARKS

The Evangelical Protestant religious collectivities in these regions have been present for a longer period, starting from the second half of the nineteenth century. The American missionaries are the first who began the establishment of Protestant communities and churches. Missionary activities result in the formation of numerous communities and churches, both in the past and today. As a result of the active missionary activity in these regions, today in Macedonia there are 12 Evangelical Protestant collectivities, with less than 7,000 believers. The missioning takes place through the key patterns of church planting and connecting the Macedonian collectivities with different networks, organizations, communities for more successful mission. In each church, there is a particular missionary framework or organization.

Evangelical Protestant religious collectivities are traditional and contemporary. Half of the registered Evangelical Protestant religious collectivities are Pentecostal. The origin of believers in these collectivities is Protestant among the believers who are traditionally present, while conversion from existing religious collectivities is significant for the religious collectivities that are formed later.

Regarding the public role of religion, the interviewees underline that moral values should arise from the religious resources of the religious collectivities. As to the role of the religious collectivities in their engagement in the social sphere, the attitude that the Evangelical Protestant religious collectivities in Macedonia are particularly and significantly involved in this extraordinarily important sphere is prevailing.

The need for cooperation of the Evangelical Protestant religious collectivities is an important segment of their current and further action.

Taking into account the limitations during the preparation of this paper, hopefully this research can be a small contribution to the ongoing discussion on contemporary Protestantism in Macedonia and in this direction can give its modest contribution to the conceptualization of future research.

LITERATURE

- Beckford, J. 1990. "The Sociology of Religion and Social Problems". *Sociological Analysis* 51 (1): 1–14.
- Birviš, A. "Plodovi protestantizma". *Kultura* 13–14 (1971): 124–137.
- Bryman, A. 2012. *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press.
- Bubevski, D. 2001. "Some Aspects of the Socio-economic Structure and the Problems of the Population in the Republic of Macedonia". In *The Socio-economic Structure and the Problems of the Population in the Republic of Macedonia*. Skopje: ISPPI.
- Cacanoska, R. "Religious Changes in Macedonian Society". *Facta Universitatis, Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History* 15, 1 (2016). <http://casopisi.junis.ni.ac.rs/index.php/FUPhilSocPsyHist/article/view/1703/1288>. Accessed on 12. 3. 2017.
- Cacanoska, R. 2015. "Religious Polarization in Contemporary Macedonian Society". In *The Role of Religion during the Yugoslav State Crisis*, edited by Branislav Radeljic, 121–154. Lexington Books.
- Casanova, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: University of Chicago Press.

- Davie, G. 2005. *Religion in Contemporary Europe. Mutation of Memories*. Zagreb: Golden marketing and Tehnička knjiga.
- Davie, G. 2007. *The Sociology of Religion*. London: Sage Publications.
- Eder, C. 2006. "Post-secularism: A Return to the Public Sphere". *Eurozine* 2006-08-17.
- Ferguson, Dave and John Ferguson. 2010. *Exponential (How You and Your Friends Can Start a Missionary Church Movement)*. Sonderwand.
- Jonovski, J. 2017. *History of the Evangelical and Protestant Churches in Macedonia*. Skopje: Izgrev.
- Montgomery, R. L. 1990. *Introduction to Sociology of Missions*. USA: Greenwood Publishing Group.
- Newman, W. L. 2014. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Pearson New International Edition, Seventh Edition, Pearson Education Limited.
- Patridge, C. 2009. *The World's Religions*. Skopje: New Lion Handbook, Mladinska knjiga.
- Swatos, H. W., Jr., ed. *Encyclopedia of Religion and Society*. Hartford Institute for Religion Research – Hartford Seminary. <http://hrr.hartsem.edu/ency/leadership.htm>.
- Vrcan, S. 1986. *From the Crisis of Religion to the Religion of the Crisis: Contribution to the Debate on Religion in Contemporary Crisis*. Zagreb: Školska knjiga.

**PRVIH PETSTO GODINA:
OTISCI PROTESTANTIZMA U HRVATSKOM DRUŠTVU****UVOD**

Općeniti povod ovome radu je obilježavanje 500 godina protestantizma. Napisan je u povodu obilježavanja obljetnice u Srbiji, s iskustvom i spoznajama vezanima za višestoljetno iskustvo protestantizma u području iz kojega dolazim, dakle, u Hrvatskoj. S obzirom da su Hrvatska i Srbija do prije dvadesetak godina desetljećima trajale u istoj državi/državama, lako je provjerljiva pretpostavka, a nadam se da će je u dobroj mjeri potvrditi i ova knjiga, da su se temeljni trendovi razvoja, širenja i djelovanja protestantskih zajednica u mnogome podudarali (kao i s ostalim zemljama bivše Jugoslavije). Osnovna zajednička karakteristika tih zemalja je da su u njima manjinske religije uvijek bile na marginama društva i kulture. Dakle, u ovom članku govorit ću o primjru Hrvatske, ali kad to god bude moguće, referirat ću se i na ostale države s područja bivše Jugoslavije.

Mikloš Tomka je sredinom devedesetih govorio o postojanju donekle slične religijske situacije u većini zemalja Istočne i Srednje Evrope. Veći dio populacije tih zemalja pripadalo je jednoj ili nekoliko velikih crkava/vjerskih zajednica – dakle, vrlo mali postotak obuhvaćale su manjinske religije.¹ Hrvatsku, kao i ostale zemalja bivše Jugoslavije karakterizira dominantnost jedne religije ili nekoliko velikih religija (Bosna i Hercegovina). Tradicionalni socio-kulturni (a često i politički) utjecaj jedne crkve/vjerske zajednice bio je toliko snažan, da se nikad nisu uspjele emancipirati neke nove religije koje bi ugrozile hegemoniju dominantne crkve (Jukić 1993; Marinović i Markešić 2012).

Specifični geopolitički položaj zemalja bivše Jugoslavije utjecao je na karakter dominantne religioznosti koja se u njima stoljećima formirala. Četiri velike religijske kulture susretale su se ovdje kroz povijest: katolicizam, pravoslavlje, protestantizam i islam. Svaka od njih ostavljala je svoj osobiti biljeg. To je naročito utjecalo na specifičan tip religioznosti koji se razvijao na ovom području (Jukić 1993). Unatoč različitim konfesijama koje dominiraju u bivšim jugoslavenskim zemljama, tip religioznosti je po temeljnim osobinama vrlo sličan: radi se o tradicionalnoj, crkveno orijentiranoj i kolektivističkoj religioznosti koja je usko vezana uz obitelj, tradiciju i naciju, s visokim stupnjem konfesionalne i religijske identifikacije.² Tradicionalna religioznost na ovim prostorima (s različitim naglascima ovisno o konfesiji) posredovana je kroz obiteljsku socijalizaciju, s prepoznatljivim elementima – slijedom sakramenata ili obaveznih obreda, pohađanja vjeronauka, obiteljskog vjerskog odgoja i bar prigodnog odlaženja u crkvu/vjersku zajednicu (Marinović Bobinac and Marinović Jerolimov 2006; Marinović i Markešić, 2012).

Još je jedna osobina koju Hrvatska i ostale zemlje bivše Jugoslavije dijele sa zemljama Istočne i Srednje Evrope: 45 godina svoje povijesti provele su pod komunističkom vlašću. Religija i crkva su desetljećima sustavno potiskivane. Ipak, iako su sve komunističke države odnos prema vjeri i crkvi temeljile uglavnom na istim teorijskim postavkama, sve ih nisu u praksi provodile na jednak način. Marasović ističe da je Jugo-

¹ Primjer Mađarske – svega 0,4% stanovnika pripada sektama ili manjim denominacijama (Tomka 1995), primjer Hrvatske – manje od 1% stanovnika pripada manjinskim religijama.

² Tu treba napomenuti da je relativno visok stupanj konfesionalne i religijske identifikacije u bivšoj Jugoslaviji postojao samo u Hrvatskoj i Sloveniji (i Hercegovini unutar Bosne i Hercegovine), a nakon devedesetih postao je opća karakteristika svih bivših jugoslavenskih republika.

slaviju odlikovala liberalnija politika prema religiji i crkvi/vjerskim zajednicama (od šezdesetih godina nadalje), u odnosu na sve zemlje Istočnog bloka, i Albaniju u kojoj je komunističko vodstvo Ustavom ukinulo religiju i crkve. Navodi čitav niz primjera, imajući u vidu dominantno Katoličku crkvu (Marasović 1997).³

Sljedeću osobinu Vrcan pripisuje Katoličkoj crkvi u Hrvatskoj, ali može se u velikoj mjeri generalizirati i na Srpsku pravoslavnu crkvu, pa i na Islamsku zajednicu. Vrcan je smatrao da je bitna osobina Katoličke crkve u socijalizmu a i nakon devedesetih – opterećenost “konzekvencijama jedne sinteze tradicionalnog duha ecclesiae militans i ecclesiae triumphans, te duha svojstvenog crkvi kao tvrđavi pod opsadom, ponajprije od ‘nekrsta’, zatim od ‘raskolnika’ i na kraju od marksističkih ‘bezbožnika’” (Vrcan 1995). Ova konstatacija upućuje između ostalih, i na odnos prema „raskolnicima“ (koji su pogrdno nazivani i „novovjerci“), odnosno, protestantskim zajednicama, koji je bio jedna od bitnih tema Drugog vatikanskog koncila, a odrazio se i u hrvatskoj teologiji.⁴ Gruenfelder, govoreći o Katoličkoj crkvi u Hrvatskoj devedesetih godina, izdvaja sličnu karakteristiku Katoličke crkve u Hrvatskoj, koja se može primijeniti i na Srpsku pravoslavnu crkvu u Srbiji, a dobrim dijelom i na Islamsku zajednicu. Tvrdi da, dok katolici zapadne Europe i Trećeg svijeta svojom zadaćom smatraju kršćansko prevladavanje mračne prošlosti i posljedica totalitarizma i zalažu se za individualna ljudska prava, za zaštitu stvaranja i prakticiraju međunarodnu solidarnost, u središtu društvenog angažmana Katoličke crkve u Hrvatskoj (i ostalih u okruženju – op.a.) još uvijek stoji “nacionalno pitanje” (Gruenfelder 2002; Marinović i Markešić 2012).

Posljednja desetljeća socijalizma karakterizirala je kontinuirana borba između vladajuće ideologije i novih aktera koji su težili novom tipu društva – religija i crkve/vjerske zajednice su bile među najznačajnijim akterima u borbi za samoodređenje i socijalnu autonomiju. Bile su važan izvor kontrakulture u komunističkoj eri te značajan čuvar i prijenosnik nacionalne kulture i bazičnih vrijednosti (Tomka 1995; Jukić 1993; Marinović i Markešić 2012), s čestim zloupotrebama uloge čuvara nacionalnog identiteta, naročito u vrijeme rata devedesetih, pa i u poslijeratnom razdoblju, sve do danas.

Mardešić je pisao o tome kako je u „hrvatskom društvu feudalizam trajao gotovo do jučer“ (Mardešić 2007), što se može reći i za ostale zemlje bivše Jugoslavije. Tako i vjerske zajednice, što se osobito lako primjećuje kod većinskih, imaju naglašenu tradicionalističku crtu koja ih upućuje na prošlost. I imaju izraženu sklonost politizaciji religije. Većinske vjerske zajednice bile su svjedoci, a često i pobornici „povratka zlih sjećanja iz prošlosti...“, izljeva političke mržnje i sukoba ideoloških dualizama..., ksenofobije i prihvaćanja teorija urote...“ (Mardešić 2007). Sve je to pomagalo rastu političkih varijanti religija koje vide „zlo (je) samo u političkom protivniku, a dobro samo u naših pristalica“ (Mardešić 2007).

Svi spomenuti momenti su utjecali na to da su sve manjinske religije i njihovi vjernici u bivšoj/im Jugoslaviji/jama i ostalim državnim tvorevinama koje su se pojavljivale u njihovoj zajedničkoj povijesti bili na marginama margina, percipirani kao strana tijela, diskriminirani, suđeni, kažnjavani, maltretirani – na radnom mjestu, u vojsci, među prijateljima, pa čak i unutar obitelji.⁵

³ Marasović kaže: “Crkva u Jugoslaviji, unatoč svim teoretskim zasjedama i praktičnim šikaniranjima, u odnosu prema državi ipak je bila uvelike slobodna (imenovanje biskupa, postavljanje župnika, slobodno djelovanje crkvenih škola, redovničkih zajednica, postupna sloboda vjerskog tiska, dozvoljen studij na inozemnim sveučilištima, dozvoljeno organiziranje velikih vjerskih skupova itd.” (Marasović 1997). Slično pišu Bajsić 1972; Skledar 1984; Franić 1972; Šagi-Bunić 1972; Vereš 1973).

⁴ Prije svega u knjizi Juraja Kolarića *Kršćani na drugi način* (1976) koja je izašla 11 godina nakon Koncila, a kasnije i u njegovoj *Ekumenskoj trilogiji* (2005).

⁵ S osobnim sjećanjima na svoja loša iskustva u jugoslavenskoj vojsci, Miroslav Volf započinje svoju knjigu *Zrcalo sjećanja*.

MANJINSKE RELIGIJE NA OVIM PROSTORIMA – AKTERI U „PODZEMLJU“⁶ DRUŠTVA

Rezultati socioreligijskih istraživanja provedenih u Europi od devedesetih godina nadalje pokazuju da su se uz velike društvene promjene, dogodile i značajne religijske promjene. Socioreligijska istraživanja su pokazala da se, za razliku od utvrđenog stabilnog trenda pada crkvene religioznosti i porasta necrkvenih oblika religioznosti na Zapadu (Berger 1999; Davie 2005; Hervieu-Leger 2000), u većini bivših socijalističkih zemalja odvija proces jačanja tradicionalne crkvene religioznosti kolektivističkog tipa, koja se, posebno u bivšim jugoslavenskim državama, povezuje s nacionalnom identifikacijom, te proces jačanja vezanosti ljudi uz religiju i crkvu. U Hrvatskoj o spomenutim trendovima svjedoče rezultati niza istraživanja (Aračić, Črpić i Nikodem 2003; Črpić i Zrinščak 2005, 2014; Marinović Jerolimov 2000, 2005; Vrcan 2001; Zrinščak, Črpić i Kušar 2000).

Osim povećanja temeljnih indikatora religioznosti, došlo je i do ukupnog porasta značenja i utjecaja religije i Crkve u društvenom i individualnom životu. Kao aktivni čimbenik Crkva se javlja gotovo u svim aspektima društvenog života – političkom, socijalnom, gospodarskom, odgojnom, obrazovnom, kulturnom i u brojnim društvenim institucijama – školama, bolnicama, vojsci, policiji, zatvorima (Cifrić 2000, 2005; Črpić i Zrinščak 2014; Marinović Bobinac and Marinović Jerolimov 2006; Marinović i Markešić 2012; Vrcan 2001).

U većini bivših socijalističkih zemalja Istočne i Srednje Europe, pa tako i u bivšim jugoslavenskim državama došlo je do promjena pravnog položaja vjerskih zajednica, promjena odnosa države i vjerskih zajednica (Marinović Bobinac and Marinović Jerolimov 2006; Marinović i Marinović Jerolimov 2012; Marinović i Markešić 2012; Zrinščak 1998; Zrinščak, Marinović Jerolimov, Marinović and Ančić 2014), ali i do povezanosti religije i politike (Mardešić 2007; Marinović 2017; Vrcan 2001).

Te nove okolnosti postale su zanimljivim kontekstom istraživanja manjinskih vjerskih zajednica kojima pripadaju i sve protestantske zajednice u Hrvatskoj⁷. U porastu su novi oblici religioznosti, javile su se nove vjerske zajednice i pokreti koji su potekli iz različitih tradicija, a po tipu religioznosti i tipu organizacije bitno se razlikuju od tradicionalnih zajednica (Črpić i Jukić 1998; Marinović Bobinac 1995, 1999), te različiti oblici postmoderne religioznosti i duhovnosti (Mardešić 2007). Unatoč jasno vidljivoj dominaciji jedne religije, svih ovih godina dio manjinskih zajednica vodio je vrlo intenzivan, raznolik i dinamičan društveni i duhovni život što će se vrlo jasno i u ovom tekstu pokazati baš na primjeru protestantskih zajednica.

Sljedeća tablica svjedoči o jednom od osnovnih indikatora religijske situacije – konfesionalnoj pripadnosti populacije u Hrvatskoj.⁸ Temeljena je na podacima iz Popisa stanovništva 2011. godine.

⁶ Termin je preuzet od Jakova Jukića koji u svojoj knjizi *Religija u modernom industrijskom društvu* govori o „podzemnoj crkvi u Crkvi“ i „podzemnoj crkvi izvan Crkve“. Ovoj drugoj kategoriji pripadale su sve manjinske religije u socijalizmu.

⁷ U Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu provedena su dva istraživanja manjinske religioznosti u Hrvatskoj: od 1987-1991. istraživanje *Male vjerske zajednice u Zagrebu* (voditeljica: Š. Bahtijarević), iz kojega su proizašle 4 knjige, a od 2007-2014. projekt „Manje vjerske zajednice kao akteri religijskih promjena u hrvatskom društvu“ (voditeljica A. Marinović), rezultat kojega su bile dvije knjige: *Vjerske zajednice u Hrvatskoj* (Marinović i Marinović Jerolimov 2008), *Religija i zdravlje. Vjerska zajednica kao socijalni resurs* (Ančić 2016) i niz članaka u međunarodnim časopisima i knjigama.

⁸ Sva istraživanja provedena u Hrvatskoj od devedesetih do danas pokazuju i vrlo visoku razinu religijske samoidentifikacije odrasle populacije – uvijek oko 80% religioznih – bilo da se radi o

Tablica 1

Konfesionalna identifikacija 2011. (u % prema Popisu stanovništva)

	Popis 2001.	Popis 2011.
Katolici	87.97	86.28
Pravoslavni	4.42	4.44
Protestanti	0.27	0.34
Ostali kršćani	0.24	0.30
Muslimani	1.28	1.47
Židovi	0.01	0.06
Istočne religije	0.02	0.06
Ostale religije, pokreti, svjetonazori	0.01	0.06
Agnostici i skeptici	0.03	0.76
Nisu vjernici i ateisti	2.22	3.81
Ne izjašnjavaju se	2.95	2.17
Nepoznato	0.58	0.29

Iz tablice je vidljiv trend: porast religioznosti i sklonosti k različitim oblicima duhovnosti može se deducirati iz porasta svih ponuđenih konkretnih i manje konkretnih određenja konfesionalne pripadnosti. Nema drastičnih razlika između dva perioda. Jedini mali pad konfesionalne pripadnosti vidljiv je kod katolika (nešto više od 1.5%). Osim trenda porasta konfesionalno izjašnjenih i duhovnostima sklonih, vidljiv je i porast agnostika i skeptika, nevjernika i ateista te onih koji se ne žele izjasniti.

PROTESTANTI U HRVATSKOJ: PETOSTOLJETNI, ALI JOŠ UVIJEK EGZOTIČNI ZAČIN TRADICIONALNOJ KRŠĆANSKOJ SITUACIJI

Neke od manjih kršćanskih zajednica protestantske provenijencije prisutne su na ovim prostorima već pet stoljeća. Mnoge više od stoljeća. Jedan od brojnih stereotipa u mišljenju pripadnika većinskih religija i šireg društva o manjim vjerskim zajednicama, koje su mnogi skloni nazivati sektama (misleći pritom baš na ono vrijednosno, negativno obojeno značenje), onaj je o njihovoj zatvorenosti, sumnjivosti i mogućoj opasnosti po društvo i po dominantnu religiju. U nekim europskim zemljama čak i neke od protestantskih zajednica smatraju destruktivnim sektama koje treba nadgledati čak i policija.⁹ Postojeće latentno ili manifestno uzajamno nepovjerenje zajednica i njihovog šireg socijalnog okruženja (kroz dalju povijest, u bivšoj Jugoslaviji, ali i danas) povijesno je i socio-kulturno uvjetovano. Navest ćemo samo neke od temelja toga nepovjerenja:

1. U Hrvatskoj je postojala slična povijesno-socijalna situacija kao i u većini europskih katoličkih društava: tradicionalna socio-kulturna (u daljoj prošlosti i politička) dominacija Katoličke crkve utjecala je na izrazitu religijsku polarizaciju; u početku nastajanja "sekti" na hrvatskom tlu one su bile (baš kao što Troeltsch implicira) tek neka vrsta difuznih protestnih pokreta suprotstavljenih dominantnoj religiji (Jukić 1993).

2. Dominantnu opoziciju crkvenoj hegemoniji (kao i u drugim pretežno katoličkim zemljama) činili su antireligiozni, a ne religiozni sektarijanski pokreti. Uspostavom socijalističke države nakon Drugog svjetskog rata promijenio se odnos dviju suprotstavljenih snaga (Crkva se našla u opoziciji), ali ne i položaj manjih vjerskih zajednica.

uvjerenim vjernicima koji prihvaćaju sve što njihova vjera uči ili o onima koji su religiozni, ali ne prihvaćaju sve što njihova vjera uči. Ti podaci Hrvatsku svrstavaju u najreligioznije zemlje u Europi, uz Irsku, Poljsku, Maltu, istočnu Transilvaniju i Litvu.

⁹ O temi antikult pokreta postoji opširna literatura. O hrvatskoj antikult situaciji vidi tekst: Marinović Jerolimov i Marinović 2017.

Kao što kaže Jukić, "marksistička ideologizacija povijesno je vodila do stvaranja svjetovne religije koja je sučelice sebi imala samo crkvenu religiju i ništa drugo" (Jukić 1993).

3. Manje vjerske zajednice osjećale su u bivšoj Jugoslaviji dvostruku diskriminiranost: društvo je negativno vrednovalo religiju uopće, a posebno manjinske religije, jer su neke od njih, dosljednim pridržavanjem religijskih normi, kršile zakon (odbijajući vršiti neke građanske dužnosti: pozdravljati zastavu, nositi oružje, raditi i ići u školu subotom) i tako postajale političkim problemom. Osim toga, osjećale su se diskriminiranim a i u odnosu na velike vjerske zajednice koje su također prema njima gajile nepovjerenje.

4. Povijesno gledano, od njihova osnivanja na ovim prostorima (većina krajem 19. st. i nadalje), njihova načela i način života pobuđivali su nepovjerenje u društvu, što je zakonodavstvo u različitim periodima još dodatno osnaživalo, bilo zabranama njihovog djelovanja bilo kažnjavanjem nekih aspekata ponašanja vjernika koji su proizlazili iz striktnog poštivanja vjere.

5. Ne manje važno je i sljedeće: u ove krajeve nove vjere donosili su stranci, a zajednice popunjavali domaći ljudi koji su napuštali vjeru otaca, što je u pripadnika domicilne vjere stvaralo osjećaj ugroženosti i stoga dodatne odbojnosti.

6. I danas u Hrvatskoj postoje naznake jedne od „starih situacija“: dominacija Katoličke crkve i pokušaj legitimizacije države kršćanskim (točnije, katoličkim) svjetonazorom. Međutim, novo svjetlo svemu tome daje demokratska orijentacija Hrvatske koja je unatoč privilegiranom položaju Katoličke crkve, dala malim zajednicama mogućnost slobodnog vjerskog i društvenog djelovanja, što su one i vrlo spremno prihvatile.

U tablici tri slijedi popis vjerskih zajednica protestantske provenijencije u Hrvatskoj. Podijeljene su u tri temeljne grupe: kršćanske crkve proizašle iz izvorne protestantske tradicije, kršćanske crkve reformacijske baštine i ostale kršćanske crkve koje baštine reformacijsku tradiciju.¹⁰ Sve navedene zajednice upisane su u Evidenciju vjerskih zajednica pri Ministarstvu uprave.

Tablica 3

Protestantske vjerske zajednice u Hrvatskoj

Kršćanske crkve proizašle iz izvorne protestantske tradicije	
-	EVANGELIČKA CRKVA U RH
-	REFORMIRANA KRŠĆANSKA KALVINSKA CRKVA U HRVATSKOJ
-	REFORMATSKA KRŠĆANSKA CRKVA MAĐARA U REPUBLICI HRVATSKOJ
-	EVANGELIČKA CRKVA VALDESE
Kršćanske crkve reformacijske baštine	
-	SAVEZ BAPTISTIČKIH CRKAVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
-	KRISTOVE CRKVE U HRVATSKOJ
-	CRKVA RADOSNE VIJESTI
-	EVANGELIČKA METODISTIČKA CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
-	CRKVA BOŽJA U REPUBLICI HRVATSKOJ
-	EVANĐEOSKA (PENTEKOSTNA) CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
-	KRISTOVA DUHOVNA CRKVA „MALOKRŠTENIH“
-	SAVEZ KRISTOVIH PENTEKOSTNIH CRKAVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
-	MEĐUNARODNA UJEDINJENA PENTEKOSTNA CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
-	KRŠĆANSKA NEOPENTEKOSTALNA CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ

¹⁰ Ova podjela preuzeta je iz knjige *Vjerske zajednice u Hrvatskoj* autorica Ankice Marinović i Dinke Marinović Bobinac, gdje su prikazane 43 vjerske zajednice koje su u to vrijeme (2008) bile upisane u Evidenciju.

-	NEOVISNA BAPTISTIČKA CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
-	KRŠĆANSKA NAZARENSKA VJERSKA ZAJEDNICA U REPUBLICI HRVATSKOJ
-	CRKVA CJELOVITOG EVANĐELJA
-	KRŠĆANSKA PROROČKA CRKVA
-	SAVEZ CRKAVA „RIJEČ ŽIVOTA“
	PROTESTANTSKA REFORMIRANA KRŠĆANSKA CRKVA U REPUBLICI HRVATSKOJ
	Ostale kršćanske crkve koje baštine reformacijsku tradiciju
-	KRŠĆANSKA ADVENTISTIČKA CRKVA U HRVATSKOJ
-	REFORMNI POKRET ADVENTISTA SEDMOG DANA

PRAVNA REGULACIJA ODNOSA DRŽAVE I VJERSKIH ZAJEDNICA U HRVATSKOJ

Pravni položaj vjerskih zajednica u Hrvatskoj reguliran je *Ustavom Republike Hrvatske*, ugovorima od zajedničkog interesa koje je Vlada RH sklopila sa Svetom Stolicom i *Zakonom o pravnom položaju vjerskih zajednica*. Sklopljeni su i ugovori od zajedničkog interesa s nekim drugim vjerskim zajednicama, a nakon toga je donesen još jedan, kontroverzni dokument kojim se dopunjuje *Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica* i pokušava opravdati prekid prakse daljnjeg sklapanja ugovora s ostalim vjerskim zajednicama – podzakonski akt *Zaključak*.

Ustav Republike Hrvatske propisuje opće principe o biti odnosa između države i vjerskih zajednica: odvojenost (države i crkve), neutralnost države po pitanju religije, slobodu djelovanja vjerskih zajednica, jednakopravnost zajednica, dobrovoljnost organiziranja fizičkih osoba u zajednicu te javnost djelovanja vjerskih zajednica (*Ustav Republike Hrvatske* 2001).

Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica u članku 21 propisuje uvjete za registraciju novih vjerskih zajednica: zajednica treba imati najmanje 500 vjernika, akt iz kojeg je vidljiv sadržaj i način očitovanja vjere i obavljanja vjerskih obreda te treba biti upisana u *Evidenciju* udruga najmanje pet godina. U članku 9 propisuje da se pitanja od zajedničkog interesa za Republiku Hrvatsku i jednu ili više vjerskih zajednica mogu uređivati ugovorom kojega sklapaju Vlada RH i vjerska zajednica (*Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica* u RH 2002).

U drugoj polovini devedesetih sklopljena su četiri ugovora između Vlade RH i Svete Stolice: *Ugovor o dušobrižništvu katoličkih vjernika, pripadnika oružanih snaga i redarstvenih službi Republike Hrvatske* (1996), *Ugovor o pravnim pitanjima* (1996), *Ugovor o suradnji na području odgoja i kulture* (1996) i *Ugovor o gospodarskim pitanjima* (1998).

Nakon donošenja *Zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica* (2002) započeo je proces potpisivanja ugovora s drugim vjerskim zajednicama: Srpskom pravoslavnom crkvom, Islamskom zajednicom, Evangeličkom crkvom i Reformiranom kršćanskom crkvom (jedan ugovor), Evanđeoskom (pentekostnom) crkvom (s pridruženim članovima Crkvom Božjom i Savezom pentekostnih crkava) (jedan ugovor), Kršćanskom adventističkom crkvom (s pridruženim članom Reformiranim pokretom adventista sedmog dana) (jedan ugovor), Savezom baptističkih crkava (s pridruženim članom Vijećem Kristovih crkava) (jedan ugovor), Bugarskom pravoslavnom crkvom, Makedonskom pravoslavnom crkvom i Hrvatskom starokatoličkom crkvom (jedan ugovor), Koordinacijom Židovskih općina u RH i Židovskom zajednicom Bet Israel (dva ugovora). Ugovori reguliraju mogućnost dušobrižništva u državnim službama (vojska i policija) i u javnim institucijama (bolnice, zatvori, domovi umirovljenika), sklapanje pravno priznatog crkvenog braka, vjeronauk u javnim školama i predškolskim ustano-

vama, financiranje vjerskih zajednica iz državnog proračuna, te povratak oduzete imovine. Jehovini svjedoci nisu željeli, mada su mogli potpisati ugovor. Željeli su riješiti neka pitanja s državom, kao što su sklapanje brakova i dušobrižništvo u bolnicama, što je kasnije riješeno u sklopu drugih zakona.

Dakle, od 54 vjerske zajednice koje su upisane Evidenciju vjerskih zajednica 22 su protestantske, a od 16 zajednica koje su sklopile 9 ugovora, 9 zajednica se smatraju protestantskima ili se pozivaju na tradiciju reformacije. To su one koje su stjecajem okolnosti, išle lakšim putem.

HRVATSKA KRŠĆANSKA KOALICIJA I DRŽAVA: DAVID PROTIV GOLIJATA

Kada su 2004. godine tri manje protestantske zajednice Crkva cjelovitog evanđelja, Savez crkava Riječ života i Protestantska reformirana kršćanska crkva u RH (nazvale su se Hrvatskom kršćanskom koalicijom), zatražile sklapanje ugovora od zajedničkog interesa s hrvatskom državom pod istim uvjetima, Vlada je donijela novi dokument koji je bio neka vrsta nadopune *Zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica*, koji je nazvan *Zaključak*. Svrha dokumenta bila je ograničiti i zapravo spriječiti daljnje potpisivanje ugovora o pitanjima od zajedničkog interesa s preostalim vjerskim zajednicama. U *Zaključku* su navedeni novi, dodatni uvjeti: da je zajednica djelovala u Hrvatskoj od 6. travnja 1941. i nastavila djelovanje u kontinuitetu i pravnoj sljednosti ili da broj članova prelazi 6.000, prema zadnjem popisu stanovništva i da je povijesna vjerska zajednica europskog kulturnog kruga. Vjerska zajednica koja se izdvoji iz neke druge vjerske zajednice smatra se novom crkvom, a početkom djelovanja nove zajednice smatra se dan osnivanja. Te uvjete nikada ne bi uspjela ispuniti nijedna od preostalih zajednica, a nije ih ispunjavao ni veći broj zajednica koje su već potpisale ugovor.

Katolička crkva je ugovorima dobila velika prava. Automatski su i neke od ostalih vjerskih zajednica koje su potpisale ugovor dobile više prava nego su i u snu očekivale i nego im je država namjeravala dati. Ali svoje diskreciono pravo na izbor zajednica s kojima želi i s kojima ne želi sklopiti ugovor država je u spomenutom *Zaključku* argumentirala neshvatljivo šlampavo (Marinović i Markešić 2012) i tu grešku su iskoristile tri „pobunjene“ vjerske zajednice, koje su onemogućene u pokušaju sklapanja ugovora s državom i koje su sudskim putem zatražile svoja prava te tužile državu zbog diskriminacije. Nakon neuspjeha na Upravnom i Ustavnom sudu RH, zajednice su se obratile Europskom sudu za ljudska prava koji je utvrdio da se radi o diskriminaciji „jer država ima dužnost ostati neutralna u provođenju svojih regulacijskih odluka u odnosu na različite vjere i denominacije“ (Iz presude Europskog suda za ljudska prava 2010) i presudio u korist tri zajednice (Marinović and Marinović Jerolimov 2012). Trebalo je četiri godine da država postupi u skladu s presudom i tri zajednice su konačno (2014) potpisale zajednički ugovor o pitanjima od zajedničkog interesa s Vladom Republike Hrvatske. Time je otvoren put svim preostalim registriranim vjerskim zajednicama, ukoliko žele, da krenu, sada već lakšim putem i taj dan treba smatrati pobjedom demokracije.

Koliko god ugovori koje je Vlada RH potpisala sa Svetom Stolicom izazvali niz opravdanih kritika, ali ne i dovoljno socioloških i pravnih analiza, oni su za manjinske religije ipak donijeli dobre posljedice. Iz bar dva razloga.

Prvo, prisilili su državu da, i ne želeći, osigura sličnu pravnu situaciju i za dio ostalih vjerskih zajednica. Slijedilo je sklapanje ugovora s određenim brojem zajednica, iz prije svega političkih interesa, jer je trebalo riješiti status Srpske pravoslavne crkve, Islamske zajednice te Koordinacije židovskih općina u Republici Hrvatskoj (koja se u međuvremenu podijelila u dvije zajednice). Naravno, onda se zakotrljala „gruda snijega“. Kao kriterij odabira zajednica s kojima hrvatska država ima „zajednički interes“ nefor-

malno se pojavio pojam „povijesne zajednice“, koji je kasnije u *Zaključku* preimenovan u „povijesne vjerske zajednice europskog kulturnog kruga“ (gdje su taksativno navedene upravo one zajednice koje su već potpisale ugovore, čime je taj kriterij postao neispunljiv). Upravo je to i bio jedan od prigovora Europskog suda za ljudska prava: zašto se taj kriterij – „povijesne vjerske zajednice europskog kulturnog kruga“ ne može primijeniti i „na crkve koje su podnijele zahtjev, uzevši u obzir da je riječ o reformiranim denominacijama“¹¹.

Drugo, zajednice koje se, prema *Zaključku*, nisu uklapale u „europski kulturni krug“, koje „nisu djelovale u Hrvatskoj od 6. travnja 1941. i nastavile djelovanje u kontinuitetu i pravnoj sljednosti“ i koje nemaju „više od 6.000 članova“, s kojima država nije imala „zajednički interes“ bile su uporne u borbi za svoja prava. Uz sav otpor državnih vlasti da im priznaju ta prava, dobile su ih na Europskom sudu. Tako su poučile državne strukture, sve vjerske zajednice, ali i građane Hrvatske prednostima demokracije, pa makar ona dobrim dijelom bila i samo na papiru: borba protiv diskriminacije, borba za prava manjina može se „isplatiti“, ako ne na sudovima u svojoj zemlji, onda na europskom sudu.

Ta pobjeda „malih zajednica protiv velike države“ potencijal je za budućnost: putokaz za emancipaciju i porast samosvijesti i ohrabrenje za sve manjinske grupe, ne samo one religijske.

DRŽAVA PREMA PROTESTANTSKIM ZAJEDNICAMA: „RAVNODUŠNA DISTANCA“

Esad Ćimić smatra da bi se optimalno povoljan odnos između države i crkve, odnosno vjerskih zajednica, postigao tek tada kada bi se one prestale odnositi jedna spram druge, kad bi im pošlo za rukom da se toliko razgraniče kako bi se njihova djelatnost mimoilazila (Ćimić 1999). U opisu takvog odnosa Ćimić koristi sintagmu „bliska distance“ koja podrazumijeva da se država i crkva nikada ne isprepletu niti poistovjete, ali niti da se kako on kaže, beznažno udalje, ili suprotstave. Tvrdnja da se „odvajanjem države od crkve u pravnim propisima tek začine proces njihova odvajanja unutar društva“ (Ćimić 1999) susreće se sa zanimljivom situacijom u hrvatskoj stvarnosti (Marinović i Markešić 2012). Taj proces je u Hrvatskoj, treba napomenuti, daleko od kraja, kao i u svim susjednim zemljama u kojima su dominantne religije okrenute prošlosti i sklone politizaciji.

Od početka devedesetih godina desne su hrvatske vlade gajile „strastvenu i snishodljivu bliskost“ s Katoličkom crkvom, a lijeve njegovale „snishodljivu distancu“ prema njoj. Desne vlade gajile su „pragmatičnu trpeljivost“ (a često i netrpeljivost) prema politički „osjetljivim“ zajednicama (Srpskoj pravoslavnoj crkvi, Islamskoj zajednici i Židovskim zajednicama), dok su lijeve vlade s njima njegovale uglavnom korektan odnos. A odnos i desnih i lijevih vlada prema manjinskim (a među njima i protestantskim) religijama mogao bi se okarakterizirati, da polu-parafraziram Ćimića, „ravnodušnom distancom“.

Ta „ravnodušna distanca“ koja se u ovoj konstelaciji odnosa ponekad čini kao nepravda, nije sama po sebi loša, možda bi mogla biti čak i radni model odvojenosti države i crkve – za budućnost. Naravno, pod uvjetom da Hrvatska s vremenom postane uvjerljivija kao pravna država u kojoj zakoni funkcioniraju, što bi automatski sma-

¹¹ European Court of Human Rights: First Section. Case of Savez crkava “Riječ života” and Others v. Croatia. Application no. 7798/08), Judgement. Retrieved 15 February 2012 from: www.unhcr.org/refworld/pdfid/4d5bd297.pdf.

nijavalo mogućnosti diskriminacije, povećavalo mogućnost da se država i vjerske zajednice razgraniče i da se njihove temeljne djelatnosti (duhovne i političke – op. a.) miomilaze. Što istovremeno ne znači da ne mogu i ne trebaju surađivati u različitim aspektima javnog života i civilnog društva. U tom slučaju bi „ravnodušna distanca“ polako postajala onim što Čimić naziva „bliskom distancom“ u odnosu države sa (svim) vjerskim zajednicama, na opću dobrobit. To bi značilo, da opet parafriziram Čimića, da proces odvajanja crkve i države s papira polako prelazi u proces njihova stvarnog odvajanja unutar društva. Nažalost, sudeći po „znakovima vremena“, proces će se otegnuti u vrlo daleku i neizvjesnu budućnost.

NAZNAKE PRAKSE „BLISKE DISTANCE“, U BLISKOJ PROŠLOSTI: MANDAT JEDNOG PREDSEDNIKA

Jedino razdoblje u kojem su protestantske (i sve ostale manjinske) zajednice u Hrvatskoj bile u poticajnoj uzajamnoj komunikaciji s nekim od važnih političkih aktera, bio je petogodišnji mandat bivšeg hrvatskog predsjednika Ive Josipovića. Navest ćemo nekoliko primjera.

Odnos s vjerskim zajednicama u Hrvatskoj, u kojoj se konfesionalno izjašnjava preko 90% stanovnika tadašnji je predsjednik, kao deklarirani agnostik, percipirao kao važan. I to ne samo odnos s Katoličkom crkvom i tri „politički“ važne vjerske zajednice, nego i sa svim manjinskim religijama. Smatrao je da je zadatak hrvatske države da u sklopu demokratskih procesa razvija političku kulturu koja štiti legitimne interese manjina. Promovirao je vjersku toleranciju kao „toleranciju svih religijskih razlika, ne samo onih koje slučajno odobravamo“ (Davie 2005).

Isticao je važnost prava na vjerovanje, kao i prava na nevjerovanje. Isticao je afirmativan odnos prema materijalnoj i duhovnoj tradiciji svih vjerskih zajednica smatrajući ih doprinosom bogatstvu hrvatskog duhovnog i kulturnog identiteta.

Naglasak je stavio na tri aspekta, koja je popratio nizom gesta i aktivnosti tijekom svoga mandata:

1. afirmirao je važnost vjerskih prava i vjerskih sloboda u društvu koje želi biti demokratsko;
2. vjerske zajednice vidio je kao važne dionike društvenog života, osobito u civilnom društvu i kao ravnopravne aktere ostalim udrugama civilnog društva;
3. podržavao je aktivnosti ekumenskog i međuvjerskog dijaloga u svrhu poticanja tolerantne i dijaloške društvene klime u Hrvatskoj.

Vrata njegova Ureda uvijek su bila otvorena za predstavnike vjerskih zajednica, a i on im je na poziv dolazio u posjet. Svaki Božić¹² prisustvovao je bogoslužju jedne od manjih zajednica među kojima su bile protestantske zajednice – Baptistička crkva, Evanđeoska (pentekostna) crkva i nakon potpisivanja ugovora između države i Hrvatske kršćanske koalicije, i crkva Riječ života (koja mu je bila domaćin zajedno s Crkvom cjelovitog evanđelja i Protestantском reformiranom kršćanskom crkvom). Inicirao je u svom Uredu svečano obilježavanje Dana reformacije – na koje su dolazili predstavnici svih vjerskih zajednica koje baštine tradiciju reformacije, a na njegovim prijemima povodom državnih blagdana, uz predstavnike tradicionalnih zajednica i njihove tamne odore, mogli su se vidjeti hindusi i bakhti u narančastim, te budisti u crnim tradicionalnim nošnjama. Aktivno se i uspješno zalagao za opstanak škola s pravom javnosti čiji su osnivači vjerske zajednice – osnovnih i srednjih škola te visokih učilišta. Podupirao je vjerske zajednice kojima su bila ugrožena vjerska ili građanska prava i javno se zalagao

¹² Uobičajilo se u Hrvatskoj da predsjednici države i predsjednici vlada (ili njihovi izaslanici) za katolički i pravoslavni Božić i Bajram prisustvuju vjerskim službama.

za pravo na ugovor pod istim uvjetima za zajednice Hrvatske kršćanske koalicije, od samoga početka procesa.

U mandatu aktualne predsjednice sve aktivnosti vezane za manjinske vjerske zajednice su prestale, pa tako i zajedničko obilježavanje Dana reformacije koje je organizirano samo u prvoj godini njenoga mandata.

ZAKLJUČAK

Ako postoji europski prostor u kome su ljudi stoljećima živjeli zajedno u različitosti, onda je to je jugoistok Europe: Sarajevo Zagreb, Beograd, Osijek, Novi Sad i niz drugih gradova... svi su od reda dobri primjeri za to. Na relativno malom prostoru nalazile su se, a u nekima od spomenutih gradova još uvijek se nalaze katolička katedrala, pravoslavna crkva, džamija, sinagoga i barem jedna protestantska crkva.

U proteklih petsto godina reformacija je na ovim prostorima ostavila snažan pečat – građevine koje pripadaju među najstarije protestantske crkve u ovom dijelu Europe, ljude, od kojih neke europska povijest i kultura itekako pamte, čitav niz značajnih osoba iz hrvatske prošlosti za koje se danas jedva zna da su bili protestanti i elemente kulture i misli koje su nerazmrsivo utkane u hrvatsku kulturnu i intelektualnu baštinu.

Može se reći, protestanti su se u ovih petsto godina ukorijenili u svim krajevima Hrvatske i ostavili (i ostavljaju) vidljive i impresivne otiske u različitim aspektima društvenog života – znanstvenom, obrazovnom, izdavačkom, prevoditeljskom, humanitarnim, pravnom... i u niz drugih aspekata javnosti te osobito u civilnom društvu. U ratnim vremenima protestantske zajednice puno su doprinosile kontinuiranim humanitarnim aktivnostima.

Predrasude prema protestantima u Hrvatskoj su se kroz vrijeme značajno ublažile i u svakodnevnom životu već dugo nisu problem, a daljnjim razvojem demokracije, konfesionalne razlike među hrvatskim građanima, kako to kaže Enzo Pace, trebale bi postati tek „osnovnim distinktivnim obilježjima u individualnom i kolektivnom ponašanju“ (Pace 2009).

LITERATURA

- Ančić, Branko. 2016. *Religija i zdravlje. Vjerska zajednica kao socijalni resurs*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Bajsić, Vjekoslav. 1972. *Na rubovima crkve i civilizacije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Berger, Peter. 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethic and Public Policy Center; Grand Rapids, Michigan: William B. Erdmans Publishing Company.
- Cifrić, Ivan. "Percepcija nekih odnosa crkve i države i uloga crkve i religije u društvu". *Sociologija sela* 38, 1–2 (147–148) (2000): 227–269.
- Cifrić, Ivan. "Svećenici, Crkva i društvo: moguće promjene. Javna uloga svećenika i odnosi između vjerskih zajednica". *Sociologija sela* 43, 168, 2 (2005): 439–470.
- Črpić, Gordan i Jakov Jukić. "Alternativna religioznost". *Bogoslovska smotra* 68, 4 (1999): 589–617.
- Črpić, Gordan i Siniša Zrinščak. 2005. "Između identiteta i svakodnevnog života". U *U potrazi za identitetom*, uredio J. Baloban, 45–84. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Črpić, Gordan i Siniša Zrinščak. 2014. "Religija, društvo, politika: komparativna perspektiva". U *Vrednote u Hrvatskoj i u Europi*, uredili J. Baloban, K. Nikodem i S. Zrinščak. Zagreb: Kršćanska sadašnjost i Katolički bogoslovni fakultet.
- Ćimić Esad. "Politička i moralna moć: na primjeru odnosa države i vjerskih zajednica". *Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru* 38, 15 (1999): 149–171.
- Davie, Grace. 2000. *Religija u suvremenoj Europi: Mutacija sjećanja*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- "Evidencija vjerskih zajednica u Republici Hrvatskoj". <http://www.uprava.hr/default.aspx?id=671>, pristup ostvaren 25. rujna 2017.

- Franić, Frane. 1972. *Putevi dijaloga*. Split: Crkva u svijetu.
- Goldberger, Goran. "Revitalizacija religije u sjeni nasljeđa liberalne zakonske regulative: stavovi prema pobačaju". *Sociologija sela* 43, 168, 2 (2005): 409–438.
- Gruenfelder, Annamaria. 2001. "Profil crkve u Hrvatskoj". U *Hrvatska, godinu dana nakon promjene – prva bilanca*, uredili B. Weber i S. Dvornik. Zagreb: Heinrich Boll Stiftung.
- Hervieu-Leger, Danielle. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Jukić, Jakov. 1973. *Religija u modernom industrijskom društvu*. Split: Crkva u svijetu.
- Jukić, Jakov. 1993. "Teorije ideologizacije i sekularizacije". U *Religija i sloboda*, uredio I. Grubišić, 11–66. Split: IPDI Centar Split.
- Marasović, Špiro. 1997. "Crkva i država u komunističkim društvima". U *Crkva i država u društvima u tranziciji*, uredio I. Grubišić. Split: Hrvatska akademska udruga.
- Mardešić, Željko. 2007. *Rascjep u svetome*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Marinović, Ankica. 2017. "Analysis of Catholic Religious Instruction Textbooks in Croatian Primary Schools: How Do They Teach Atheism?". In *Education in Post-conflict Transition, The Politicization of Religion in School Textbooks*, edited by G. Ognjenović and J. Jozelić, 129–154. Palgrave Studies in Religion, Politics and Policy.
- Marinović Bobinac, Ankica. "Necrkvena religioznost u Hrvatskoj". *Društvena istraživanja* 4, 6 (1995): 853–865.
- Marinović Bobinac, Ankica. "Urbanost pentekostalnih zajednica: socijalno-demografska obilježja zagrebačkih pentekostalaca". *Sociologija sela* 37, 4 (1999): 407–425.
- Marinović Jerolimov, Dinka and Ankica Marinović. 2017. "Is an Anticult Movement Emerging in Croatia?". In *"Cult wars" in Historical Perspective: New and Minority Religions. Inform Series on Minority Religions and Spiritual Movements*, 81–92. Abingdon: Routledge.
- Marinović Bobinac, Ankica and Dinka Marinović Jerolimov. 2006. "Religious Education in Croatia". In *Religion and Pluralism in Education. Comparative Approaches in the Western Balkans*, edited by Z. Kuburić and C. Moe, 39–71. Novi Sad: CEIR & Kotor Network.
- Marinović Bobinac, Ankica i Dinka Marinović Jerolimov. 2008. *Vjerske zajednice u Hrvatskoj*. Zagreb: Udruga za vjersku slobodu i Prometej.
- Marinović, Ankica and Dinka Marinović Jerolimov. "What about Our Rights? The State and Minority Religious Communities in Croatia: A Case Study". *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 5, 1 (2012): 39–53.
- Marinović, Ankica i Ivan Markešić. 2012. "Vjerske zajednice u Hrvatskoj pred europskim izazovima". U *Hrvatska u EU: Kako dalje?*, uredili V. Puljiz, S. Ravlić i V. Visković, 349–372. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo.
- Marinović Jerolimov, Dinka. "Religijske promjene u tranzicijskim uvjetima u Hrvatskoj: promjene u dimenzijama religijske identifikacije i prakse". *Sociologija sela* 38, 1–2, 147–148 (2000): 43–80.
- Marinović Jerolimov, Dinka. "Tradicionalna religioznost u Hrvatskoj 2004: između kolektivnoga i individualnoga". *Sociologija sela* 43, 168, 2 (2005): 303–339.
- Pace, Enzo. 2009. *Zašto religije ulaze u rat?* Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Skledar, Nikola. 1984. *Dijalog marksista i kršćana*. Beograd: NIRO Mladost.
- Šagi Bunić, Tomislav. 1981. *Vrijeme suodgovornosti*, I. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Tomka, Mikloš. "The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions". *Social Compass* 42, 1 (1995): 17–26.
- Ustav Republike Hrvatske. *Narodne novine* 41, 7. svibanj i 15. lipanj, 2001.
- Vereš, Tomo. 1989. *Pružene ruke*. Zagreb: FTI DI.
- Volf, Miroslav. 2012. *Zrcalo sjećanja*. Rijeka: Ex libris.
- Vrcan, Srđan. "Koncil i Katolička crkva u iskušenjima suvremenog doba". *Pogledi* 15, 3 (1985): 19–30.
- Vrcan, Srđan. 2001. *Vjera u vrtlozima tranzicije*. Split: Dalmatinska akcija.
- Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica* od 8. srpnja 2002. <http://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/309118.html>
- Zrinščak, Siniša, Gordan Črpić i Stjepan Kušar. "Vjerovanje i religioznost". *Bogoslovska smotra* 70, 2 (2000): 233–235.
- Zrinščak, Siniša, Dinka Marinović Jerolimov, Ankica Marinović i Branko Ančić. 2014. "Church and State in Croatia: Legal Framework, Religious Instruction, and Social Expectations". In *Religion and Politics in Central and South-Eastern Europe: Challenges Since 1989.*, edited by S. P. Ramet, 131–154. New York, Basinstoke: Palgrave Macmillan.

DOPRINOS PROTESTANTSKIH VJERSKIH ZAJEDNICA OBRAZOVNOM SUSTAVU REPUBLIKE HRVATSKE

UVOD

Hrvatska je jedna od rijetkih zemalja koju možemo nazvati religiozno homogenom zemljom, zemljom u kojoj veći dio populacije pripada jednoj ili dvjema vjerskim zajednicama. Situacija je slična i u ostalim izrazito katoličkim postkomunističkim zemljama Istočne i Srednje, ali i Zapadne Europe, što znači da je tradicionalna socio-kulturna (i politička) dominacija jedne crkve bila toliko snažna, da se nikad nisu javljale religije koje bi ugrozile hegemoniju dominantne crkve (Marinović i Markešić 2012). Što ne znači da se u tim zemljama, unutar toga manjinskog postotka, kao što je to slučaj s Hrvatskom, nije odvijao raznolik, bogat i intenzivan religiozni i duhovni život, zahvaljujući upravo manjinskim vjerskim zajednicama.

A kakva je zapravo religijska slika Republike Hrvatske početkom 21. stoljeća najbolje govore rezultati posljednjega Popisa stanovništva iz 2011. Prema tome popisu u Republici Hrvatskoj je živjelo 4,284.889 stanovnika u 20 županija i Gradu Zagrebu. U usporedbi s Popisom iz 2001. vidljivo je da se od toga do posljednjeg popisa broj stanovnika smanjio za 152.571., a time najvećim dijelom i broj vjernika. A što se može vidjeti iz sljedeće tabele na kojoj je prikazano izjašnjavanje hrvatskih građana prema religijskom pripadanju prema Popisu iz 2011.:

Tablica 1

Izjašnjavanje hrvatskih građana prema religijskom pripadanju (Popis 2011.)

KRŠĆANI	Katolici: 3,967.143 ili 86,28% – smanjenje za 206.408 člana
	Pravoslavni: 190.143 ili 4,4% – smanjenje za 5.826 člana
	Crkve i zajednice koje nasljeđuju kršćansku reformaciju: 14.653 ili 0,34 % – porast od 2.829 člana
	Ostali kršćani: 12.961 ili 0,30% – porast od 2.392 člana
NEKRŠĆANI	Muslimani: 62.977 ili 1,4% – porast od 6.200 člana
	Pripadnici istočnih religija: 2.550 ili 0,06% – porast od 1.581 člana
	Židovi: 536 ili 0,01 % – porast od 41 člana
	Agnostici i skeptici: 32.518 ili 0,75% – porast od 30.971, odn. 2002%
	Nisu vjernici i ateisti: 163.375 ili 3,81 – porast od 64.999, odn. 6%
	Vjerski neopredijeljeni: 93.018 ili 2,1%

Kao što se u povijesti često događalo i kao što se i danas događa, (na)dolazak novih ideologija, novih religija ili masovnih vjerskih pokreta za domicilnu religiju predstavljao je uvijek posebnu opasnost protiv koje se trebalo boriti i koju je trebalo spriječiti, koju je zapravo trebalo uništiti, iskorijeniti. Tako je bilo i u zapadnoj Europi s pojavom protestantizma sredinom 16. stoljeća.¹ A kako su religije u svome ovosvjetskom očitovanju

¹ Ništa drukčije nije ni danas kad promatramo postavljanje bodljikave žilet-žice na državnim granicama Mađarske i Slovenije ili organiziranje zajedničkih austrijsko-češko-mađarskih vojnih vježbi kako bi se vojskom i oružjem spriječio ulazak migranata u Europsku uniju i zaštitilo kršćanstvo od 'najezde muslimana'.

veoma često ideologije koje u ime svojih vjernika traže prostor, teritorij s kojeg žele u potpunosti i zauvijek potisnuti one drukčijevjerujuće, tako će i s Reformacijom doći do vjerskih ratova, progona, protjerivanja, promjene državnih granica, ali i političkih struktura.

Ne čudi stoga što i mnogi među katolicima smatraju da mi danas, unatoč svemu dobromu što su protestanti pojedinačno i njihove zajednice učinili ne samo europskoj kulturi nego cijelome svijetu općenito, nemamo zapravo što slaviti. Prema njihovom mišljenju, 31. listopada trebao bi biti dan žalosti, jer su, smatraju oni, s Reformacijom došli ratovi, progoni, istrebljivanja, ubijanja, novi crkveni raskol, itd., itd. Zapravo, taj događaj, smatraju oni, kršćanskoj Europi nije donio ništa dobra. Zato se dugo vremena, sve do današnjih dana, smatralo potrebnim i korisnim protestante smatrati hereticima, odpadnicima od prave katoličke vjere, bogohulnicima i onima koji su skrivili crkveni raskol u XVI. st. Nažalost, koliko mi je poznato, nije ništa bolja situacija ni u područjima djelovanja pravoslavnih nacionalnih crkava (od Rusije do Srbije).

A da to među katolicima nije općevažeće mišljenje, potvrđuje u novije vrijeme i sâm papa Franjo, jedan od rijetkih u Katoličkoj crkvi koji u ovome vremenu pripreme proslave 500-te obljetnice Reformacije nastupa sa stavom da je Dan Reformacije 31. listopada – kairos (pravo, Božje vrijeme), dan koji može doprinijeti međusobnome približavanju razjedinjenih kršćana, dan koji daje mogućnost da svi kršćani u ekumeni učine korak naprijed, da prevladaju postojeće nesporazume, dan kada kršćani trebaju oprostiti jedni drugima zbog grijeha „koje su počinili naši preci i zajedno od Boga zatražiti dar pomirenja i jedinstva“.

No, unatoč svim gore navedenim negativnim posljedicama koje su nastale pojavom Reformacije, neprijeporne su dvije činjenice: 1) Reformacija je jedan od najznačajnijih događaja u teološkoj, kulturnoj i političkoj povijesti Europe i 2) Reformacija je promijenila kako religijsku, kulturnu, političku tako i gospodarstvenu sliku Europe (Jambrek 2013, 11).

A njezine svekolike učinke zapažamo i danas pa je stoga proslava 500-te godišnjice Reformacije (31. listopada) više od jubilarne proslave.

No, unatoč svemu tome, u hrvatskoj javnosti veoma malo se govori o Reformaciji, hrvatski građani jako malo znaju o njoj i njezinim pobornicima, o njezinim odjecima u Europi, a posebno u hrvatskim zemljama toga, ali i današnjega vremena.

Neka stoga ovo bude manji doprinos širenju istine o protestantizmu i njegovim ljudima i institucijama, kako crkvenim tako i obrazovnim.

U tome smislu, ovdje ću donijeti najvažnije podatke o počecima širenja reformacije na hrvatskim područjima, potom najvažnije podatke o duhu vremena nakon Drugog svjetskoga rata kada protestantske zajednice nakon nesporazuma s komunističkim vlastima počinju osnivati svoje obrazovne institucije te potom iznijeti najosnovnije podatke o svakoj od njih.

DUHOVNA I POVIJESNA SITUACIJA VREMENA NA POČETKU ŠIRENJA REFORMACIJE NA HRVATSKIM PODRUČJIMA

Specifični geopolitički položaj Hrvatske u bitnome je utjecao na karakter religioznosti ljudi koji žive na ovome području, na kojemu su se kroz povijest susretale četiri velike religijske kulture: katoličanstvo, pravoslavlje, protestantizam i islam. Sve one su, svaka na svoj način, ostavljale vlastiti biljeg.

Susret s novom i nepoznatom religijskom kulturom, s protestantizmom, dogodio se u vremenu velikih društvenih, političkih i gospodarskih promjena koje su sredinom 16. i početkom 17. stoljeća zatekle stanovništvo hrvatskih zemalja. Tada, naime, zbog mletačkih osvajanja istočne jadranske obale te osmanlijskih osvajanja istočnih hrvatskih krajeva od ondašnjega slavnog hrvatskog kraljevstva preostali su još samo

'ostatci ostataka' (*reliquiae reliquiarum*). U istočnim predjelima dolazi tada do snažnih migracijskih kretanja kako unutar samoga kraljevstva tako i iseljavanja u inozemstvo. Najveći dio izbjegloga hrvatskog stanovništva sklonište pred Osmanlijama nalazi ili na područjima Mletačke Republike ili pak na područjima koja su bila pod vlašću Habsburgovaca. Zbog prisilnoga, a ponekad i veoma isplaniranog raseljavanja ljudi s okupiranih hrvatskih područja nastaju i hrvatske naseobine u južnoj Italiji, Ugarskoj i Austriji. Specifičnosti hrvatskih područja koja su još bila ostala slobodna u bitnome su određivale i sam proces širenja pojedinih tradicija reformacije.

Upravo su te nepovoljne povijesne okolnosti jednim manjim dijelom doprinijele širenju reformacije u hrvatskim krajevima, a većim dijelom „učinkovitom zaustavljanju vala reformnih učenja i zbivanja“ (Jambrek 2013, 60). Upravo se tada na hrvatske prostore širio višestruk utjecaj iz triju tradicija reformacije: 1) evangeličke (koji je bio najsnažniji i u kojoj su sudjelovali i Matija Vlačić Ilirik²), 2) reformirane i 3) radikalne (Jambrek 2013, 67).

Tako se širenje reformacije na Istarsko-kranjsko-hrvatskome području u prvo vrijeme (1520–1554) odvijalo u znaku snažne duhovne obnove Katoličke crkve kao protuteže protestantskome propovijedanju Svetoga pisma u narodu, potom u vremenu od 1555. do 1600. u razvijanju snažnoga evangeličkog misijskog pokreta koji je uspostavom crkvenih općina, organiziranjem obrazovnog sustava i literarnom misijskom djelatnošću nastojao reformaciju proširiti na europski jugoistok, sve do Carigrada. A da bi se to stvorilo, bilo je potrebno prevesti Bibliju i reformatorske spise na hrvatski (slavonski) jezik, pronaći podupiratelje, organizirati tiskare te organizirati crkvene općine prema württembergškom obredniku (Jambrek 2013, 69–90).

Na razvoj i širenje reformacije na Međimursko-štajersko-ugarskome području znatan utjecaj imale su, prema Jambreku, nesređene političke prilike u državi i strah od Osmanlija te posebno činjenica povezanosti Ugarske s europskim kulturnim i gospodarskim središtima (Beč, Krakov, Prag), zatim uvjerenje da će reformacija doprinijeti ukidanju socijalnih nepravdi, uspostavi mira i novih boljih odnosa među ljudima te spoznaja da su luteranske crkvene općine bila mjesta uistinu prave i zrele demokracije. U odnosu na hijerarhiju u Katoličkoj crkvi, sada su u novim okolnostima članovi tih crkvenih općina sami upravljali svojom zajednicom, sami su birali svoje učitelje, u bogoslužju su se mogli koristiti svojim narodnim jezikom i, što je najvažnije, svim društvenim slojevima bilo je omogućeno učenje, čitanje i pisanje, a nadarena djeca siromašnih slojeva društva mogla su pohađati visoke škole. Širenju reformacije doprinijelo je i postojanje velikoga broja stranih vojnika regrutiranih za ugarske vojne pohode u obrani od Osmanlija kao i prisilno doseljavanje ljudi iz područja koja su bili okupirali Osmanlije, pa time i Hrvata (Jambrek 2013, 132).

Sve tri tradicije reformacije: luteranska ili evangelička, kalvinska ili reformirana i radikalna tradicija reformacije svoje 'zlatno doba' na Baranjsko-slavonskome području imale su u razdoblju od 1540. do 1560. u vrijeme kada mnogi katolički vjernici i svećenici bježe iz područja koja su osvojili Osmanlije i koji u novim okolnostima prihvaćaju i novi oblik ispovijedanja kršćanske vjere. Širenje reformacije karakterizirali su snažnija evangelizacija i propovijedanje Biblije na narodnome jeziku, osnivanje i utvrđivanje crkvenih općina i bogoslužnih obrazaca te promidžba reformacije po europskim učilištima (Jambrek 2013, 169–170).

² Stanko Jambrek za njega kaže da je bio jedan od najutjecajnijih europskih reformatora i humanista hrvatskoga podrijetla i da je on kao povjesničar, teolog, filozof i filolog znatno utjecao na, a velikim dijelom i usmjerio, povijesni tijek evangeličke (luteranske) tradicije reformacije u njemačkim u austrijskim zemljama, dok je njegov utjecaj u hrvatskim zemljama bio puno manji. Njegovo ime nose Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, a potom Sveučilišni centar za protestantsku teologiju *Matija Vlačić Ilirik* u Zagrebu.

Hrvatski reformatori kako oni koji su djelovali na Istarsko-kranjsko-hrvatskome i Međimursko-prekomursko-ugarskome tako i oni koji su djelovali na Baranjsko-slavonskome području objavili su više od četiristo djela „na hrvatskome (glagoljicom, latinicom i ćirilicom), latinskom, njemačkom, mađarskom, engleskom, slovenskom i talijanskom jeziku te se aktivno uključili u europsku reformaciju“ (Jambrek 2011, 123). Time su dali veliki doprinos očuvanju hrvatskog identiteta. Između ostaloga, preveli su Bibliju na hrvatski jezik, pa je tako prvo tiskano izdanje Novoga zavjeta na hrvatskome jeziku iz 1563. godine plod upravo protestantske reformacije, odnosno Biblijskoga zavoda u Urachu. U stvaranju toga prijevoda sudjelovali su Ivan Ungnad, Stipan Konzul Istranin i Antun Dalmatin. Osim toga, postoji i neutvrđeni broj reformnih djela hrvatskih humanista protestantske provenijencije, primjerice Matije Vlačića (preko 250 autorskih i uredničkih djela), Andrije Dudića, Markantuna de Dominisa, Matije Grbića i Pavla Skalića.

DRUŠTVENO-POLITIČKE PRILIKE U HRVATSKOJ KRAJEM 20. I POČETKOM 21. STOLJEĆA

Kad je riječ o položaju vjerskih zajednica u vrijeme socijalističke vlasti na prostorima bivše Jugoslavije, potrebno je reći da se većina istraživača odnosa države i vjerskih zajednica slažu u činjenici da je razdoblje od 1945. do početka 1990-ih godina moguće razdijeliti u tri dijela: 1) prvi dio ili staljinistički socijalizam traje od 1945. do 1950-ih; 2) drugi dio, koji znači „početak rađanja humanističkog socijalizma“, traje od sredine 1950-ih do početka 1980-ih te 3) treći dio, koji se može nazvati i „demokratski socijalizam“, traje od početka 1980-ih do početka 1990-ih (Markešić 2013).

Iako su prema ustavnim i zakonskim odredbama sve vjerske zajednice u bivšoj Jugoslaviji bile više ili manje jednakopravne i jednakovrijedne, u praksi je to izgledalo sasvim drukčije. Najveće probleme s ondašnjim socijalističkim sustavom imala je Katolička crkva kao najbrojnija i najorganiziranija vjerska zajednica. No, ni druge vjerske zajednice nisu bile izvan kontrole ondašnjih socijalističkih vlasti, pa tako ni crkve protestantske baštine³ (Marinović i Markešić 2012, 359).

³ U Hrvatskoj to prvo razdoblje (1945-1955) karakterizira ne samo otvoreni sukob državne komunističke vlasti s Katoličkom crkvom nego i s drugim kako kršćanskim tako i nekršćanskim vjerskim zajednicama, ali i učestali vjerski progoni. U svojem članku „Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944-1953.“ Katrin Boeckh navodi da su socijalističke vlasti upotrijebile sve opće mjere kako bi iz javnoga života u cijelosti istisnule vjerske zajednice: reducirale su crkveni tisak na minimum; crkveni zavodi za bolesne i siročad, škole i starački domovi bili su ukinuti, odnosno stavljeni su pod državni nadzor; teološki fakulteti isključeni su sa sveučilišta; uhićeno je nekoliko stotina svećenika, mnogi su bili i pobijeni; ukinut je vjeronauk kao obvezni predmet; do kraja ljeta 1945. sva groblja s grobovima bivših ratnih neprijatelja srušena su sa zemljom (nije se smjelo znati gdje su bili pokopani); vjerski običaji bili su zabranjeni, a javno slavljenje Božića i drugih vjerskih blagdana bilo je ukinuto; sve gotovo do 1952. godine bila je zabrana prodaje božićnih jelki; sva crkvena obilježja uklonjena su s ceste; posebno obučeni ovčarski psi služili su za napade na svećenike i redovnike koji su išli cestom u svojim odorama; muslimanske vjernike posebno je pogodilo ukidanje nekih islamskih institucija kao što su šerijatski sudovi, islamske osnovne škole (mektebi), samostani (teki-je) i kulturna udruženja; agrarnom i zemljišnom reformom 1945. Samostanima, islamskim zakladama i drugim crkvenim ustanovama oduzete su mnoge zgrade i imanja (Boeckh 2006, 412). Iako su, kako navodi Katrin Boeckh, imale manje članova nego pravoslavne, katoličke i muslimanske zajednice, manje vjerske zajednice u Jugoslaviji – tradicionalne protestantske općine, baptisti, adventisti, starokatolici, metodisti, pentekostalci, Jehovini svjedoci, nazarenci, Židovi i ostali – nisu bile izuzete od vjerskih progona, međutim, bile su im manje izložene. Od njihove je spremnosti da se uklape u novu socijalističku državu ovisilo u kojoj će ih mjeri vlasti tolerirati“ (Boeckh 2006, 426) O tome nalazimo također potvrdu u *Priopćenju* sa Sinode Evangeličke crkve u Hrvatskoj, održane 11. prosinca 2012. godine. U njemu se navodi da su tijekom povijesti prote-

Bez obzira što je, navode dalje isti autori, sklapanju ugovora Republike Hrvatske s vjerskim zajednicama, pa time naravno i s Katoličkom crkvom, trebalo prethoditi donošenje Zakona o položaju vjerskih zajednica, to se ipak nije dogodilo. Ugovori Republike Hrvatske sa Svetom Stolicom sklopljeni su 1996., a Zakon je donesen tek 2002. godine, šest godina kasnije, što ostavlja sumnju da je Zakon prilagođivan već sklopljenim ugovorima. Naime, umjesto da Zakon bude podloga sklapanju ugovora, ugovori su postali ograničavajući čimbenik (Marinović i Markešić 2012, 365).

Pravni položaj dijela manjih vjerskih zajednica uglavnom je riješen Zakonom o pravnome položaju vjerskih zajednica iz 2002. Donekle su izjednačene u pravima s Katoličkom crkvom, a dio njih (ne sve postojeće u trenutku stapanja zakona na snagu) je dobio i mogućnost da ponaosob sklopi ugovor s državom o nekim pitanjima od zajedničkog interesa, te tako riješi pravo na financiranje iz državnog proračuna, pravo na dušobrižništvo u bolnicama, zatvorima, vojsci, pravo na vjeronauk te pravo na crkveni brak (Marinović i Markešić 2012, 365).

Prema istim autorima, Ugovori su sklopljeni sa Srpskom pravoslavnom crkvom u RH (20. 12. 2002), Islamskom zajednicom (20. 12. 2002), Evangeličkom crkvom u RH i Reformiranom kršćanskom crkvom u RH (jedan ugovor, (4. 7. 2003), Evandeoskom pentekostnom crkvom u RH (s pridruženim članovima: Crkvom Božjom u RH i Savezom pentekostnih crkava u RH) (4. 7. 2003), Adventističkom crkvom u RH (s pridruženim članom Reformiranim pokretom adventista sedmoga dana) (4. 7. 2003.) i Savezom baptističkih crkava (s pridruženim članom Vijećem Kristovih crkava) (4. 7. 2003), Bugarskom pravoslavnom crkvom, Makedonskom pravoslavnom crkvom i Hrvatskom starokatoličkom crkvom (jedan ugovor) (29. 10. 2003). Sklopljeni su ugovori i s dvjema židovskim zajednicama: sa Židovskom vjerskom zajednicom Bet Israel u RH (24. 10. 2008.) i s Koordinacijom židovskih općina u RH (7. 11. 2010). Jehovini svjedci nisu željeli sklopiti takav ugovor, mada žele riješiti neka pitanja s državom, kao što su sklapanje brakova i dušobrižništvo u bolnicama (Marinović i Markešić 2012, 365-366).

Takve ugovore hrvatska vlada je sklopila s 14 vjerskih zajednica u razdoblju od 2002-2003. i s još dvije u razdoblju od 2008-2010.

stanti na ovim prostorima bili najgrublje progonjeni zbog slobode savjesti i vjeroispovijesti. Tako će u godinama neposredno nakon uspostave komunističke vlasti 1945. godine Evangelička (luteranska) crkva proživljavati masovni progon vjernika i konfiskaciju imovine i to ponajviše zbog dominantno njemačkog etničkog sastava njezinih vjernika, pogotovo u tada građanskoj i multikulturnoj Slavoniji te unaprijed planirane *kolektivizacije krivnje*. U *Priopćenju* se stoga navodi da je sloboda djelovanja Evangeličke crkve „praktički bila desetljećima onemogućena, a brojni evangelici njemačke narodnosti morali su napustiti svoju domovinu (Heimat), premda su svojim djelovanjem pridonijeli razvoju građanske kulture na ovim prostorima. Stoga, navodi se dalje u priopćenju, Hrvatska kao država i javnost danas trebaju imati punu svijest o tim strašnim događajima, bez rezerve i već uobičajenog zanemarivanja činjenica. „Ponosni smo“, naglašava se dalje u *Priopćenju*, „na višetetničku baštinu naše crkve, uključujući nacionalne manjine Nijemaca, Slovačka, Čeha i ostalih, koji zajedno dijele kršćansko i građansko zajedništvo“. Potrebno je spomenuti da je prema riječima Vatroslava Župančića, stručnoga suradnika u Biblijskom institutu, evangeličkoga biskupa Philippa Poppa komunistički sud je osudio na smrt strijeljanjem.

I ne samo njega, nego i poglavare drugih vjerskih zajednica, poput metropolita Hrvatske pravoslavne crkve Germogena Maksimova, muftiju zagrebačkog Ismeta ef. Muftića. Na montiranome suđenju svi oni (Germogen Maksimov, Muftić i Popp) bili su osuđeni na smrt strijeljanjem uz trajan gubitak građanske časti i konfiskaciju imovine.

Također, progona nisu bili pošteđeni ni adventistički pastori. Prema pisanju Kukulje u namještenom sudskom procesu u proljeće 1947. *Okružni narodni sud grada Zagreba* je nakon tri mjeseca saslušavanja, prijetnji, utamničenja te završne riječi zastupnika javnog tužitelja, osudio kao prvorazredne „neprijatelje naroda“ i zagovornike „imperijalističkih interesa“ sedmoricu adventističkih pastora: dušobrižnike i vođe Adventističke crkve u tadašnjoj Hrvatskoj (Kukulja 2015). Boeckh navodi da je 1948. godine zbog navodne špijunaže za SAD osuđeno sedam baptista, kako se ne bi narušila pozitivna slika koju je Titova država pokušavala stvoriti (Boeckh 2006, 427).

Nakon presude Europskoga suda za ljudska prava u Strassbourgu od 9. prosinca 2010. koja je donesena protiv Republike Hrvatske zbog diskriminacije triju crkava reformacijske baštine u Hrvatskoj u odnosu prema drugim vjerskim zajednicama tri registrirane reformacijske crkve: Crkva cjelovitog evanđelja, Savez crkava Riječ života i Protestantska reformirana kršćanska crkva u RH potpisale su s Vladom Republike Hrvatske 29. kolovoza 2014. godine ugovor koji, uz ostalo, regulira prava tih crkava, kao što su „dušobrižničko djelovanje crkava u bolnicama i kaznionicama, održavanje vjeronauka, priznavanje crkvenoga vjenčanja, financiranje iz Državnog proračuna“ itd.⁴

DOPRINOS PROTESTANTSKIH VJERSKIH ZAJEDNICA OBRAZOVNOME SUSTAVU REPUBLIKE HRVATSKE

Sve ovo što je naprijed spomenuto, bilo je potrebno navesti kako bi se u sljedećem poglavlju mogla u svoj veličini pokazati ona jako lijepa slika protestantskih zajednica u Republici Hrvatskoj, koje su unatoč svim dosadašnjim povijesnim nevoljama na koje su nailazile na ovim područjima, i na koje još uvijek nailaze, odlučile ovdje ostati i dati svoj puni doprinos u jednome od najvažnijih segmenata društvene zajednice, u obrazovanju mladih naraštaja.

U tome smislu, ovdje ću u najkraćim crtama, i to temeljem službenih dokumenata objavljenih na mrežnim stranicama ovih vjerskih zajednica, prikazati njihov nemjerljiv doprinos poboljšavanju obrazovne slike hrvatskoga modernog društva. Riječ je o pet važnih teoloških visokih protestantskih učilišta: 1. Sveučilišni centar za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik u Zagrebu, 2. Adventističko teološko visoko učilište u Maruševcu kraj Varaždina, 3. Visoko evanđeosko teološko učilište – Visoka škola u Osijeku, 4. Biblijski institut u Zagrebu i 5. Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin“

Sveučilišni centar za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik, Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik

Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik“ sa sjedištem u Zagrebu osnovala su Evanđelička crkva i Savez baptističkih crkava, a s radom je počeo na Dan Reformacije 31. listopada 1976. godine. Ime je dobio po najglasovitijemu protestantskom teologu s hrvatskih prostora Matiji Vlačiću Iliriku. U bitnome, svojim djelovanjem predstavlja neprekinuti nastavak reformacijske teološke misli, a sve u svrhu zadovoljavanja temeljnih potreba crkava reformacijske baštine. Osim obrazovanja pastora i teologa, na Fakultetu se nastoji promicati opću teološku kulturu, istraživati i promicati ekumenizam, ljudska prava i kršćansko mirotvorstvo te uspostavljati povezanost hrvatskih teologa s teološkim znanstvenicima i ustanovama u svijetu.

⁴ Ovdje je potrebno je napomenuti da su još 2003. navedene tri crkve registrirane kao vjerske zajednice u Hrvatskoj. Međutim, da bi mogle imati vjersku pouku u školama i zaključivati brak u crkvi sa zakonskom snagom morale su o tome s državom zaključiti ugovor. Taj im je zahtjev odbijen 2005. pošto je zaključeno da ne ispunjavaju kriterije od najmanje 6000 članova i da na teritoriju Hrvatske nisu bile 6. travnja 1941. Kako im je tom odlukom Vlade bilo onemogućeno sklapanje ugovora s državom, pokrenule su u Hrvatskoj upravu spor koji su izgubile. Obratile su se Ustavnome sudu RH koji je odbio „očitovati se o ustavnosti zakona koji regulira status vjerskih zajednica“. Preostalo je, tužbom protiv Republike Hrvatske obratiti se Europskome sudu za ljudska prava u Strassbourgu koji 9. prosinca 2010. jednoglasno donosi presudu u njihovu korist (<http://david-udruga.hr/novosti/2016/05/02/predmet-savez-crkava-rijec-zivota-i-ostali-protiv-hrvatske-2/>). Opširnije u: HINA, „Europski sud protiv diskriminacije triju crkava reformacijske baštine u Hrvatskoj“ od 15.12.2010., u: <http://arhiva.nacional.hr/clanak/97685/europski-sud-protiv-diskriminacije-triju-crkava-reformacijske-bastine-u-hrvatskoj>, pristupljeno 29. rujna 2017.

Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik djeluje kao visoko učilište od svoga osnivanja 1976. godine. Od svibnja 2001. posjeduje Dopusnicu za početak obavljanja djelatnosti kao Visoko vjersko učilište s pravom javnosti. Fakultet je bio teološko-obrazovna ustanova na kojoj su se školovali ne samo budući crkveni djelatnici svih protestantskih crkava u Republici Hrvatskoj (a dijelom i iz Slovenije), nego i studenti drugih kršćanskih konfesija (kao npr. katoličke i pravoslavne), ali i drugih religijskih pripadnosti. Diplomirani studenti su u svome crkvenom i društvenom djelovanju davali značajan doprinos različitim područjima suvremenoga hrvatskog društva, ali i drugih društava u kojima su djelovali nakon završetka studija.



Slika 1. Zgrada Centra za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik, u Ulici I. Lučića 1a, Zagreb

Da bi Fakultet mogao nastaviti svoju dosadašnju ulogu u fakultetskom obrazovanju crkvenih djelatnika za potrebe protestantskih crkava u Hrvatskoj i Sloveniji, kao i za fakultetskim obrazovanjem studenata koji će raditi u različitim područjima suvremenoga hrvatskoga društva, Fakultet je postojeći studijski program uskladio sa standardima Bolonjskoga procesa.

U tu svrhu izvršena je prijava integriranoga preddiplomskog i diplomskog studija, za što su navedeni i određeni razlozi:

1. Kao prvo, opsežnom studiju protestantske teologije najbolje je odgovarao petogodišnji studij, a što je i preduvjet za stjecanje svećeničkog zvanja. Taj uvjet propisuju i potpisnice Lueneburške konkordije među kojima je osnivač i Evangelička crkva u Hrvatskoj.

U tome smislu predviđenim petogodišnjim studijem protestantske teologije crkve protestantske baštine mogu školovati u Republici Hrvatskoj vlastite svećenike i ne trebaju ih radi toga slati na studij u inozemstvo.

Nepostojanje jedne ovakve visokoškolske ustanove u Republici Hrvatskoj, na kojoj bi se školovali budući svećenici crkava protestantske baštine, bio je jedan od glavnih razloga odlaska mnogih mladih svećeničkih kandidata na teološke studije u inozemstvo, odakle se u većini slučajeva nisu vraćali, jer su te zemlje imale teološke fakultete, ali nisu imali svećeničkog podmlatka, pa su ih zadržavali za sebe nudeći im posebne uvjete.

2. S druge strane, ovim oblikom studiranja prema standardima Bolonjskoga procesa omogućeno je da će neki studenti, ukoliko budu željeli jedan dio teološkog studija nastaviti u inozemstvu, moći to učiniti bez ikakvih poteškoća, jer će im ovaj integrirani studijski program to omogućivati u cijelosti.

Naime, usporedbom sadržaja studijskog programa protestantske teologije sa sadržajima studijskih programa protestantske teologije u zemljama Europske Unije, a posebno u Tübingenu, Heidelbergu, Berlinu i drugim sveučilištima na kojima se odvija studij protestantske teologije, vidljivo je da je taj 'zagrebački' program uistinu dobro zastupljen unutar navedenoga znanstvenog područja. Vidljivo je da koncept studija na Teološkome fakultetu Matija Vlačić Ilirik slijedi osnovnu podjelu teologije na pet područja, tipičnu za spomenute njemačke protestantske teološke fakultete: 1. Stari zavjet, 2. Novi zavjet, 3. Sustavna teologija, 4. Povijest crkve i teologije i 5. Praktična teologija.

Osim toga, ovim teološkim studijem postignut je veći stupanj kompatibilnosti studija teologije sa suvremenim znanostima i izbjegnuta ideologizacija, odnosno samostalica teologije. Uz sve to, ovim studijem otvorene su mogućnosti prema pokretljivosti studenata

Nažalost, ovo je jedini studijski program protestantske teologije ne samo u Hrvatskoj, nego i na području bivše države. U tome smislu smatram jako važno da je ovim studijem Hrvatska dobila takav studijski program koji je obogatio dosadašnju studijsku raznovrsnost na zagrebačkom sveučilištu, ali i na području cijele države.

Program omogućuje pokretljivost studenata. Njima se daje mogućnost izbornih kolegija koje mogu slušati na fakultetima u tuzemstvu i inozemstvu, kao i mogućnost studentima drugih – domaćih i inozemnih fakulteta – da mogu slušati kolegije na Teološkome fakultetu Matija Vlačić Ilirik.

Omogućivanje rada jednoj ovakvoj visokoškolskoj instituciji koja nudi studij protestantske teologije Hrvatska stječe ogromnu korist, posebno kad je riječ o njenom potvrđivanju kao članice Europske unije u kojoj se prakticira međureligijski, odnosno međukonfesionalni dijalog.

Uz to, taj studijski program daje značajan doprinos razvoju lokalne zajednice. Omogućuje budućim svećenicima crkava protestantske baštine da svoju teološku izobrazbu završe u Hrvatskoj, odnosno u Zagrebu, čime lokalna zajednica, i to ne samo društvena, nego i crkvena, može imati velike koristi. Završavanjem ovoga studija otvaraju se nova radna mjesta za buduće svećenike.

Fakultet u realizaciji ovoga studijskog programa surađuje s drugim studijskim programima koji se izvode na drugim visokim učilištima (Katolički bogoslovni fakultet Zagreb, Filozofski fakultet Družbe Isusove Zagreb, Hrvatski studiji Zagreb) kao i s visokim teološkim učilištima u zemljama Europske Unije, ali i učilištima SAD-a.

Nakon iskazane potrebe za studijem protestantske teologije i potvrđene visoke kvalitete nastave na Teološkome fakultetu Matija Vlačić Ilirik nije trebalo dugo čekati da Senat Sveučilišta u Zagrebu temeljem pisma namjere koje je 16. travnja 2014. uputio Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik zajedno sa svojim osnivačima i Sveučilišnim studijem Protestantska teologija te na temelju inicijative za osnivanjem Studijskog centra za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik koju je dopisom od 23. ožujka 2016. pokrenuo Sveučilišni studij Protestantska teologija, kao i temeljem prijedloga Rektor-skog kolegija u širem sastavu na svojoj 7. sjednici u 348. akademskoj godini (2016/2017) održanoj 17. siječnja 2017. donio Odluku o osnivanju Sveučilišnoga centra za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik koji bi se trebao baviti znanstveno-istraživačkim i nastavnim radom u polju teologije te u području s teologijom povezanih humanističkih i društvenih znanosti.

Ovom odlukom Centar postaje ustrojbeni jedinica Sveučilišta. Njegovim osnivanjem osigurava se kontinuitet izučavanja protestantske teologije na akademskoj razini, nastavlja se i produbljuje djelovanje koje se od 1976. godine odvijalo u okvirima Teološkoga fakulteta Matija Vlačić Ilirik, nastavlja se proces izvođenja te daljnega razvoja studijskih programa preddiplomskog i diplomskog sveučilišnoga studija Protestantska teologija čiji je nositelj dosad bilo Sveučilište u Zagrebu, a koordinator izvođenja

Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, a prema Sporazumu o pokretanju i zajedničkom izvođenju studijskih programa preddiplomskog i diplomskog sveučilišnog studija Protestantska teologija od 20. siječnja 2009.

Člankom 4. ove odluke određeni su poslovi i zadaci Centra: 1. znanstveno-istraživački rad u polju teologije, te u području s teologijom povezanih humanističkih i društvenih znanosti, 2. izvođenje studija na preddiplomskoj, diplomskoj i poslijediplomskoj razini u polju teologije te u području s teologijom povezanih humanističkih i društvenih znanosti; 3. praktična primjena znanstvenih spoznaja i unapređivanje kulture dijaloga u projektima povezanim s teologijom, religijom, kulturom i širom društvenom zajednicom; 4. međunarodna suradnja; 5. edukacijsko-medijska promocija znanstveno-istraživačkih, nastavnih i drugih spoznaja i postignuća i 6. izdavačka djelatnost.

ADVENTISTIČKO TEOLOŠKO VISOKO UČILIŠTE U MARUŠEVCU (ATVU)

Prema podatcima koji se nalaze na stranicama Adventističkoga teološkog visokog učilišta u Maruševcu (<http://atvu.org>), adventističko teološko obrazovanje na europskom kontinentu započinje davne 1899. otvaranjem Teološke škole Friedensau u Njemačkoj iz koje su početkom dvadesetoga stoljeća dolazili misionari i pastori kako bi širili adventističko učenje u Hrvatskoj, ali i u široj regiji.

Kako bi u Hrvatskoj imali pastore koji će propovijedati hrvatskim jezikom, adventisti su svoje teološko obrazovanje na području Hrvatske započeli prije 90 godina, točnije 1926, u Zagrebu, kada je na Pantovčaku eksperimentalno utemeljena škola za pastore. Međutim, godinu dana nakon utemeljivanja, škola je prestala s radom. Ipak, do potpunog prekida rada škole nije došlo. Već 1931. školovanje pastora bilo je premješteno u Srbiju, u Beograd, u Rankeovu ulicu. No, ni tu nije dugo ostalo. Sljedeće, 1932. godine, vraća se ponovno na Pantovčak, u Zagreb, u Hrvatsku.

Ubrzo po završetku rata, 1947. godine, u Zagrebu, u Ulici Prilaz Đure Deželića (tadašnjoj Ulici Prilaz JNA) započinje teološki seminar, koji je djelovao sve do 1955. kad se teološko obrazovanje pastora premješta u Rakovicu, mjesto u neposrednoj blizini Beograda, i tu ostaje sve do 1974. A kako je urbanističkim planovima Rakovice bilo predviđeno rušenje zgrade adventističkoga teološkog seminara, studenti teologije dolaze 1975. godine u Maruševac kraj Varaždina u kojem je već nekoliko godina djelovala Srednja adventistička škola.



Slika 2. Zgrada Adventističkoga teološkog visokog učilišta u Maruševcu kraj Varaždina

Ta obrazovna institucija pod nazivom Visoka teološka škola djeluje od te 1975. pa sve do 1985. kada je uvođenjem četverogodišnjega programa osnovan Adventistički teološki fakultet. Godine 2007. uvodi se dodiplomski program po Bolonjskome sustavu u trajanju od tri studijske godine. Naziv institucije mijenja se u Adventističko teološko visoko učilište, koje od 2013. godine u suradnji s ThH Friedensau iz Njemačke po prvi put nudi i izvanredni magistarski studij (MTS).

Prema važećemu Statutu iz 2013, Adventističko teološko visoko učilište u Maruševcu time postaje jedinstvena znanstveno-nastavna organizacija. Njezin osnivač je Kršćanska adventistička crkva, Jadranska unija konferencija Zagreb. U suradnji s drugim teološkim učilištima u Hrvatskoj i inozemstvu Učilište, prema čl. 12 Statuta, organizira sljedeće djelatnosti:

Prema navedenom izvoru (<http://atvu.org>) Adventističko teološko visoko učilište upisuje studente prema Bolonjskome programu u sljedeće smjerove:

1. *Redoviti studij teologije* – stručni dodiplomski studij za rezidentne studente (sa smještajem u Maruševcu), u kojemu je poseban naglasak na pripremi za pastorsku službu. Njegovim završetkom (nakon tri godine) stječe se akademski naziv prvostupnik teologije;

2. *Izvanredni studij religije* – stručni dodiplomski studij u kojemu se akademski naziv prvostupnik religije dobiva nakon šest godina izvanrednoga studija. Nastava se održava nedjeljom u Zagrebu;

3. *Izvanredni studij kršćanske pedagogije* – stručni dodiplomski studij prilagođen za obuku vjeroučitelja. Studij traje šest godina, a njegovim završetkom stječe se akademski naziv stručni prvostupnik kršćanske pedagogije. Nastava se održava nedjeljom.

4. *Diplomski studij – MTS (ThH Friedensau)* – izvanredni specijalistički stručni studij u kojemu se akademski naziv magistar teoloških studija dobiva nakon šest godina izvanrednoga studija. Studij se sastoji od deset modula, a nastava se održava samo u ljetnim terminima (svako ljeto dva modula).

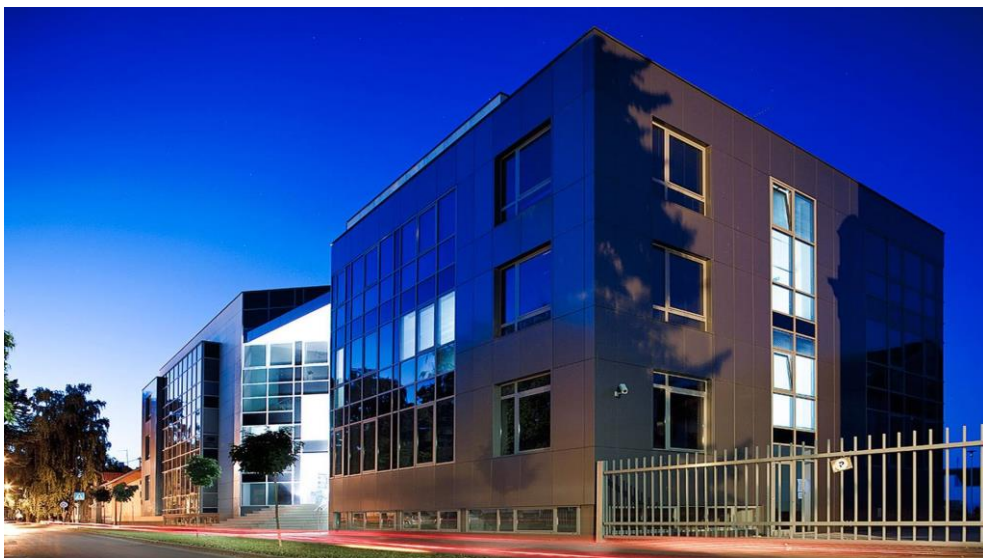
VISOKO EVANĐEOSKO TEOLOŠKO UČILIŠTE – VISOKA ŠKOLA U OSIJEKU. (NEKADAŠNJI EVANĐEOSKI TEOLOŠKI FAKULTET U OSIJEKU)

Uvodno je potrebno reći da povijest visokoga teološkog obrazovanja u Osijeku započinje još davne 1707, kada je osnovana Visoka bogoslovna škola u trajanju od tri godine – *Studium Philosophicum Essekini*. Druga bogoslovna visoka škola osnovana je 1725. kao *Studium theologicum Essekini* koje djeluje u samostanu u Tvrđi kao franjevačko učilište teologije. Godine 1735. obje škole su dekretom Josepha ab Eboru postale *Studium generale theologicum primae classis*. U sklopu i pod upravom osječkoga teološkog učilišta radila je i prva tiskara u Slavoniji, koju su kasnije zbog siromaštva franjevci bili prisiljeni prodati jednome osječkom privatniku. Car Josip II. ukida 1783. godine osječki Teološki fakultet. Točno 200 godina kasnije, 1983, iako eklezijalno drugačije definiran, Evanđeoski teološki fakultet u istom gradu otpočinje redovitim studjem, koji se u međuvremenu razvio u značajno, međunarodno priznato, interdenominacionalno, teološko učilište. Ta ekumenski usmjerena i europski orijentirana povijesna činjenica od nezanemarivog i smjerdavnog je značaja čije se višestruke dimenzije, potencijali i znakovitosti tek trebaju početi otkrivati i vrednovati.

Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku – Visoku školu kao pravnu slijednicu Biblijsko-teološkog instituta iz Zagreba osnovali su 25. rujna 2003. predstavnici Evanđeoske (Pentekostne) crkve u Republici Hrvatskoj u Osijeku, Evanđeoske pentekostne crkve – Međunarodne crkve Osijek u Osijeku, Reformirane kršćanske crkve u Hrvatskoj u Vinkovcima i Crkve Božja u Republici Hrvatskoj u Vinkovcima te prof. dr. sc. Peter Kuzmić iz Osijeka koji je bio njezin suosnivač i prvi ravnatelj.⁵

⁵ „STRATEGIJA RAZVOJA Visokog evanđeoskog teološkog učilišta u Osijeku 2013–2018.“, u: <http://www.evtos.hr/fileadmin/documents/pravni/Strategija%20razvoja.pdf>, pristupljeno 26. rujna 2017.

Ovo visoko učilište, kako se navodi u čl. 2 Statuta iz 2005, koji se može naći na službenim stranicama Fakulteta (<http://www.evtos.hr/hr/>) osnovano je kao 'međunarodna vjerska ustanova radi znanstvene djelatnosti i visokog obrazovanja te stručnog osposobljavanja budućih i sadašnjih duhovnih i crkvenih djelatnika različitih vjerskih zajednica i organizacija, u znanstvenome polju teologije, kao i s teologijom povezanih znanosti. Uz to, ono je kao međunarodna vjerska organizacija osnovano da prema utvrđenome planu u programu, koje je odobrilo Ministarstvo znanosti, obrazovanja i športa RH izvodi stručni i znanstveni studij teologije te druge obrazovne programe.



Slika 3. Zgrada Visokog evanđeoskog teološkog učilišta – Visoke škole u Osijeku

Potrebno je reći da je ovo učilište privatno i da se na njega između ostaloga primjenjuju svi pozitivni pravni propisi u Republici Hrvatskoj, odredbe Statuta kao i svi drugi opći akti koje je ovo učilište donijelo u skladu sa Zakonima, Ugovoru o osnivanju i već spomenutom Statutu.

Povijest osječkog protestantskog teološkog studija započinje 1972. kada je osnovan Biblijski teološki institut u Zagrebu koji je imao cilj obrazovati i pripremati za pastoralne, obrazovne i druge kršćanske službe svećeničke kandidate i druge polaznike iz šire regije. U Institutu se već 1976. osniva i započinje s radom izvanredni (dopisni) Studij teologije. Nekoliko godina kasnije Institut preseljava iz Zagreba u Osijek da bi 1989. promijenio svoj naziv u Evanđeoski teološki fakultet u Osijeku.

Krajem Domovinskoga rata, 1994. godine, na Fakultetu, odnosno u Institutu za kršćansku pedagogiju i kulturu počinje dopunski program studija Kršćanske pedagogije (katekizma), osnivaju se i s radom počinju Institut za kršćansku psihoterapiju, Psihološko savjetovalište Karis te Institut za život, mir i pravdu da bi već 1996. Fakultet započeo akademsku suradnju s Oxford Center for Mission Studies iz Velike Britanije. Rezultat te uspješne suradnje bio je poznat već 1998. kada su University of Oxford i University of Leeds iz Velike Britanije uspješnim ocijenili ukupnu osposobljenost Učilišta za izvođenje poslijediplomskoga (magistarskog) studija na polju teologije. Te godine dovršen je proces akademske afilijacije s University of Leeds iz Velike Britanije, čime je Fakultet dobio međunarodnu akreditaciju za izvođenje poslijediplomskoga (magistarskog) studija iz biblijske teologije. Neposredno nakon toga, 2000. godine, pri Fakultetu se osnivaju i s radom započinju Institut za kršćansku glazbu i Institut za pro-

testantske studije da bi Ministarstvo znanosti i tehnologije Republike Hrvatske na temelju provedenog akademskog vrednovanja i preporuke Nacionalnog vijeća za visoku naobrazbu 31. srpnja 2003. izdalo Učilištu dopusnicu za izvođenje sveučilišnog preddiplomskog i diplomskog (magistarskog) studija teologije. MZOS je 29. rujna 2003. donio Rješenje o upisu Fakulteta u Upisnik visokoškolskih obrazovnih ustanova, 4. lipnja 2004. u Upisnik znanstvenih organizacija, a 7. siječnja 2005. u registar ustanova Trgovačkoga suda u Osijeku. Već 31. svibnja 2004. Fakultet sklapa ugovor o suradnji s Teološkim fakultetom Sveučilišta u Ljubljani na području obrazovne, znanstveno-istraživačke i druge djelatnosti. Nakon bolonjske reforme, Učilište je 1. listopada 2006. započelo s trogodišnjim preddiplomskim studijem te dvogodišnjim diplomskim studijem teologije. Temeljem toga bilo je moguće da se 1. rujna 2006. započne s poslijediplomskim (doktorskim) studijem teologije. Sklopljen je i ugovor o suradnji s Biblijskim institutom iz Zagreba kao područnim preddiplomskim studijem teologije (2007) te s Elim Evangelical Theological Seminary (EETS) u Temišvaru, kao i mnogim drugim europskim institucijama.

Potrebno je nakon ovoga kratkoga, ali važnim događajima dinamičnog razdoblja navesti da su se sve do danas, unatoč mnogim nedaćama, održali „utvrđeni glavni standardi izvrsnosti i osnovni obrazovni profili“. U dosadašnjemu, gotovo već polustoljetnome trajanju, Visoko učilište je razvilo „svoju materijalnu osnovu, nastavne prostore i didaktičku opremu, knjižnicu sa specijaliziranim knjižnim fondovima te osnovnu i proširenu nastavničku bazu“. (EVTOS-Strategija)

Kad je riječ o znanstveno-istraživačkoj djelatnosti ove ustanove, s pravom se može reći da je ona u funkciji temeljnoga poslanja Pentekostne crkve, a to znači u funkciji obrazovanja svećeničkih kandidata i njihove pripreme za pastoralnu službu, znanstvenu i stručnu djelatnost.

Govoreći o viziji i misiji Visoke škole u Osijeku može se reći da je ta institucija, kako je već navedeno, međunarodna, interdenominacionalna, visokoškolska, znanstvena i nastavna ustanova iz oblasti teoloških znanosti, čija je misija pružati „teološko i pastoralno obrazovanje pastorima, svećenicima, propovjednicima, evangelizatorima, vjeroučiteljima i drugim službenicima Crkve koji će tijekom i nakon završenog studija promicati Kristov nauk i Njegovo Kraljevstvo na zemlji.“ Na istome mjestu napominje se da ova Visoka škola svoje poslanje i svoju viziju utemeljuje „na biblijskom naučavanju i na kršćanskom svjetonazoru“, da pruža „prirodno, plodno tlo za multikulturalno i multietničko obrazovanje koje potiče na osvješćivanje utjecaja koji etnička pripadnost i vjerska opredjeljenja imaju u izgradnji stavova.“

U Strategiji razvoja Visokog evanđeoskog teološkog učilišta u Osijeku 2013–2018, objavljenoj također, na ovim stranicama navodi se da su Evanđeoski teološki fakultet u Osijeku i njegovi profesori svojim javnim nastupima i publicističkim radom značajno pridonijeli procesima demokratizacije i prateće pluralizacije društvenoga prostora, afirmaciji univerzalnih civilizacijskih vrednota i promicanju te zaštiti ljudskih prava.⁶ Na Fakultetu se od samoga početka, osim praktičnoj evangelizaciji i pastoralnome radu, veliko značenje pridavalo teološkoj misli „koja je stoljećima pomagala oblikovanju europske kulture, a u svome reformacijskom obliku i općem progresu na planu političke demokracije, gospodarske poduzetnosti, obrazovanja i napretka znanosti“ i da su ovaj fakultet i njegovi profesori u vrijeme dominacije marksističkog jednogumnja, na ove prostore „unosili europske ideje, širili horizonte slobode te se borili protiv službenih stavova koji su teologe i duhovnike pokušavali marginalizirati držeći ih drugorazrednim, ako ne i reakcionarnim akademičarima.“

⁶ Povijest i razvoj. Važnost teološkog obrazovanja, u: <http://www.evtos.hr/hr/o-visokoj-skoli/povijest-i-razvoj>, pristupljeno 26. 9. 2017.

U Strategiji se dalje navodi da je od svojih skromnih početaka 1972. godine Visoko evanđeosko teološko učilište postalo jedno od vodećih evanđeoskih teoloških ustanova u Istočnoj Europi. U vrijeme kada je osnovano, bilo je dio jednog malog broja protestantskih, teoloških ustanova koje su postojale tijekom vladavine komunizma na čitavom području Srednje i Istočne Europe, te bivšeg Sovjetskog Saveza. Zbog velikih ograničenja vjerskih sloboda u okolnim zemljama Visoko evanđeosko teološko učilište je postalo strateškim središtem obrazovanja i obuke za kršćansku službu na dodiplomskoj i diplomskoj razini.

Uz sve to, Učilište je kako se dalje navodi, preko svojih podružnica razgranalo teološko obrazovanje u nekoliko postkomunističkih zemalja istočne Europe, a danas su se neke od tih podružnica razvile u samostalne rezidencijalne škole. Uz to, navodi se dalje, Teološki fakultet, evanđeoski utemeljen, ali i otvoren za sve što je suvremeno, razvio je znanstvenu i obrazovnu suradnju s mnogobrojnim teološkim učilištima i sveučilištima svijeta te nastoji pridonijeti da i Osijek postane značajno sveučilišno središte. Ne čudi stoga da je od hrvatske Vlade primilo priznanje za vodeću ulogu u visokoškolskoj kršćanskoj naobrazbi te za "jedinstven doprinos društvu i kulturi".

BIBLIJSKI INSTITUT ZAGREB

Biblijski institut Zagreb privatna je visokoobrazovna ustanova koja, kako se navodi na stranici <http://www.bizg.hr/hr/>, sudjeluje u evanđeoskome teološkom obrazovanju, proučavanju Biblije i primjeni biblijskih načela u osobnom, bračnom i obiteljskom življenju te življenju i djelovanju Crkve.



Slika 4. Zgrada Biblijskog instituta Zagreb, Kušlanova 19.

Institut se razvio u ozračju Kristove crkve u Zagrebu, odnosno Biblijske škole Kristove crkve u Zagrebu koja s radom započinje 1996. U njezinu okviru će 1999. biti kreirana tri zasebna studijska programa, čime će Biblijska škola prerasti u Institut za biblijske studije (IBS). U razdoblju od 2001. do 2003. uvodi se nastava iz grčkog i hebrejskog jezika te iz povijesti Crkve. Uspostavlja se u tome vremenu i suradnja s Teo-

loškim fakultetom "Matija Vlačić Ilirik". Godine 2007. Institut potpisuje Ugovor o suradnji s Visokim evanđeoskim teološkim učilištem (Ranije: Evanđeoskim teološkim fakultetom) u Osijeku čime studij teologije Biblijskog instituta postaje područni studij teologije VETU-a u Zagrebu.

Institut pokreće izdavanje znanstvenog časopisa, koji izlazi dvaput godišnje u izdanju na hrvatskom (Kairos, evanđeoski teološki časopis) i engleskom jeziku (Kairos, Evangelical Journal of Theology).

Godine 2017. Biblijski institut dobiva akreditaciju od EEAA – Europske evanđeoske akreditacijske agencije – koja osigurava studentima Instituta da će njihove diplome i položeni ispiti biti priznati na više od 200 europskih institucija.

Studenti i predavači

Kako se navodi na stranicama ove institucije, studenti Biblijskog instituta dolaze iz različitih crkava: Kristovih, baptističkih, evanđeosko-pentekostnih, reformiranih, karizmatičkih samostalnih te iz Katoličke crkve, Kršćanskog centra „Riječ Života“, pokreta kućnih crkava (tzv. Borongajci) i drugih. U suradnji s lokalnim crkvama, Institut omogućuje studentima povlaštene stipendije koje pokrivaju više od 60% školarine. Na početku studija svakom redovnom studentu dodjeljuje se jedan predavač koji ga kao mentor prati i savjetuje tijekom studija.

Studentima stoji na raspolaganju nekoliko zaposlenih predavača koji su doktorirali na području teologije ili su na doktorskom studiju. Institut ima ugovor o suradnji s još nekoliko predavača – vanjskih suradnika, koji su prepoznati stručnjaci u svojem znanstvenom ili stručnom području.

Predavači na Biblijskom institutu dolaze iz većih evanđeoskih denominacija u Hrvatskoj, iz Vijeća Kristovih crkava, Evanđeoske pentekostne crkve, Saveza baptističkih crkava, Saveza crkava "Riječ Života", Evangeličke crkve te samostalnih zajednica. Aktivno su uključeni u djelovanje svojih

Kad je riječ o akademskoj suradnji, potrebno je reći da je Institut na pojedinim projektima u posljednjih nekoliko godina surađivao s više akademskih institucija i strukovnih udruga u Hrvatskoj i inozemstvu. Među njima su Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Teološka fakulteta Univerze u Ljubljani – Enota v Mariboru, Slowenisches Wissenschaftsinstitut Wien te Društvo prijatelja Biblije i Hrvatsko biblijsko društvo.

Ugovore o suradnji Institut je potpisao s Abilene Christian University, USA. Od ak. god. 2015/2016. Biblijski institut je akreditirani centar rezidentnoga dijela ACU-a online studija Master of Divinity (M.Div.), Master of Arts in Christian Ministry i Master of Arts in Global Service.

Također, Ugovor o suradnji Institut je 2014. potpisao sa sveučilištem Lipscomb University (LU) iz USA koje, prema navodima na stranicama Instituta, prepoznaje i prihvaća trogodišnji program studija teologije na Biblijskom institutu i omogućuje njegovim studentima nastavak studija na diplomskim studijima. Uz to Biblijski institut i Lipscomb University surađuju na različitim obrazovnim, znanstvenim, društvenim, kulturnim i misijskim programima. Profesori s Lipscomb University-a predaju prema potrebi na Biblijskom institutu.

Što se može studirati na Biblijskom institutu?

Preddiplomski stručni studij teologije na Biblijskom institutu u Zagrebu izvodi se u suradnji s Visokim evanđeoskim teološkim učilištem iz Osijeka. Redovni studij traje 3 godine, a izvanredni studij do 6 godina. Završetkom studija polaznik ostvaruje 180 bodova. Studenti završavaju studij polaganjem ispita iz poznavanja Biblije te obranom završnog rada. Stručni prvostupnik (baccalaureus/baccalaurea) teologije.

Sam studij, navodi se dalje, usredotočen je na proučavanje Biblije i usvajanje teoloških znanja ukorijenjenih u Bibliji, promišljanjem o društvenim zbivanjima tijekom ljudske povijesti, posebice promišljanjem o suvremenim zbivanjima u društvu u odnosu na biblijski nauk, primjenu biblijsko-teoloških spoznaja, načela i standarda u življenju pojedinca, obitelji, crkve, crkvenih institucija i organizacija te društvenih zajednica.

PROTESTANTSKO TEOLOŠKO UČILIŠTE „MIHAEL STARIN“

Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin“ je visoka obrazovna ustanova Protestantske reformirane kršćanske crkve u RH te je, kako se navodi ne njegovim službenim stranicama (<https://protestantskouciliste.org/>) u svome djelovanju podređeno Sinodi ove Crkve. Osnovano je 1998. godine pod nazivom Reformirani teološki institut. Odlukom Sinode Protestantske reformirane kršćanske crkve u RH, od 22. svibnja 2010. godine, Institut mijenja naziv u Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin“.⁷



Slika 5. Ploča Protestantskoga teološkog učilišta 'Mihael Starin' na zgradi u Ulici Franje Markovića 7 u Osijeku.

Prema dostupnim dokumentima ovo učilište nudi sljedeće eklezijalne akademske programe: 1. dvogodišnji srednjoškolski bogoslovski program, 2. jednogodišnji, uvodni studij teologije, 3. trogodišnji studij za zvanje teolog (BA), 4. četverogodišnji studij za zvanje bakalaureat bogoslovlja (BD), 5. petogodišnji studij za zvanje magistar bogoslovlja (MDiv) i 6. doktorat praktičnog bogoslovlja (DMin). Svi programi mogu se završiti izvanrednim, odnosno dopisnim putem, uz dodijeljenog mentora.

Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin“ registrirano je pri Ministarstvu uprave RH kao vjersko učilište Protestantske reformirane kršćanske crkve u RH. Kako je svrha ovog učilišta pripremiti studente za različite crkvene službe, tako su i stupnjevi, koje učilište dodjeljuje, eklezijalni.

⁷ Učilište nosi naziv po reformatoru Mihaelu Starinu (1500?–1575) koji je u 16. stoljeću, na prostoru Slavonije i Baranje osnovao oko 120 protestantskih župa. Opširnije u: Milić 2014, 50–56.

ZAKLJUČAK

Iz naprijed iznesenih stavova vidljivo je da širenje reformacije u hrvatskim krajevima započinje 1920-ih godina, nekoliko godina nakon njezina početka u Njemačkoj, odnosno neposredno nakon što je 31. listopada 1517. godine Martin Luter, katolički redovnik, na vratima würtemberške katedrale objavio svojih 95 teza. Upravo u tome vremenu na hrvatskim prostorima počinje se širiti višestruk utjecaj iz triju tradicija reformacije: 1) evangeličke (koji je bio najsnažniji i u kojoj su sudjelovali i Matija Vlačić Ilirik⁸), 2) reformirane i 3) radikalne (Jambrek 2013, 67).

Hrvatski reformatori kako oni koji su djelovali na Istarsko-kranjsko-hrvatskome i Međimursko-prekomursko-ugarskome tako i oni koji su djelovali na Baranjsko-slavonskome području, objavili su više od četiristo djela „na hrvatskome (glagoljicom, latinicom i ćirilicom), latinskom, njemačkom, mađarskom, engleskom, slovenskom i talijanskom jeziku te se aktivno uključili u europsku reformaciju“ (Jambrek 2011, 123). Time su dali veliki doprinos očuvanja hrvatskoga identiteta. Između ostaloga, preveli su Bibliju na hrvatski jezik, pa je tako prvo tiskano izdanje Novoga zavjeta na hrvatskome jeziku iz 1563. godine plod upravo protestantske reformacije, odnosno Biblijskoga zavoda u Urachu. U stvaranju toga prijevoda sudjelovali su Ivan Ungnad, Stipan Konzul Istranin i Antun Dalmatin. Osim toga, postoji i neutvrđeni broj reformnih djela hrvatskih humanista protestantske provenijencije, primjerice Matije Vlačića (preko 250 autorskih i uredničkih djela), Andrije Dudića, Markantuna de Dominisa, Matije Grbića i Pavla Skalića.

Promatrajući iz današnje perspektive vrijeme i okolnosti u kojima je nastajala Reformacija, sa sigurnošću se može reći da je zahvaljujući upravo njoj na europskome području zapuhao 'svježi dašak slobode' i da bi stoga bez nje teško bilo govoriti o slobodi savjesti i slobodi vjerovanja, o odgovornosti pojedinca, o dostojanstvu ljudske osobe, o temeljnim ljudskim pravima, o radnoj etici, o moralnosti kapitalizma, o kulturnoj povijesti

Baštineći ideje renesanse i humanizma, kao i poticaje drugih reformatora prije toga vremena, posebno Jana Husa, Reformacija će, zajedno s prosvjetiteljstvom i kritikom religije, omogućiti da kršćanstvo kao religija nađe svoje mjesto u moderni, da bude ukorak s modernim svijetom koji se sve više globalizira i da se može suočiti sa znanstvenim istinama. Time Reformacija neće biti važna samo za kršćane protestantske baštine, nego i za cijeli moderni svijet, za njegov napredak.

Prijevozom Biblije na jezike naroda, što su činili reformatori u zemljama iz kojih su potjecali kako bi biblijsku poruku prenijeli svim ljudima, kao i pojavom knjižotiska, bit će omogućeno ne samo da svaki pojedinac može čitati Bibliju 'na svome jeziku' individualno i bez 'stručnog (teološkog)' nadzora tumačiti njezin sadržaj, nego da će doći do standardizacije nacionalnih jezika, do pojave domaće nacionalne književnosti i umjetnosti.

No, unatoč malome broju svojih članova u Republici Hrvatskoj (prema Popisu iz 2011. bilo ih je 14.653 ili 0,34%), protestanti su krajem 20. i početkom 21. stoljeća uspjeli osnovati pet visokoobrazovnih ustanova na kojima školuju svoje pastore za djelovanje ne samo na području Republike Hrvatske nego i u zemljama Jugoistočne Euro-

⁸ Stanko Jambrek za njega kaže da je bio jedan od najutjecajnijih europskih reformatora i humanista hrvatskoga podrijetla i da je on kao povjesničar, teolog, filozof i filolog znatno utjecao na, a velikim dijelom i usmjerio, povijesni tijek evangeličke (luteranske) tradicije reformacije u njemačkim u austrijskim zemljama, dok je njegov utjecaj u hrvatskim zemljama bio puno manji. Njegovo ime nose Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, a potom Sveučilišni centar za protestantsku teologiju *Matija Vlačić Ilirik* u Zagrebu.

pe. Osnivanjem tih institucija oni su unatoč mnogim financijskim i kadrovskim problemima, stvorili određene mogućnosti da se s baštinom protestantskog teološkog učenja upoznaju ne samo pripadnici protestantskih crkava nego i mnogi građani Republike Hrvatske koji to budu željeli, čime su u bitnome obogatili hrvatski obrazovni sustav.

Ne ulazeći u javnu raspravu koju među sobom nameću sami hrvatski protestanti o tome⁹, je li brojnost visokoobrazovnih protestantskih institucija u RH izraz realnih potreba protestantskih crkava za protestantskim pastorima na ovim područjima ili je, pak, ta brojnost posljedica već 'poslovične' protestantske nesloge, podjela i nepomirljivosti, ovdje samo prenosim samo dio pitanja koje se temeljem takvoga stanja postavlja među protestantima, a koje glasi: „bi li bilo bolje imati jedan solidan akreditirani fakultet s tehničkim uvjetima i kvalitetnim kadrom, eventualno dislociranim studijima, sa studijem teologije na doista akademskom nivou za svakoga, te interkonfesionalnim i interdenominacijskim sjemeništem za potrebe vjerskih zajednica“, temeljem čega bi „i država jedan takav fakultet lakše prepoznala kao partnera u obrazovanju“, ovdje bih samo ponovio već svoje izneseno stajalište da su protestantska visoka učilišta, obogaćenje hrvatskoga obrazovnog sustava. Ona su zapravo potvrda otvorenosti društva za uvijek nove pokušaje u obrazovanju mladih ljudi u hrvatskome društvu.

Ako ostavimo prošlost po strani i pogledamo što su činile vjerske zajednice protestantske baštine na područjima današnje Republike Hrvatske od prvih početaka, tijekom svih pet stoljeća do sada pa sve ovoga 21. stoljeća, koje su uspjehe polučile i s kojim planovima koračaju u budućnost, vidjet ćemo da je nemjerljiv njihov doprinos religijskoj i kulturnoj raznolikosti, ekumenskom i međureligijskom dijalogu, stvaranju mira, razvoju i obrani demokratskih vrijednosti te medijskim slobodama.

LITERATURA

- Boeckh, Katrin. "Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944–1953: staljinizam u titoizmu". *Časopis za suvremenu povijest* 38, 2 (2006): 373–716.
- „Dan ljudskih prava: Evangelička (luteranska) crkva o ljudskim pravima: Pozivamo Državu da poduzme korake na suzbijanju diskriminacije“, u: <http://www.politikaplus.com/novost/69288/evangelicka-luteranska-crkva-o-ljudskim-pravima-pozivamo-drzavu-da-poduzme-korake-na-suzbijanju-diskriminacije->, pristupljeno 23. 9. 2017. Priopćenje sa Sinode potpisuju koje potpisuju B. Berić kao biskup i Pavao S. Krešić, kao predsjednik Sinode.
- Jambrek, Stanko. 2013. *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu*. Zagreb: Srednja Europa i Biblijski institute.
- Jukić, Jakov. 1997. *Lica i maske svetoga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Koso, Jasmin. "Osvrt na stanje teološkog obrazovanja u Hrvatskoj", objavljen u studenome 2014. na <http://glavnitok.wordpress.com/>, a dostupan na <https://protestantskouciliste.org/>, pristupljeno 29.9.2017.
- Kukolja, Tihomir. 2015. "Kroza zamagljeno staklo", <http://adventisti.hr/kroza-zamagljeno-zrcalo/>, pristupljeno 29. 9. 2017.
- Marinović, Ankica i Ivan Markešić. 2012. "Vjerske zajednice u Hrvatskoj pred europskim izazovima". U *Hrvatska u EU: Kako dalje?*, uredili V. Puljiz, S. Ravlić i V. Visković, 349–372. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo.
- Markešić, Ivan. "Vjera u komunističkom okviru". *Vrhbosnensia: časopis za teološka i međureligijska pitanja* XVII, 1 (2013): 27–75.
- Milić, Jasmin. 2014. *Povijest reformirane crkve u Hrvatskoj*. Osijek: Visoko evanđeosko teološko učilište.

⁹ O tome pogledati tekst „Osvrt na stanje teološkog obrazovanja u Hrvatskoj“, autora Jasmina Koso, objavljenog u studenome 2014. na <http://glavnitok.wordpress.com/>, a dostupan na <https://protestantskouciliste.org/>, pristupljeno 29.9.2017.

- Pavičić, D. 2015. "Teolog Župančić: I protestanti u Hrvatskoj imaju svoga Stepinca". *Večernji list* 11. studeni 2015. <https://www.vecernji.hr/premium/teolog-zupancic-i-protestanti-u-hrvatskoj-imaju-svoga-stepinca-1036712>
- Pollack, Detlef. 1998. „Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa“. U *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, ur. D. Pollack, I. Borowik i W. Jagodzinski. Würzburg: Ergon Verlag-
- Povijest i razvoj. Važnost teološkog obrazovanja*. <http://www.evtos.hr/hr/o-visokoj-skoli/povijest-i-razvoj>, pristupljeno 26. 9. 2017.
- Presuda protiv Republike Hrvatske* (<http://david-udruga.hr/novosti/2016/05/02/predmet-savez-crkava-rijec-zivota-i-ostali-protiv-hrvatske-2/>) . (opširnije u: HINA, „Europski sud protiv diskriminacije triju crkava reformacijske baštine u Hrvatskoj“ od 15. 12. 2010. <http://arhiva.nacional.hr/clanak/97685/europski-sud-protiv-diskriminacije-triju-crkava-reformacijske-bastine-u-hrvatskoj>, pristupljeno 29. rujna 2017.
- STRATEGIJA RAZVOJA Visokog evanđeoskog teološkog učilišta u Osijeku 2013–2018. <http://www.evtos.hr/fileadmin/documents/pravni/Strategija%20razvoja.pdf>, pristupljeno 26. rujna 2017.

PROTESTANTSKA TEOLOGIJA U BEOGRADU

UVOD

Istraživanjem rada teoloških fakulteta u Srbiji počela sam se baviti još od 1998. godine pozivom za učestvovanje na konferenciji koja je bila posvećena temi: Od liceja do savremenog univerziteta i univerziteta budućnosti, koju je organizovao Univerzitet u Kragujevcu (Kuburić 1998a). Od tada se moje interesovanje za teološke fakultete proširilo na istraživanja koja se odnose na religijsku scenu u Srbiji i sve već i značaj religije u društvu (Kuburić 1998b; Kuburić 2010). Verska nastava od 2001. godine u obrazovnom sistemu Srbije dala je još veći značaj teološkom obrazovanju. Istraživanja koja su pratila efekte verske nastave koje je imala na učenike, ali i na socijalnu distancu poverljivošću po veroispovestima i na građansko vaspitanje, dala su podlogu za obraćanje veće pažnje religijskim temama i politizaciji religije. Takođe je značajno polje istraživanja analiza sadržaja udžbenika za versku nastavu i samih poruka koje su zapisane u udžbenicima (Kuburić 2003; Kuburić i Zuković 2010; Kuburić 2017). Tako je teološko obrazovanje višestruko značajno. U ovom radu bavićemo se protestantskom teologijom koja pripada manjinskoj konfesionalnoj zajednici u Srbiji. Njen uticaj u Srbiji nije veliki, budući da se dugi niz godina broj protestanata kreće oko 1%. Značaj protestantske teologije koja je institucionalizovana u Beogradu na Teološkom fakultetu je što ona donosi mogućnost dijaloga u religijskim temama i misionarski duh među pretežno pravoslavnim stanovništvom u Srbiji.

Društveni položaj sveštenstva, kao profesionalne grupe, čija je osnovna uloga organizovanje verskog života, varira kroz istoriju od privilegovanog statusa do marginalizacije. U okviru glavnog zadatka organizovanja verskog života sveštenici sprovode obrazovni rad, savetuju vernike, rade na širenju religije. Uglavnom se misli da je za takav poziv neophodna posebna vrsta znanja i sticanja zvanja na formalni način (Flere 1982). Jedan pokazatelj nivoa kompleksnosti verskih zajednica je broj sveštenika i broj obrazovnih ustanova (Đorđević 1998). Veliki broj verskih zajednica je aktivan u Srbiji, ali nemaju svi institucije za edukaciju osoblja za crkveni rad i rad u zajednici, a oni koji ih imaju razlikuju se u organizaciji i metodama obrazovanja.

Najbrojnija i kulturološki najuticajnija verska zajednica u Srbiji vekovima je Srpska pravoslavna crkva. Pravoslavna teologija u Beogradu otpočela je da se izučava u okviru Beogradskog univerziteta od septembra 1920. godine i tako je bilo sve do 1952. godine kada je Bogoslovski fakultet izdvojen iz sastava Beogradskog univerziteta, što je tada bilo u skladu s Ustavom o odvajanju Crkve od Države. U sadašnjim uslovima Pravoslavni bogoslovski fakultet ponovo je u sastavu Beogradskog univerziteta i dobio je akreditaciju od Komisije za akreditaciju i proveru kvaliteta Republike Srbije (20. 2. 2015).¹ Predviđeno je da broj upisanih studenata na budžetu bude 150 i samofinansirajućih 80, što je ukupno 230 studenata godišnje. U ranijem periodu broj studenata koji su upisivali je varirao od godine do godine. Tako je 1982. godine bilo upisano samo 97 studenata (Nemanjić 1996), dok je 10 godina kasnije, 1992. godine, bilo najviše upisanih u prvi

¹ <http://www.bfspc.bg.ac.rs/prilozi/documents/akta/akr-uverenja.pdf> (pristupljeno 17. 9. 2017).

semestar, 322 studenta. U proseku pravoslavnu teologiju svake godine upisivalo je 164 studenta u poslednjih 20 godina 20. veka (Kuburć 1999).

Godine 2006. donet je Zakon o crkvama i verskim zajednicama, kao i Pravilnik o sadržini i načinu vođenja Registra crkava i verskih zajednica. Tadašnji ministar vera Milan Radulović obrazložio je zašto je napravljena razlika između tradicionalnih i konfesionalnih crkava i verskih zajednica: „Srpski zakon o crkvama i verskim zajednicama vraća stečena prava tradicionalnim crkvama i verskim zajednicama, a konfesionalnim zajednicama iz čl. 16 otvara mogućnost da steknu ista ta prava. Svakome nudi široku slobidu izbora u određivanju svog pravnog položaja u društvu. Svima garantuje jednakost pred zakonom“ (Radulović 2006, 62). Protestantizam u Srbiji ima svoje predstavnike u brojnim crkvenim institucijama, koje su sada razvrstane na tradicionalne i konfesionalne verske zajednice.

Prva registrovana prema Zakonu iz 2006. godine i najbrojnija verništvom u Srbiji među konfesionalnim zajednicama je Hrišćanska adventistička crkva koja ima teološko obrazovanje zatvorenog tipa, samo za vlastite vernike. Protestantско teološko obrazovanje u Srbiji prisutno je i među baptistima i pentakostalcima čije je sedište u Novom Sadu i ono je više otvoreno za studente različitih denominacija. Vec ina protestantskih teologa se obrazovalo u inostranstvu u zavisnosti od zajednice u kojoj pripadaju (Kuburić 2010).

Teologija koju studiraju adventisti u Srbiji akreditovana je od Adventističke akreditacione komisije kojoj je za cilj da u celom svetu ima jedinstven sistem obrazovanja, tako da se ovim radom bavimo jednom manjinskom pojavom koja ima tradiciju u Srbiji, u internom obrazovnom sistemu zajednice, dugu 86 godina.

PROTESTANTNA TEOLOGIJA

Sveštenici, pastori u protestantskim verskim zajednicama, najčešće su postajali oni vernici koji su se najviše isticali po svojim kvalitetima, njihovom poznavanju Biblije i verske doktrine, dobrim retoričkim sposobnostima, osećanju za organizaciju verskog života i misionarski rad (*Verske zajednice Republike Srbije* 1997). Uloga žena u hrišćanskim verskim zajednicama je veoma velika, budući da su na bogoslužjenjima skoro dvostruko prisutne. Međutim, kada je reč o studiranju teologije, odnos je obrnut, naime teologiju u proseku studira dva puta više muškaraca nego žena (Kuburić 2002). Kada je reč o svešteničkom pozivu, tu je monopol skoro zagarantovan. Teološko obrazovanje je moguće za devojke, ali ne i ravnopravnost, osim u nekim protestantskim crkvama gde nalazimo žene koje rade kao sveštenice. Budući da je adventizam utemeljen radom žene (Ellen G. White) još u 19. veku, mogli bismo očekivati i bolji položaj žena u crkvenoj hijerarhiji, no u crkvi su i dalje jake konzervativne struje i pored višegodišnjih nastojanja da se postigne neka vrsta ravnopravnosti, u tome se nije uspeo do danas.

Hrišćanska adventistička crkva ima razvijen obrazovni sistem koji u Srbiji postoji od 1931. godine. Kako se odvijao život i rad u obrazovnom polju adventista, biće prikazano u ovom radu u jednom retrospektivnom pokušaju predavljanja bitnih detalja.

FILOZOFIJA OBRAZOVANJA ADVENTISTA

Hrišćanska adventistička crkva² poznata je po razvijenom obrazovnom sistemu i velikom broju univerziteta i fakulteta širom sveta.³ Prema podacima koji se vode za svaku godinu i koji su javno dostupni na zvaničnom sajtu Generalne konferencije 31. decembra 2015. godine bilo je 19.126.438 vernika, što znači odraslih krštenih članova crkve koji uglavnom redovno prisustvuju i učestvuju na bogoslužjenjima.

² <https://www.adventist.org/en/vitality/education/> (pristupljeno 14. 9. 2017).

³ https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Seventh-day_Adventist_colleges_and_universities (pristupljeno 14. 9. 2017).

Gledano istorijski, od samog početka utemeljenja adventnog pokreta, obrazovanje je zauimalo centralno mesto. Osnovno obrazovanje za decu adventisti su zagovarali pedesetih godina 19. veka, a početkom 1870. novonastale adventističke crkve počele su da razvijaju svoj školski sistem unutar denominacije. Filozofija koja je pokretala ovakav smer razvoja bila je da učenici na svim nivoima školovanja treba da budu obrazovani u okviru religijskih vrednosti koje zastupaju. Naglasak je bio na razvijanju individualizma koji prati razvijanje svih predispozicija u najvećoj mogućoj meri s posebnim naglaskom na moralnom vaspitanju i duhovnim vrednostima koje u praktičnom smislu podupire fizički rad. Od samog početka adventisti su zagovarali da se grade obrazovne institucije koje će omogućiti odvojenost od ostalog društva, boravak i rad u prirodi s ciljem razvijanja celovite ličnosti koja će biti sposobna da misli svojom glavom i bude jaka da se odupre iskušenjima savremenog sveta (Kuburić 2014).

Adventisti zagovaraju celoživotno učenje, što je namenjeno ne samo profesorima u obrazovnim institucijama već celokupnom verništvu koje, organizovano po subotno-školskim razredima, u jedinstvenom programu proučavaju iste lekcije u celom svetu. Svim vernicima, a i posetiocima, u prvom delu subotnog bogoslužjenja, obično se u malim grupama, omogućava da proučavaju i diskutuju po unapred određenim teološkim temama koju su vernici tokom sedmice svakodnevno proučavali. Za tu vrstu teološkog obrazovanja koje se proučava po kućama a u crkvama diskutuje u malim grupama koje vode izabrani od strane crkve učitelji, laici, sedmično se organizuju učiteljski časovi na kojima se učitelji pripremaju kako da iznesu određene lekcije i šta je sadržaj samih lekcija. Dakle, teologija je prilično centralizovana. Teologija se utemeljuje ne samo na fakultetima gde se zvanično pripremaju budući pastori, propovednici, misionari, službenici crkve koji će primati platu za svoj posao, već i u crkvama u kojima se redovno organizuje teološko obrazovanje za vernike, laike (Kuburić 2017).

Da bi bili sigurni da je obezbeđen jedinstven pristup obrazovanju u svim obrazovnim institucijama i da je obezbeđen odgovarajući i profesionalni pristup interesima Crkve, formirano je *Odeljenje za obrazovanje* na svim nivoima administrativnog sistema. Na tom odeljenju je odgovornost da se osigura da adventistička filozofija obrazovanja i principi vere i učenja budu integrisani u život studenata u svim školama, fakultetima i univerzitetima širom sveta. Inače, adventisti imaju centralizovan sistem upravljanja crkvom od Generalne konferencije sa sedištem u Vašingtonu.⁴ Generalna konferencija koordinira globalnu misiju crkve i odgovorna je za duhovne i razvojne planove crkve širom sveta.

Organizaciono Srbija pripada Transevropskoj diviziji sa sedištem u Londonu, kojoj pripadaju 22 države sa preko 205 miliona stanovnika. Broj adventista u TED-u je 85.289 i oni se okupljaju u 1.165 crkava (Yearbook 2016, 449). Unutar Transevropske divizije organizacijski Srbija pripada Jugoistočno evropskoj uniji (South-East European Union Conference) koja obuhvata teritoriju Bosne i Hercegovine, Crne Gore, Srbije i Makedonije. I upravo sa tih prostora i dolaze studenti koji studiraju u Beogradu na Teološkom fakultetu. Od obrazovnih institucija Jugoistočne evropske unije, koja ima sedište u Beogradu, navodi se Teološki fakultet u Beogradu koji je organizovan 1931. i reorganizovan 1992. godine i Gimnazija Živorad Janković u Novom Sadu organizovana 2002. godine (Yearbook 2016, 524–633).

Jedinstven pristup obrazovanju omogućavaju i dve publikacije koje podržavaju Odeljenja za obrazovanje pri Generalnoj konferenciji. *Journal of Adventist Education*⁵ je dvomesečni stručni časopis za nastavnike od vrtića do univerzitetskog nivoa kao i za administrativno osoblje. Svako izdanje sadrži članke o različitim temama vezanim za

⁴ <https://www.adventist.org/en/world-church/general-conference/> (pristupljeno 14.9.2017).

⁵ <https://jae.adventist.org/> (pristupljeno 14.9.2017).

hrišćansko obrazovanje, o važnosti primene hrišćanskog obrazovanja putem integracije vere i znanja u učionici. *Dialogue*⁶ je internacionalni časopis štampan posebno za adventističke koledže i univerzitete. Namenjen je kako studentima tako i profesorima, a tematski je posvećen pitanjima odnosa između Biblije i hrišćanskih vrednosti kao u odnosu na savremenu kulturu. Časopis je dostupan na četiri jezika: na engleskom, francuskom, portugalskom i španskom jeziku i ima čitaće u 110 zemalja.

Filozofija obrazovanja adventista gradila se na delima Elen Vajt (Ellen White)⁷ koja se neprekidno izučavaju i štampaju među adventistima na svim svetskim jezicima. Jedan od citata koji je misao vodilja i u publikaciji povodom obeležavanja 25 godina adventističke teologije u Beogradu (Pujic 2017, 8), ukazuje na cilj koji podrazumeva kontinuirani razvoj od sada pa do večnosti: „Istinsko obrazovanje je najbolje definisano kao harmoničan razvoj svih sposobnosti – potpuna i adekvatna priprema za ovaj i budući večni život“ (ED 7.3). Hrišćansko savršenstvo je cilj od koga se lako ne odustaje ni u protestantizmu, a prisutan je i u citatu koji postavlja cilj za profesore: „Veliki cilj profesora treba da bude savršenstvo Hristovog karaktera u njemu samom i njegovim studentima. Profesori, neka vaša lampa gori; ona neće samo davati svetlo vašim studentima, već će odašiljati jasne zrake u domove i susedstva u kojima studenti žive, a i šire, daleko u morlanu tamu sveta“ (SpTEd 51.4). Tako je ličnost nastavnika temelj obrazovanja, a uticaji dalekosežni. Konkretno, reč je o veštini koja se izučava na teologiji, veštini misionarskog rada, znanju kako druge uputiti da proučavaju Bibliju: „Nama su potrebni nesebični, predani ljudi koji će raditi kao profesori. Mladiće i devojke treba dovesti u naše škole radi obrazovanja, kako bi stekli znanje u podučavanju drugih Božijoj reči. Naše škole moraju biti nalik školama proroka. Pozovimo profesore i sve one koji su vezani za naše školstvo da ulože požrtvovane napore“ (Pujic 2017, 8).

Ta vrsta požrtvovanja i entuzijazma koji ističe urgentnost nošenja evanđeoske vesti pokreće mnoge mlade ljude da se predaju službi Jevanđelja unutar crkvene institucije koja napreduje zahvaljujući upravo toj filozofiji satkanjoj od hijerarhije pokretačkih točkića, koji se nalaze u verništvu, u laicima, narodu koji je prihvatio „vest“ o skorom Hristovom dolasku i kraju sveta, o ujedno radosnoj i zastrašujućoj vesti koja vrši rasplašivanje i zaplašivanje u isto vreme, oslanjajući se na Bibliju i njeno, u većini slučajeva, doslovno tumačenje. Lokacije na kojima su formirane obrazovne institucije SDA (Seventh-day Adventist) uglavnom su bile u prirodi, vođene vizijom Elen Vajt. Jedan od razloga bio je u nedostatku finansija za skupe lokacije, drugi je bio da studenti budu u prirodi kao pogodnom mestu za duhovni razvoj budući da je osnovni cilj obrazovanja vraćanje ljudskih bića svom Tvorcu, a priroda je bila i ostala najviše povezana s Tvorcem, kako u moći tako i u lepoti. Međutim, Teološki fakultet u Beogradu, koji u ovom radu predstavljam, za razliku od prethodnih adventističkih škola, svoju lokaciju je smestio u centru grada Beograda, jer su prilike tako omogućile, a racionalizacija za promenu paradigme bila je u tome što je Beograd univerzitetski grad koji omogućava studentima pristup brojnim bibliotekama.

TEOLOŠKI FAKULTET U BEOGRADU

Do lokacije Teološkog fakulteta u Beogradu lako je doći putem interneta. Podaci koji su integrisani u zajedničku bazu podataka na nivou Generalne konferencije koji se objavljuju za svaku godinu⁸ dostupni su kao početna informacija, međutim znatno više i sa

⁶ <https://dialogue.adventist.org/home> (pristupljeno 14.9.2017).

⁷ <https://egwwritings.org/> (pristupljeno 14.9.2017).

⁸ <http://www.adventistyearbook.org/default.aspx?page=ViewEntity&EntityID=12869&Section=General&Search=Belgrade#Search>

novijim informacijama je zvanični sajt fakulteta.⁹ Svi važni podaci dostupni su na zvaničnoj stranici fakulteta gde se naglašava da je *Teološki fakultet u Beogradu* četvorogodišnja visoka škola koja ima akreditaciju u okviru adventističkog obrazovnog sistema. Fakultet poseduje sertifikat AAA akreditacionog tela¹⁰ koje ima za cilj vrednovanje kvaliteta rada adventističkih obrazovnih institucija širom sveta po međunarodnim standardima.

Na lokalnom nivou osnivač Teološkog fakulteta je Hrišćanska adventistička crkva ili Glavni odbor HAC koji ima svoje sedište u Beogradu i pred čijim Glavnim odborom studenti polažu prijemne ispite za upis isto kao i svoje završne ispite i odbrane diplomskih radova. Studenti praksu obavljaju po lokalnim crkvama, tako da je sistem vrlo organizovan sa jasnim pravilima i mogućnostima. Studente koji diplomiraju, raspoređuju po lokalnim crkvama, pretežno u gradovima gde imaju mentora, starijeg rukopoloženog propovednika, i posle pripravničkog staža dobijaju radno mesto u nekoj crkvi. U paketu propovedničkog zanimanja idu česte selidbe, jer jedan propovednik sa svojom porodicom ostaje relativno kratko, nekoliko godina. Plate su obično u visini plata prosvetnih radnika i ujednačene, bilo da rade u velikim ili malim crkvama.

Adventistička crkva u Beogradu kao verska institucija organizovana je 1925. godine i reorganizovana 1992. godine pod imenom „Jugoistočna Evropska unija“. Obrazovanje propovednika započelo je 1931. godine i posle brojnih preseljenja početaka i prekida uglavnom usled ratnih zbivanja i podela, ponovo započelo s radom 1992. Teološko obrazovanje imalo je svoje različite lokacije u ovom periodu. Započeto je u Rankeovoj ulici u Beogradu, 1931. godine. Prva generacija sastojala se od 15 mladića i 5 devojaka. Potom se preselilo u Zagreb 1932. godine u naselje Pantovčak gde je obrazovanje propovednika funkcionisalo sve do 1942. godine kada se zbog ratnih uslova prekida. Od 1947. godine do 1952. godine nastavlja se sa radom, ali umesto četvorogodišnjeg trajanja, uspostavljen je jednogodišnji obrazovni sistem. U to vreme bilo je uobičajeno da se teologijom bave ljudi koji su već imali svoja zanimanja, a teologiju su doživljavali kao poziv. Na internetu su postavljene fotografije bivših učenika iz skoro svih generacija, tako da nam savremene tehnologije omogućavaju lakši i brži pristup istorijskim i ličnim detaljima koji nas zanimaju.¹¹

Obrazovanje propovednika je u Beogradu, tačnije u Rakovici, ponovo pokrenuto 1955. godine. Prvu godinu upisalo je 28 mladića. Školovanje je u početku trajalo dve godine, da bi se kasnije produžilo na tri i četiri godine, u zavisnosti od prethodnog obrazovanja. Godine 1968. otvara se program za biblijske učiteljice od kada se ponovo upisuju i devojke. Teologija se ponovi iz Beograda seli u Hrvatsku i to 1974. godine, budući da su urbanistički planovi predviđali rušenje zgrade teološkog seminara. Tako je adventistička teologija ponovo preseljena, ovaj put u Maruševac, gde je već nekoliko godina bila smeštena Srednja škola. Tako je prva generacija teologa koja je diplomirala u Maruševcu 1975. godine, bila generacija koja je studije otpočela u Rakovici. Novac od prodaje zgrade u Rakovici upotrebljen je za izgradnju internata i stambenih zgrada za profesore u Maruševcu. Školovanje mladih iz svih krajeva bivše Jugoslavije se odvijalo u Maruševcu sve do 1990. godine, kada se ta tradicija za omladinu iz Srbije prekida (Pujic 2017, 17).

Adventističko teološko učilište u Maruševcu je hrišćanska odgojno-obrazovna ustanova koja ima dodiplomski program sa 180 ECTS bodova. Završetkom diplomskog studija stiče se još 120 ECTS bodova, a studenti primaju diplomu magistra teoloških studija (MTS) od ThH Fridensau iz Nemačke. Adventističko teološko visoko učilište ima i međunarodnu akreditaciju od strane Adventist Accrediting Association (AAA).¹²

⁹ <http://www.tfb.edu.rs/> (pristupljeno 14.9.2017).

¹⁰ www.adventistaccreditingassociation.org

¹¹ <https://www.facebook.com/groups/1707046622848997/> (pristupljeno 17.9.2017).

¹² <http://atvu.org/o-nama/>

Raspad Jugoslavije neminovno je uticao i na reorganizaciju rada adventista. Tako počinje ponovo u Beogradu da se proučava protestantska teologija od 1992. do 2017. godine, period koji je ove godine (2017) obeležen proslavom 25-godišnjice. Tokom dve i po decenije preko 300 studenata je upisalo Teološki fakultet; 22 generacije diploma- ca je završilo studje, oko 90% trenutno zaposlenih propovednika na području Jugo- istočne evropske unije pripada nekoj od generacija koje su studije završile na Teolo- škrom fakultetu u Beogradu (Pujić 2017).

Počeci rada na osnivanju Teološkog fakulteta nisu bili ni malo laki, ali, kao i uvek, sećanja čine istoriju slavnom. Prilikom proslave, izdata je brošura „Ne zaboravi da se sećaš“ u kojoj autor (Pujić 2017) iznosi detalje koji se baziraju najviše na tome da je ve- rom i entuzijazmom mladih ljudi, skoro ni iz čega nastao Teološki fakultet u Beogradu. Prvobitna zamisao Unije bila je da se fakultet smesti u Ovči gde je već funkcionisao Dom za stara lica. I prvo predavanje iz kulturološke antorpologije je održano na toj lokaciji, međutim već sutradan je doneta odluka da studenti samo stanuju u Ovči, a da se pre- davanja održavaju u Dekanatu ulice Božidara Adžije gde je bila Saborna crkva i Unija. Prva generacija studenata počela je sa studijama na fakultetu koji nije postojao i gde se u hodu kreiralo iz dana u dan ono što je postalo sada tradicija. U leto 1992. godine stigla je informacija u Južnu crkvenu oblast da su katolici stavili oglas o prodaji jedne svoje zgrade na Banovom Brdu u Beogradu, koju su koristile časne sestre. Tako je Teološki fakultet u Beogradu zaživeo na temeljima katoličkog samostana. Do novca se do- šlo brojnim akcijama prikupljanja od vernika, posebno iz dijasfore.

Od 1992. godine do 2017. godine broj upisanih studenata bio je 328, od čega je 102 devojke i 226 mladića. U tom periodu diplomiralo je ukupno 214 studenata od čega je 70 devojaka. Gledano procentualno od ukupno upisanih bilo je 31% devojaka na teologiji. Od ukupno diplomiranih bilo je 33% devojaka. Ako računamo prosek, za 22 godine prosečno je studiralo po desetero studenata protestantsku teologiju u Beogra- du. Gledano po godinama, najbrojnija generacija u broju diplomiranih bila je ona koja je upisana 1996. godine i koja je diplomirala 2000. godine, tada ih je bilo 18. Najmanji broj diplomiranih studenata bilo je u generaciji 2009–2013, kada su diplomirale samo dve devojke. Za prvih deset generacija na Teološkom fakultetu bilo je skoro uvek u proseku po 15 studenata u generaciji. Međutim, od 2002. godine broj počinje da opa- da, skoro su se prepolovile generacije, a od 2008. godine broj studenata može se na- brojati na prste jedne ruke. Šta je dovelo do toga da je opalo interesovanje za studira- nje protestantske teologije u Beogradu ne znamo, verovatno je potrebno uraditi neka opsežnija istraživanja.

Prva generacija studenata, u novim uslovima rada, nakon raspada Jugoslavije, upisana je u školsku 1992/93. godinu. Ukupan broj upisanih studenata iznosio je 25 (13 mladića i 12 devojaka). Od njih je diplomiralo 15 studenata i to deset mladića i pet devojaka. Imena svih diplomiranih studenata a i slike sa završne svečanosti, navedena su u pomenutoj brošuri „Ne zaboravi da se sećaš“ koja je objavljena povodom 25. godi- na rada Teološkog fakulteta u Beogradu. U drugoj generaciji diplomiralo je 14 stude- nata i od toga je bilo devet devojaka. U trećoj generaciji bilo je opet 14 studenata od ko- jih su bile tri devojke. U četvrtoj generaciji 1995–1999 bilo ih je 15 i devojke su opet bile u većini, njih devet je diplomiralo. I kao što sam napomenula, peta generacija teologa bila je najbrojnija, njih 18 je diplomiralo, a tada je bilo četiri devojke. U 15. generaciji nije bilo ni jedne devojke (diplomski 2010. godine), a 2013. godine nije bilo nijednog mladića na teologiji, diplomirale su samo dve devojke. Tako se iz generacije u genera- ciju provlači neizvesnost iščekivanja ko će „biti pozvan“ na studije teologije.

Završni ispiti se održavaju za celu generaciju u junu i septembru. Ono što je posebno za ovu vrstu ispita jeste da se polaže pred članovima Glavnog odbora, pred- sednicima oblasti i profesorima koji su svi ujedno i komisija za ocenjivanje studenata,

budući da učestvuju u davanju ocena. Svi studenti polažu jedan za drugim ispit koji se sastoji od držanja propovedi, polaganje doktrine i odbrane diplomskog rada. Student posle održanog ekspozeka odgovara na pitanja i brani rad s posebnim naglaskom na mogućoj praktičnoj primeni u budućem radu.

Odmah po završetku ispita, koji su uobičajeno zakazani dan za danom od srede do petka, održava se Završna svečanost, koja je inače samo u junu za sve studente završne godine, i za one koji će u septembru polagati ono što im je ostalo. Za vreme svečanosti svi studenti i profesori obučeni su u svečane odore, a „diplome“ se formalno dodeljuju javno pred profesorima, roditeljima, sponzorima i drugim zainteresovanim gostima za ovu godišnju svečanost posvećenu fakultetu i vernicima crkve. Uobičajeno je da se ova svečanost održava u najvećoj crkvenoj dvorani koja se nalazi u ulici Radoslava Grujića 4 na Vračaru.

Za 25 godina rada Teološkog fakulteta bilo je tri dekana: Radiša Antić, Miroslav Pujić i Jovan Mihaljčić. Imena prodekana su: Jovan Mihaljčić, Svetlana Antić, Jovan Ilijev, Aleksandar Santrač, Laslo Galus i Dragan Grujičić. Skoro svi bivši dekani i prodekani sada žive i rade u Americi ili Engleskoj. Što se tiče profesora i predavača, njihov broj je 119, i sva njihova imena navedena su u brošuri „Ne zaboravi da se sećaš“ (Pujić 2017, 28–29). Posebno u početku rada fakulteta bili su pozivani gostujući profesori koji su radili na drugim univerzitetima u svetu da putem intenzivne nastave doprinesu kvalitetu i zanimljivosti studija. Takođe su bili angažovani vernici koji nisu teolozi već se bave naukom, da predaju predmete: Biblija i nauka, Hrišćanska antropologija, Psihologija. Muzika je važan deo teološkog obrazovanja i uvek je neko od muzičara držao nastavu i iz teorije, ali i časove klavira i vođenje hora. Takođe su bili angažovani lekari da govore o odnosu religije i zdravlja s naglaskom na zdrav stil života koji je kod adventista vrlo važan deo religioznosti. Skoro je pravilo da svi predavači budu i vernici, međutim, bilo je među njima i onih koji nisu adventisti poput profesora biblijskih jezika Aleksandra Birviša, ili poznatih glumaca, Svetlane Bojković i Zinida Memiševića koji su predavali retoriku. Dakle, niko od profesora nije bio zaposlen kao profesor sa punim radnim vremenom. Profesori i predavači na Teološkom fakultetu osim nastave imali su i svoja druga zaduženja, rad u okrugu ili u upravi ili administrativnim poslovima. Najviše se oslanjalo na honorarni rad mladih propovednika koji su master diplome stekli u inostranstvu. Sadašnja postavka profesora prikazana je na sajtu fakulteta.¹³

Česte promene koje su inače karakteristične za rad propovednika odrazile su se i na promene u radu fakulteta. Ne samo da su studenti dolazili i odlazili, možda češće su bile promene u rukovodstvu fakulteta, preceptorima, upravicima i sekretarima. Sve to je doprinosilo i promenama nastavnog plana i programa. Ukupno 71 predmet predavao se na Teološkom fakultetu u Beogradu (Pujić 2017, 30–31). Predmeti su podeljeni na biblijske, teološke, istorijske i praktične. U svakom semestru studenti slušaju po šest predmeta.¹⁴ Dosta pažnje se poklanja engleskom jeziku, jer se sluša šest semestara po 30 časova. U prvoj godini uči se jevrejski jezik, u oba semestra po 45 časova. Novozavetni grčki jezik uči se tri semestra po 45 časova.

STEPEN VAŽNOSTI NASTAVNIH PREDMETA KOJI SE UČE NA TEOLOŠKOM FAKULTETU

Akreditacione komisije vrednuju nastavne planove i programe s ciljem da studenti dobiju najbolje obrazovanje koje će im pomoći u poslu. Budući da se društvo menja i da su promene sve brže, i u slučaju studiranja teologije nastoji se prilagoditi sa-

¹³ <http://www.tfb.edu.rs/o-fakultetu/uprava-i-profesori/> (pristupljeno 17. 9. 2017).

¹⁴ <http://www.tfb.edu.rs/o-fakultetu/nastavni-plan/> (pristupljeno 17. 9. 2017).

vremenim uslovima života i pripremiti za posao u skladu s kontekstom u kome će se živeti i raditi, a i potrebama same Crkve. U želji da saznam stavove vernika i propovednika koji su već u praksi prema nastavnim predmetima koji se uče na teologiji i njihovoj korisnosti za rad, uradila sam istraživanje na uzorku od 265 ispitanika. Na skali procene Likertovog tipa trebalo je proceniti stepen važnosti pojedinih predmeta. Prema rezultatima koje posmatramo preko proseka na prvom mestu nalazi se važnost misionarskog rada, gde je 90% ispitanika kazalo da je to veoma važan predmet i svega 1% da nije važan ($M=1.22$). Na drugom mestu je predmet Doktrina ($M=1.34$), potom ide Organizacija i vođenje crkve ($M=1.48$); Govorništvo ($M=1.54$); Psihologija, poznavanje čoveka ($M=1.58$); Savetovanje ($M=1.79$); Crvena istorija ($M=1.85$); Humanitarni rad ($M=1.86$); Maternji jezik ($M=1.88$); Crkvena muzika ($M=2.43$); Biblijski jezici ($M=2.44$).

Prema rezultatima možemo zaključiti da su adventisti usmereni misionarskim aktivnostima. Najmanji varijabilitet među odgovorima i najniža aritmetička sredina za predmet Misionarski rad, ukazuje na misiju crkve da drugima objavi Jevanđelje, pa se od propovednika očekuje da tom poslu bude vičan. Svrha protestantske teologije adventističkog tipa jeste u širenju vesti, propovedanju, pozivanju na pokajanje jer se približava Hristov povratak na Zemlju i kraj sveta. Doktrina kao predmet sadrži učenja zasnovana na Bibliji. U tri semestra obrađuju se sledeće teme: učenje o Bogu; učenje o Hristu; učenje o sv. Duhu; učenje o čoveku; učenje o grehu; učenje o spasenju; učenje o Crkvi; učenje o poslednjim događajima. Biblijski jezici su u ovom istraživanju dobili poslednje mesto važnosti, međutim tu je i prisutan naveći varijabilitet, što ukazuje da su po ovom pitanju vernici najmanje jedinstveni.

Prema faktorskoj analizi koju sam radila, mogu se formirati pet grupa predmeta. Faktori prvog reda su: doktrina, crkvena istorija, organizacija crkve i savetovanje. Faktori drugog reda su: humanitarni rad i maternji jezik. Faktori trećeg reda su: misionarske aktivnosti. Faktori četvrtog reda su biblijski jezici. Faktori petog reda su: govorništvo, muzika i strani jezici.

Istraživanje je pokazalo da je cilj studiranja teologije njena praktična primena u radu u crkvi koja očekuje da propovednik krštava nove vernike i doprinosi rastu crkve, a to će uspeti ako veoma dobro poznaje verovanje i crkvenu istoriju, ako ume da organizuje crkvu, da predvodi u misionarskim aktivnostima i rešava svakodnevne probleme crkve i njenih vernika. Rast Crkve je misija teologije.

PROSLAVA 25. GODINA OD POVRATKA ADVENTISTIČKE TEOLOGIJE U BEOGRADU

Svečanost povodom proslave 25 godina Teološkog fakulteta u Beogradu održana je od 27. do 30. jula 2017. godine. Unutrašnja slika uticaja teologije i studiranja je predstavljena sećanjima koja su studenti iznosili na svečanosti, samoinicijativno, kroz svoje promišljanje o iskustvu poziva, dolaska i samog studiranja i života tokom studiranja. Retko ko, skoro niko nije govorio o samoj teologiji, o studiranju, o nastavnim predmetima, već, govorili su o međusobnim odnosima. Sećanja se odnose na ključne momente koji su uticali na životnu orijentaciju, na prekretnice zasnovane na iskustvu s drugim, a to je prikazano tako kao da je uvek povezivano s voljom Božijom.

Od teoloških ideja koje prepoznajem iz samih izlaganja, koja sam lično pratila sve vreme proslave slušajući profesore i studente koji su govorili, izdvajam prvo problem spasenja. Budući da je u protestantskoj teologiji naglasak na spasenju samo verom, i da se u adventizmu često sukobljavaju dve struje od kojih jedna prenatlažava ulogu zakona u spasenju i kojoj dajemo konotaciju legalističkog usmerenja, i druga koja se zasniva na ontološkom pristupu spasenju, gde je naglasak na spasenju verom u Hristovo otkupljenje. Judeofiletizam koji primećujem u adventizmu (Kuburić 2010) iskazan je, ovom prilikom na nov način, idejom da je spasenje i u judaizmu i u adventi-

zmu zasnovano na opravdanju verom. Jevreji su gledali verom u budućnost, čekajući Mesiju, dok adventisti gledaju verom u prošlost, verujući da je Spasitelj svojom žrtvom i vaskrsenjem omogućio spasenje svakome ko poveruje. Poziv koji je upućen odnosi se na to da adventisti svoje pouzdanje treba da zasniju na opravdanju verom gledanjem u prošlost života i smrti Hristove koja je spasonosna. Dakle, u adventizmu je, pored zakona koji se ne odbacuje, naglasak na protestantskoj ključnoj odrednici opravdanja verom.

Od stare ideje koju su starija generacija propovednika u adventizmu promovisali da je Hristos održao zakon i bio u stanju kao čovek da ne pogreši, tako se zahtevalo od vernika da gledaju u Hrista, ali ne kao spasitelja, već kao primer uzornog života. Da li će ovo odustajanje na javnoj sceni ojačati adventizam ili ga oslabiti pokazće vreme. U početnom zamahu razvoja adventizma, pozivanje na Božiji zakon, 10 zapovesti, činilo je temelj na kome su se u duhovnom smislu i stilu života postavljale jasne granice. Te granice su bile čvrsto utemeljene na Zakonu i svim Božijim zapovestima, a posebno na 4. zapovesti o svetkovanju sedmog dana, po čemu su i dobili ime „Seventh day adventist“. Tako je legalizam ojačao.

Druga značajna nit koja se provlačila tokom proslave odnosila se na međusobna druženja i prepoznavanja budućeg bračnog druga u kontekstu poziva. Prelepa sećanja na ljubavi tokom studiranja teologije i načinima upoznavanja iznosili su sadašnji propovednici i njihove supruge. Studenti su međusobno u internatskim uslovima života, u svim realnim situacijama, imali priliku da se međusobno upoznaju i osećaju privlačnost. Iz priča se uočila činjenica da su devojke obično bile bolji studenti i da su se rado "žrtvovali" da pomažu mladićima koji su potom postajali njihovi bračni drugovi i bili nosioci zaposlenja i rada.

Što se tiče načina dolaska na fakultet, svi su naglašavali da ih je neko pozvao da upišu teologiju. Uobičajeno je bilo da se prepozna među decom neko dete, da mu se uputi poziv, možda vrlo rano poseje seme, potom se preporukom crkve uputi na studije. Osim tih propovedničkih usmerenja na terenu, svake godine studenti teologije odlaze po crkvama da reklamiraju fakultet, traže sponzore koji će finansijski pomoći fakultet i pojedine studente, ali i upućuju poziv i oduševljenje o važnosti rada za Boga i spasenje ljudi u poslu propovedanja u ovo poslednje vreme. Tada se u slušaocima probudi neko unutrašnje iskustvo pozvanosti koje se formira u identitetu i pitanju „ko sam ja“ i kaka je moja uloga u životu, na šta me Bog poziva? Upitanost koja se često pokreće u razmišljanju odnosi se na pitanje „Kako mi prepoznamo Božiju volju?“. Stiće se utisak, iz ličnih iskaza onih koji su na tom putu sebe predali pozvanosti, da Bog poziva ljude preko ljudi, i onaj ko čuje odazove se. Nije uobičajeno da neko dođe nepozvan. Onda se sumnja i propituje da li ga možda nije doveo „neprijatelj“.

Radiša Antić, dugogodišnji dekan fakulteta koji je bio i predsednik Unije, svojim izlaganjem, kojim se poziva na poznate filozofe i pisce, ukazuje na smisao teologije uopšte i značaj fakulteta. On podseća na Tolstoja i njegovo pitanje „Čemu sve to?“. Homer je smatrao da kad čovek umre tu je kraj. Smatrali su da je smrt jednosmerna ulica. Platon je smatrao da duša živi, a telo umire. Tekst iz Danila 12:2-3. je ključan biblijski tekst koji ukazuje na vaskrsenje. „Probudiće se oni koji spavaju za život ili smrt večnu, oni koji su mnoge priveli k pravdi sijaće se, od mraka praha zemaljskog do sjaja nebeskih zvezda“. Suština vere i crkve i fakulteta jeste da poveruju, da objave da će „svi mudri zasjati kao svetlost nebeska“. Parafrazirajući i sažimajući propoved Radiše Antića, poruka se odnosi na suštinski smisao teologije koji se nalazi u objavi Jevanđelja, radozne vesti o spasenju od smrti, o večnom životu, o vaskrsenju. Cilj je razagnati tamu u ovom svetu koja je gusta. Druga ključna reč u poruci bila je reč sloboda. Stih „Uči dete prema putu...“ poslužio je kao ilustracija za ideju da to nije obećanje jer živimo u svetu slobode izbora.

U propovedi koju je držao službeni gost na proslavi, direktor za obrazovanje u Transevropskoj diviziji, Daniel Duda¹⁵, bio je naglasak na razlici između religijskog i magijskog pristupa Bogu i veri. Ova jasna granica između opravdanja verom i opravdanja delima izneta je komparativno s idejom da su paganski bogovi zahtevali dela, dok je monoteistički Bog ljubav koja ne trguje. Biblija nije enciklopedija obećanja. Biblija je naracija, celina koja ne može da se svede na dogme. Redukcija je pojednostavljenje koje može da odvraća ljude od vere. Teologija žrtvovanja upućuje na neki gubitak nečega kad nešto žrtvujemo mi to više nemamo, tako mi to danas razumemo, međutim, stari narodi su to razumeli kao transfer i razmenu s drugim svetom. Drugi svet to prima. Kad nešto žrtvuješ na ovom svetu prenosiš ga u drugi svet. Verovali su da bogovi imaju potrebe, a da smo mi tu na ovom svetu da bi ispunjavali njihove potrebe. Ako su gladni onda postaju agresivni, jer i kada su ljudi gladni oni postaju agresivni. Razlika između lokalnih bogova i monoteističkog Boga prikazana je u načinu razumevanja problema žrtvovanja. Suština je uvek kakvu sliku formiraju ljudi o Bogu. Magijski pristup Bogu je s idejom razmene. A u stvarnosti Izrailju otkrivenje ide u pravcu da je Bog pun ljubavi i potpuno dobar. Monoteistička poruka je poruka jednog Boga i jednog hrama, Boga koji je na strani čoveka. Argument za verovanje u opravdanje verom, Danijel Duda pronalazi u žrtvenom sistemu gde jagnje nije obezbeđivalo više oproštenja Božijeg od goluba. Žrtva nije mito koji mi dajemo Bogu. Bog je dobar. Transfer je obrnut. Bog se žrtvuje za dobrobit čoveka. Božija ljubav je prikazana kao ljubav majke koja se žrtvuje za svoje dete.

Budući da je u ovom radu reč o protestantskoj teologiji u Beogradu navešću još i to da su u toku svečanosti upućene dve kritike pravoslavlju: jedna je za verovanje u besmrtnost duše, a druga na odnos žrtvovanja kao zamena, razmena za greh koja je označena kao potkupljivanje Boga. Jedna vrsta razumevanja mehanizma koji je učvrstio ovakvu teologiju u pravoslavlju prepoznata je u istorijskom kontekstu borbe s osvajačima. Tako je u srednjem veku Srbija bila prva tampon zona između islama i hrišćanstva. Princip carstva bio je „mi ćemo osvojiti po principu sile“. Međutim, poruka hrišćanstva, zaboravljena poruka, jeste: „ja ću izvojevati pobedu u ovoj bitci ljubavlju“. Tako je iznova ponuđeno još jedno objašnjenje ključne protestantske ideje o spasenju verom.

ZAKLJUČAK

Protestantska teologija u različitim verskim zajednicama zasniva se na Bibliji i verovanju u opravdanje verom uz negovanje društvenog života same zajednice putem obreda, molitvi, pesama i angažovanje vernika laika u lokalnoj crkvi. Orijentacija ka misijarskim i humanitarnim aktivnostima vidljiva je i iz nastavnih planova i programa. Iako se protestantizam opredelio samo za Bibliju, zavisno od toga kako Bibliju tumače, formiraju se različite teologije i unutar protestantizma. Adventisti su prepoznatljivi po doktrini koja integriše judeo-hrišćanska fundamentalna učenja u protestantskom duhu.

Teološki fakulteti u Srbiji odgovaraju potrebama vernika za održavanjem ličnog identiteta u verskim učenjima, obredima i ličnom iskustvu. Zajedničke karakteristike teoloških studija prepoznatljive su u zatvorenosti prema nečemu drugom ili drugačijem. Selekcija studenata prilikom prijemnog ispita, koji uvek ide uz ličnu preporuku i blagoslov lidera verske zajednice, ukazuje na važnost etičkih propisa, moralnih kvaliteta i ličnih karakteristika koje se očekuju od budućih sveštenika i propovednika.

¹⁵ Propoved je sada dostupna preko youtube kanala, međutim ja sam svoje utiske napisala prilikom prvog slušanja: https://www.youtube.com/watch?v=v_dVWSwDFgI (pristupljeno 17.9.2017).

U Srbiji, u domenu religije, verske zajednice se reorganizuju i u novim uslovima postupaju prema sopstvenom pogledu na ulogu koju imaju u društvu. Srpska pravoslavna crkva ima potrebu da održi tradiciju i zadrži veru u liturgiji, kroz obrede i simbole koji ujedinjuju prošlost i budućnost, čuvajući identiteta zajednice koja ima za cilj da preživi kakva jeste i zaštititi ono što ima.

Nasuprot tradicionalnoj organizaciji verske zajednice, na teritoriji Srbije deluju verski pokreti koji su orijentisani na misionarski rad. Misionarski rad Hrišćanske adventističke crkve u Srbiji zasnovan je na Hristovom pozivu da širi Jevanđelje na svet i svako stvorenje. Nosioci crkvenog rasta pre svega su vernici, zastupajući ideju da nema posrednika između Boga i čoveka, jer oni svojim ličnim zalaganjem, kako u samom propovedanju i pronalaženju prijatelja uspostavljanjem kontakta putem teoloških razgovora, tako i davanju desetka kojim se finansiraju plate propovednika. Uloga propovednika je da u dobrom teološkom obrazovanju budu edukatori pre svega vernika. Takvom motivacijom osnovan je Teološki fakultet u Beogradu koji funkcioniše po principima adventističke filozofije obrazovanja koja je utemeljena u protestantskoj teologiji. Ključne reči protestantizma (Biblija, vera i milost) pronalazimo u analizi rada adventističkog fakulteta u Beogradu.

LITERATURA

- Bigović, R., ur. 1995. *Pravoslavna teologija*. Beograd: Bogoslovski fakultet.
- Flere, S. 1982. „Sveštenici“. U *Sociološki leksikon*. Beograd Savremena administracija.
- Kašić, D. „Bogoslovski fakultet (1920–1980)“. *Bogoslovlje* XXIV, 1–2 (1980): 1–7.
- Kuburić, Z. 1998a. „Verske zajednice u Jugoslaviji i njihovi međusobni odnosi“. U *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta*. Niš: JUNIR.
- Kuburić, Z. 1998b. „Teološki fakulteti u Jugoslaviji (Theological Faculty in Yugoslavia)“. U *Od liceja do savremenog univerziteta i univerziteta budućnosti*, 243–258. Kragujevac: Univerzitet u Kragujevcu.
- Kuburić, Z. 1999. *Vera i sloboda. Verske zajednice u Jugoslaviji*. Niš: JUNIR.
- Nemanjić, M. 1996. „Sveštenici Srpske pravoslavne crkve u XX veku – školovanje i poziv“. U *Religija – crkva – nacija*. Niš: JUNIR.
- Radulović, M. 2006. *Crkva i država u svetlu zakona o crkvama i verskim zajednicama*. Beograd: Službeni glasnik.
- Seventh-day Adventist Yearbook*. 2016. Office of Archives, Statistics, and Research General Conference of Seventh-day Adventists®12501 Old Columbia Pike, Silver Spring, Maryland 20904-6600.
- Verske zajednice u Republici Srbiji*. 1997. Beograd: Ministarstvo vera Republike Srbije.
- Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. 1970. Zagreb: Novinsko izdavačko poduzeće „Binoza“.

INTERNET IZVORI

- www.adventistaccreditingassociation.org
- <https://www.adventist.org/en/vitality/education/>
- https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Seventh-day_Adventist_colleges_and_universities
- <https://www.adventist.org/en/world-church/general-conference/>
- <https://jae.adventist.org/>
- <https://dialogue.adventist.org/home>
- <http://www.adventistyearbook.org/default.aspx?page=ViewEntity&EntityID=12869&Section=General&Search=Belgrade#Search>
- <http://www.tfb.edu.rs/>
- <http://documents.adventistarchives.org/Yearbooks/YB2016.pdf>
- <https://egw writings.org/>
- https://www.youtube.com/watch?v=v_dVWSwDFgI

Srđan Barišić

**PROTESTANTSKE ZAJEDNICE U SRBIJI:
IZMEĐU NAČELA I PRAKSE**

Nakon višedecenijske striktne sekularizacije (ateizacije), procesi postsocijalističke transformacije i demokratske konsolidacije u Srbiji, (re)aktuelizovali su problem modela odnosa verskih zajednica i države. Zaštita verskih prava i sloboda u multikonfesionalnom društvu u kome, pored izrazito najvećeg broja pravoslavaca, žive i pripadnici drugih hrišćanskih (katolici i protestanti) i nehrišćanskih (muslimani, Jevreji i dr.) veroispovesti, uslovljeno je redefinisanjem odnosa između verskih zajednica i države, kao i stepenom razvijenosti demokratije i tolerancije.

Slom evropskog socijalizma uslovio je krizu identiteta balkanskih društava, a početak procesa društvene transformacije obeležen je buđenjem nacionalizama, revitalizacijom religije i socijalnim sukobima na različitim nivoima. Uverenje da je religija duboko ukorenjena u nacionalnom identitetu uticalo je na to da se nacija redovno izjednačava s religijom, odnosno etnička (nacionalna) pripadnost sa konfesionalnom, i u tom smislu, obnova religioznosti (konfesionalnosti) bila je u funkciji legitimizacije, homogenizacije i mobilizacije nacija i država. Insistiranje na značaju religijskih tradicija u očuvanju etničkog i kulturnog identiteta dovelo je do toga da se religija pojavljuje kao politička činjenica. U izgradnji monokonfesionalnih država nastupila je sakralizacija etničkog i konfesionalnog porekla (Đorđević 1998, 17).

Etno-konfesionalna identifikacija postaje osnova redefinisanja identiteta. Sa jedne strane imamo političke elite koje su religiju koristile u svrhu sopstvene legitimacije i dalje u manipulisanju širim društvenim slojevima, a sa druge strane verske zajednice koje su u povratku nacionalnom videle mogućnost svoje rehabilitacije, tj. reafirmacije. Nove političke elite forsirale su nacionalnu (preciznije, nacionalističku) ideologiju u okviru koje je religija imala veoma značajnu ulogu, a verske zajednice su tu videle svoju mogućnost da se uz nacionalizam vrate na društvenu pozornicu nakon petodecenijskog marginalnog života u sekularizovanom ateističkom društvu. Tako dolazi do tešnih veza verskih struktura sa strukturama vladajuće političke moći kroz nacionalistički program.

Konfuzna situacija u kojoj su se nalazile i verske organizacije i država tokom poslednje deкаде prošlog veka, ostavila je dubok trag na njihove dalje odnose, o čemu svedoče još uvek aktuelne rasprave o ulozi verskih organizacija u buđenju balkanskih nacionalizama i rasplamsavanju međuetničkih sukoba. Dodatnu konfuziju u tom peridu stvarao je i pravni vakuum, tj. nepostojanje zakona o pravnom položaju verskih zajednica, čime je dodatno otvorena mogućnost manipulaciji.¹

¹ Zakon o pravnom položaju verskih zajednica iz 1977. godine stavljen je van snage marta 1993. godine, na osnovu Zakona o prestanku važenja određenih zakona i drugih propisa, jer nije bio usklađen sa Ustavom Republike Srbije iz 1990. godine. Tek 2001. godine, Vlada Savezne Republike Jugoslavije pripremila je Predlog Zakona o verskim slobodama koji nije stupio na snagu do februara 2003. godine, kada i Savezna Republika Jugoslavija prestaje da postoji. Formiranjem Državne zajednice Srbija i Crna Gora, ukida se Savezno ministarstvo za odnose sa verskim zajednicama čije poslove preuzima Odeljenje za praćenje verskih prava koje deluje u sklopu Ministarstva Državne zajednice za ljudska i manjinska prava.

USPOSTAVLJANJE „DESEKULARIZACIONOG REŽIMA” U SRBIJI

Problem konceptualizacije sekularne paradigme, koji je u sociologiji aktuelan još od 60-ih godina prošlog veka (Berger P., Dobbelaere K., Luckman T., Wallace A.F.C., Wilson B., Glasner P., Bellah R., Martin D., Shiner L., Stark R., Bruce S., Casanova J. itd.), a detaljno predstavljen u pojedinim domaćim radovima (Đorđević 1984, 1994; Blagojević 2005, 2015), pod teretom „empirijske slike“ o revitalizaciji konvencionalne religioznosti i porastu društvenog značaja religije u celom svetu, zamenjen je problemom konceptualizacije procesa desekularizacije. Već pri prvim pokušajima definisanja procesa desekularizacije, koji je često izjednačavan sa procesom revitalizacije ili reafirmacije religije, povratka ili buđenja svetog, bilo je jasno da je veoma teško obuhvatiti kompleksnu religijsku i globalnu društvenu scenu, složenost odnosa modernizacije i sekularizacije, geografsko-istorijskih specifičnosti (Blagojević 2015, 9–18).

Proces desekularizacije, čije prve obrise u Jugoslaviji prepoznajemo početkom osamdesetih godina XX veka, a čije domete i efekte prepoznajemo i danas u svim postjugoslovenskim društvima, po uzoru na Pitera Bergera (Peter Berger), ili još preciznije Vjačeslava Karpova (Vyacheslav Karpov), mogli bi analitički mnogo preciznije odrediti kao kontrasekularizaciju, odnosno desekularizirajući proces koji podrazumeva učinke sekularizacije i javlja se kao svojevrsna reakcija na prošlu ili aktuelnu sekularizaciju ili ateizaciju, odnosno direktno vezan za određene sekularizacijske tendencije.²

Od početka procesa desekularizacije u Jugoslaviji, vremenom postaju upadljivije sve komponente (tendencije) kontrasekularizacije: 1) približavanje ranije sekularizovanih institucija religioznim normama, kako formalno, tako i neformalno, 2) oživljavanje religioznih verovanja i prakse, 3) povratak religije u javnu sferu (deprivatizacija), 4) oživljavanje religioznog sadržaja u različitim kulturnim podsystemima (umetnost, filozofija, književnost), 5) sa religijom povezane promene u „supstratu društva“ (npr. religijom uslovljene demografske promene, redefinisane teritorije i stanovništva prema verskoj osnovi) (Karpov 2010, 250). Na ovaj „reakcionarni“ karakter desekularizacije na prostoru bivše Jugoslavije, analizirajući religijske promene u postkomunizmu, ukazao je i Milan Vukomanović, isitičući da je tokom revitalizacije religije u Jugoslaviji došlo do svojevrsnog pomaka od negativne ka pozitivnoj politizaciji religije. Nakon pola veka procesa „religizacije politike“, tj. isforsirane „hiperpolitizacije“ gotovo svih aspekata društvenog života, uključujući i religiju koja je bila ideologizovana u negativnom smislu, dolazi do promene smera istog procesa. „Povratak“ tradicionalnoj religiji, pa i konzervativnoj religioznosti, javio se kao značajan faktor očuvanja nacionalnog identiteta, pri čemu je pozitivno vrednovanje tradicije, obožavanje nacionalne i religijske prošlosti dovelo do političke zloupotrebe veze između religije i nacije (Vukomanović 2001, 99). Na istu potencijalnu funkciju procesa desekularizacije, između ostalog, ukazao je Karpov analizirajući „desekularizacione režime“, ukazujući na slučaj kada režimi podržavaju kontrasekularne tendencije iz nereligijskih razloga: na konfliktnom prostoru bivše socijalističke Jugoslavije, radi homogenizacije nacionalno-religijskih skupina, religije kao resursa otpornosti ili odbrane ugrožene kulture.

² Iako su verske zajednice bile formalno odvojene od države, socijalistička vlast u Jugoslaviji je, pod uticajem ideologije, činila svesrdne napore da potisne religiju i nametne jednu ateističku kulturu u kojoj bi religioznost bila nepoželjna pojava. Proces ateizacije započeo je odmah posle Drugog svetskog rata i imao je važnu legitimizacijsku ulogu novog socijalističkog poretka sa ciljem depolitizacije i denacionalizacije tradicionalnih etničkih i religijskih zajednica. Efekti ateizacije prepoznatljivi su tek polovinom pedesetih godina, ali ne bi trebalo gubiti iz vida i doprinos značajnih strukturnih promena u društvu koje su se paralelno odvijale: modernizacija tradicionalnog društva, odnosno sistemski organizovana i masovna industrijalizacija, urbanizacija i deagrarizacija.

Tri najuticajnije tradicionalne verske zajednice u Jugoslaviji, nastupile su kao odlučni „aktivisti desekularizacije“, a „akteri desekularizacije“ su na uspostavljanje „desekularizacionog režima“ odreagovali uglavnom na dva načina: preobraćenje na „legitimnu“ veroispovest i ritualna „pripadnosti bez vere“. ³ Na ovu tradicionalnu i konvencionalnu vezanost za religiju i crkvu, kao i činjenicu da konfesionalna/verska pripadnost nije identična sa religioznošću, svojevremeno je ukazivao i Srđan Vrcan (Vrcan 1986), kao i Dragoljub Đorđević, koji je izdvojio skoro identične oblike konfesionalne identifikacije: 1) tradicijsku povezanost za određenu veroispovest, i usled poistovećivanja religije i etnosa – bez religioznosti, ali s jasnom svešću o konfesionalnoj pozadini i 2) priznavanje konfesionalnog porekla, „religije po rođenju“, uprkos pomanjkanja razložne svesti o tome i sopstvene bezreligioznosti (Đorđević 1998, 15; 2000, 164).

Konfesionalna pripadnost, uzeta sama po sebi, predstavlja pokazatelj veoma slabe i po pravilu samo tradicionalne i konvencionalne vezanosti ljudi za religiju i crkvu, ⁴ te često izražava odnos prema tradiciji, „kulturnom poreklu“, naciji. U cilju legitimizacije dominantnog obrasca etno-konfesionalne identifikacije upravo se ovaj indikator upotrebljava i eksploatiše u zvaničnim popisima stanovništva, čime se konfesionalna panorama stanovništva bezmalo izjednačava sa etničkim sastavom. Jasno je da takvo insistiranje na poistovećivanju konfesionalne i nacionalne pripadnosti deluje dezintegrativno u višekonfesionalnom i višenacionalnom društvu (Đorđević 1998, 16).

Kao dominantno većinska crkva u Srbiji, Srpska pravoslavna crkva, stavljaajući u prvi plan borbu za nacionalne interese, već polovinom osamdesetih godina, a naročito tokom poslednje deкаде XX veka, nastupila je kao odlučan „aktivista desekularizacije“. Vremenom, svoj puni obim kontrasekularizacija u Srbiji ostvariće nakon perioda blokiranе transformacije, kada Srpska pravoslavna crkva formalno konačno uspeva da ostvari dobar deo zahteva definisanih „Predlogom srpskog crkvenonacionalnog programa“ iz 1989. godine.⁵

³ Karpov razlikuje nekoliko tipova masovnih reakcija na uspostavljanje i funkcionisanje desekularizacionih režima: 1) preobraćanje na „legitimnu“ veroispovest, 2) inovaciono pronalaženje alternativa, 3) ritualna „pripadnost bez vere“, 4) religiozna ravnodušnost, 5) sekularistički bunt (Karpov 2010, 258–259; Blagojević 2015, 26).

⁴ Konfesionalna identifikacija pripada tzv. „mekim“ indikatorima tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu. Samo na osnovu konfesionalnog izjašnjavanja ne možemo pouzdano zaključiti o religioznosti ispitanika, pa samim tim ovaj indikator obično precenjuje broj stvarno religioznih ljudi (Radisavljević-Čiparizović 2001, 100). Analitički, neuporedivo je funkcionalnija aktuelna vezanost ljudi za religiju i crkvu, koja se izražava u praktikovanju obreda tzv. netradicionalne prirode, na čije vršenje mnogo manje deluje konformizam sredine, pa ih možemo smatrati *par excellence* religijskim ili crkvenim neprofanizovanim obredima (Blagojević 1995).

⁵ Uvođenje fakultativne verske nastave, vraćanje sveštenika u vojnu službu, vraćanje Bogoslovskog fakulteta u sastav Beogradskog univerziteta, sloboda pristupa medijima, slobodna izgradnja verskih objekata, slavljenje Svetog Save, Božića i Uskrsa (i krsne slave) kao državnih praznika ... Objasnjavanje procesa uspostavljanja „desekularizacionog režima“ ovde je važno kao teorijski okvir analize položaja protestantskih zajednica u Srbiji, te se nećemo zadržavati na analizi uloge većinske crkve u procesu kontrasekularizacije u Srbiji, jer bi to zahtevalo posebnu analizu pozamašnog obima. Kratko, vredan je pomena jedan kritički osvrt Radovana Bigovića kojim konstatuje da u postkomunističkim društvima Crkvu potresa iskušenje etnofiletizma i etnonacionalizma, te da ovo redukovanje i svođenje pravoslavlja na lokalni i partikularni nivo, na deo nacionalnog folklora i tradicije, stvara kod ljudi iluziju o vernosti „veri Otaca“, a suštinski je potpuno necrkveno. Pravoslavlje ne sme biti uslovljeno ni državom, ni nacijom, ni određenim tipom kulture (Bigović 2000, 313–315).

INSTITUCIONALIZACIJA DISKRIMINACIJE

Tradicionalistički obrazac izjednačavanja verskog i nacionalnog identiteta formalizovan je priznavanjem „pravnog subjektiviteta” jednonacionalnim verskim zajednicama u Srbiji, a zahvaljujući analizama pravne regulative odnosa države i verskih zajednica u Srbiji (Bjelajac i Vidović 2001; Bogomilova 2005; Vukomanović 2008; Ilić 2009a, 2009b; Đurđević 2009), pokušaćemo da obuhvatimo domete neravnopravnog tretmana verskih zajednica u participaciji u zakonodavnim i izvršnim telima, sistemu obrazovanja, odbrambenom sistemu, programu restitucije, distribuciji budžetskih sredstava, itd.

Tok pravne regulacije odnosa države i verskih zajednica u Srbiji išao je obrnutim smerom, tj. od posebnog ka opštem, odnosno od specifičnog ka načelnom, suprotno ne samo pravničkoj, nego i zdravorazumskoj logici. Pre dugo najavljivanoj novog ustava Srbije, a eventualno i zakona o verskim organizacijama, na snagu je stupila uredba koja je već u svojoj preambuli definisala status sedam priznatih ili istorijskih, odnosno „tradicionalnih” verskih zajednica, a da položaj tih verskih zajednica nije uopšte bio pretходно definisan višim pravnim aktima. *Uredba o organizovanju i ostvarivanju verske nastave i alternativnog predmeta u osnovnoj i srednjoj školi*⁶ doneta je 2001. godine bez javne rasprave i mimo brojnih negodovanja, a ovim podzakonskim aktom privileguje se sedam „tradicionalnih” verskih zajednica: Srpska pravoslavna crkva, Rimokatolička crkva, Jevrejska zajednica, Islamska zajednica, Slovačka evangelička crkva, Reformatska hrišćanska crkva i Evangelička hrišćanska crkva. Nametnulo se pitanje: ako samo sedam verskih zajednica ima pravo da izvodi veronauku u laičkoj školi, kako se onda sve verske zajednice jednake pred zakonom i Ustavom?

Proces pripreme zakona o pravnom položaju verskih zajednica bio je veoma spor i tajnovit. Mimo javnih debata, stručne rasprave, uglavnom bez potpisanih autora i predlagača, realizovano je nekoliko (nezvanično šest) predloga ili prednacrta zakona, a samo pojedini su ušli u skupštinsku proceduru. Konačno, 20. aprila 2006. godine, Narodna skupština Srbije usvojila je *Zakon o crkvama i verskim zajednicama*⁷ (u daljem tekstu: Zakon) u kome član 4. definiše „subjekte verske slobode”, a to su „tradicionalne Crkve i verske zajednice, konfesionalne zajednice i druge verske organizacije”.

Savet Evrope, OEBS i Venecijanska komisija odmah po usvajanju Zakona iznosili su kritike da pojedini članovi Zakona nisu u skladu sa Evropskom poveljom o ljudskim pravima, prvenstveno misleći na odredbe članova 18. i 19. koji sadrže diskriminatorne elemente, pojačane jula 2006. godine donetim podzakonskim aktom *Pravilnikom o sadržini i načinu vođenja Registra crkava i verskih zajednica*.⁸

Pravni okvir konačno je upotpunjen (zaokružen) početkom novembra 2006. Godine izglasavanjem *Ustava Republike Srbije*⁹ (u daljem tekstu Ustav). Član 11. Ustava isključuje mogućnost postojanja državne ili obavezne religije u Republici Srbiji, a Srbiju proklamuje kao svetovnu državu u kojoj su crkve i verske zajednice odvojene od države. Sekularni karakter države proklamuje se i u članu 44. kojim se takođe garantuje da su crkve i verske zajednice „ravnopravne i slobodne da samostalno uređuju svoju unutrašnju organizaciju, verske poslove, da javno vrše verske obrede, da osnivaju verske škole, socijalne i dobrotvorne ustanove i da njima upravljaju, u skladu sa zako-

⁶ Uredba o organizovanju i ostvarivanju verske nastave i alternativnog predmeta u osnovnoj i srednjoj školi („Službeni glasnik RS” 46/2001). Interesantno je zapaziti da je etnička struktura skoro svih sedam verskih zajednica gotovo jednonacionalna.

⁷ Zakon o crkvama i verskim zajednicama („Službeni glasnik RS”, 36/2006)

⁸ Pravilnik o sadržini i načinu vođenja Registra crkava i verskih zajednica („Službeni Glasnik RS”, br. 64/06). Pomenuti članovi zakona definišu postupak registracije verskih organizacija o čemu će više biti reči kasnije.

⁹ Ustav Republike Srbije („Službeni glasnik RS”, 98/2006)

nom.” Zabrana diskriminacije po osnovu veroispovesti i izazivanje verske mržnje proklamovani su članom 21., odnosno 49., a sloboda veroispovesti zajemčena je članom 43. najvišeg pravnog akta.

Nakon donošenja Ustava, došli su do izražaja svi nedostaci Zakona na koje je ranije ukazivano. U izveštaju Evropske komisije protiv rasizma i netolerancije, nezavisnog tela Saveta Evrope, moglo se pročitati niz ocena vezanih za neustavni karakter Zakona ili „za proizvoljnu primenu ovog zakona“. Ukazujući na napade na pripadnike verskih manjina, Evropska komisija preporučuje srpskim vlastima da se bore protiv svake verske netrpeljivosti, u skladu sa članovima 48. i 81. Ustava i da vlasti obezbede da se Krivični zakonik primenjuje prema licima koja počinu krivična dela mržnje protiv pripadnika verskih zajednica i njihove imovine. Između ostalog, Komisija „preporučuje srpskim vlastima da snažnije podrže načelo odvojenosti države od crkve i da se zalažu za društvo u kojem će svako uživati punu slobodu misli, savesti i veroispovesti, ugrađenu u član 9. Evropske konvencije o ljudskim pravima“. Stejt department, takođe, u svom izveštaju, ocenio je da Ustav dozvoljava slobodu veroispovesti, ali Zakon diskriminiše verske grupe, a nekima uskraćuje pravni status.

Ukazujući na kršenje principa ustavnosti, Baptistička unija Srbije pokrenula je postupak pred Ustavnim sudom sa obrazloženjem da je Zakon neustavan, odnosno da postoje neusaglašenosti između odredbi Zakona i odredbi Ustava (članovi 21, 44. i 48.) koji se tiču verske ravnopravnosti i zabrane diskriminacije. Ukazivano je i na odredbe člana 194. Ustava kojima se propisuje da svi zakoni i drugi opšti pravni akti doneseni u Srbiji moraju biti u skladu sa Ustavom.

Rešenja sadržana u Zakonu koja definišu postupak registracije „netradicionalnih“ verskih zajednica u suprotnosti su sa odredbama iz člana 9. Evropske konvencije o ljudskim pravima, odredbama člana 18. Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima, kao i sa odredbama Ustava iz članova 43. 44. i 21. Sporni član 19. Zakona, kojim se zabranjuje registracija crkve ili verske zajednice čiji su naziv ili deo naziva identični nazivu već registrovane verske zajednice, pruža osnovu za potpunu arbitrarnost u odlučivanju o registraciji.¹⁰ U nekoliko navrata, Ministarstvo vera naglašavalo je da registracija verskih zajednica ne predstavlja uslov za ostvarivanje njihovih prava i ukazivalo na odredbe člana 7. Pravilnika. Formalno, poslednji stav člana 7. Pravilnika glasi: „Verska organizacija koja nema prijavu i koja ne želi da se upiše u Registar uživa verske slobode na osnovu Ustava i međunarodnih konvencija o ljudskim pravima i slobodi veroispovedanja, u skladu sa čl. 1. 2. i 5. Zakona, osim ako je njeno delovanje u suprotnosti sa članom 3. Zakona.“ Međutim, iako registracija nije obavezna za verske zajednice, one koje se ne registruju suočavaju se sa značajnim problemima prilikom otvaranja bankovnog računa, kupovine ili prodaje imovine, zapošljavanja verskih službenika, štampanja literature, plaćanja Poreza na dodatu vrednost itd. Zakoni o porezu i porezu na imovinu garantuju izuzimanje od poreza na imovinu i dodatnu vrednost samo registrovanim zajednicama. Njihova implementacija dozvoljava registrovanim zajednicama povraćaj poreza na dodatu vrednost uključujući i retroaktivno do januara 2005. godine.

Pojedine odredbe Pravilnika posebno su bile u fokusu ne samo međunarodnih institucija, nego i predmet promene diplomatskih odnosa. Naime, prema Pravilniku (član 2, stav 2) „u saglasju sa Srpskom pravoslavnom crkvom u Registar se upisuje i odgovarajuća organizaciona jedinica Rumunske pravoslavne crkve u Banatu.“ Parlamentarna skupština Saveta Evrope, u svojoj rezoluciji od 1. oktobra 2008. godine o položaju nacionalnih manjina u Vojvodini i rumunske nacionalne manjine u Srbiji, izrazila je iznenađenje zbog dominantnog uticaja Srpske pravoslavne crkve na pitanje nepriznavanja

¹⁰ Na primer, sve verske zajednice koje u nazivu sadrže reč „hrišćanska“ podležu potpunoj samovolji ministra vera u pogledu mogućnosti njihove registracije.

Rumunske pravoslavne crkve i pozvala vlast u Srbiji da rastereti Zakon o crkvama i verskim zajednicama od primene kanonskog prava jedne crkve na druge crkve. Srpska pravoslavna crkva, na ovaj način, ima dominantan uticaj u odlučivanju o tome da li će određene crkve i verske zajednice biti zvanično priznate, a ovakvim uplitanjem kanonskog i državnog prava Srpska pravoslavna crkva postaje deo aparata uprave. Ovakvo rešenje je protiv verskih prava i Ustava.

Ovde je važno napomenuti da je Izvršno veće Vojvodine svojevremeno tražilo da se Rumunska pravoslavna crkva i Grkokatolička crkva uvrste u red „tradicionalnih“ crkava i verskih zajednica, ističući da je njihov pravni status u uskoj vezi sa ostvarivanjem nacionalnih prava pripadnika rumunske, odnosno rusinske i ukrajinske nacionalne manjine.¹¹

Prilikom posete, aprila 2009. godine, Specijalni izvestilac UN za slobodu veroispovesti i verovanja preporučila je pojednostavljenje procedure za registraciju verskih grupa. Ministarstvo vera je okarakterisalo zakon kao simptomatičan za zemlje u tranziciji i usmerilo se na praćenje primene zakona. Na „tranzicioni karakter“ Zakona o crkvama i verskim zajednicama, krajem 2008. godine, tokom posete Jehovinim svedocima, ukazao je pomoćnik ministra vera izjavom „da je nesporna potreba da se neke stvari iz dosadašnje prakse menjaju, zbog čega se sa posebnom pažnjom proučavaju efekti primene Zakona...“¹² Sličnu konstataciju izneo je i državni sekretar Ministarstva vera tokom razgovora sa predstavnikom Političkog odeljenja Ambasade SAD u Beogradu, rekavši „da je izvesno da je reč o tranzicionom zakonu, ali da tako kratko vreme (tri godine!) nije dovoljno da bi se realno sagledali nedostaci i uvažile opravdane primedbe. Uočeni nedostaci će, ukoliko ih ima, biti uklonjeni kada sve realno bude sagledano, ali o izmenama je još prerano govoriti.“¹³

Prema propisima Ministarstva vera zahtev za upis u registar crkava i verskih zajednica može biti odbijen zbog nepotpune dokumentacije, kao i „u slučaju ugrožavanja pravnog identiteta crkve ili verske zajednice koja je već upisana u Registar“.¹⁴ Resorno ministarstvo, kao krajnju meru može doneti rešenje o brisanju iz Ragra, što nije činilo, ali nema nadležnost da zabrani rad nekoj verskoj organizaciji.

Prilikom posete Jehovinim svedocima, pomoćnik ministra vera izjavio je „da je Ustav najznačajniji pravni akt u zemlji, a njime je svim verskim zajednicama koje ne ugrožavaju državu dozvoljeno da deluju slobodno, bez obzira da li jesu ili nisu unete u pomenuti registar“. Obrazlažući neke od ključnih razloga zbog kojih Jehovini svedoci nisu upisani u Registar crkava i verskih zajednica, pomoćnik ministra vera podsetio je da su glavni razlozi „dosadašnje neke vrste nespremnosti“ da budu uneti u Registar „zabrana članovima ove verske zajednice da primaju transfuziju krvi, kao i način na koji propovedaju svoju veru idući od vrata do vrata“.¹⁵

Jehovini svedoci registrovani tek pošto je Vrhovni sud Srbije presudio da nema zakonskih prepreka za njihovu registraciju,¹⁶ a zbog pomenutih diskriminatornih odredbi podzakonskog akta Vrhovnom sudu su se žalile i druge verske zajednice kojima je od-

¹¹ *Danas*, 5. avgust 2008.

¹² „U poseti Jehovinim svedocima“, Ministarstvo vera Republike Srbije, 18. decembar 2008.

¹³ „Erik Kolings u Ministarstvu vera“, Ministarstvo vera Republike Srbije, 28. oktobar 2009.

¹⁴ Zahtev za upis koji je podnela Hare Krišna odbijen je još u vreme kada je funkciju ministra vera obavljao Milan Radulović. Predstavnici ove verske zajednice su upućeni da se registruju po zakonu o udruženjima, ali im je u Ministarstvu za državnu upravu i lokalnu samoupravu rečeno da ne mogu da ih registruju jer su verska organizacija. Nije pomogla ni intervencija indijskog ambasadora. *Politika*, 20. jul 2010.

¹⁵ „U poseti Jehovinim svedocima“, 18.12.2008. godine, http://www.mv.sr.gov.yu/cir/index.php?option=com_content&task=view&id=224&Itemid=58

¹⁶ *Politika*, 20. jul 2010.

bijena registracija, kao što su Savez baptističkih crkava, Unija reformnog pokreta adventista sedmog dana, Protestantska evanđeoska crkva u Leskovcu i druge.¹⁷

Ustavni sud Srbije, nakon podnošenja četiri predloga i jedne inicijative za ocenu ustavnosti Zakona, organizovao je javnu raspravu o spornim odredbama Zakona. Predloge za ocene ustavnosti Zakona o crkvama i verskim zajednicama Ustavnom sudu su uputili Hrišćanska baptistička crkva iz Beograda, Protestantska evanđeoska crkva iz Beograda, Protestantska evanđeoska crkva „Duhovni centar“ iz Leskovca i Centar za toleranciju i međureligijske odnose iz Beograda. Inicijativu za ocenu ustavnosti uputila je Koalicija za sekularnu državu u kojoj je okupljeno 11 nevladinih organizacija. Podnosioci predloga i inicijative osporavaju ustavnost Zakona, tvrdeći da se njime krši ustavom proklamovana odvojenost crkve i države, da je diskriminatorski prema manjinskim verskim zajednicama, jer priznaje pet crkava i dve verske zajednice, a osporavaju i odredbe o postupku registracije i prava verskih službenika. U ime tradicionalnih crkava i verskih zajednica¹⁸, koje su zajednički nastupile u raspravi pred Ustavnim sudom, vladika bački Irinej, predstavio je odgovor nemačkog stručnjaka za crkveno pravo Gerharda Robersa (Gerhard Robbers) na pitanja koja su mu uputili u vezi sa „spornom“ podelom i upisom u Registar, u kome ovaj stručnjak kaže da ni jedno ni drugo nije protivustavno, da su razlike zasnovane na opravdanim razlozima i da su odredbe u skladu sa međunarodnim pravom. Tom prilikom, vladika bački Irinej je izjavio sledeće: „Ukoliko zakonodavstvo Evropske unije i evropskih država, ne nalaze ništa sporno u sistemima onih država koje poznaju institut državne religije, kakva je Velika Britanija, neke islandske zemlje ili Grčka, onda ne vidimo zašto bi odredbe u našem Zakonu predstavljale diskriminaciju“.¹⁹

Prema zvaničnim podacima, dostupnim na zvaničnoj internet prezentaciji Uprave za saradnju sa crkvama i verskim zajednicama, koja deluje u okviru Ministarstva pravde,²⁰ na osnovu Zakona i Pravilnika, priznat je pravni subjektivitet sledećim crkvama i

¹⁷ Rešenjem Vrhovnog suda poništeno je rešenje Ministarstva vera o odbijanju upisa u Registar crkava i verskih zajednica Crnogorske pravoslavne crkve. Problem registracije nije karakterističan samo za „netradicionalne“ verske zajednice: Rijaset Islamske zajednice Srbije odlučio je da pokrene upravni spor pred domaćim i eventualno stranim sudovima, s obzirom na to da „Ministarstvo vera nije otklonilo grešku nezakonitim upisom druge verske organizacije pod istim ili sličnim imenom“. Rijaset Islamske zajednice Srbije se poziva na odredbe Zakona o crkvama i verskim zajednicama kojima se predviđa da u Registar crkava i verskih zajednica ne može biti upisana verska zajednica ili crkva „čiji naziv sadrži naziv ili deo naziva koji izražava identitet crkve ili verske zajednice već upisane u registar ili koja je ranije podnela zahtev za upis“. Pomenuti slučajevi izuzetno dobro prezentuju proizvoljnost primene pravnih propisa.

¹⁸ Na brojnim primerima u centralnoj, istočnoj i jugoistočnoj Evropi, Barker (Barker) je uočila obrazac da tradicionalne (istorijske, priznate) crkve zdušno sude u svim desekularizacijskim aktivnostima nacionalne, većinske „Majke crkve“, te zajedno rade na spasenju duša te nacije (Barker 1998, 135). U Srbiji, iza svakog, ma koliko konzervativnog nastupa većinske Srpske pravoslavne crkve, združeno se okupe sve tradicionalne verske zajednice. Ovo je veoma interesantno ukoliko se uzme u obzir da su protestantske crkve bile i ostale veliki borci za ljudska prava i slobode, sa snažnom socijalnom i karitativnom delatnosti.

¹⁹ „Crkva pred Ustavnim sudom“, *Politika*, 5. oktobar 2010, <http://www.politika.co.rs/sr/clanak/151556/Drustvo/Crkva-pred-Ustavnim-sudom#!>

²⁰ „Registar crkava i verskih zajednica“, Uprava za saradnju sa crkvama i verskim zajednicama, <http://vere.gov.rs/KSCVZ/uploads/Dokumenti/RegistarCrkavaIVerskihZajednica.pdf>. Uredbom Vlade Srbije od 2. avgusta 2012. godine, ukinuto je Ministarstvo vera i dijaspore, a formirana je Kancelarija (kasnije Uprava) za saradnju sa crkvama i verskim zajednicama, u okviru Ministarstva pravde. Uprava, kao i njene organizacione prethodnice u formi Ministarstva vera i Ministarstva vera i dijaspore, obavlja poslove državne uprave i stručne poslove koji se, između ostalog, odnose na: „afirmisanje verskih osnova i sadržaja srpskog nacionalnog identiteta“ i „saradnju države sa

verskim zajednicama: Srpskoj pravoslavnoj crkvi, Rimokatoličkoj crkvi, Slovačkoj evangeličkoj crkvi a.v, Reformatskoj hrišćanskoj crkvi, Evangeličkoj hrišćanskoj crkvi a.v, Jevrejskoj zajednici, Islamskoj zajednici, eparhiji Rumunske pravoslavne crkve Dakija Feliks sa sedištem u Deti (Rumunija) i administrativnim sedištem u Vršcu.²¹

Na osnovu donetih rešenja o upisu u Registar crkava i verskih zajednica, u Registar su upisane sledeće verske zajednice: Hrišćanska adventistička crkva, Evangelička metodistička crkva, Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjih dana, Evandeoska crkva u Srbiji, Crkva Hristova ljubav, Hristova duhovna crkva, Savez Hrišćanskih baptističkih crkava u Srbiji, Hrišćanska Nazarenska verska zajednica, Crkva Božja u Srbiji, Protestantska hrišćanska zajednica u Srbiji, Hristova crkva braće u Srbiji, Slobodna crkva Beograd, Jehovini svedoci – Hrišćanska verska zajednica, Zavetna crkva Sion, Unija reformnog pokreta adventista sedmog dana, Protestantska evandeoska crkva „Duhovni centar“ i Hristova Jevandeoska Crkva.

Pojedine verske zajednice upisane su u Registar tek posle sudske presude, a pojedine se i dalje spore sa Ministarstvom kako pred domaćim, tako i pred Međunarodnim sudom za ljudska prava u Strazburu. Sticanje pravnog subjektiviteta preduslov je rešenja brojnih problema sa kojima se susreću verske zajednice u svom svakodnevnom funkcionisanju, a jedan od njih je i problem restitucije, odnosno vraćanja bespravno oduzete imovine. Mnogim netradicionalnim verskim zajednicama takođe je oduzimana imovina, ali njihov trenutni pravni (registracioni) status uslovljava mogućnost ostvarivanja prava na restituciju.

Upis u Registar ima izuzetno važnu ulogu u ostvarivanju prava verskih zajednica na informisanje. *Opšte obavezujuće uputstvo emitera (Kodeks ponašanja emitera)* Republičke radiodifunze agencije²² (u daljem tekstu RRA) ističe da „emiteri ne smeju sprovoditi diskriminaciju pojedinaca ili društvenih grupa na osnovu pola, rasne, etničke, verske, socijalne ili nacionalne pripadnosti.“ Međutim, u delu ovog propisa RRA koji se odnosi na tretman religije i verske programe, uputstva za emitere vezana za zaštitu crkava i verskih zajednica odnosne se isključivo na „priznate crkve i verske zajednice“: zabrana diskriminatornog i uvredljivog tretiranja verskih shvatanja i učenja, obaveza sprečavanja omalovažavajućih, vređanja i ismejavanja simbola i učenja, obaveza utvrđivanja kvota verskog sadržaja, trajanja ove vrste programa proporcionalno procentu zastupljenosti pripadnika u ukupnom stanovništvu itd. U istom odeljku Opšte obavezujućeg uputstva emitera, u delu koji se odnosi na „sekte, fundamentalizam, terorizam“, RRA propisuje sledeće: „Emiteri moraju da prave jasnu razliku između priznatih crkvi i verskih zajednica, s jedne, i sekti, s druge strane. Svoje programe, u okviru ustanova javnih radiodifuznih servisa i mimo njih, mogu imati samo crkve i verske zajednice registrovane kod Ministarstva vera. O sektama se može govoriti samo u kontekstu analize društvenih procesa.“²³ Ovde treba napomenuti da se među devet članova Saveta RRA, „koji se biraju iz reda uglednih stručnjaka iz oblasti koje su od značaja za obavljanje poslova iz nadležnosti Agencije“, nalazi episkop jegarski Porfirije, kao jedino svešteno lice u ovom telu.

eparhijama Srpske pravoslavne crkve u inostranstvu”. Na čelo Kancelarije, nakon probijanja zakonskog roka za imenovanje, postavljen Mileta Radojević, bivši direktor GSP Beograd.

²¹ Eparhiji Dakija Feliks Rumunske pravoslavne crkve naknadno je priznat pravni subjektivitet u Srbiji, ali je ona, prema Zakonu o crkvama i verskim zajednicama, registrovana kao eparhija koja ima sedište u Deti, u Rumuniji, sa administrativnim sedištem u Vršcu.

²² Opšte obavezujuće uputstvo o ponašanju emitera (Kodeks ponašanja emitera) („Službeni Glasnik RS”, br. 63/07)

²³ Opšte obavezujuće uputstvo o ponašanju emitera: <http://www.rra.org.yu/files/1219133376kodeksponasanjaemitera.pdf>; Danas, 10. 06. 2008.

Usvajanje *Zakona o osnovama sistema obrazovanja i vaspitanja*,²⁴ 31. avgusta 2009. godine, ukazalo je na „sistemske reprodukovanje nejednakog pristupa organa vlasti verskim zajednicama“ (Ilić 2009, 79). Ovaj Zakon predviđa funkcionisanje dva saveta koji imaju za cilj praćenje, omogućavanje razvoja i unapređivanja kvaliteta obrazovanja i vaspitanja u Republici Srbiji: Nacionalni prosvetni savet i Savet za stručno obrazovanje i obrazovanje odraslih.²⁵ Nacionalni prosvetni savet ima 43 člana koje bira Narodna skupština na vreme od šest godina, a među članovima Saveta, pored članova iz reda akademika, nastavnika univerziteta, nastavnika fakulteta koji obrazuju nastavnike razredne nastave itd., nalazi se i „član iz reda Srpske pravoslavne crkve, sa liste kandidata koju podnosi ova crkva“, kao i „član iz reda tradicionalnih crkava i verskih zajednica, osim Srpske pravoslavne crkve, sa liste kandidata koju zajednički podnose ove crkve i verske zajednice“.

Ovim odredbama Zakona privileguje se samo jedna od privilegovanih „tradicionalnih“ crkava i verskih zajednica: jedno mesto u Savetu predviđeno je za člana iz reda Srpske pravoslavne crkve, oko drugog mesta u Savetu dogovara se preostalih šest tradicionalnih crkava i verskih zajednica, dok ostale netradicionalne crkve i verske zajednice, bile zavedene u spornom Registru ili ne, ostaju potpuno obespravljene po pitanju učešća u radu ovog tela.

Interesantno je da upravo jedna od nadležnosti Nacionalnog prosvetnog saveta jeste praćenje i analiziranje stanja obrazovanja na svim nivoima iz svoje nadležnosti i usaglašenost sistema obrazovanja sa evropskim principima i vrednostima.²⁶ Temelji na kojima se zasniva rad ovog tela direktno protivreče principima OEBS-a iz Toleda,²⁷ a favorizovanje samo jedne od samo sedam privilegovanih crkava i verskih zajednica i apsolutno obespravljivanje „netradicionalnih“ crkava i verskih zajednica u potpunosti odstupa od načela jednakosti verskih zajednica pred zakonom i osnovnih principa sekularne države i laičkog obrazovanja.²⁸

Usvajanjem *Zakona o Vojsci Srbije*,²⁹ u decembru 2007. godine, a posebno donošenjem *Uredbe o vršenju verske službe u Vojsci Srbije*,³⁰ u martu 2011, stvoreni su uslovi da se i u Vojsci Srbije organizuju verske službe. Donošenjem Uredbe Vlade Srbije stekla se potpuna osnova za stvaranje normativnog okvira u Ministarstvu odbrane i Vojsci Srbije, koji podrazumeva i neophodne izmene odgovarajućih propisa, kao što su Pravilo službe i drugi, što će biti preduslov za funkcionisanje verske službe u Vojsci.

Prvi sporazum o regulisanju međusobnih odnosa u vršenju verske službe u Vojsci Srbije, potpisali su tadašnji ministar odbrane Dragan Šutanovac i patrijarh Irinej, u

²⁴ Zakon o osnovama sistema obrazovanja i vaspitanja („Službeni glasnik RS“, br. 72/2009)

²⁵ Član 12 Zakona o osnovama sistema obrazovanja i vaspitanja: Nacionalni prosvetni savet zadužen je za predškolsko, osnovno i srednje opšte i umetničko obrazovanje i vaspitanje, dok se Savet za stručno obrazovanje i obrazovanje odraslih brine za srednje stručno obrazovanje i vaspitanje, specijalističko i majstorsko obrazovanje, obrazovanje odraslih, obrazovanje za rad, stručno osposobljavanje i obuku

²⁶ Član 14, stav 1, Zakona o osnovama sistema obrazovanja i vaspitanja.

²⁷ *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools* (2007), Prepared by the ODIHR Advisory Council of Experts on Freedom of Religion or Belief, OSCE: ODIHR.

²⁸ Možda bi bilo interesantno pomenuti i član 81 Ustava Republike Srbije: „U oblasti obrazovanja, kulture i informisanja Srbija podstiče duh tolerancije i međukulturnog dijaloga i preduzima efikasne mere za unapređenje uzajamnog poštovanja, razumevanja i saradnje među svim ljudima koji žive na njenoj teritoriji, bez obzira na njihov etnički, kulturni, jezički ili verski identitet“.

²⁹ Zakon o Vojsci Srbije („Službeni glasnik RS“ 116/2007)

³⁰ Uredbe o vršenju verske službe u Vojsci Srbije („Službeni glasnik RS“ 22/2011)

Nišu 28. juna 2011. godine.³¹ Gotovo četiri meseca kasnije, tačnije 18. oktobra 2011. godine, ministar odbrane potpisao je sporazume i sa predstavnicima (preostalih) šest tradicionalnih crkava i verskih zajednica.³² Tom prilikom ministar odbrane istakao je da potpisivanje sporazuma sa svim tradicionalnim verskim zajednicama u Srbiji ukazuje na to da Vojska Srbije živi i želi da nastavi život multietično i multikonfesionalno, uz poštovanje prava svih građana.³³

Polovinom juna 2010. godine, pod pokroviteljstvom Ministarstva vera, formiran je *Međureligijski savet* čiji je osnovni zadatak afirmisanje verskih sloboda građana. Sa osnivačkog skupa, kome su prisustvovali tadašnji ministar vera Bogoljub Šijaković (predsedavajući Saveta), episkop bački Irinej, beogradski nadbiskup Stanislav Hočevar, reis-ul-ulema Adem Zilkić i rabin Isak Asiel, saopšteno je da je „Savet otvoren za dalja imenovanja članova iz reda velikodostojnika tradicionalnih crkava i verskih zajednica“,³⁴ što znači da će iz rada ovog tela biti potpuno izuzete „netradicionalne“ verske zajednice.

STIGMATIZACIJA

Pored navedene pravne diskriminacije, protestantske zajednice, odnosno „male verske zajednice protestantske provinijencije“, trpe brojne diskriminatorne pritiske na svakodnevnom planu.

Tokom 2002. i 2003. godine, u nekoliko navrata provaljivani su, kamenovani ili oskrnavljeni hramovi Hrišćanske adventističke crkve u Bačkoj Palanci, Omoljici kod Pančeva, Beogradu, Sremskoj Mitrovici, Smederevu, Deliblatu, Kragujevcu, Zrenjaninu, Negotinu, Rumi, Stapar, Kikindi i Novom Sadu, zatim Jehovinih svedoka u Vrbasu, Romske evanđeoske crkve i Protestantsko-evanđeoske crkve u Leskovcu, Evangeličko-metodističke crkve u Vršcu, Hrišćanske baptističke crkve u Pančevu, oskrnavljeni su nadrogbni spomenici na luteranskom groblju u Bačkoj Palanci, a nisu bili retki ni slučajevi fizičkih napada na službenike i vernike malih verskih zajednica ili njihovu privatnu svojinu (Bjelajac 2002; 2005).

Tokom 2006. godine zabeleženi slučajevi napada na vernike i/ili hramove Hrišćanske baptističke crkve u Novom Sadu, Evanđeoske crkve u Kraljevu. U 2007. godini na udaru su se našli hramovi Hrišćanske adventističke crkve u Stapar, Kraljevu, Bačkoj Palanci, Kikindi, Somboru, Novom Sadu, Beogradu i Rumenki, kao i Evangelističke crkve u Čelarevu (Ilić 2007, 81).

Prema izveštaju Foruma 18, tokom 2008. godine,³⁵ zabeleženi su sledeći verski incidenti: grafitirani su pretećim porukama adventistički hramovi u Sivcu, Kragujevcu, Kuli, Negotinu i Beogradu, kao i zgrade Jehovinih svedoka u Sremskoj Mitrovici i Kruševcu; razbijeni su prozori na adventističkom Teološkom seminaru, adventističkim crk-

³¹ „Opasači na mantiji“, *Večernje novosti*, 30. jun 2011.

³² U ime crkava i verskih zajednica sporazume su potpisali mitropolit beogradski nadbiskup Stanislav Hočevar, biskup Slovačke evangeličke crkve Samuel Vrbovski, episkop Reformatke hrišćanske crkve Ištvan Čete Semeši, superintendant Evangeličke hrišćanske crkve Arpad Dolinski, reis-ul-ulema Islamske zajednice Srbije Adem Zilkić, predsednik Saveza jevrejskih opština Srbije Aleksandar Nećak i rabin Isak Asijel.

³³ „Potpisani sporazumi sa predstavnicima verskih zajednica“, Ministarstvo odbrane Republike Srbije, 18.10.2011., <http://www.mod.gov.rs/lat/3303/potpisani-sporazumi-sa-predstavnicima-verskih-zajednica-3303>.

³⁴ „Ustanovljen Međureligijski savet“, *RTS*, 17. jun 2010., <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/725242/ustanovljen-medjureligijski-savet.html>

³⁵ Izveštaj je obuhvatao period od januara do oktobra 2008. godine. Forum 18: Serbia: religious freedom survey, February 2009: http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=1260

vama u Nišu, Kragujevcu i Užicu, Mormonskoj crkvi u Beogradu i Novom Sadu; kamenovani su Pentekostalna crkva u Kraljevu, hramovi Jehovinih svedoka u Beogradu, Vranju i Leskovcu... U Jagodini su razvaljivana vrata adventističke crkve, u Novom Sadu je oštećen automobil adventističkog sveštenika, u Despotovcu je sveštenik Srpske pravoslavne crkve napao nekoliko Jehovinih svedoka, a jedan od najupadljivijih incidenata dogodio se u Bajinoj Bašti kada je pet stotina huligana napalo Jehovine svedoke za vreme njihove službe i kamenovalo zgradu u kojoj je obavljana služba.³⁶

Nakon incidenata u Kragujevcu, Leskovcu, Jagodini, Sivcu, kao i nasilja u noći 16. novembra 2008. godine u Beogradu, Hrišćanska adventistička crkva obratila se Savetu Evrope i OEBS-u tražeci pomoć u zaštiti za svoje građanske slobode i pravo na život. U saopštenju za javnost, Glavni odbor Hrišćanske adventističke crkve navodi da su se do sada „mnogo puta bezuspešno obraćali“ vlastima u Srbiji tražeci pomoć i zaustavljanje nasilja nad crkvom, njenom imovinom i vernicima. Povodom dosadašnjih molbi i apela nije bilo preduzetih mera u cilju sprečavanja nasilja, te su adventisti bili prinuđeni da se obrate međunarodnim institucijama. Podsećanja radi, krajem decembra 2007. godine, zbog sve češćih napada na njene hramove, Hrišćanska adventistička crkva je za tražila pomoć od premijera i predsednika Srbije, a istim povodom Centar za razvoj civilnog društva, u otvorenom pismu predsedniku Srbije, pozvao je na zaštitu prava protestantskih verskih zajednica. Otvoreno pismo predsedniku Srbije, povodom ispisivanja neprijateljskih poruka na hramovima u Sivcu i Kragujevcu, Hrišćanska adventistička crkva uputila je i krajem septembra 2008. godine.³⁷

Policija je, 8. januara 2009. godine, intervenisala u cilju zaštite vernika koji su u Pentekostalnu crkvu u Beogradu doveli svoju decu na podelu božićnih paketića. U noći između 12. i 13. septembra iste godine, ispred zgrade biskupije Evangeličke crkve, na Trgu reformacije u Subotici, porušen je spomenik Martinu Luteru od strane nepoznatih počinitelja. Povodom ovog incidenta reagovalo je i Ministarstvo vera saopštenjem za medije u kome se oštro osuđuje ovaj vandalski čin.³⁸

Tokom 2010. godine, među primetno malobrojn timer medijским izveštajima o incidentima verske diskriminacije nalazi se slučaj rušenja i lomljenja ograde na uličnom delu kompleksa u kome se nalazi Adventistička crkva na Paliću.³⁹ Međutim, može se postaviti pitanje da li je slabije medijsko izveštavanje o verskim incidentima tokom 2010. godine posledica realnog smanjenja broja incidenata o čemu je govorio tadašnji ministar unutrašnjih poslova, ili slabije „medijske pokrivenosti“ ove teme, ali svakako je neophodno osvrnuti se na jedan slučaj medijskog tretmana malih verskih zajednica s početka godine.

U tekstu pod nazivom „U sektama 200.000 Srba!“, koji je objavljen u dnevnom listu *Kurir* 24. januara 2010. godine, tvrdi se da „Srbijom hara više od 150 sekt i satanističkih do hinduističkih“ i daje se potpuno proizvoljan spisak verskih zajednica, među kojima se pominju neke tradicionalne verske zajednice, poput Slovačke evangeličke crkve, kao i neke neregistrovane verske zajednice, uz aluziju da su to sekte. Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji reagovao je saopštenjem za javnost u kome se podseća „da je pominjanje malih verskih zajednica kao 'sekti' i 'satanističkih' govor mržnje koji podstiče česte napade na njihove pripadnike i pripadnice“.⁴⁰ Takođe je

³⁶ Forum 18: Serbia: Violent attacks continuing, but mainly declining: http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=1224

³⁷ Blic, 26. septembar 2008.

³⁸ „Saopštenje za medije“, Ministarstvo vera Republike Srbije, 15. septembar 2009. godine.

³⁹ Blic, 22. jun 2010.

⁴⁰ „Diskriminacija malih verskih zajednica“, Saopštenje za javnost, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 26. januar 2010.

ukazano na činjenicu da se izjave glavnog inspektora SUP Beograd Zorana Lukovića, koje su navedene u tekstu, mogu okarakterisati kao govor mržnje, te se apeluje na Ministarstvo unutrašnjih poslova da reaguje na neodgovorno ponašanje svojih činovnika. U saopštenju za javnost Centra za razvoj civilnog društva ističe se da je posebno važno da se u ovom tekstu tzv. sektama pripisuju zločini poput onog u Novim Banovcima iz 2007. godine, za koji su i policija, sud i Ministarstvo vera utvrdili da nemaju religioznu pozadinu. U ovom slučaju, u sekte se ovde ubrajaju i registrovane tradicionalne verske zajednice koje okupljaju pripadnike nacionalnih manjina (na primer, Slovačka evanđelička crkva), i registrovane netradicionalne verske zajednice sa brojnim članstvom (na primer, Hrišćanska adventistička crkva), različite neregistrovane verske zajednice (Savez baptističkih crkava, Hristova duhovna crkva – Pentekosti) i uistinu ezoterične organizacije (Ordo Templi Orientis). Posebno je opasno što govor mržnje primenjuju predstavnici državnih organa (Savet RRA i MUP).⁴¹

Nasilje i pravne zabrane su tradicionalne metode kontrole verskih zajednica. Manje su očigledne, ali verovatno isto tako efikasne, "rafiniranije metode" stvaranja negativnih slika i etiketiranja (Barker 1998, 133). Slučajevi moralne panike oko malih verskih zajednica gde se olako i ishitreno dovode u vezu neka teška krivična dela sa delovanjem verskih zajednica predstavljaju već ustaljeni obrazac održavanja negativnog stereotipa. Tako na primer, tragični događaj dvostrukog ubistva u Novim Banovcima početkom septembra 2007. godine odmah je, od strane zvaničnika izvršne vlasti, povezan sa delovanjem destruktivnih sekti i kultova. Veoma brze i ishitrene izjave glavnog inspektora MUP Srbije Zorana Lukovića da je taj zločin posledica „mogućeg sektno-ritualnog čina“, pa i tadašnjeg ministra unutrašnjih poslova koji je najavio da će policija intenzivirati borbu protiv sekti čiji obredi imaju smrtni ishod ili koje vrše pritisak na svoje članove da izvrše samoubistvo,⁴² za posledicu imaju napade na potpuno nedužne verske zajednice koje se stereotipno tumače kao sekte. Upravo zbog ovakvih mogućih posledica ishitrenih izjava predstavnika vlasti, Milorad Janković, bivši načelnik Sekretarijata MUP Srbije u Požarevcu i bivši član Komisije za sprečavanje negativnog uticaja destruktivnih sekti na omladinu, pri Ministarstvu obrazovanja, upozoravao je da treba biti oprezan prilikom definisanja da li je reč o ritualnom ili „običnom“ ubistvu.⁴³

Među brojnim medijskim nastupima pomenutog glavnog inspektora kriminalističke policije MUP-a Srbije pomenućemo i novinski članak koji je objavio 27. marta 2009. godine, inspirisan ocenom Centra za porodični smeštaj dece i omladine da je hraniteljska porodica iz Obrenovca koja pripada Jehovinim svedocima uspešna u starateljstvu, u kom navodi da su Jehovini svedoci „hermetička sekta“ čijim članovima ne bi trebalo dozvoliti da usvajaju decu ili da im budu staratelji. U kontekstu slučaja iz Obrenovca, ponovo se osvrnuo na monstruozni zločin u Banovcima iz 2007. godine, tvrdeći da je „njihova satanistička pozadina svesno ili nesvesno prikrivena“. Jehovini svedoci su u martu 2009. godine protiv Lukovića podneli tužbu za klevetu Prvom opštinskom sudu u Beogradu, koja je odbijena uz objašnjenje da Jehovini svedoci nisu uspeali da pokažu da je Luković nameravao da ih uvredi, nakon čega je usledila žalba Jehovinih svedoka na ovu odluku Prvog opštinskog suda u Beogradu.

U javnosti, preko najtiražnijih medija, stalno se obnavljaju tekstovi o destruktivnom delovanju sekti, a autori se često predstavljaju kao „sektolozi“, eksperti za bezbednost, stručnjaci, itd. Senzacionalistički natpisi održavaju negativni stereotip prema

⁴¹ „Reakcija CRCD na govor mržnje“, Saopštenje za javnost, Centar za razvoj civilnog društva, 25. januar 2010.

⁴² *Danas*, 3. septembar 2007.

⁴³ Posledica ovakvog pristupa jeste disproporcija između vidljivosti bizarnih i „loših vesti“ vezanih za male verske zajednice i relativne učestalosti kriminalnog ponašanja (Barker 1998, 137).

malim verskim zajednicama, kao i socijalnu distancu prema njima, često ih povezujući sa stranim obaveštajnim službama, ispiranjem mozga svojih žrtava, razaranjem porodica, političkim intigramima, finansijskim mahinacijama, trgovinom drogama, seksualnim orgijama, ritualnim zlostavljanjem dece, samoubistvima i ubistvima, te ih je neophodno podvrgnuti posebnim pravilima ili potpuno zabraniti (Barker 1998, 137).

Latentni cilj ovih aktivnosti jeste otvorena diskriminacija koja prati svaki senzacionalistički naslov, kao i skretanje medijske pažnje sa mnogo težih i rasprostranjenijih akutnih socijalnih i ekonomskih problema u društvu. Ovakav sistemski tretman malih verskih zajednica u Srbiji ima već višedecenijsku tradiciju. Već u periodu blokiranе društvene transformacije i početka uspostavljanja „desekularizacionog režima”, ne samo da se redovno pisalo o prodoru destruktivnih sekti, nego su uspostavljeni specijalizovani štampari i televizijski mediji koji su, ako ne na dnevnom, svakako na nedeljnom nivou održavali tenziju sveprisutnog nemilosrdnog duhovnog neprijatelja. Pored medija sa svojim incidentnim događajima i ekskluzivnim vestima, čitava plejada psihijata, psihologa, politikologa, vojnih i policijskih stručnjaka, sveštenika i pravoslavnih publicista, već trideset godina svojim jednostranim i pristrasnim analizama ukazuje na „bauk sektашtva” u Srbiji.⁴⁴ Već je konstatovano da kada se nacionalni identitet isključivo veže za jednu veroispovest i kada se sa drugim verovanjima ne postupa kao sa alternativnim verama koje doprinose bogatstvu kulture jedne nacije, nego kao sa izdajničkim ideologijama, ili neprijateljskim stranim uticajima, onda smo skloni predrasudama, diskriminaciji i, verovatno, krvoproliću (Barker 1998, 140).

UMESTO ZAKLJUČKA

Male verske zajednice, netradicionalne i naročito neregistrovane u javnosti su kontinuirano izložene stigmatizaciji i diskriminaciji. Razni vidovi diskriminacije, u širem smislu reči, neretko se, u javnosti, i ne percipiraju kao netolerantno ponašanje, što ukazuje na urgentnost edukovanja stanovništva i veću i odlučniju intervenciju od strane državnih institucija i civilnog društva. Možda je, ipak, potrebno podsetiti da je država dužna da spreči delovanje pojedinaca ili grupa koje podstiču nacionalnu, rasnu ili versku mržnju i da sankcioniše svaki akt nasilja i zastrašivanja motivisan verskom netolerancijom. Ovdje nije toliko reč o međureligijskoj netoleranciji koliko o sasvim indiferentnom odnosu državnih institucija i sudstva prema aktima međureligijske mržnje i nasilja. Takvo ponašanje nadležnih institucija, na žalost, sasvim je u skladu s opštim stanjem u društvu u pogledu etnocentrizma i velike socijalne distance u odnosu na druge nacionalne i verske zajednice. Uloga države je od presudnog značaja jer od zvanične manjinske politike i njenog operacionalizovanja u okvirima medijske politike u presudnoj meri zavisi da li će i kako manjine biti prisutne i zastupljene u medijima, kao i da li će mediji manjina biti podsticajni, ignorisani ili pak suzbijani (Stojković 2001a, 86). Država je dužna da ravnopravno štiti verska prava i slobode svakog građanina (poreskog obveznika) bez obzira na njegovo etničko poreklo ili versku pripadnost. Nejednak tretman zaštite osnovnih ljudskih prava u suprotnosti je sa elementarnim civilizacijskim tekovinama modernog društva, verifikovanim međunarodnim ugovorima i predstavlja ozbiljnu pretnju multikulturnim, multietničkim i multireligijskim sredinama.

Pravni sistem reprodukuje diskriminaciju koja je započeta Uredbom o organizovanju i ostvarivanju verske nastave i alternativnog predmeta u osnovnoj i srednjoj školi, utvrđena Zakonom o crkvama i verskim zajednicama, pojačana Pravilnikom o sadr-

⁴⁴ Podsećamo da je upravo inspirisan brojnim pomenutim „stručnim“ analizama, Dragoljub B. Đorđević, već krajem „devedesetih“ zainteresovanima savetovao „Šta svakako (a šta nikako) pročitati o vrstama verskog udruživanja?“ (Đorđević 1998, 13)

žini i načnu vođenja Registra crkava i verskih zajednica, potvrđena Opštim obavezujućim uputstvom emitera (Kodeks ponašanja emitera) RRA, zatim Zakonom o osnovama sistema obrazovanja i vaspitanja, Zakonom o Vojsci Srbije itd. Populistička argumentacija i legitimizacija crpi se, kako iz tradicionalističkog etno-konfesionalnog obrasca, tako i iz „egzatnih“ podataka zasnovanih na popisima stanovništva, čija se interpretacija zasniva na veroispovesti, a ne na religioznosti, odnosno na već utvrđenoj kulturno-tradicijskoj vezanosti (Ilić 2009b, 15)

Male religijske zajednice derogativno se nazivaju sektama i izložene su permanentnoj diskriminaciji, a akteri kontrolne kulture, čuvajući normativne konture društva od subverzivnih elemenata, uporno uspeavaju da održavaju i pojačavaju uspostavljeni negativni stereotip (Stojković 2001b). Država je dobrim delom odgovorna za ovakvo stanje budući da nije pružala javnosti lako dostupne i javne informacije o malim verskim zajednicama i njihovom radu, ali i same verske zajednice koje nisu uradile dovoljno da se javnost, pa i stručna, dovoljno upozna sa tim učenjem.⁴⁵ Utoliko je veliki značaj radova domaćih autora, koji su imali za cilj da upoznaju javnost sa „manjinskim” verskim zajednicama, koje su uglavnom predstavljene istorijskim podacima (Bjelajac 2003, 2010; Branković 1996, 2006; Todorović 2011), presekom trenutne situacije (Verske zajednice u Republici Srbiji 1997; Kuburić 2002, 2011; Tucić 2007; Barišić 2007) i načelima verovanja. U tom smislu, važno je raspolagati tačnim i nepristrasnim informacijama o verskim zajednicama, njihovom učenju, organizaciji, aktivnostima, društvenom delovanju, a razlog tome nije samo zaštita verskih zajednica od generalizovanja, predrasuda i diskriminacije, već i otkrivanje realne potencijalne opasnosti, odnosno eventualnu destruktivnost određenih verskih učenja (Barker 1998, 139).

Može se zaključiti da država nastoji da očuva postojeću versku strukturu, a ne da obezbedi verske slobode.

LITERATURA

- Barišić, Srđan. „Prilog upoznavanju protestantskih verskih zajednica“, *Religija i tolerancija*, 7 (2007): 121–134.
- Barker, Ajlin. 1998. „Ipak – ko će pobediti? Nacionalne i manjinske vere u postkomunističkom društvu”. U *Proroci „nove istine”: sekte i kultovi*, uredio Dragoljub B. Đorđević. Niš: JUNIR i Društvo za zaštitu i unapređenje mentalnog zdravlja dece i omladine.
- Berger, Peter. 1999. „The Desecularization of the World: A Global Overview”. In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bigović, Radovan. 2000. *Crkva i društvo*. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.
- Bjelajac, Branko. 2002. „Manjinske verske zajednice: incidenti u 2001. godini”. U *Religija, veronuka, tolerancija*, priredila Zorica Kuburić. Novi Sad: CEIR.
- Bjelajac, Branko. 2003. *Protestantizam u Srbiji (Prilozi za istoriju reformacijskog nasleđa u Srbiji)*, I deo. Beograd: Alfa i Omega.
- Bjelajac, Branko. „Napadi na manjinske verske zajednice tokom 2002. i 2003. godine u Srbiji”. *Religija i tolerancija* 3 (2005).

⁴⁵ Tradicionalne protestantske crkve u Srbiji su etnički homogene i prilično hermetične i ekskluzivne; slabo su zastupljene u javnosti (izuzev zajedničkih nastupa tradicionalnih crkava i verskih zajednica), potpuno su usmerene na pastoralni rad, a izdavačka delatnost i javni nastupi su na maternjim jezicima što predstavlja snažnu jezičku barijeru u komunikaciji sa većinom. Netradicionalne protestantske zajednice, mnogo otvorenije i misionarski usmerene, socijalnim programima i multijezičkim intenzivnim izdavačkim i medijskim delovanjem, mogu mnogo više doprineti približavanju zainteresovanih sopstvenim učenjima i delovanjem.

- Bjelajac, Branko. 2010. *Protestantizam u Srbiji (Prilozi za istoriju reformacijskog nasleđa u Srbiji)*, II deo. Beograd: Soteria.
- Bjelajac, Branko i Dane Vidović, prir. 2001. *Udar na verske slobode*. Beograd: Alfa i Omega.
- Blagojević, Mirko. 1995. *Približavanje pravoslavlju*. Niš: JUNIR.
- Blagojević, Mirko. 2005. *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju i I. P. „Filip Višnjić”.
- Blagojević, Mirko. 2015. *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Bogomilova, Nonka. 2005a. *Religion, Law and Politics in the Balkans in the End of the 20th and the beginning of the 21st Century*. Sofia: Iztok-Zapad.
- Branković, Tomislav. „Protestantske verske zajednice u Srbiji“. *Gledišta* 3–4 (1996).
- Branković, Tomislav. 2006. *Protestantske zajednice u Jugoslaviji*. Niš: JUNIR.
- Branković, Tomislav i Dragoljub B. Đorđević, eds. *Protestantism on the Balkans, in the Past, Today and the Future*. Niš: YSSSR.
- Đorđević, Dragoljub B. 1984. *Beg od crkve*. Knjaževac: Nota.
- Đorđević, Dragoljub B. 1994. „Sveto i svetovno – sekularizacija kao sociološki problem“. U *Povratak svetog?*, priredio Dragoljub B. Đorđević. Niš: Gradina.
- Đorđević, Dragoljub B. 1998. *Proroci „nove istine”: sekte i kultovi*. Niš: JUNIR: Društvo za zaštitu i unapređenje mentalnog zdravlja dece i omladine.
- Đorđević, Dragoljub B. „Sociološki uvid u kulturu pravoslavlja”. *Teme* 1–2 (2002): 161–175.
- Đorđević, Dragoljub B., prir. 2001. *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta*. Niš: JUNIR.
- Đorđević, Dragoljub B., Dragan Todorović i Jovan Živković, prir. 2001. *Vere manjina i manjinske vere*. Niš: JUNIR.
- Đurđević, Nenad. 2009. *Ostvarivanje slobode veroispovesti i pravni položaj crkava i verskih zajednica u Republici Srbiji*. Beograd: Službeni glasnik.
- Ilić, Snežana, ur. 2007. *Smanjivanje verske diskriminacije u Srbiji*. Zrenjanin: Centar za razvoj civilnog društva.
- Ilić, Vladimir. 2009a. *Državno vs. crkveno*. Zrenjanin: Centar za razvoj civilnog društva.
- Ilić, Vladimir. 2009b. *Verske slobode u Srbiji: stanje, prepreke, mogućnosti*. Zrenjanin: Centar za razvoj civilnog društva.
- Karpov, Vyacheslav. „Desecularization: A Conceptual Framework”. *Journal of Church and State* 52, 2 (2010): 232–270.
- Kuburić, Zorica. 2002. *Vera i sloboda: verske zajednice u Jugoslaviji*. Novi Sad: CEIR.
- Kuburić, Zorica. 2011. *Verske zajednice u Srbiji i verska distance*. Novi Sad: CEIR.
- Maksimović, Goran. 1995. *Hrista razapinju, zar ne? (O međuhrišćanskoj toleranciji i položaju protestantskih crkava u SRJ)*. Niš: autorsko izdanje.
- Mir, Roman. „Verske zajednice u Srbiji i Crnoj Gori”. *Religija i tolerancija* 2 (2004).
- Popović, N. 2001. *Da li smo tolerantni?* Beograd: JUVS.
- Radisavljević-Čiparizović, Dragana. 2001. „Vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih”. U *Vere manjina i manjinske vere*, priredili Dragoljub B. Đorđević, Dragan Todorović i Jovan Živković. Niš: JUNIR.
- Stojković, Branimir. 2001a. „Mediji manjina i manjine u medijima”. U *Vere manjina i manjinske vere*, priredili Dragoljub B. Đorđević, Dragan Todorović i Jovan Živković. Niš: JUNIR.
- Sojković, Branimir. 2001b. „Stigmatizacija verskih sekti, moralna panika i mediji”, U *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta*, priredio Dragoljub B. Đorđević. Niš: JUNIR.
- Todorović, Dragan. „Protestantizam na Balkanu i u Srbiji”. *Sociološki regled* XLV, 3 (2011): 265–294.
- Tucić, Živica at al. „Verske zajednice u Srbiji”. *Pregled – Republika Srbija* LI 2 (2007): 67–94.
- Verske zajednice u Republici Srbiji*. 1997. Beograd: Ministarstvo vera Republike Srbije.
- Vrcan, Srđan. 1986. *Od krize religije k religiji krize*. Zagreb: Školska knjiga.
- Vrcan, Srđan. 2001. *Vjera u vrtlozima tranzicije*. Split: Dalmatinska akcija.
- Vukomanović, Milan. 2001. *Sveto i mnoštvo*. Beograd: Čigoja.
- Vukomanović, Milan. 2008. *Homo viator: religija i novo doba*. Beograd: Čigoja.

Александра Ђурић Миловановић

ПОЈАВА И РАЗВОЈ НЕОПРОТЕСТАНТИЗМА КОД РУМУНА У ВОЈВОДИНИ*

УВОД

Верске прилике краја 19. века за припаднике румунске заједнице на просторима данашње Војводине биле су врло динамичне. Кључни догађаји историју Румунске православне цркве било је њено издвајање из Карловачке митрополије 1864. године и осивање самосталне румунска митрополије у Трансилванији, са седиштем у Сибиуу и две епископије, у Араду и Карансебешу, којима су припала и насеља из данашњег српског Баната. Иако је међу Румунима, православље доминантна конфесија, у периоду осамостаљивања Румунске православне цркве, оснивају се и прве гркокатоличке (унијатске) парохије. Банатска унијатска епископија са седиштем у Лугожу, основана је 1863. године, док су прве цркве у Јанковом Мосту и Марковцу подигнуте почетком 20. века (Ђурић-Миловановић, Маран и Сикимић 2011, 24). Поред православља и гркокатолицизма, неопротестантизам је у различитим облицима присутан међу Румунима, од последњих деценија 19. века до данас. Румуни су били међу првим етничким групама на простору Аустро-угарске који су приступили некој од неопротестантских заједница. Истраживање представљено у овом раду, обухвата проблематику оснивања и развоја неопротестантских заједница засновано на архивској грађи локалних заједница, као и у самим архивама румунских православних парохија. У овом архивама налази се низ докумената који указују на чињеницу да је Румунска православна црква пажљиво пратила ширење неопротестантских заједница и покушавала да спречи и неутрализује њихову делатност. Управо из тог разлога, Румунска православна црква подржавала је оснивање покрета Војске Господње (рум. *Oastea Domnului*). Овај православни покрет својеврсне верске обнове настаје 1923. године у Сибиуу у оквиру Румунске православне цркве. Врло брзо након оснивања у Румунији, покрет се шири и у румунским епархијама у суседним земљама.¹

У овом раду пажња је усмерена на историјски контекст настанка и развоја првих неопротестантских заједница међу румунском мањином, као и настанком православног покрета обнове Војске Господње као одређена врста реакције на појаву нових протестантских заједница. Поред наведеног, у раду се указује на међусобне утицаје верских заједница и на међуконфесионалне односе. Покрет Војска Господња је такође преузео одређени број верских пракси које су сличне онима у неопротестантским заједницама.

* Текст представља резултат рада на пројекту Балканолошког института САНУ „Дунав и Балкан: културно-историјско наслеђе“ (177006), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Покретима верске обнове који настају и у другим земљама на простору источне и југо-источне Европе, посвећен је зборник радова: *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe*, ed. Aleksandra Djurić Milovanović & Radmila Radić (2017).

ОСНИВАЊЕ ПРВИХ НЕОПРОТЕСТАНТСКИХ ЗАЈЕДНИЦА

Као прва неопротестантска заједница која се ширила на просторима Аустро-угарске, назарени или нововерци, како су их још звали, имали су велики број присталица међу доминантно православним Србима и Румунима (Алексов 2010). Назарени су представљали нову религију на овим просторима, различиту у свему што је било део религијске културе овог простора. Заједница која је настала у Швајцарској у првим деценијама 19. века, на темељима анабаптизма и немачког пијетизма, окупљала је оне који су прихватили да се до спасења може доћи искључиво крштењем одрасле особе погружењем целог тела у воду, дословним тумачењем Библије, одбијањем ношења оружја и полагања заклетве (Brock 1980; Eotvos 1997; Алексов 2010; Đurić-Milovanović 2010: 34–43; Ђурић-Миловановић 2015). Назарени су на својим богослужењима користили народни језик, док су у етнички мешовитим срединама биле заступљене и вишејезичне проповеди. Певање химни *a capella* из појанице Харфе Сиона био је такође саставни део назаренског богослужења.² Заједница је поред религијске имала и важну социјалну улогу, сви верници су се међусобно ословљавали са „брате“ или „сестро“.

На просторима данашње српског Баната, заједнице назарена међу Румунима, појавиле су се 1872. године у Банатском Новом Селу код Панчева, одакле се покрет проширио прво на суседна села, а касније на цео Банат. Ово насељено место, са мешовитим српско-румунским становништвом, представља колевку назаренског покрета код Румуна. Касније ће у истом месту настати и врло бројна заједница адвентиста, која је имала значајну улогу у адвентистичком покрету на просторима Краљевине Југославије у периоду између два рата (Ђурић-Миловановић, Маран и Сикимић 2011, 30–31). Прве податке о појави нове заједнице међу Румунима налазимо 1872. године у листу *Албина* из Будимпеште, уочи црквене деобе између Срба и Румуна у Банатском Новом Селу и оснивања румунске православне парохије. Анонимни аутор чланка наступа са позиције ватреног браниоца православља, па у том смислу изјављује да је „назаренство као лепра која почиње да се шири међу нама“, које „узбуњује читаво овдашње румунство и већ је неколико румунских душа пало као жртва овог антихришћанског учења“. Ново учење назарена ширили су Немци из суседног Францфелда, „који врше пропаганду по Банату под маском часовничара, а сви су верници Мартина Лутера“. Назаренство, као до тада непознати облик религијског идентитета за Румуне, изазива велику пажњу пре свега православних кругова. Из Банатског Новог Села, назарени се шире међу Румунима у суседним насељима, пре свега у Светом Михаилу (данас Локве), где је већ почетком 20. века било неколико стотина верника. Податке о Румунима назаренима из Локава налазимо и у писму румунског православног свештеника Корнелија Куреа у којем наводи „деликатну ситуацију, а односи се на присуство једног култа или секте на штету румунске православне цркве“ (Nedelcea-Cotescu 2006, 165). И у осталим селима панчевачког протопрезвитерата (Делиблато, Долово, Владимировац, Уздин, Јабука) у првој је деценији 20. века већ било назаренских молитвених домова, што је доказ да се назаренство брзо ширило. Назарени су већ крајем 19. века одбацили традиционалну румунску народну ношњу и прихватили грађанску моду тог доба, што је протумачено од стране румунских на-

² Јован Јовановић Змај је заједно са Ђорђем Рајковићем превео са немачког, назаренску збирку химни Харфа Сиона 1878. године. Због превода песмарице, српски клер га је најоштрије осудио. Прво издање штампано је у 800 примерака, док је друго достигло тираж од чак 8600 примерака.

ционалних првака као губитак националног идентитета.³ После Првог светског рата, број назарена је у порасту и поред снажне антиназаренске кампање. У српском издању монографије о назаренима, историчар Бојан Алексов даје вредан прилог из архивске грађе, као најдетаљнију и најпоузданију статистику, *Попис назарена из 1925. године*, у којем команда Другог жандармеријског пука из Новог Сада доставља извештај команданту Жандармерије Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца о броју назарена у 352 насеља у Бачкој, Банату и Срему. Тако је у појединим румунским насељима – Банатском Новом Селу, Уздину, Светом Михајлу (Локвама), Мраморку, Николинцима, Алибунару, Владимировцу, Ечкој, Долову – број назарена био преко педесет, док је у већини других насеља у Банату, њихов број био мањи и у опадању.

Поред назарена, појавиле су се и друге заједнице, које су у одређеној мери биле сличне назаренима. Прве адвентистичке заједнице међу Румунима оснивају мисионари из Трансилваније почетком 20. века. У Банатском Новом Селу основана је прва адвентистичка заједница 1910, са 13 верника, док ће наредних година број верника бити у порасту. У Алибунару, локална адвентистичка црква носила је назив Алибунар–Петре, што говори о укључивању верника из Петровог Села (данас Владимировца) у румунску адвентистичку заједницу. Колпортер из Трансилваније Павле Семпетер је живео у Алибунару 1910–1913. проповедајући „адвентну вест“ на румунском и немачком језику (Ђеновић 2003, 196). Почетком 20. века само у ова три насеља постоје румунске адвентистичке цркве, а највећи успон адвентизма забележен је од 1910. до 1920. године. Један од најважнијих мисионара међу Румунима био је Павел Краинеан (Pavel Crai-nean) из Банатског Новог Села. Краинеан је био назарен и како би избегао да служи војску у Аустроугарској, емигрирао је у Сједињене Америчке Државе почетком века. У Америци 1910. упознаје адвентистичког проповеника Џона Ф. Хјуенергарта (John F. Huenergardt), који је међу младим емигрантима са простора Аустроугарске тражио потенцијалне адвентистичке мисионаре. По повратку из Америке у родни крај, Краинеан оснива локалну адвентистичку цркву, у којој је био веома либералан, што га доводи у сукоб са адвентистичком мисијом. Након конфликта, Краинеан оснива сопствену адвентистичку фракцију, коју је мисија сматрала нелегалном, и окупља већину верника у насељима где је некада проповедао. У историји адвентизма на нашим просторима, Краинеан остаје запамћен као предводник „расколничког покрета“ или „нове организације у цркви адвентиста седмог дана“ у периоду од 1918. до 1920. године. Адвентисти су се у румунским селима окупљали по кућама, а крштења су обављали на оближњим рекама или језерима. Организованији мисионарски рад започет је педесетих година евангелизацијама и суботњим школама у којима се посебно неговао рад са децом (Ђурић-Миловановић 2015, 148–150).

Баптистичке заједнице међу Румунима у данашњем српском Банату, оснивају се после Првог светског рата. Први обраћеници била су двојица Румуна из Страже који су у баптизам прешли у Румунији, док су радили у руднику угља у Анини (Норрег 1997, 59). Након повратка, проповедају и обављају прва крштења на реци Караш, а насеље Стража постаје први баптистички центар. Први баптистички мисионар међу Румунима у српском Банату био је пастор Аврам Белградеан из Румуније, који се 1929. доселио у Стражу. После годину дана Белградеан оснива локалне баптистичке цркве у Николинцима и Владимировцу, а број верника се повећава. Већина румунских баптистичких цркава

³ О односу неопротестаната према румунској народној ношњи видети у Foszto and Kiss 2012, 51–64.

основана је после Другог светског рата захваљујући мисионарским напорима Белградеана и његових следбеника. Одлуком из 1930. омогућен је прелазак границе између Југославије и Румуније са специјалним пропусницама, што је утицало и на сарадњу са баптистичким заједницама у Румунији. Заједнице из српског Баната добијале су неопходну литературу и Библије на румунском језику.

Прву румунску пентекосталну заједницу основао је Илија Бренка, некадашњи назаренски верник, 1932. године у Уздину. Бренка долази у везу са пентекосталцем Јоницом Спарисуом (Ionița Spărișu) након његовог доласка из Америке у Уздин. Бренка је прве скупове одржавао у својој кући, а убрзо је ступио у контакт са верницима из Румуније (Бјелајац 2010, 109). Заједница у Уздину је имала око шездесет верника, који од 1933. започињу мисионарски рад по околним румунским селима Куштиљу, Маргити, Војводинцима. Пастор Илија Бренка сарађивао са оснивачем пентекосталног покрета у Румунији, Георгом Брадином (Gheorghe Bradin). У међуратном периоду пентекосталци су у Румунији били забрањени, те је Бренка помагао заједнице из Румуније штампањем листа *Mangaietorul* (Тешитељ) у којем су писали и пентекосталци из српског Баната. После Уздина, бројнија заједница оснива се у Владимировцу, где су већ постојале назаренска и баптистичка заједница. Међу назаренима у Маргити 1933. проширило се пентекостално учење и основана је нова заједница. Молитвени дом купљен је тек 1955, захваљујући помоћи верника који су се вратили из Америке, након чега је крштено више од педесет људи. У првим послератним годинама пентекостална заједница бележи успон међу Румунима, а нове заједнице оснивају се у Малом Жаму, Војводинцима, Куштиљу, Барицама, Малом Средишту, Селеушу, Алибунару и Вршцу.

НАСТАНАК ПРАВОСЛАВНОГ ПОКРЕТА ВОЈСКА ГОСПОДЊА (РУМ. *OASTEA DOMNULUI*)

Како су од средине 19. века и у првим деценијама 20. века, неопротестантске заједнице имале све више присталица међу православним Румунима који се крштавају и постају чланови нових заједница, Румунска православна црква је покушавала да смањи њихов утицај. Поред верске литературе, брошура и Библија на румунском језику које су слали парохијама у српском Банату, црква је охрабривала оснивање новог православног покрета посебно у оним насељима где је број неопротестаната био у порасту.

Православни покрет верске обнове – Војска Господња, појавио се на просторима Трансилваније у годинама након њеног уједињења са Румунијом. Њен оснивач је био православни свештеник Јосиф Трифа (Iosif Trifa), који је 1923. године објавио памфлет „*Ce este Oastea Domnului?*“ (Шта је Војска Господња?) у којем истиче значај моралности верника, проповедање јеванђеља, певање химни, тумачење Библије. Убрзо, покрет је почео да се развија. У преко 40 књига које је написао, Трифа је нагласак стављао на враћање грешника на прави пут спасења кроз веру у Исуса Христа (Constantineanu 2011, 81). Разлика у односу на православну литургију одликовала се пре свега у слободним, надахнутим проповедима и молитвама, певањем химни уз инструменталну пратњу, што је веома слично појединим неопротестантским заједницама. Када се „војска“ покренула, како наводи румунски теолог Корнелиу Константинуану, снажно се ширила до те мере да је постала масовни покрет (Constantineanu 2011, 82). Иако Војска Господња није тежила издвајању из оквира Румунске православне цркве, Трифа у почетку није имао подршку цркве будући да није желео да преда вођство над покретом Румунској православној цркви.

У овом периоду појавио се и први превод Библије на румунски језик, што је у великој мери допринело и ширењу неопротестантских заједница. Када је професор Православног теолошког факултета у Сибиуу, Николаје Балан, постављен за митрополита Ердеља 1919. године, уследила је подршка покрету. Балан почиње да објављује часопис „Светлост села“ (рум. *Lumina satelor*) у којем је Јосиф Трифа био главни уредник. У својим бројним текстовима, Трифа позива „војску да се покрене“. Покрет је нарочито привукао незадовољне свештенике, лаике и људе који су били незадовољни стањем у цркви, нарочито након Првог светског рата. Будући да је покрет делио многе карактеристике које су биле препознатљиве и неопротестантима, црква је тежила да у свим насељима где су неопротестанти били бројни, оснује огранак овог покрета. Током својих састанака, чланови Војске Господње истицали су значај читања Библије, молитву са целом заједницом и колективно певање химни. Такође, руководили су се сличним моралним начелима као и неопротестанти, скромно се одевали, жене су покривале главе марамама, пушење и алкохол били су строго забрањени, а често су примењивали и пост. Покрет је међу Румунима у српском Банату доживео процват у међуратном периоду, тачније после 1930. године. Румунске парохије у српском Банату, редовно су примале часопис „Светлост села“, док су румунски свештеници настојали да локалне огранке покрета предводе свештеници, а не верници лаици. Локални свештеници постављени на чело покрета, имали су кључну улогу у сузбијању „верских секти“ и „залуталих душа“ које су настојали да врате у православље (Uroş 1931, 2–3). Бројна циркуларна писма која се налазе у архивама Румунских православних цркава, указују на то како је покрет виђен у црквеним круговима и да је „настао из жеље да се потисну секте, ојача вера и моралност људи и смањи конзумирање алкохола“.⁴ Након 1949. године, Војска Господња постаје званично забрањена од стране румунских комунистичких власти. Међутим, покрет је успео да се одржи у насељима српског Баната, где су забележени случајеви основања и нових заједница 1956. године у Војводинцима, код Вршца.

РУМУНИ НЕОПРОТЕСТАНТИ КАО ПРИМЕР ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ

Истраживања различитих облика религиозности међу Румунима у Банату показала су да је, иако доминантно православни, религијски идентитет Румуна веома хетероген. Слично је и са осталим етничким заједницама у Србији, међу којима поред традиционалних цркава и верских заједница, постоји и одређени број неопротестантских заједница (Todorović 2015). Неопротестантизам као „религија личне промене“, национални/етнички идентитет не сматра значајним за религијску праксу. Стога, етничка припадност верника није важна, нити пресудна за чланство у заједници, већ је религијски идентитет који је изнад етничког/националног (Ђурић-Миловановић 2015). Како Румуни неопротестанти не деле доминантни православни идентитет припадника сопствене етничке мањине, често су негативно перципирани од стране православних Румуна или Срба (Ђурић Миловановић 2015, 237). Сабрина Петра Рамет ове цркве назива „ненационалне“, јер одбацују важност националне културе као део своје идеологије (Ramet 1984, 149).

⁴ The archive of the Romanian Orthodox Church in Vladimirovac (AROCV), A book of circular letters: Protocolul circularelor, municipality Vladimirovac (Petrovasela), year 1925, No. 81 Pres. Ex. 1931, pp. 65–66.

За румунску заједницу кључне су биле промене које су настале појавом назарена, касније баптиста, адвентиста, пентекосталаца и других неопротестаната, будући да су допринеле и развоју промена у Румунској православној цркви оснивањем покрета Војске Господње. Као двострука мањина у Србији, Румуни неопротестанти представљају добар пример на којем се могу анализирати сложени међуконфесионални и међуетнички односи. На основу представљених историографских података, развој неопротестантизма међу Румунима можемо хронолошки поделити на три периода: први период се везује за почетак 20. века, када се оснивају прве неопротестантске заједнице, пре свега веома бројне назаренске; други период наступио је након Другог светског рата, за време комунизма, када је положај неопротестаната био неповољан, а њихов број у све већем опадању (посебно у случају назаренске заједнице); и трећи период, након пада комунизма у Румунији, 1989. године, када неопротестантизам доживљава својеврсни „процват“ захваљујући снажној мисионарској подршци из Румуније, након чега се оснивају нове заједнице и мисионарске станице.

Дакле, није реч о новом феномену, будући да је историја неопротестантизма дуга и више од једног века, међутим видљивост и бројност заједница се у великој мери мењала током различитих друштвено-политичких околности. Промене које су наступиле у религијском животу Румуна које данас можемо анализирати и пратити кроз неколико истраживачких тема: конверзија у неопротестантизам, неповољан положај верских мањина током социјализма, мисионарске активности, емиграција, повратне миграције неопротестаната, транснационалне везе заједница и слично.

ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Истраживањем историјског контекста у којем су заједнице настале и деловале, као и савременог стања, указано је и на оне сегменте развоја протестантизма који нису били довољно истражени када је реч о конфесионалности етничких мањина у Србији. Пример Румуна неопротестаната указује на хетерогеност религијског идентитета Румуна, на које се често гледа као на моноконфесионалну, доминантно православну заједницу. Кроз пример развоја православног покрета Војске Господње, указано је на међусобне утицаје који су били бројни између нових протестантских заједница и Румунске православне цркве. Појава првог превода Библије на савремени румунски језик 1921. године, обнова монаштва и праксе ходочашћа, као и бројне публикације које су настале као реакција на појаву неопротестаната, указује на снажан утицај који је нова протестантска традиција имала на простору југоисточне Европе.

Стога је, у години јубилеја – „500 година протестантске реформације“, неопходно указати на вишедеценијску распрострањеност заједница насталих из огранака реформације, а чији је утицај на савремену религијску културу изразито важан. Заступљеност неопротестантских заједница и њихово ширење у готово свим крајевима света, представља наслеђе реформације и отвара пут стварању својерсног „глобалног хришћанства“.

ЛИТЕРАТУРА

- Bjelajac, Branko. „*The Persecution of the Nazarenes in Yugoslavia 1918–1941*“. *International Journal for Religious Freedom* 5, 2 (2012): 79–91.
- Brock, Peter. „*The Nonresistance of the Hungarian Nazarenes to 1914*“. *Mennonite Quarterly Review* 54, 1 (1980): 53–63.

- Constantineanu, Corneliu. „Vojska Gospodnja: utjecaj Biblije na obnovu Rumunjske pravoslavne crkve“. *Kairos – Evanđeoski teološki časopis* V, 1 (2011): 75–91.
- Doloveanu, Aurel Uroş. 1931. „Sectarismul în Banatul-jugoslav“, *Foaia diecezană*, Caransebeş, 10. Mart, 2–3.
- Djurić Milovanović, Aleksandra & Radmila Radić, eds. 2017. *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe*. New York: Palgrave Macmillan.
- Đurić-Milovanović, Aleksandra & Mircea Maran. „Biserica Ortodoxă Română şi începuturile mişcării năzărinene la români“. *Analele Aradului* II, 2 (2016): 392–407.
- Đurić-Milovanović, Aleksandra, Mirča Maran i Biljana Sikimić. 2011. *Rumunske verske zajednice u Banatu – prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine*. Vršac: Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“.
- Djurić Milovanović, Aleksandra. „Conservative neo-Protestants: Romanian Nazarenes in Serbia“. *Religion in Eastern Europe* XXX, 3 (2010): 34–42.
- Eotvos, Karoly. 1997. *The Nazarenes*. Fort Scott: Sekan Publications.
- Fosztó, Laszlo & Denes Kiss. „Pentecostalism in Romania. The Impact of Pentecostal Communities on the Life-style of the Members“. *La Ricerca Folklorica* 65 (2012): 51–64.
- Hopper, John. 1997. *A History of Baptists in Yugoslavia 1862–1962*. Fort Worth: South-western Baptist Theological Seminary.
- Mirča, Maran. 2013. „Identity, Assimilation and Church Separation in the Serbian Banat in the Second Half of the 19th and Early 20th Century“. In *Religious Freedom and Constraint – Theological-historical Landmarks*, 179–187. Stockholm: Felicitas Rumäniska Ortodoxa Stiftet för Norra Europa – Deva: Editura Episcopiei Devei şi Hunedoarei.
- Nedelcea-Cotescu, Diana. 2006. *Biserică românească din Serbia*. Craiova: Fundația Scrisul Romanesc.
- Popa, Petru. „Care sunt cauzele din care se nasc sectele religioase la poporul nostru şi mijloacele necesare pentru stârpirea lor“. *Biserica şi şcoala* 16 (1912): 6–7.
- Ramet, Sabrina P., ed. 1984. *Religion and Nationalism in Soviet and Eastern European Politics*. Durham: Duke University Press.
- Todorović, Dragan. 2015. *Romi na treći način: uticaj protestantizma na svakidašnju kulturu Roma*. Novi Sad i Niš: Prometej i JUNIR.
- Алексов, Бојан. 2010. *Назарени међу Србима. Верска трвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*. Београд: Завод за уџбенике.
- Бјелајац, Бранко. 2010. *Протестантизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији*. Београд: Сотерија.
- Ђеновић, Драшко. 2003. „Мале адвентистичке и суботарске заједнице и покрети у Србији“. У *Протестантизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији – I део*, уредио Бранко Бјелајац, 194–227. Београд: Алфа и Омега.
- Ђурић-Миловановић, Александра. 2015. *Двоструке мањине у Србији. О посебностима у религији и етницитету Румуна у Војводини*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

Danijela Gavrilović

PROTESTANTIZAM I SOCIJALNI KAPITAL*

"Široko je prihvaćena činjenica da je religija kroz celu istoriju bila snažan izvor kako dobra tako i zla. U ime večitoga bića, pobožni mukarci i žene vršili su inkviziciju, učestvovali u krstaškim pohodima i ratovima... Pod okriljem religije, ljudi su stvarali i zajednice, pokretali dobrotvorne ustanove, slali humanitranu pomoć mnogima u kriznim periodima i pomagali da se postignu mirovni sporazumi."

Barbara En Džej Rifer

Ovaj tekst ima za cilj da dovede u vezu koncept socijalnog kapitala aktuelnog u sociološkoj analizi i socijalnu praksu protestantskih zajednica. I jedan i drugi pojam preširoki su da bi se mogli jednostavno tumačiti, tako da tekst pretenduje samo da otvori ovu važnu temu. Protestantska etika i njen odnos sa društvenom praksom je u fokusu socioloških proučavanja od čuvenog Veberovog dela "Protestantska etika i duh kapitalizma", ali se i odnos sa drugačijim oblicima socijalne prakse stalno proučavaju u cilju dijagnoze i prognoze savremenog društvenog trenutka usled značaja protestantskih religijskih zajednica danas.

Odnos prema društvu u hrišćanstvu proističe iz osnovnih vrednosti koje su sadržane u socijalnom učenju. Hrišćanstvo kao univerzalna religija otvara mogućnost za jednak tretman i univerzalnu moralnost u odnosu na sve individue u društvu. Božanska ljubav je namenjena ljudskom rodu, a ljudi su obavezni da načelo ljubavi u međusobnim odnosima takođe univerzalizuju i posebnu pažnju pokazuju prema onima koji su slabi, siromašni, bolesni.

„Umesto u jednom tradicionalnom pravu, Isus traži rešenje ljudskih odnosa u ljubavi, a načelo ljubavi univerzališe. Ponekad on sav 'zakon i proroke' svodi na dve zapovesti: na zapovest ljubavi prema bogu i prema bližnjem; a bližnji nije samo srodnik, već i svaki čovek... Istina, postavljanjem ljubavi prema bogu na prvo mesto dat je osnov budućem ograničenju ljubavi na ljubav prema saverniku (Pavićević, 1980, 239).“

Istorijski razvoj hrišćanskih crkava nije uvek donosio ovakvu praksu. Princip univerzalizacije ljubavi i priznavanja moralnog subjektiviteta ni do danas nije ostvaren. Uprkos univerzalnoj ljubavi kao postulatu, religije prave razliku između članova i nečlanova, vernika i nevernika: „Vera u jednog boga prosto zahteva netrpeljivost i isključivost: ako postoji samo jedan bog onda on ne trpi druge bogove. Zato je hrišćanstvo delovalo tako čudno u rimskom carstvu, naviklom na mnogoboštvo i raznovrsne kultove“ (Šušnjić 1998, 334). Konfesije su takođe veoma udaljene: „Istorijsko iskustvo svedoči da je netrpeljivost među sestrinskim verama (to jest njihovim ideologijama, crkvama) bila češća nego njihova netrpeljivost prema bezvernicima ili onima koji na ovaj ili onaj način odstupaju od zvanične vere“ (Isto, 343).

* Pripremljeno u okviru rada na projektu Održivost identiteta Srba i nacionalnih manjina u pograničnim opštinama istočne i jugoistočne Srbije (179013), koji izvodi Univerzitet u Nišu – Mašinski fakultet, uz finansijsku podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja RS.

„Društvena solidarnost“ je dalek ideal, uprkos apstraktnoj ideji o solidarnosti društvenih slojeva u društvu prisutnoj u utopijskim i drugim teorijama, pa i religijama. Nakon crkvenih raskola ideja solidarnosti počinje da biva obeležena ovim granicama i posebnim istorijskim razvojem koji implicira razlike u socijalnom učenju, ustrojstvu crkvi i praksi. Mnoge katoličke i protestantske zajednice da bi izbegle sekularizacijske učinke smišljaju „kreativne odgovore“, stvaraju „državu u državi“ i omeđuju zajednicu katolika (protestanata u nešto manjoj meri) unutar nekih evropskih zemalja. Vilson (2002) piše o odvajanju religijskih zajednica u nekim zemljama, Holandiji na primer, gde protestanti i katolici omeđuju svoj društveni prostor (mogućnosti da se rodite u katoličkom porodištu, školujete u katoličkoj školi, na univerzitetu, lečite u bolnici ili budete član sindikata), dok je u Belgiji to slučaj sa katolicima i *Free-thinkers*-ima.

Fokus u ovom tekstu jeste na specifičnoj upotrebi religije kao socijalnog kapitala. Ova funkcija religije u savremenom srpskom društvu do sada nije bila u velikoj meri predmet analize u sociološkoj literaturi (Gavrilović i Jovanović 2011). Revitalizacija religije podstiče i pitanje socijalnog umrežavanja koje može biti uzrokovano kontaktima u vezi i povodom religije. Ako religijsku integraciju i veliki značaj religije posmatramo kao tradicionalni oblik društvene integracije (Welzel, Inghart and Deutch 2005), može se postaviti pitanje da li se stare forme socijalnog kapitala aktiviraju kao odgovor na društvenu nesigurnost, na veliki broj tranzicionih gubitnika, slabost društvenih institucija ili se u savremenom srpskom društvu revitalizovana religija upotrebljava u formama socijalnog kapitala koje se pojavljuju u građanskom društvu? Socijalni kapital oličen u tradicionalnim mrežama saradnje predstavlja zamenu za državne institucije koje su slabe (ili ne funkcionišu), pa tako predstavljaju njihov funkcionalni ekvivalent, dok socijalne mreže građanskog društva podržavaju građanski aktivizam i rad za javno dobro.

Religija se može upotrebljavati i u jednom i u drugom obliku socijalnog umrežavanja. Inghart važnu ulogu religije na javnoj sceni prepoznaje kao jednu od glavnih karakteristika tradicionalnog društva, ali isto tako ukazuje na to da religija može biti i izvor solidarnosti građanskog društva. Da li se radi o jednom ili drugom slučaju možemo uvideti na osnovu analiza prisustva i funkcija religije na javnoj sceni. Teoretičari, poput Fukujame (Fukuyama) i Patnama (Putnam), uviđaju značaj religije kao izvora socijalnog kapitala koji je potreban civilnom društvu. Analize koje dovode ova dva fenomena u vezu – religiju i socijalni kapital (Patnam) ističu da religija može imati upravo funkciju obezbeđivanja integracije savremenog društva, razvijajući neophodno potreban humani karakter, učeći ljude da vođeni religijskim motivima rade za javno, a ne privatno dobro. Religija može uticati na povećanje nivoa poverenja koji je potreban u civilnom društvu (Smidth 2003). Sprovedena istraživanja pokazuju da posedovanje religijskih vrednosti i povezanost sa religijskim institucijama utiče na nivo volontiranja i dobrotvornih aktivnosti (Smidth 2003, 12).

U teoriji su se iskristalisala dva koncepta definisanja i tumačenja koncepta socijalnog kapitala – Burdije vs. Patnam. Socijalni kapital je agregat sadašnjih ili potencijalnih izvora koji su povezani sa trenutnim mrežama više ili manje institucionalizovanih veza međusobnog poznavanja. Drugim rečima, članstvo u grupi – koje omogućava svakom od članova podršku kolektivnog kapitala koje se može konvertovati u različite vrste kapitala (Bourdije 2002). Fukujama, Kolman (Coleman) i Patnam predstavljaju drugi dominantan teorijski pravac koji socijalni kapital određuje kao interiorizovane socijalne mreže, norme i poverenje koji obezbeđuju spontanu pouzdanost u društvu. Članovi jedne društvene grupe interiorizuju pravila i običaje, pa stoga imaju uzajamno poverenje u ostale članove da će poštovati ta ista pravila ponašanja, što je suština funkcionisanja socijalnog kapitala (Fukuyama 1997, 19; Fukuyama 1997, 35). Patnam (2000, 19) socijalni kapital određuje kao snagu koja pomaže članovima zajednice

da radeći zajedno postižu kolektivne ciljeve: „Socijalni kapital se odnosi na povezanost među individuama – socijalne mreže normi, recipročnosti i poverenja koje proističe iz njih“. U svojoj knjizi *Bowling alone* Putnam govori o padu nivoa socijalnog kapitala u SAD što izaziva usamljenost i otuđenje. U svojim kasnijim spisima (Putnam and Feldstein 2003) upravo u ulozi religije pronalazi onu snagu koja može vratiti „moralnu gustinu“ savremenom američkom društvu. Religiju u skladu sa svojom koncepcijom socijalnog kapitala, smatra veoma važnim izvorom socijalnog kapitala: „Putnam (2000, 66) je prepoznao da verske zajednice u kojima ljudi zajedno praktikuju veru jesu verovatno najvažniji rezervoar socijalnog kapitala u Americi...“ (Smidht 2003, 2). Odnos socijalnog kapitala i religije je vrlo kompleksan. Religija se može tretirati kao jedan od aktera integracije civilnog društva, ali se isto tako može smatrati i „tradicionalnim načinom“ društvenog povezivanja kada deluje na nivou države i politike (Zrinščak 2005, 82). Kada je na delu jedna, a kada druga funkcija religije teško je na osnovu analize indikatora prepoznati. Socijalni kapital se u društvu može javiti u vidu *bonding* kapitala koji povezuje pripadnike tradicionalnog društva koji dele slične vrednosti ili *bridging* kapitala koji može biti osnova šireg društvenog povezivanja (Putnam 2000).

„Religija je važan izvor socijalnog kapitala u mnogim modernim društvima. Religija sa svojim verovanjima, vrednostima i normama motiviše vernike da volontiraju u zajednici, obezbeđuju socijalna davanja poput zdravstvene zaštite, javnih kuhinja, obrazovanja, pomaganja siromašnima. Religija takođe predstavlja izvor zajedničkog identiteta za vernike i uspostavlja veze među njima. Religija je, očito, samo jedan od izvora socijalnog kapitala, možda i najvažniji (Ugur 2007, 153).“

U ovom slučaju religiju prepoznajemo kao jednu formu koja deluje među drugim formama udruživanja i podstiče solidarnost u modernom građanskom društvu. Ističe se, takođe, naročito značaj religije za socijalni kapital u velikim gradovima gde je povezanost ljudi na nižem nivou. Religija podstiče zajedništvo na mnogo različitih načina kroz omladinske programe, obuku za posao, vrtiče za decu. Noris i Inghart, na tragu Putnamovih postavki, analiziraju povezanost religioznosti i socijalnog kapitala u nizu savremenih društava interpretirajući podatke dobijene EVS-om. Opšti utisak koji dobijaju nakon uvida u podatke i analize jeste da je veoma teško uočiti „pravilnost u uočenim nepravilnostima“ (Inglehart and Norris 2007). Pravilnosti koje su utvrđene u analizama pokazuju da postoji korelacija između posećivanja verske službe i volontiranja u dobrotvornim akcijama. Pozitivna korelacija je uočena kod protestanata, hinduista i judaista, dok je negativna korelacija primećena jedino kod pravoslavnih vernika. Noris i Inghart zaključuju da pripadanje religijskim organizacijama ide zajedno sa angažovanosti u zajednici i demokratskom participacijom. Ove pomenute analize odnosa religije i socijalnog kapitala su sprovedene kroz teorijski koncept koji proističe iz Putnamovih postavki i zasnivaju se na posmatranju sledećih indikatora: interpersonalno poverenje, poverenje u institucije, učesće u organizacijama civilnog društva u odnosu prema religiji kojoj ispitanici pripadaju.

Autori koji su analizirali odnos socijalnog kapitala i religije u Hrvatskoj, ali i drugim evropskim zemljama (Bahovec, Potočnik i Zrinščak 2007), na osnovu empirijskih podataka

„zaključuju da je religija važan činitelj za formiranje socijalnog kapitala te da postoje bitne razlike u razini poverenja i pripadnosti organizacijama civilnog društva među zemljama koje imaju različite religijske karakteristike. U zemljama gdje je protestantizam dominantan, razina socijalnog kapitala je najviša, a zatim slijede religijski mješovite zemlje i katoličke zemlje zapadne Europe. Bivše komunističke zemlje u kojima prevladava katolicizam imaju najnižu razinu socijalnog kapitala, a pravoslavne zemlje dolaze odmah potom.“

U Finskoj je, recimo, gde je luteranstvo izrazito dominantno (85,1%), odnos između pripadnosti religijskoj zajednici i volonterstva je prisutan, svaki treći Finac volontira¹, a Finska ima jedno udruženje građana na 50 stanovnika. Oko 80% Finaca veruje drugima ljudima, što je veoma visok nivo generalizovanog poverenja (Iisakka 2006).² Veoma je zanimljivo da komparativno najviši nivo vremena koji se potroši na različite forme socijalnog kapitala (druženje, pomoć komšijama, volontiranje) jeste u Nemačkoj, Švedskoj, pa zatim u Finskoj, što nas naravno upozorava i na druge faktore koji mogu uticati na ovaj fenomen, osim religijske pripadnosti (Isto, 52).

Ono što iz različitih istraživanja možemo da zaključimo jeste da postoji viši nivo poverenja u ljude u protestantskim zemljama, kao i viši nivo volontiranja kod protestanata. Ipak, nije sve tako jednostavno, jer i među protestantima postoje velike statistički značajne razlike povezane sa gradom, državom, polom, obrazovanjem... Iako se poklanja velika nada u protestantske zajednice u Latinskoj Americi, na primer, ipak su ove razlike značajne i ograničavajuće (Smith 2016). Naročito je važna teza Pitera Bergera i Dejvida Martina o mogućem pozitivnom uticaju protestantizma na društvo u Latinskoj Americi i reakcije na nju koje govore o ograničenjima ovog uticaja usled, pre svega, prisutnog bonding kapitala, kao i velikih razlika na nivou zemalja (Urugvaj, Kolumbija, Brazil) (Isto).

Istraživanja koja su sprovedena pokazuju da i kod protestanata dominira *bonding* kapital, to jest onaj koji ostaje na granicama sopstvene zajednice, a ne *bridging* i *linking* koji bi predstavljao rad za opšte dobro, onaj koji predstavlja osnovu građanskog društva (Rhodes 2012).

U istraživanju koje se bavi odnosom protestanata i volontiranja u zajednici u odnosu na učestalost poseta crkvi, utvrđeno je da su ove pojave snažno povezane. Ovaj indikator je značajniji u odnosu na religijsku identifikaciju, socijalizaciju i druge aspekte religioznosti (Park and Smith 2002).

SOCIJALNI KAPITAL, SRBIJA, PROTESTANTI

U Srbiji ima po rezultatima popisa i prema nacionalno proporcionalnom uzorku u istraživanjima 1,6% protestanata. Kako broj protestanata u uzorku jeste veoma mali, mora se pristupiti kvalitativnoj metodologiji u istraživanju oblika društvenog života protestanata u Srbiji. Istraživanja koja na sličan način tretiraju ostale verske zajednice u Srbiji pokazuju da je nivo poverenja u ljude veoma nizak i da su pripadnici ostalih verskih zajednica u velikoj meri ograničeni na svoje zajednice.³ Analiza ograni-

¹ U Srbiji ispitanici pripadaju udruženjima koja se bave oblicima socijalnog staranja u 2,3% slučajeva, onim koje se bave kulturnim aktivnostima 4,4%, sindikatima 5,7%, akcijama lokalne zajednice 2,1%, udruženjima za zaštitu ljudskih prava 1,1%. Slično je sa pripadnošću udruženjima za zaštitu okoline, ženskim ili mirovnim pokretima. Čak 77% ispitanika tvrdi da ne pripada nijednoj grupi ili udruženju. Samo 3,3% ispitanika je pomenulo da pripada nekoj vrsti religioznih ili crkvenih organizacija. U Srbiji u skladu sa prirodom prisutnih religija postoje i različita religijska udruženja – horovi, dobrotvorne organizacije...

² Samo 11,6% ispitanika smatra da se u većinu ljudi u Srbiji može imati poverenje, dok 86,2% ispitanika smatra da u Srbiji treba imati „oči i na leđima“ (EVS 2008) (Gavrilović 2013). U Francuskoj je ovaj procenat 22,2%, u Nemačkoj 34,8%, Norveškoj 59,8%, dok u Danskoj, Finskoj i Švedskoj preko 60% ljudi veruje da se u druge ljude može imati poverenja.

³ U Srbiji se, na primer, među pravoslavnim ispitanicima izjašnjavaju da 90% najboljih prijatelja pravoslavaca jesu pravoslavci govori o prisustvu bonding socijalnog kapitala koji se završava na granicama sopstvene konfesije! Drugi prijatelj pripada istoj konfesiji u 76,2% slučajeva, dok je treći prijatelj pripadnik iste konfesije u 67,2% posto slučajeva.

čenog dometa zbog malog broja protestanata u uzorku ukazuje da se protestanti u Srbiji ne razlikuju mnogo od pripadnika drugih zajednica i da se oslanjaju na rođake, drugove iz škole, a ne, pre svega, na pripadnike svoje zajednice.

Kao primere rada za opšte dobro možemo da istaknemo rad protestantskih zajednica sa izbeglicama, pomaganje građanima u vreme bombardovanja, rad sa invalidima... Primer pomoći izbeglicama i raseljenima od strane protestantskih zajednica u Srbiji jeste udruženje "Hleb života" koje je nastalo 1992. godine na inicijativu dve evanđeoske crkve u Beogradu (Bjelajac 2014). Adra je organizacija Adventističke crkve (Mitrović 2014), koja zagovara "holistički pristup" i bavi se programima uključenja isključenih društvenih grupa – Roma i osoba sa invaliditetom. Ova organizacija takođe se obraća i ljudima pogođenim siromaštvom i nevoljom "kako bi se pokrenule pravedne i pozitivne promene kroz osnažujuća partnerstva i odgovorno delovanje".

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Fenomeni obuhvaćeni naslovom ovog teksta i dovedeni u vezu suviše su kompleksni da bi njihov obim i odnos mogao biti i izbliza iscrpljen. Intencija jeste da se pobroje moguće dimenzije ovog kompleksnog odnosa u savremenom društvu. Od pitanja solidarnosti, poverenja, povezanosti, volontiranja i rada za opšte dobro, do pitanja da li protestantizam može pomoći onim društvima u kojima postoji da se kreće ka modernom, racionalnom, demokratskom i humanom društvu.

LITERATURA

- Bahovec, I., V. Potočnik and S. Zrinščak. 2007. „Religion and Social Capital: The Diversity of European Regions“. In *Social Capital and Governance Old and New Members of the EU in Comparison*, edited by Frane Adam, 175–200. Berlin: Lit Verlag.
- Baloban, S., G. Črpić i I. Šteng. 2005. „Solidarnost i socijalna (ne)osjetljivost“. U *U potrazi za identitetom. Komparativna studija vrjednota: Hrvatska i Europa* Baloban, uredio Josip Baloban, 203. Zagreb.
- Berger, P. and G. Redding, eds. 2011. *The Hidden Form of Capital, Spiritual Influences in Societal Progress*. New York: Anthem Press.
- Bourdieu, P. 1987. „Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion“. In *Max Weber, Rationality and Modernity*, edited by S. Lash and S. Whimster. Unwin: Hyman.
- Bourdieu, P. 2002. „Forms of Capital“. In *Readings in Economic Sociology*, edited by Nicole Woolsey Biggart, 280–291. Malden: Blackwell Publishers.
- Bramadat A. P.. „Religion, Social Capital, and the Day that Changed the World“. *Journal of Migration and Integration* 4, 2(2005): 201–217.
- Coleman, J. 2003. „Religious Social Capital – Its Nature, Social Location, and Limits“. In *Religion as Social Capital – Producing The Common Good*, edited by Corwin Smith, 33–47. Waco, TX: Baylor University Press.
- Cvetičanin, P. and M. Popescu. „The Art of Making Classes in Serbia: Another Particular Case of the Possible“. *Poetics* 39 (2011): 444–468.
- Črpić, G. i S. Zrinščak. 2005. „Civilno društvo u nastajanju. Slobodno vrijeme i dobrovoljne organizacije u Hrvatskoj“. U *U potrazi za identitetom. Komparativna studija vrjednota: Hrvatska i Europa*, uredio Josip Baloban, 203. Zagreb.
- Fukujama, F. 2007. *Sudar kultura*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Gavrilović, D. and M. Jovanović. 2012. „Religious Practices as a Source of Social Capital in Transitional Serbia“. In *Social and Cultural Capital in Serbia*, edited by Predrag Cvetičanin, 145–154. Niš; Centre for Empirical Cultural Studies of South-East Europe.
- Journal of International Migration and Integration / Revue de l'integration et de la migration internationale* 6, 2 (2005): 201–217.
- Pavićević, V. 1980. *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*. BIGZ: Beograd.

- Putnam, R. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- Putnam, R. D. and L. Feldstein (with D. Cohen). 2003. *Better Together: Restoring the American Community*. Simon and Schuster: New York.
- Rhodes Y. „The Ties That Divide: Bonding Social Capital, Religious Friendship Networks, and Political Tolerance among Evangelicals“. *Sociological Inquiry* 82, 2 (2012):163–186.
- Shah, Rebecca Samuel and Timothy Samuel Shah. 2011. „How Evangelicalism – Including Pentecostalism – Helps the Poor: The Role of Spiritual Capital“. In *The Hidden Form of Capital: Spiritual Influences in Societal Progress*, edited by Peter L. Berger and Gordon Redding, 61-90. New York, NY: Anthem Press.
- Smidt, Corwin. 2003. „Introduction“. In *Religion as Social Capital: Producing the Common Good*, edited by Corwin Smidt, 1-18. Waco, TX: Baylor University Press.
- Smidth, C., ed. 2003. *Religion as Social Capital – Producing The Common Good*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Smith, K. 2016. *Max Weber and Pentecostals in Latin America: The Protestant Ethic, Social Capital and Spiritual Capital* (Thesis). Georgia State University, 2016. http://scholarworks.gsu.edu/political_science_theses/67
- Iisakka, Laura, ed. 2006. *Social Capital in Finland – Statistical Review*. Helsinki – Helsingfors.
- Šušnjić, Đuro. 1998. *Religija*, I i II. Beograd: Čigoja štampa.
- Turner, S. B. 2011. „Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion“. In *The Legacy of Pierre Bourdieu, Critical Essays*, 223–247. Anthem Press.
- Ugur, E. 2007. „Religion as a Source of Social Capital? The Gülen Movement in the Public Sphere“. In *Muslim World in Transition: Contributions of the Gulen movement*, edited by Ihsan Yilmaz et al., 152–162. London: Leeds Metropolitan University Press.
- Welzel, C., F. R. Inglehart, and F. Deutsch. „Social Capital, Voluntary Associations and Collective Action: Which Aspects of Social Capital have the Greatest ‘Civic’ Payoff?“. *Journal of Civil Society* 1, 2 (2005): 121–146.

Žikica Simić

PROTESTANTSKI DUH I PRAVOSLAVNA ETIKA RADA – SLUČAJ SRBIJE

UVODNA NAPOMENA

Predmet interesovanja ovog rada je isključivo radni elan tradicionalnog protestantizma, koji je proučavao Veber, a ne onog novijeg datuma oličenog u novim protestantskim pokretima, kao i poređenje sa tradicionalnim i savremenim radnim moralom pravoslavnih Srba. Iako se Veber bavio i ukupnim uslovima koji pogoduju nastanku kapitalizma i socio-ekonomskom napretku društva, to u ovom radu neće biti ambicija pošto je i sama tema radne etike, po sebi, dovoljno obimna za obradu.

PASIVNOST I FATALIZAM PRAVOSLAVNIH NASUPROT AKTIVIZMU PROTESTANATA

Magija, astrologija, sujeverje, koji su veoma zastupljeni u (narodnom) pravoslavlju, pasiviziraju čoveka jer odgovornost za neuspeh, nesreću prebacuju na spoljašnje faktore (okolnosti, ljudi...). Pravoslavni često ono što treba i mogu da urade sami, očekuju od Boga kome se pasivno prepuštaju. To potkrepljuju i jevanđeljskom sentencijom “bez mene ne možete ništa činiti” koju obično tumače na način da ne treba biti preduzimljiv, previđajući da bez njih, njihove volje, ni Bog ne može činiti ništa. Pravoslavni su veoma skloni magiji i sujeverju što je uzrok neracionalnog i neodgovornog ponašanja. Pravoslavna crkva se nedovoljno trudila da iskoreni ove neželjene pojave. Ona je, za razliku od protestantizma, forsirala obred nasuprot propovedi, koji je neobavezan u pravoslavlju, i koji dokazano suzbija sujeverje i magiju i sa njima stoji u odnosu obrnute srazmernosti (Bas 2003), jer razvija svest, intelekt vernika. Doduše, pitanje je i koliko bi bila uspešna u tome s obzirom na nizak nivo opšteg obrazovanja svojih vernika. Gatare, vračare, astrolozi obično uzrok neuspeha, nevolja, nesreća nalaze u drugim, zlim ljudima („urokljivim“, „baksuznim“, „maleroznim“) i spoljnim faktorima, tj. nečiji loš život objašnjavaju i pravdaju višim i zlim silama (sudbinom, lošim rasporedom planeta, uticajem đavola, dejstvom „mađija“ i prokletstava...). Pored ličnog života, pravoslavni su generalno, kako kaže o. Majendorf, veoma skloni fatalizmu u istoriji: “Pravoslavno hrišćanstvo ima svoja sopstvena iskušenja: iskušenje da pobegne od sveta, da se ponaša kao da ga se ne tiče istorija, iskušenje da prihvate neku vrstu naivnog fatalizma uzdajući se u Božansku Promisao, ali kao da ne zna za stvarnu demonsku moć u istoriji” (Jerotić 2003, 151). Veberovski rečeno, za pravoslavne je čovek “posuda” koju oblikuje Bog, dok je za protestante on aktivno oruđe Božje. “Naši ljudi čekaju da se nešto desi (samo od sebe), gledaju tv i očekuju da im jave nešto” (Vladika Grigorije).¹ S druge strane, kalvinista ne čeka sreću skrušeno, nego je sam stvara (u stalnoj sistematskoj samokontroli). Tu se radi o sintezi rada i osećanja odgovornosti, koja je od asketskog protestantizma načinila privrednu i socijalnu moć. Pravoslavna, pasivna, vansvetovna askeza, naprotiv, nije mogla da dovede do neke odgovorne delatnosti. Parola “Pomozi sebi, pa će ti i Bog pomoći” ne važi sasvim za pravoslavca (Savramis 1991, 91–92).

¹ TV emisija „1 na 1“, www.youtube.com/watch?v=rGMH2zbzR8U

Kao rezultat ovakvog verovanja formirao se i pasivni mentalitet koji sebe vidi uvek samo kao objekat, a ne subjekt istorije. Nezadovoljavajuće stanje u društvu (kao i u privatnom životu) često se pravda spoljnim, neprijateljskim faktorima. Svetski moćnici su odgovorni ne samo za stanje u svojim državama, već i u našem društvu, dok mi nismo odgovorni ni za sebe same. Otuda tolika raširenost verovanja u teorije zavere koja oslobađaju vlastite odgovornosti. Srbi umesto da vladaju vremenom, ono vlada njima.

“Posledica te ležernosti je čekanje da im se stvari dogode, a ne blagovremeno uticanje na njihov ishod. Ovakvom odnosu prema vremenu inherentno je verovanje u sudbinu kao natprirodnu silu kojoj je sve podređeno i koja se čeka. Fatalizam rađa pesimizam kao nedovoljnu uverenost u mogućnost promene datog stanja. U sporosti, pasivnosti i nemotivisanosti da se ljudi angažuju kako bi svoje poslove brže uradili, preovladava verovanje u sudbinu i očekivanje da će se događaji dešavati prema unapred određenom scenariju. Na tome se i zasniva nerealno očekivanje da će se nešto povoljno dogoditi bez neposredne sopstvene aktivnosti i truda da se ostvari željeni cilj. Time se daje prednost inerciji životnog toka” (Jovanović 2008, 240-1).

Na oblikovanje takve pasivnosti Srba i prepuštanje stihiji spoljašnjih sila delovali su i istorijski faktori, viševjekovno robovanje pod Osmanskim carstvom: “Raja je predstavljala element pasivnog trpljenja i čekanja (...) Navikao na minimum života, taj narod ostaje kao prikovan uz svoju primitivnost i oskudicu i onda kada ima mogućnosti za dizanje životnog ideala (...) Iz goleme snage trpljenja može da se rodi i kulturna i civilizatorna apatija” (Dvorniković 2000, 327).

I sama Crkva kao organizacija i vaspitačica naroda, mnoge stvari, koje može i treba da čini sama, uobičajeno prepušta Bogu što za rezultat ima njenu pasivnost, nepreduzimljivost, stihijnost, neodgovornost, neracionalnost. Ona ne drži mnogo do misijskih aktivnosti (verskog prosvetavanja naroda i utvrđivanja u veri)² uzdaajući se u božju intervenciju. Mada, pitanje je koliko bi u tome bila uspešna s obzirom na tradicionalno slabu obrazovanost svojih vernika. Ona se lenjo, komforno i ležerno oslanja na ogromnu prednost i privilegiju domicilne konfesije, što joj vernici pripadaju sudbinski, rođenjem, na koje “zdravo za gotovo” polaže apsolutno pravo bez imalo truda. Ona se pasivno zadovoljava svojim ortodoksnim narcizmom, tj. najispravnijim i najdrevnijim učenjem. Suviše se oslanja na liturgiju, bogoslužjenje, zanemarujući aktivnosti na terenu (karitativnu službu u najširem smislu, a ne samo uobičajenu materijalnu pomoć). Ali, i u tome ima slabe rezultate, izgovarajući se da tim radom treba da se bavi država i da je to više u prirodi ostalih hrišćanskih konfesija (katolicizma i protestantizma), a ne mističnog pravoslavlja, kao i siromaštvom (i kada je dovoljna samo organizacija, koordinacija humanitarne pomoći tuđim sredstvima).

U nju ulazi prljav novac sa sumnjivim, veoma spornim ili nepoznatim poreklom u vlasništvu tajkuna, kriminalaca, političara koji tako legitimiziraju svoj “avanturistički kapitalizam” (Veber) bez pravila i moralnih skrupula,³ prepuštajući, opet,

² Ta ležerna stihijnost i neorganizovanost vidi se i u katihetskom radu sa najmlađim uzrastima u sekularnim školama (neadekvatnost udžbenika, neprimerenost sadržaja veronauke uzrastu i kognitivnim sposobnostima učenika, pedagoška neobučenost veroučitelja prepušteni sebi samima). Sam patrijarh Irinej je jednom prilikom, gostujući na niškoj lokalnoj televizijskoj stanici, priznao da u crkvenom obrazovnom sistemu postoje pedagoški predmeti (metodika, didaktika) za prenošenje znanja iz veronauke na mlade naraštaje, ali da se njima ne pridaje primaran značaj.

³ Još je A. Rajs (2008, 42) reagovao na tu legitimaciju nečasnih bogataša: “Budite gordi prema nečasno stečenim bogatstvom. Nemojte praviti nagodbe i laskati njegovom vlasniku. Ne pružajte ruku milioneru. I nemojte misliti da vaše odbijanje neće biti delotvorno. Uješće to čoveka više nego što mislite”.

konačnom Božijem sudu⁴ poreklo i način sticanja takvog novca. Ona nema onu protestansku (moralnu) principijelnost (i ostalih konfesija) što joj se često zamera kao “indulgencija”.

PROTESTANSKI DUH, DOKTRINA I EKONOMSKE ETIKA U PRAVOSLAVLJU

Kao posledica ovakvog verskog mentaliteta nastaje životno i ekonomski nedovoljno aktivan, nepreduzimljiv čovek. Spasenje se često vezivalo isključivo za manastir. Uprkos ispravnom teološkom stavu da ne spasava mesto i uniforma, već čovekova volja, ipak je preovladala takva masovna psihologija da je manastir pravo odredište za tu svrhu. Narodne pesme i fraze govore o odlasku u manastir kao mestu pokajanja za razliku od sveta koji je doživljavan kao mesto greha i vlasti „kneza ovoga sveta”.⁵ Međutim, orijentisanost ka transcendentnosti, onosvestovnosti (pasivna askeza) vodilo je za postavljanju ovosvetovnih vrednosti (vrednosti rada) i interesa. Ekonomska pravoslavna etika se nije razvila zbog ravnodušnosti prema svetlu. Rad se prihvatao kao prosta i nužna činjenica. Čak ne nedostaje ni doktrina o plodovima rada i poslovnom poštenju i odbacivanje zabave i igre. Ali, kakva je korist od pohvalnih pesama radu kad glavna psihička nagrada nije u profesionalnom radu u svetlu, već u monaškom životu koji se smatra savršenim (Bas 2003, 56).

Nasuprot tome, u protestantizmu spasenje ne dolazi kroz rad i život iza manastirskih zidova, već produktivnim radom u spoljašnjem svetlu. Za Lutera je rad bio uzvišena hrišćanska dužnost. Rad nije samo egzistencijalna neophodnost već je poziv, religiozno pozvanje. Obavljanje zanimanja u društvu bilo je ravno ispovedanju vere (*profesio fidei*) posle čega je reč *profesio* počela da znači zanimanje, profesiju. Trgovina i zanat postali su tokom reformacije moralni, a protestanska preduzimljivost, štedljivost i skroman život, vodili su gomilanju bogatstva, bogaćenju, što se nije smatralo nečastim. Calvin je preuzeo Avgustinovo određenje predestinacije i konsekvantno ga razvio po kome je ljudska sudbina unapred određena božjom voljom i ne zavisi od ličnih zasluga: Bog je jedne predodredio za večni život, druge za večno prokletstvo. Moglo bi se očekivati da bi logična posledica ovog učenja bila čovekova neaktivnost, jer ljudski život zavisi od božje volje. Međutim, u kalvinizmu je ovo uverenje postalo izraz najvećih aktivnosti i stroge moralne discipline. Pomoću vere može se osetiti da li je neko božji izabranik. Drugi znak božje milosti je uspeh u radu i bogatstvo koje kalvinistički vernik ima. Ovakvo učenje stvorilo je poseban odnos prema radu i izvanredan poslovni moral koji je obezbeđivao veliko poverenje privrednih partnera (Milosavljević 2008, 62). Iako su predstavnici asketskog protestantizma uvideli opasnost od bogaćenja, ipak su prokleli siromaštvo i preduzeli borbu ne protiv racionalnog zarađivanja, već protiv iracionalnog načina vođenja svojine.⁶ Na taj način se kapital obrazovao asketskom štednjom. Za razliku od toga, pravoslavna vansvetovna pasivna askeza je uzdigla siromaštvo do vrline (Savramis 1991, 90).

⁴ Verski analitičar Živica Tucić kaže da kada su pitali vladiku šabačkog Lavrentija za mišljenje o tajkunu koji je dao prljav novac za SPC u vrednosti od miliona dolara, on je odgovorio: “Otkud ja znam (...) Bog je sudija. Svakako da hvala mu. Ko daje Bogu pozajmljuje (...)”. Vrhovni rabin Izraela je zabranio da se prima novac od svakoga. Ne sme prljav novac da uđe u crkvu, za versku školu! (...). Ne sme! (<https://www.youtube.com/watch?v=AWue3TJFaW8>).

⁵ U verskoj emisiji „Sabornik“ emitovanoj na RTS, voditeljka Aleksandra Janković se uporno trudila da razbije ovu predrasudu i poveže pravoslavlje sa urbanim, svakodnevnim životom. Ona je to činila govoreći o duhovnim temama iz automobila, sa košarkaškog terena, i sama sportski obučena, sugerišući gledaocima da duhovnost nije odvojena od realnog života.

⁶ Ono u čemu je bilo saglasnosti pravoslavnih otaca i protestanata bio je odnos prema svojini na koju ne treba gledati kao na sredstvo za uživanje, već odgovorno rukopopolagati njome.

Pravoslavni vernici su, pak, skloni idealizaciji siromaštva kao moralne vrline. U suprostavljanju bogatih i siromaha pravda je gotovo uvek na strani siromaha. Automatsko sažaljenje prema siromahu prelazi u njegovu moralnu idealizaciju kao pravednika i žrtve. Sam Hristos je u narodno-crkvenim pričama predstavljan u vidu siromaha da bi ispitao veru i milosrđe bogatih. "Kod Srba nedaj bože da si uspešan. To kod protestanata nije tako (...) Kod njih je uspešan jednako blagosloven od Boga. Kod nas je siromašan i bedan jednako blagosloven od Boga. Ni jedno ni drugo nije tačno. Tačno je da je čovek blagosloven od Boga ako je spreman da da sebe u službu Bogu i drugim ljudima" (Vladika Grigorije).⁷ Mada, u pravoslavnoj doktrini ima nekih izuzetaka od tavog shvatanja.⁸ Nije sve tako jednostavno i jednostrano. I srpskom narodu nije sasvim strano da u svom bogatstvu vidi znak božje milosti. Nisu samo *ubogi* mili Bogu, već i *bogati* koji ga i sami nose u svom nazivu. S druge strane, čovek kome ništa ne ide za rukom i koga pristižu razne nevolje pita se šta je zgrešio Bogu (kao da je "Boga gađao kamenjem"), što pravoslavna doktrina odbacuje kao juridičku zabludu. Međutim, u ljudskoj psihologiji je vera da je čovek u milosti božjoj ako je uspešan, a ne ako mu ništa ne polazi za rukom, tj. ako je "bogoostavljen". Međutim, to shvatanje masovno je zaživelo samo u protestantskoj psihologiji i etici koju su protestanti konsekvantno primenjivali. Nasuprot tome, pravoslavna doktrina odbacuje predestinaciju oslanjajući se na priču o Jovu po kojoj i nedužni pravednici teško stradaju gubeći teško sticanu imovinu i porodicu, jer "koga Bog bje njega i voli" i pozivajući se na nedokučivost božijih puteva i tajni spasenja.

UTICAJ PRAVOSLAVLJA NA NACIONALNI KARAKTER (PASIVNOST I RADNU ETIKU)

Uticaj pravoslavlja na karakter nacije odlično je pokazao Berđajev na primeru ruskog naroda. Ta zapažanja se u celini, bez izuzetka, mogu preneti i na srpski narod.

Naime, za rusku istoriju je karakteristična činjenica da se u njoj snage ruskog naroda veoma dugo nalaze u potencijalnom, neaktualizovanom stanju (Berđajev 2001, 7). Ruski narod se u svom religioznom životu oslanja na svetitelje, na starce, na muškarce u odnosu prema kojima priliči samo klanjanje, kao pred ikonom. Ruski narod se ne usuđuje čak ni da pomisli da se na svetitelje može ugledati – to bi bilo isuviše muški, smelo. Rуска slabost, nedostatak karaktera oseća se u želji da se sakrije u Bogorodičine odežde. Kolektivnu krotkost Rus postiže lakše nego religiozno kaljenje individualnosti. Rusi ne žele sopstveno delovanje i aktivnost, oslanjajući se uvek na to da će drugi za njih sve učiniti. Kada je Rus religiozan, onda on veruje da će svetitelji ili sam Bog sve za njega učiniti, a kada je ateista, onda misli da sve za njega treba da učini društvena sredina (ili država – Ž. S.). I rusko apokaliptičko raspoloženje je veoma sklono pasivnosti, iščekivanju, ženskom. Nema onog muževnog, delatnog, stvaralačkog duha. Rusija mora da pređe sa očekivanja na tvorenje, sa straha na duhovnu smelost. Nije dovoljno pozivati se samo na religioznu muževnost u ratu nego i u mirnom životu. Rusija nema talenta za stvaranje prosečne kulture i time se ona duboko razlikuje od zemalja Zapada.

Nepregledni ruski prostori imaju ogromnu vlast nad ruskom dušom. Rus se oseća nesposobnim da ovlada tim prostorima i da ih organizuje. On je previše navikao da tu organizaciju prepušta centralnoj vlasti koja mu je transcendentna. I u sopstvenoj duši on oseća nepreglednost, sa kojom teško izlazi na kraj. Grandioznost tih prostranstava nije doprinela da se u ruskom čoveku izgrade samodisciplina i samoinicijativnost. Kod

⁷ TV emisija „1 na 1“, www.youtube.com/watch?v=rGMH2zbzR8U

⁸ Pre pola veka, niški vladika Jovan (1962) piše da i siromah može biti sklon čitavom nizu negativnih osobina, a Berđajev je govorio o tome da siromah i bogat nisu socio-ekonomske, već duhovne kategorije.

ruskog čoveka nema skučenosti evropskog čoveka koji koncentriše svoju energiju na mali prostor, nema te promišljenosti, ekonomije prostora i vremena, intenzivnosti kulture. Ruska lenjost, bezbrižnost, nedostatak inicijative, slabo razvijeno osećanje odgovornosti povezani su s tim. Rus se uvek previše uzda u majčicu Rusiju. On skoro da meša i identifikuje svoju majku-zemlju sa Bogorodicom i uzda se u njenu zaštitu. Nad ruskim čovekom vlada ruska zemlja, a ne vlada on njome. Zapadnoevropski čovek se uzda u svoju intenzivnu energiju i aktivnost. Kod njega sve mora biti sračunato i pravilno raspoređeno. Bez samodiscipline i odgovornosti Nemač ne može da postoji. Nemač mora da prezire ruskog čoveka zato što on ne ume da živi, uređuje život, organizuje život, ničemu ne zna meru i mesto, ne uspeva da postiže ono što je moguće. Nemač oseća da ga Nemačka neće spasiti, da on sam mora da spase Nemačku. A Rus misli da neće on spasti Rusiju, već će Rusija spasti njega. Rus se nikada ne oseća kao organizator. On je navikao da ga organizuju. I on nije sklon da suviše napreže svoje snage i teško dolazi do svesti o nužnosti da mobilise svu svoju energiju. Najpotrebnije je razviti muški religiozni princip, svest o odgovornosti i što više uzdati se u sopstvenu delatnost. Rus mora da prestane da očekuje da će za njega sve uraditi i postići neko drugi (Berđajev 2001, 16–17).

Berđajev, ipak, prenaglašava značaj geografskog faktora, tj. ruskih ogromnih prostora. Da to nije presudno govori to što i u svim ostalim pravoslavnim državama, koje su po neznatnoj zemnoj površini suprotnost Rusiji, postoji ista lenjost, neorganizovanost, neuređenost sistema. Pre će biti da je u pitanju neki drugi faktor i to onaj verski, kako je Veber pokazao na delu. Slabost Berđajevog zapažanja je u tome što posmatra evropskog čoveka u celini, a ne pravi bitnu razliku između protestanata i katolika (kao Veber).

No, i on tvrdi da je to karakteristično za celokupno pravoslavno vaspitanje koje nije pružilo samodisciplinu i kulturu duše kakvo je na Zapadu pružilo katoličko religiozno vaspitanje, a na svoj način i protestantsko. Pravoslavlje nije vaspitalo samoinicijativu i samodisciplinu kod naroda. Moralna samodisciplina ličnosti se nikada nije smatrala za samostalan i najviši cilj. Rusko pravoslavlje koje je moralno vaspitalo ruski narod nije postavilo suviše velike moralne zadatke ličnosti prosečnog Rusa, u njemu je postojala ogromna moralna popustljivost. Ruskom čoveku je bio postavljen zahtev za smernošću. Smernost je bila jedini oblik discipline ličnosti. Običan ruski čovek ne treba da sebi postavlja uzvišeni čin. Takvi zadaci su za svetitelje, a oni su malobrojni. Svaki suviše herojski put ruska pravoslavna svest proglašava ohološću (Berđajev 2002, 45–50). Upravo o tome je govorio i sam Bus (2003, 65): da se Rusi potpuno predaju monasima i starcima izvan sveta i da najviše cene njihov autoritet. Sve to jednako važi i za Srbe čiji je opšti i radni karakter formiran pod znatnim uticajem religijskih faktora.

Arčibald Rajs (2008, 83), slično Berđajevu, govori o pasivnosti Srba, iako ne uviđa verski uticaj: "Savremeni mladić smatra da nije njegovo da obezbeđuje život državi, nego da je država dužna da njemu pribavi sve kako bi on mogao da vodi što je moguće prijatniji život". Ovakav mentalitet srpskog naroda – pasivno očekivanje od države – kritikovao je i bivši premijer Đinđić i pozivao na promenu svesti i načina života, navodeći čuvenu sentencu Kenedija: „Ne pitaj šta država može da učini za tebe, već šta ti možeš da učiniš za nju!“. I danas su za mlade ljude u Srbiji najpoželjniji poslovi u prebukiranom javnom sektoru. Malo njih pomišlja na preduzimanje privatne inicijative. Doduše, ni sama država ne stvara najbolji ambijent za preduzetništvo, ali se taj ograničavajući i nestimulativni faktor precenjuje i često koristi kao izgovor.

Kao i Berđajev, i Maks Veber je tvrdio da se pravoslavac i katolik moralno rastećuju, raslabljuju ili oslobađaju odgovornosti prilikom tajne ispovesti, dok kod protestanata toga nema, već istrajnim i poštenim radom tragaju za znacima božje izabranosti. Međutim, mnogi pravoslavni ne shvataju ili ne prihvataju ovu istinu – doprinos

protestantizma efikasnoj radnoj etici i socio-ekonomskom napretku. Tipičan, i verovatno i većinski, stav pravoslavnih iznosi đakon SPC Nenad Ilić, poznati umetnik i intelektualac. Prema njemu, na osnovu u medijima ponavljanih teza, reklo bi se da je M. Veber inspirator promene srpskog identiteta po kome bi Srbi trebalo da preuzmu što više protestanske etike i time postanu efikasniji. On negoduje i što jedan ugledni ekonomista i žestok kritičar srpskog privrednog i političkog sistema kaže da se slaže sa vlastima da je potrebna promena svesti.⁹

„Iza svakog društvenog poretka stoji jedna velika (...) religijska ideja. Poredimo tri civilizacije i tri religije – protestantsku, katoličku i pravoslavnu. One se (...) razlikuju (...) po uspešnosti i efikasnosti. Najuspešnije su protestanske jer su sistemi vrednosti – marljivost, radinost, posvećenost i to da se ne sme krasti. Oni ne praštaju onima koji krađu, varaju i ruše društveni poredak. Katolici, međutim, omogućavaju ispaštanje grehova. Kod naše civilizacije, pravoslavne, sveštenik oprašta grehove (...). I ti znaš da ti je oprošteno i da možeš da ponoviš (Ilić 2016, 36–37).“

Prema đakonu Iliću, reklo bi se da u elitnijim slojevima srpskog društva jača ideja o poželjnoj protestantizaciji. On zamera prof. Zecu što se pravoslavna vera vidi kao prepreka oporavku srpske ekonomije i društva u celini i odbacuje takvu mogućnost. A možda je ispravnije reći da pravoslavlje nije bila samo prepreka, već i nedovoljni radni motivator, iako se njena doktrina tome ne protivi, ali na onom real-sociološkom i psihološkom nivou nije zaživela i nije donela civilizacijske plodove kao protestanska konfesija i radna etika proizašla iz nje. Može se reći i da pravoslavlju nije nedostajao radni moralni potencijal, ali se nije realizovao, već je ostao „mrtvo slovo na papiru“. ¹⁰ U protestantizmu je došlo do srećne podudarnosti i koincidencije, jer je spasavati se i raditi bilo jedno te isto, dok se u pravoslavlju, iako se visoko cenio rad, do spasenja dolazilo drugačijim putem.

Uporedo sa negiranjem zasluga i tekovina, postoje pravoslavni koji priznaju ogroman kulturni doprinos protestantizma. Ono što je posebno važno za protestantizam je težnja da se „jevanđelske vrednosti i moral inkorporiraju u istorijske tokove i sve društvene strukture. Njihov doprinos uspostavljanju demokratije u svetu, (...) ljudskih prava, pravednoj raspodeli materijalnih dobara, naučnom, ekonomskom, tehničkom i kulturnom napretku u svetu je ogroman (...) i nastojanje da se u svetu realizuje jevanđelska socijalna etika za duboko su poštovanje“ (Bigović 2010, 174).

I sami državnici Srbije 21. veka pozivali su, eksplicitno ili ne toliko, na protestantizaciju etike rada, na promenu svesti i mentaliteta u srpskom narodu, svesni njegovog ukupnog mentaliteta i ekonomske stagnacije zemlje. Nakon premijera Zorana Đinđića to je često i eksplicitno činio premijer Aleksandar Vučić pozivajući se na Vebera i protestantizam kao uzor. Jednom prilikom, Vučić je rekao: "Voleo bih kada bismo mi, čuvajući našu pravoslavnu veru, prihvatili bar deo one evropske protestantske etike o kojoj je govorio Veber, a koja je nosilac kapitalističkog sistema. Na toj etici počiva uspon Nemačke, koja je bila do temelja srušena, ali nečije znanje i nečija marljivost su tu zemlju podigli. Nije, dakle, bitno odakle krećemo, već s koliko snage, znanja i energije krećete."¹¹ Vučić je rekao da Srbija posvećuje posebnu pažnju investitorima iz nordijskih zemalja, jer ih karakteriše ozbiljnost i posvećenost u radu. Potrebno

⁹ Đakon Ilić ne otkriva autora, ali je jasno i poznato da se radi o prof. Miodragu Zecu (<http://novaekonomija.rs/artikli/ovo-je-ru%C4%8Dno-vo%C4%91ena-dr%C5%BEava.>)

¹⁰ O tome je i sam M. Veber vodio prepisku sa S. Bulgakovim, ruskim sveštenikom i ekonomistom (Bas).

¹¹ Gligorijević Jovana (<http://www.vreme.com/cms/view.php?id=1523122>)

nam je stotinu godina za promenu našeg mentaliteta da bi smo se približili nordijskim zemljama. Naši ljudi rade u inostranstvu još od gastarbajterskog perioda, ali nisu navikli da budu preduzetnici. Moraćemo, kako je rekao, da radimo više, ako želimo da zarađujemo više, i dodao da "neće da se ulaguje narodu pričama o skraćivanju radnog vremena i radnih dana".¹² "Pogledajte Nemačku, ona je bila razorena '45. Pa, nije Maršalov plan spasao Nemačku, nego snaga njihove volje, njihove ruke, njihova marljivost i predanost. Oni su digli zemlju i za deset godina postali veća sila od onih koji su ih srušili. Bilo je i drugih stvari ali ništa to ne bi uspeło bez ovoga. Mi smo sada u povoljnijoj situaciji od Nemačke tada i nismo u stanju da se pokrenemo."¹³ Vučićev govor o Veberu nailazi na kritiku, podsmeh i otpor usled animoziteta među srednjim slojem i inteligencijom zbog njegove izrazito autoritarne i prilično nedemokratske vladavine i političke prošlosti, iako je manje-više govorio isto što i Đinđić.

Osnovni problem u ovom isticanju protestantizma kao ideala je u tome što nije realno od pravoslavnih Srba očekivati protestansku radnu etiku s obzirom na sasvim drugačiju religijsku tradiciju. Osim toga, protestantske radne etike sa jakom religijskom osnovom teško da danas ima i u samom protestantskim državama koje su pošle putem hedonizma, namesto asketizma. Sam Veber je pisao: "Ja se bojim da nije, gde se bogatstvo povećalo, sadržaj religije u istoj meri opao. Metodisti bivaju svuda marljivi i štedljivi; prema tome se njihovo imanje uvećava. Zato oni, srazmerno tome, rastu u ponosu, strasti, u telesnim i svetovnim prohtevima i životnoj nadmenosti. Tako ostaje oblik religije, ali duh iščezava". Danas, na početku XXI-og veka, "marljivih i štedljivih" metodista je sve manje (Jerotić 2003, 40), kao i radne etike kod mladih protestanata.

Dakle, i sam Veber je potvrdio da je došlo do religijske dekadencije (da je senzibilnost zamenila senzualnost) ali je, na sreću, radna etika ugrađena u društveno-ekonomski sistem protestanskih država u kojima se održava po inerciji.

RADNA ETIKA PRAVOSLAVNIH SRBA NASUPROT PROTESTANTSKOJ

Upravo zbog odsustva privredne etike, verski zasnovane i motivisane, u poslovnom moralu i mentalitetu srpskog pravoslavnog naroda mnoge stvari stoje sasvim drugačije ili suprotno od protestantske realne etike rada. O tome su ubedljivo pisali i to dokumentovali naši ugledni etnolozi rezultatima istraživanja raznih krajeva naše zemlje (Cvijić, Dvorniković...).

Južnosrbijanska „rabota“ vrlo je širok pojam. Ona ne znači samo rad u užem smislu reči nego gotovo celokupan stil života, ispunjen jedino sticanjem i zaradom i svim mogućim dopuštenim i nedopuštenim spekulacijama (Dvorniković 2001, 665). Pod rabotom se podrazumeva i poslovna podvala i način kako se izmigoljiti od teških i mučnih poslova (Cvijić 1966: 78).

Varoško pravoslavlje centralnog tipa po nekim svojim osobinama slično je katoličanstvu panonskih Južnih Slovena, ali između njih postoje razlike. Većina vrlo pobožnih južnoslovenskih katolika smatraju za greh biti nepošten u običnom životu i u poslovima. Uopšte su čestiti i čovek se može osloniti na njihovu reč. Suprotno tome, ljudi centralnog tipa su mahom sasvim izdvojili poslovnu delatnost, „rabotu“, od verskih propisa: ne osećaju se grešnim kad se u poslovnim odnosima služe prevarama. Međutim, polni moral je čvršći kod pravoslavnih u centralnom tipu nego kod tih katolika. Kod dinarskog pravoslavlja i jedan i drugi moral jedva da imaju neke veze sa verom: to su

¹²http://www.danas.rs/ekonomija.4.html?news_id=327105&title=Vu%C4%8Di%C4%87:%20Potrebnost%20jo%C5%A1%20100%20godina%20promena

¹³<http://www.nedeljnik.rs/nedeljnik/portalanews/le-monde-diplomatique-na-poklon-uz-nedeljnik-da-li-je-vucic-stvarno-razumeo-vebera>

kod njih više svetski nego verski pojmovi (Cvijić 1966, 88). I stanovništvo južno-make-donskog varijeteta pokazuje slične sklonosti. Čak je i vrlo pobožno, brižljivo pohode crkvu, mole se Bogu dva-tri puta na dan, poste sredom i petkom i sve pravoslavne postove. U njihovim sobama, naročito u varošima, vise ikone i izvezeni pobožni natpisi, koji opominju na Božiju kaznu. Ali, za njih sve to nema veze sa „rabotom“, koja je nešto sasvim drugo (Cvijić 1966, 104, 78).

Identično je stanje (bilo) i kod ruskog naroda. Ruski trgovac je bio poznat po svom nepoštenju na šta ukazuje i poslovice iz 17. veka („Kto topryet tot bopyet“ – ko trguje taj vara) (Bus 1991, 102). Žudnja za profitom obuzela je suviše široke slojeve ruskog naroda. Pokazuje se vekovni nedostatak poštenja i časti kod ruskog čoveka, manjak moralnog vaspitanja ličnosti i njenog slobodnog samoograničenja. To je negrađansko, predgrađansko stanje. Prosečnom ruskom čoveku, bio on zemljoposjednik ili trgovac, nedostaje građanskog poštenja i časti. Slobodni građani ne mogu da špekulišu, da skrivaju najnužniju robu. Rus je prošao školu krotкости ali se lako sablažnjava napašću lakog bogaćenja. Stoga, mora se u duši ruskog čoveka otkriti imanentna religioznost i moral (Berđajev 2002, 49–50). Isto je i Rajs pisao o Srbima. „Ministri, generali, direktori jedu hleb koji ljudi od časti i dostojanstva ne bi ni probali. Stiču bogatstva tim nečasnim putem. Ima puno primera da kada poslovni ljudi dolaze u Srbiju da su prinuđeni da daju mito“ (Rajs 2008, 30–31). Berđajev je tvrdio da je to zbog nedostatka „srednje“, građanske kulture. Ruski čovek ili je spreman za uzvišena dela (podstaknut verom) ili je nitkov – nema sredine. A kad je nitkov, onda je on sklon „avaturističkom kapitalizmu“ (Veber), preduzetništvu bez skrupula. Takav slučaj „avanturizma“ tipičan je i za Srbiju.

Kao u privredi, ista je situacija („avanturistička“) i u političkom životu Srbije. Srbi demokratiju shvataju kao priliku za bezodgovornost, anarhičnost, bezgraničnu slobodu i razularenost, uprkos sklonosti da takvu („negativnu“) slobodu pripisuju protestantima. O tome govori i srpska narodna izreka: „Ljubi curu, ne pitaj čija je, prijatelju demokratija je!“. Demokratiju mnogi shvataju kao neograničeno bogatstvo i hedonizam, ili kao neobuzdana prava i slobode (Bigović 2000, 262). Još je Rajs upozoravao Srbe da, kako obično čine, ne brkaju slobodu i raspuštenost sa anarhijom. Još je primetio i danas aktuelnu pojavu da se nemoralna politika meša u sve. Ukaže li se neko mesto u vlasti, o izboru ne odlučuju zasluге kandidata već političke veze. Može on biti najveći neznalica, najnečasniji čovek, ako je „štićenik“ političara, pobediće i najkvalifikovanijeg u stručnom i moralnom pogledu (Rajs 2008, 69, 59). To govori o odsustvu profesionalnog poziva i etike, suprotno protestantima.

RAJINSKI MENTALITET SELJAKA I MAGIJSKA NEMORALNA I NERACIONAONA SVEST

Mimikrijski mentalitet Srba nije toliko plod verskog vaspitanja koliko posledica nužnog istorijskog prilagođavanja životnim uslovima pokorne raje. „Rajinski mentalitet“ je i dalje veoma prisutan kod Srba, a podrazumeva gotovo isključivo negativne karakterne osobine naroda (lukavost, pritvornost, podmuklost, prevarnost...) koje značajno utiču na ukupne međuljudske odnose, pogotovu poslovne, i na odnos prema državi. „Snalažljiv“ ili „sposoban“ čovek se ustalio kao legitiman izraz ne samo za poštene ljude, već i za one koji ostvaruju dobit „snalažljivošću“, tj. moralno i legalno nedozvoljenim sredstvima i čije poreklo imovine se ne dovodi u pitanje.

Ono što takođe bitno utiče na takvu nemoralnu svest i praksu je raširena magijska svest i praksa koja je generalna i tradicionalna karakteristika uglavnom seoskog, poljoprivrednog stanovništva, a Srbi su tokom svoje gotovo celokupne istorije bili seljaci, dok ih nije značajno zahvatila modernizacija sredinom prošlog veka. „Prilično

je retko u istoriji religija da su seljaci bili skloni ne-magijskim, racionalno-etičkim pokretima (i ponašanju – Ž. S.), još od ranog hrišćanstva seljaci (pagani¹⁴) su bili izjednačeni sa nehrišćanima i tretirani kao hrišćani nižeg reda (Bus 2003, 89–90). I danas, sujeverje veoma živo u Srbiji, pogotovu u njenim jugoistočnim krajevima gde, na primer, ide dotle da se niko od žitelja ne usuđuje da skloni otpalo zavetno drvo sa prometnog puta da ga ne bi stigla nesreća, o čemu često svedoče mediji.

Sve do Drugog svetskog rata i masovne i forsirane industrijalizacije, Srbija je bila izrazito agrarno društvo sa dominantnim seoskim stanovništvom (čak i do 90%) i sa gotovo zanemarljivim brojem nepoljoprivrednog stanovništva. I u gradovima žive ljudi sa svežim seljačkim poreklom i jakim seoskim kulturnim nasleđem koji nisu prihvatili gradsku kulturu i mentalitet. U hramovima SPC moguće je i dalje videti krajnje nekulturno i bezobzirno ponašanje koje govori o magijskom stupnju religioznosti. Ono se ponekad ogleda u guranju i gaženju preko svojih bližnjih prilikom podele neke relikvije kao što je pričesće, sveta vodica (na Bogojavljanje), obrednog slavskog hleba. A magijski mentalitet, sujeverje i odsustvo verskog morala ide u sklopu sa opštim građanskim nemoralom. Pune su novine krađa, podvala ne samo među privatnim licima, već zvaničnih institucija prema njima, kao i vestima o podvaljivanju stranim poslovnim partnerima.

MNOŠTVO CRKVENIH PRAZNIKA I SUJEVERJE KAO SMETNJE RADU I RADNIM NAVIKAMA

U narodu se raspored svakodnevnih aktivnosti, kao i obavljanja poljskih radova, mahom određuje prema pravoslavnom kalendaru (“zapovednim praznicima”). Obavljanje posla koji nije u vezi sa kalendarom je greh koji izaziva Božiju srdžbu i kaznu. U početku je, prema kanonu, bilo mnogo neradnih praznika, ali je vremenom, na crkvenim saborima, njihov broj smanjivan. Srbi su, nakon Velike seobe, pored nedelja, crkvenih slava i zavetnih dana, praznovali 164 neradna praznika, kako je to navedeno u promemoriji Mariji Tereziji od 1743-će, što je više od polovine godine. To je, prema shvatanju vlasti (u Vojvodini), bio glavni uzrok krajnje lenjosti, gubljenja vremena, smanjivanja radne efikasnosti i siromaštva. Preko smanjivanja prazničnih i povećanja radnih dana u godini težilo se podizanju životnog standarda podanika, a tim i povećanju državnih dažbina. Broj zapovednih praznika drastično je smanjen. Među pravoslavnim vernicima to je izazvalo ogorčen otpor. Redukcijom, po naređenju vlasti, Sinod je 1769-te ukinuo 69 praznika. Ali, i nakon nje neradno se praznovalo 68 dana i 52 nedelje, ukupno 120 dana. Ako se tome priključe crkvene slave, krsna imena i zavetni praznici, broj je bio nešto veći. Redukcijom 1774-te Sinod ih je sveo na 42, a 1786-te na 27 (Stolić i Makuljević 2006). Tako se i u Grčkoj, pored 52 nedelje, slavi još 97 prazničnih dana godišnje, ukupno 149 (Bandić 1980, 286).

Broj crkvenih praznika na jugoistoku Evrope je prevazišao broj radnih dana. Seljak u Srbiji radi prosečno samo 160 dana, a ostatak otpada na praznike (i krsne slave) i nepovoljne vremenske uslove. Takođe, u vreme seobe s početka XVIII veka zabeleženo je da su u to vreme Srbi imali 262 neradna dana godišnje povodom raznih praznika, da bi se do 1867. godine polako to svelo na svetkovanje Sv. Save, Božića i Uskrsa (Smiljanić 2006, 51). To je velika prepreka razvoju privrede U Bugarskoj seljak radi prosečno samo 120 dana, računajući i zimu (Savramis 1991, 89).

Narod, pored crkvenih propisanih praznika, slavi i neke svoje (kada je za crkvu “crno slovo” za narod je crveno), kojima pridaje ne samo veći, već i drugačiji smisao. Na principu narodne etimologije narod je modifikovao njihov smisao i prilagodio ih svom nivou razumevanja.

¹⁴ Termin seljak i paganin su sinonimi.

“Naš narod uopšte voli da stranu, nerazumljivu reč na svoj način osmisli i u nju projicira svoju etimologiju, katkad i uz pomoć raznih metateza: Sveti Vratolomej umesto Vartolomej. U bogatom registru tradicionalnog lenstvovanja krupna je rubrika patrijarhalno ‘praznovanje’ i ‘svetkovanje’. Zašto se u nas nemački *sonntag*, francuski *dimanche*, italijanski *domenica* zove baš ‘ne-delja’, a *feiertag*, *fete*, *festa* “praznik” značajna i prva apercepcija: ne radi se. Teško će se naći narod u kome se tako revnosno i savesno ‘svetkuje’, ‘slavi’, ‘piruje’, ‘praznuje’ i ‘nedeljuje’ i ‘odmara’ kao u nas. Čitav pravilnik ili kanon praznovanja i praznično sankcionisanog nerada mogao bi da se sastavi, a uz to i da se okiti bogatim folklorom i kojekakvih običaja, adeta, ceremonija i verovanja (Dvorniković 2000, 657–58).”

Prost narod ima svoj kalendar verskih praznika. On proslavlja i crkvene praznike, ali im pridaje svoj smisao i značaj. Iako obično poštuje najveće crkvene praznike, istovremeno nekim praznicima sa “crnim slovom” pridaje značaj “crvenog”. Tako se plaši rada na dan Sv. Germana (jer može izazvati grmljavinu), Ognjene Marije (izazvati požar), Sv. Vartolomeja ili *Vartolomeja* (da ne slomi vrat), Sv. Prokopija da ne prokopa itd., kao i ostale svece i praznike protiv štetočina, opasnosti i slično.

I kada Crkva ne slavi, seljak “po starom adetu” mora da slavi. Degradirani svetac mogao bi da se osveti: praznoverica je jača od vere. Verovanja, praznoverice,¹⁵ tradicije i kojekakve fantastične predrasude i danas su moćne kočnice radu, ne samo u sejačkoj klasi, nego i u tobožnjoj inteligenciji, usred velikog grada. Raditi na praznični dan “donosi nesreću”, “osvećuje se”, čovek može da oboli, da i ne pominjemo “utornik i petak nesrećan početak”. Imali smo i veoma visokih funkcionera koji utornikom nisu hteli ni da potpišu nijedan akt. Taj kodeks “lenjosti”, maskirane svim i svačim, odgovarao bi možda ritmici staroegipatskog, u najboljem slučaju srednjovekovnog evropskog života, samo ne životu 20-tog, u brzini rekorderskog, veka (Dvorniković 2000, 657–58).

Srpski narod je sveo verski praznik na strah od kazne i nerad (uzdržavanje od rada) kao njegovu glavnu karakteristiku ili čak suštinu. A zapravo, odsustvo rada je samo posledica praznovanja. Ako taj dan odete u crkvu i vreme posvetite kompleksnom bogosluženju (jutrenje, liturgija, litije, praznični ručak) vi ste izgubili vreme i potrošili značajnu energiju za poslepodnevni rad na privatnom imanju ili kući. Ali, narod se suviše kruto i strogo pridržava prazničnog nerada,¹⁶ iako Crkva sve više blagosilja rad posle liturgije. Kao posledica svega toga, dominantni trend kod većine Srba je da se dan danas verski praznik poistovećuje sa neradom ili barem sa gošćenjem u stilu “da se pređe na ono što je glavno”, a manje sa obeležavanjem, proslavom.

I sam premijer Đinđić je uvideo neumereno praznovanje kao prepreku društvenom napretku i pozivao na iskorenjivanje tih običaja i navika: “Nema subota, nedelja. Ako hoćete da postignete neki veliki cilj, nema praznovanja. Nema ono – ima 170 slava u Srbiji godišnje. Slavićemo kada pobedimo. Ne možemo mi da pobedimo, a da u vreme treninga slavimo. Morate da motivišete sebe, da motivišete svoje sugrađane, morate da motivišete one sa kojima ste u timu, da biste postigli veliki cilj” (Đinđić).¹⁷

I danas je u Srbiji na snazi praksa da se državni praznik slavi barem dva dana, i onog dana kada ne pada (Nova godina, Sretenje, Prvi Maj...). Kada se praznik pada u vreme vikenda (u nedelju, ili čak subotu), onda se pomera za ponedeljak, jer ako se ne oduzme od fonda radnih dana u javnom sektoru onda se to doživljava kao i da nije bio praznik. Takođe, često se spajaju praznici i povezuju sa vikendom u manji odmor.

¹⁵ Srbi, primera radi, još uvek veruju da je prestupna godina na izvestan način baksuzna zbog čega rod podbacuje i da tada ne treba započinjati sa sadnjom.

¹⁶ Pred kraj svoje karijere čuveni novinar Zaharije Trnavčević je doveo je u svoju emisiju “Znanje na poklon” pravoslavnog sveštenika da sugeriše ljudima da nije greh raditi nedeljom, posle liturgije.

¹⁷ Đinđić Zoran, Ako Srbija stane, https://www.youtube.com/watch?v=T7AV-rX_22g

ŠTA BI BILO KAD BI BILO I NEISKORIŠĆENI POTENCIJALI

Germanski i anglosaksonski svet (koji pripada protestantizmu – Ž. S.) smatra efektivni rad, upravo njegove rezultate, merilom vrednosti opšte obdarenosti čoveka. Slovenima (dakle, dominantno pravoslavcima – Ž. S.) to nije samo po sebi razumljivo; oni još uvek gledaju na bogatstvo duše i sve ono što bi “bi mogao” da uradi neki čovek, iako to još nijednim potezom nije na delu dokazao. U ovome su Jugosloveni najviše Sloveni od svih Slovena (Dvorniković 2000, 653). U modernoj, građanskoj formi, naročito u tzv. intelektualnom krugu, lenost se lukavo sakrila pod fasadu “genijalnosti” i razne adlerovske komplekse uobrazene veličine koja sve može i sve zna – “kad bi” htela. Naročito su naši intelektualci “bistri brbljivci” koji “nijedan posao ne razrade” (ne samo na delu, već ni u mislima).¹⁸ Gde su kasnije ti silni omladinci koji na Visokoj školi toliko “obećavaju”. Mnogi od njih od puste genijalnosti nisu imali ni toliko radne energije da odgovori bar prosečnim zahtevima i da se sprema za neki poziv. Ima u nas i danas vrsta ljudi koja nam sugerise da već samo nepolaganje ispita garantuje genijalnost, a polaganje zaudara na idiotizam.¹⁹ Celog veka oni žive od uverenja “da su mogli” ili da “bi mogli”. Taj “bi” je klasičan jugoslovenski kondicional. Veliki umovi i neumorni i plodni stvaraoci prava su retkost u nas, ne samo u prošlosti nego i danas. Primeri jednog N. Tesle i J. Cvijića, izuzeci su koji potvrđuju pravilo. U Nemaca je, na primer, fenomenalna produktivnost jednog Momzena, Vunta tipična, u nas bi bila neverovatna i izuzetna (2000, 660). I danas sa nesmanjenim intenzitetom slušamo te priče, koje nimalo nisu izgubile na aktuelnosti, da su mogli i da mogu, ali eto nisu hteli (da ostave pušenje, završe fakultet, ožene se nekom, ostvare bilo kakav životni cilj...) i to ne toliko među inteligencijom, već među najširom narodnom masom. I dalje srpski narod živi u rasprostranjenom i tradicionalnom ponosu na svoje prirodne potencijale (i ljudske). Zapravo, on je nacionalno ponosan i hvali se ne toliko onim što je sam stvorio ili postigao (osim možda u sportu, uspesima učenika na internacionalnim takmičenjima, a koji se ipak ne održavaju na boljitak zemlje), već onim što je prirodna ili Božja datost – prirodnim resursima, tj. bogatstvom reka, planina, lekovitih banja, jezera, obradive površine, sa uverenjem da može da “hrani pola Evrope” ili čak celu, a realnost je da dobar deo naroda živi na granici siromaštva, na socijalnim kuhinjama, daleko ispod mnogih zemalja sa oskudnim prirodnim potencijalima, ali izraženom radnom etikom. Školskoj deci su se, sa megalomanskim uverenjem, plasirale priče da živimo u bogatoj zemlji. Prirodna obdarenost, talenat pojedinca se ne shvata samo kao predispozicija koju treba realizovati, već kao vrlina i uspeh po sebi.

Rajs kaže da su Srbi narod koji shvata brzo i pravilno, da je jedan od najbistrijih naroda koje je za života video. Kao takvi, sa svojom inteligencijom i prirodnim bogatstvima tla morali bi imati jednu od glavnih uloga u Evropi. Njegove mane sprečavaju ga da to postigne i mane njegove inteligencije (Rajs 2008, 41).

Jedini izuzetak među Jugoslovenima bili su vredni i okretni Slovenci sa naročitim smislom za istrajni i organizovani rad. Jači uticaj Nemačke kulture, borba i utakmica sa Nemcima razvila je već rano u Slovenaca, kao i u Čeha, smisao za tzv. sitan i realan rad. Dok Slovenci to čine i kod kuće, ostali Južni Sloveni to čine u tuđim zemljama. Van svoje zemlje naši emigranti razvijaju pravu američku radnu energiju i istrajnost, postižući kadgod i velike uspehe (Dvorniković 2000, 669). Ova priča o vrednosti i

¹⁸ Patrijarh Pavle je govorio da je nedovršena misao isto kao nedovršeni posao.

¹⁹ Među studentima, barem u vreme kada sam studirao, bilo je uobičajeno „foliranje“ da su ispit spremali samo nekoliko dana, a mnogima koji su bili angažovani u nekim studentskim, nevladinim ili političkim organizacijama bilo je ispod dostojanstva da polažu ispite dok se bave tim važnim poslom.

sposobnosti naših ljudi na radu u inostranstvu je još uvek veoma aktuelna i raširena i koristi se kao argument o vrednoći i radnoj sposobnosti srpskog naroda. Zašto to nije tako i u vlastitoj državi odgovornost se prebacuje na "sistem", koji ne stimulise narod na rad adekvatnim nagrađivanjem, podrazumevajući pod sistemom samo vlast (političku elitu), a isključujući narod. Slično Slovencima, Dvorniković tvrdi da je nešto od tog germanskog poslovnog duha prihvaćen samo u panonskim krajevima "akomodiravši" se radnom tempu Evrope, iako još nije u potpunosti sprovedena moderna racionalizacija i tehnizacija rada (Dvorniković 2000, 669). Srbi iz Bačke su danas vrlo dobro organizovani i puno pažnje poklanjaju svojim imanjima, a domaćinstva nekih drugih Srba, na primer u moravskom kraju, nalaze se maltene u rasulu (Đurović 2006, 117). Vojvodinu i južnu Srbiju je korisno upoređivati, jer mnogo su više napredovali protestanti i pravoslavci na severu nego na jugu zemlje. U Nišu se, recimo, među adventistima mnogo više polaže na obrazovanje, a u Vojvodini na biznis (Kuburić 2006, 117). Iako Srbi, sa malim izuzecima, pripadaju istoj konfesiji, Srbi-pravoslavci iz Vojvodine bili su izloženi uticaju germanskog duha (religije i kulture) i otuda razlika u radnoj etici u odnosu na one sa juga zemlje koji su pretrpeli tursko ropstvo i uticaj.

Obilazeći Srbiju, Rajs se mnogo puta uverio na delu da je priroda bila veoma darežljiva, ali da su savršeno obradive i izvanredne površine u parlogu, pokrivene šipražjem i travom (po kojima pase stoka). Kada bi se to zemljište obradilo ili, ako je močvarno, isušilo postalo bi žitnica neprocenjive vrednosti. Istina je da u taj poduhvat treba uložiti neki kapital, ali bi se uloženo brzo vratilo. Izgovor bi bio da nema novca, jer se milioni troše na promašene političke agitacije (Rajs 2008, 42–3). Upravo se time – isušivanjem močvare – bavila carica Terezija u Vojvodini. I sam Petar Veliki je to radio u Rusiji ugledavši se na primer Holandije (Petrovgrad je izgrađen na močvari).²⁰

U tom duhu Zoran Đinđić, bivši premijer Srbije, i sam školovan u Nemačkoj, veberovski primećuje da su u svakoj zemlji ljudi najveći nacionalni potencijal. Ima zemalja koje imaju dijamante, zlato i energiju, pa su siromašne, zato što ljudi nisu sposobni da to koriste. Ima zemalja koje nemaju ništa, pa su bogate, zato što su ljudi sposobni da se dobro organizuju. Znači, u principu je sve do ljudi. Od svih prirodnih resursa ljudi sa svojim znanjem i voljom su najveći potencijal (Đinđić).²¹

SRPSKI JAVAŠLUK I NERACIONALNOST

Sem "malog naroda", Turaka, siromaštine, navode se i drugi "romantični" i neromantični uzroci (zaostalosti zemlje – Ž. S.): temperament, balkanstvo. Samo na rđavo radno vaspitanje, zaostalu tehniku rada i neekonomičan tempo rada retko ko pomišlja.

²⁰ Holandanka, Nataša Futselaar, udata za Nišliju, ukorila je Srbe na svom blogu rečima: „Bog vam je sve dao, lepu zemlju sa dobrom klimom, kruške padaju na sve strane, a niko ih ne dira, tona šljive, priroda netaknuta, planine, izvorska voda. Dobili ste ovu zemlju za džabe od Boga. Bez puno rada. Holandija je morala da izbac i čak deo mora da bi dobili zemlju gde da grade. Morali su da prave brane da se ne bi uništila zemlja. Morali da kopaju, sade, veštački održavaju sve. Čak i veštačko brdo prave, da ne bi bilo sve baš toliko ravno. Sigurna sam da većina ljudi to ne vidi baš tako. Srbija je prirodno lepa. Bog stvorio Srbiju a Holandani stvorili Holandiju... Hvala Bogu" (holandjanka.blogspot.rs). Jedna polovina čitalaca je shvatila i prihvatila njenu kritiku, dok je druga polovina, u tipično srpskom maniru, odgovarala i izgovarala se da svoju zemlju nije dobila džabe već da je skupo platila krvlju (u ratovima). A zapravo, ne uviđaju ili ne žele da shvate i prihvate da su platili krvlju slobodu, a da su zemlju dobili džabe, ali da ne znaju i neće da je iskoriste za svoju dobrobit.

²¹ Zoran Djindjić, Ako Srbija stane (www.youtube.com/watch?v=jKlFuPAI9TU).

Aljkavost, površnost i nedostatak radne savesti, rudimentarno osećanje dužnosti, bitni su sastojci u etosu našeg naroda. Sve, samo ne istrajnost (Dvorniković 2000, 660–668).²²

A u intelektualnom radu površni enciklopedizam i diletantizam – a to odgovara univerzalnom geniju koji “sve zna i sve može”. Cvijić ističe slabu, nekultivisanu volju kao glavni uzrok ove pojave. Malo je naših intelektualnih ljudi prozrelo tajnu uspeha tajnu radnog uspeha: kontinuitet i doziranost koja najzad dovodi do većih rezultata. Zato ih sredina i smatra duhovnim strancima: “nije to naš čovek, biće da je german-skog porekla, ili neki melez, a možda i Jevrejin”, “pazite kako radi stalno i neumorno! Ima on neki cilj, hoće da se uzdigne, itd”. Zapadnjaku koji je svoje energije drugačije ritmizirao, u sitnijim, ali jednakim i stalnim amplitudama i u racionalno odmerenim dozama uložene snage, naš čovek sa svojim životnim tempom mora da izgleda neproduktivan, spor, indolentan. On ima veću impulsivnost i trenutnu intenzivnost rada nego u zapadnih naroda ali sa manje istrajnosti. Naš đak hoće u dva meseca pred ispit da savlada sav materijal; nemački đak radi pomalo, ali godinama²³ (Dvorniković 2000, 660–668). Upravo je i Veber isticao kao karakteristike protestanata sistematičnost i metodičnost u radu, za razliku od našeg “kampanjskog” rada. U tome je inače i razlika između religije i magije. Magija podrazumeva povremena i trenutna, instant rešenja, a religija sistematičnost (stalnost, povezanost delova u celinu). “Dok je glavna briga protestantizma metodsko sistematizovanje načina života radi spasenja, dotle pravoslavac živi od danas do sutra” (Savramis 1991, 88). Tako i srpski pravoslavac često nije pravovremeno i preventivno delovao, već je “gojio prase uoči Božića”. On je mnoge stvari radio u poslednjem trenutku. Kupovao drva pred samu zimu, kad su najskuplja; sadio voćke početkom proleća kada ga kretanje vegetacija podseti na to, umesto u jesen, zbog čega “boluju” i kasne u razvoju te godine.

Rajs zamer Srbima što nisu veliki radnici. Često odlažu za sutra, čak i za prekosutra, ono što biste mogli da urade danas. Posledica je da se to, često, nikada i ne uradi. Sama zemlja trpi gubitke zbog olakog dangubljenja. I sam seljak gubi, zbog nedovoljnog zalaganja u radu, propušta dobitak od mnogo plodne zemlje. On ne primenjuje savremene i racionalne postupke u poljoprivredi pošto bi ga oni terali da više radi, bar dok se ne bi privikao na njih. “Tradicija” mu je izgovor što ih ne primenjuje (Rajs 2008, 12). Premijer Đinđić je govorio da poštuje izreku jednog starog indijanskog mudraca, iz 19. veka koji je rekao:

“Ako moras da progutaš žabu, nemoj mnogo da je gledaš, progutaj je odmah!
... Ako moraš da progutaš nekoliko žaba, najveću progutaj prvu. To znači da ako moraš da rešiš neki problem, odmah mu priđi. Nemoj da čekaš da on

²² Pravoslavni Srbi i dalje često ne vide ili se izgovaraju da iza nesklada između nerazvijenosti vlastite zemlje i visokog životnog standarda i društvene uređenosti visokorazvijenih zemalja na Zapadu stoji navodno isključivo kolonijalno porobljavanje i eksploataisanje zemalja Trećeg sveta, previđajući ili ne želeći da prihvate da su pre tih kolonijalističkih poduhvata te države već pokazivale civilizacijsku superiornost (naučnu, materijalno-tehničku, ekonomsku, vojnu). Osim toga, previđaju i da katoličke zemlje koje su preduzimale te pohode (Španija, Portugalija) ne spadaju u sam vrh najrazvijenijih zemalja Evrope i sveta (osim Francuske kao izuzetnog slučaja). Ali, i da u red najrazvijenijih država u svetu spadaju protestanske države (izuzev Japana). Ono što je sigurno je da ne postoji niskorazvijena protestanska država, kao što ne postoji visokorazvijena pravoslavna država, iako je u mnogima od njih prirodna bila mnogo darežljivija. Pravoslavni često izvide i hipotezu da su severni evropski narodi radniji i produktivniji zato što im pogoduju klimatski uslovi, dok južne narode u radu ometaju velike vrućine, zaboravljajući činjenicu da slučaj pravoslavne Rusije to demantuje. Rusi koji žive na hladnom severu nisu istaknuti u radu.

²³ Bez obzira na sve pokazane mane pri primeni “Bolonje” na naš školski sistem, ona je zasnovana na principima kontinuiranosti u studiranju i parcijalne podele gradiva, što nedostaje našem školskom sistemu i nacionalnom mentalitetu.

dođe do tebe i da ga rešavaš pod pritiskom. (...) Čitam u novinama, premijer, kao, ima problem – hiper je aktivan. Pa sa stanovišta puža i kornjača je hiper aktivna. Ali šta je naše merilo? Je l' naše merilo puž, kornjača? Nije (...) To što nam je ostalo iz onog pustog turskog da kažemo, ma lako ćemo, ma sutra ćemo, ma ne može to, ma oni su protiv nas, ma svetska zavera, ma ... to su sve gluposti. Naravno, svet je surovo tržište. I niko ne voli nikoga. Svi vole samo sebe. Ali daj da mi volimo sebe onoliko koliko Amerikanci vole sebe, pa onda da vidimo ko je uspešniji (Đinđić)."²⁴

Inače, takve poruke mogu se čuti i od motivacijskih govornika kakav je, na primer, slavni evangelista Nik Vujičić: "Bolje je preduzeti neke korake u životu nego dozvoliti da život preduzme korake umesto vas (2013, 24). Inače, i sam srpski narod ima slične poslovice: "Što možeš danas ne ostavljaj za sutra". Međutim, jasno je da se ovaj životni moto retko primenjuje u životu naroda.

Nad pravoslavnim svetom koji je racionalizam i racionalizaciju često izjednačavao sa bezverjem, vladaju iracionalne sile koje ometaju racionalno sistematizovanje i uobličavanje ekonomskog i društvenog načina života.

Buđenje radne volje i savesti primećuje se od ere prosvetiteljstva kada je Dositej Obradović počinje da vaspitava narod i oštro ga ukoreva kako bi stari feudalno-herojski moral zamenio radnim, stvaralačkim (Dvorniković 2000, 669).

KRITIZERSTVO, MALODUŠNOST, PESIMIZAM, RAVNODUŠNOST, NESLOGA, ZAVIST KAO MENTALITETSKE PREPREKE PRODUKTIVNOM RADU (I DRUŠTVENOM NAPRETKU)

U obrnutoj proporciji prema radinosti stoji kritizerstvo: naš čovek je rođeni "kritičar". Ono što je već gotovo i urađeno, to on ume dobro i brzo da oceni. Lena neproduktivnost i zavidna pakost najbrži su i najstroži kritičari; što sporiji čovek na radu, to brži na kritici i prigovoru. Komotnom kritikom spasava se iluzija o svojoj genijalnosti; napornim radom i produktivnošću čovek se samo izvrgava tuđoj kritici. Interesantna je, i možda u Evropi jedinstvena pojava, da u nas većina intelektualaca svoj rad počinje kritikom umesto stvaranjem. Priznato je pravilo da kritički sud treba da daju oni koji su se bar donekle oprobali u stvaranju dela (Dvorniković 2001, 660). I sam Đinđić, vek kasnije, negodovao je što u nas ima jako mnogo malodušnosti, cinizma, kritizerstva, kritizma.

"Najlakše je pljučkati na ostale: nije dobro, nije dovoljno brzo, vlada ovo, vlada ono. Moglo bi ovo, moglo bi ono. Pa, naravno, sve bi moglo kada bi neko drugi radio. Hajde da zavravimo svi rukave, pa i ti koji s visine pljučkaju, pa da onda uradimo ono što možemo da uradimo (...). Ali ako je mudrost u Srbiji da pre nego krenete u utakmicu kazete – ja ću da izgubim, pa ste onda mudriji jer ste pogodili rezultat, onda nemojte ni da učestvujete. Ja pred svaku utakmicu kažem – mi ćemo da pobedimo (...) Tvoja odgovornost je i pred Bogom i pred tobom ogromna. Ti si pobedio u najvažnijoj od svih utakmica. Živ si. Rodio si se. I uradi nešto pozitivno sa svojim životom. Samo to u našem narodu da se prelomi (Đinđić)."²⁵

Srbi su skloni da se bezvoljno prepuštaju sudbini, bez interesovanja za promenom i poboljšanjem svog života. Umesto da upravljaju događajima, događaji su im se dešavali. Fatalistički su prihvatili i tumačili da im se dešava ono što mora biti. Stanje maloduš-

²⁴ Zoran Djindjić, Ako Srbija stane (www.youtube.com/watch?v=jKlFuPAI9TU).

²⁵ Ibid.

nosti, klonulosti, neverovanja u uspeh i pobeđu obeleženo je defetizmom, odnosno stavom nužnog pomirenja sa porazom (Jovanović 2008, 240). I zaista, puno je narodnih izreka koje izražavaju taj duh pesimizma: “Nema ništa od toga!”, “Piši propalo!”, “Jel’ sam ti rekao! (da nema ništa od toga!)”.²⁶

Svetski poznati holandski socijalni psiholog Gert Hofsted, poznat po pionirskom komparativnom istraživanju kultura različitih naroda, tvrdi da u srpskoj kulturi postoji tendencija ka cinizmu i pesimizmu. Pored toga, Srbi imaju visoku sklonost ka izbegavanju neizvesnosti (skor 92), vole sigurnost. Prosečan Holandanin pokazuje manju sklonost ka izbegavanju neizvesnosti, štedljiv je i sklon investiranju, uporan u postizanju rezultata uz optimizam i pozitivan stav. Srbi rade da bi obezbedili puku materijanu egzistenciju, a Holandani i zapadnjaci iz osećanja zadovoljstva i ljubavi prema svom pozivu (Hofsted²⁷).

ZAVIST KAO OMETAJUĆI FAKTOR RADA, OPŠTEG INTERESA I NAPRETKA

Zavist je je najpoznatija i najpriznatija nacionalna osobina i od samog srpskog naroda, i verovatno najprisutnija u samom narodu. Pored nacionalnog mentaliteta ona određuje i utiče i na sam proces rada i javni interes, kao i na društveni život.

Društvena sredina ispunjena je zavišću i zlobom i pokušajima da se povuku dole, u nerad, i oni koji su aktivni i produktivni. Za ovakvim pojedincima svako će da se baci kamenom. Tesla i mnogi drugi morali su bežati iz zemlje, toliko ih je davila njihova najbliža, većinom kolegijalna okolina. Teško će se naći zemlja u kojoj bi se rad susretao sa tolikom podozrivošću i u kojoj su sposobni, vredni i pozvani radnici tako uporno gonjeni kao zverad. O pomaganju ili nekom podupiranju rada, iako korisnog za celinu, nema ni govora. “Njegova stvar” ili njegova lična ambicija – tako se tretira rad i onda kada je na dlanu da je taj rad u interesu celine (Dvorniković 2000, 660). “Otmeno društvo” (inteligencija) ne dozvoljava nekom svom članu da se izdigne iznad proseka. Svim sredstvima nastoji da prepreči put onome ko se osmeli i poželi da istupi iz njegovih redova. Ako je nemoćna da ga u tome spreči progoniće ga spletkama, čak i kletvama. Stoga pravi intelektualci ove zemlje me uspevaju u Srbiji, pa obeshrabreni napuštaju borbu. Zato i najznačajnija mesta u administraciji i drugde najčešće zauzimaju ljudi bez ikakve vrednosti, zato vam je i politički kadar kukavan (Rajs 2008, 22–3). Mi očigledno, nismo skloni da se zarad opšteg dobra udružimo, složimo, naročito ako će iz tog udruživanja neki pojedinac izvući veću korist za sebe u odnosu na druge, kako na makro planu državne politike, tako i mikro planu interpersonalnih odnosa. Za naš mentalitet je tipična sledeća situacija: ako će „kajmak“ da pokupi lider, onda u grupi narasta fenomen zavisti i nedovoljno angažmana, iako bi pobedom svi profitirali (Marić 1992, 19–20). Lokalna politika je danas u Srbiji opterećena strančarenjem, korupcijom i surevnjivošću nekompetentnih lidera, tako da je teško pokrenuti, a još teže uspešno privesti kraju bilo koji razvojni projekat. Kad god bi jedni hteli nešto, drugi baš tada ne bi; ono što bi jedni, to nipošto ne bi hteli drugi; a i kad bi hteli jedno isto, ne bi hteli zajedno; ako se jednima učini da će od nečega drugi imati više koristi, oni će sabotirati, pa makar time i sebi štetu naneli. Sitne međusobice lako prelaze u trajne sukobe koji apsorbuju svu pozitivnu energiju (Mitrović 2010, 80).

²⁶ Ova poslednja fraza govori o tipičnom nacionalnom trijumfalnom likovanju nakon nečijeg poslovnog kraha. Milivoje Jovanović, lider NVO „Pokreni se za posao“ iz Niša, jednom je prilikom izjavio da dok je početni poslovni neuspeh na Zapadu samo podstrek da se promeni smer poslovnog poduhvata, kod nas je to potvrda da treba odustati od daljeg preduzetništva jer se „ništa ne isplati“ („u ovoj zemlji“) i da je unapred osuđeno na neuspeh. Dakle, apsolutni krivac uvek se vidi u državi koja ne stimulise ili čak guši privatnu inicijativu, što je samo delimična istina.

²⁷ Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context (<http://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=orpc>)

NEDOVOLJNA RAZVIJENOST RADNOG, EKONOMSKOG PREDUZETNIŠTVA

Nedostatak duhovne i opšte životne inicijative i aktivizma održava se i na slabo razvijenu radnu preduzimljivost. U „ženskim“ kulturama preduzetništvo, aktivizam, inovacije i promene nemaju mnogo smisla. U izbegavanju rizika i neizvesnosti takođe smo u samom svetskom vrhu

Pravoslavlje je bilo odbrambeni bedem prema „satanističkim“ idejama prosvetiteljstva i racionalizacije. I nakon stvaranja sekularizovanih država ono ne odustaje od borbe protiv racionalizacije i modernizacije. Pravoslavna crkva ne samo da nije radila na opštem prosvetćivanju, već je predstavljala jedan od najčvršćih bedema prema idejama sa Zapada, koje su zagovarale sekularizovanje države i školstva i forsiranje preduzetničkog duha (Đurović 1995, 87). S obzirom na takav duh radne pasivnosti poželjna bi bila pastirska briga i rad SPC na buđenju preduzetničkog duha među vernicima i pružanje elementarne pomoći u podsticanju samozapošljavanja (Todorović 2014, 172). To bi, svakako, bila jedna neobična novina s obzirom na nedostatak takve istorijske prakse motivacije vernika za preduzetništvo. „Energičan sveštenik može da šire shvati svoje obaveze i da se zauzme za prosvetćivanje svoje parohije, vaspitavanje moralnih navika parohijana, da se prihvati iskorenjivanje pijanstva, poboljšanja porodičnih odnosa i slično, ali sve to će biti prihvaćeno kao nešto što je preko potrebe, a pravi pravoslavac će, verovatno, osumnjičiti sveštenika za luteranski duh i osuditi takvu delatnost (Florenski 2007, 33). Ipak, verujemo da je današnji vernik prijemčiviji na takve vrste saveta od savremenika Florenskog. „Tim Rusima bi se moglo objasniti da su sva ta stranstvovanja, hodočašća – samo jedno usko shvatanje svojih dužnosti i obaveza, da za dobrim ne treba ići toliko daleko, da je bolje da se on, Rus, okane pijančenja, da se posveti povećanju svoga ličnog blagostanja (...) – da nastoji da Rusija liči na druge prosvetćene evropske države (...) Te njegove posete svetim mestima uopšte i nisu Bogu potrebne, ni njemu samom jer ne donose nikakve koristi nego naprotiv – sve je to šteta. Bogu bi bilo mnogo ugodnije kada bi on svoje slobodno vreme iskoristio da učini neku korist bližnjemu svome“ (Dostojevski 1982, 263–64). I sam Dostojevski smatrao da postoji potreba za racionalizacijom ponašanja ruskog vernika.

Osim preduzetništva, konfesionalna pripadnost bitno utiče i na spremnost na učešće u volonterskom radu. Postoji korelacija između posećivanja bogoslužjenja i volontiranja u karitativnim aktivnostima. Pozitivna korelacija je zapažena kod protestanata, hinduista, i jevreja, dok je negativna korelacija primećena samo kod pravoslavnih vernika (Gavrilović i Jovanović 2011, 142–143).

IRACIONALNO PONAŠANJE I SLABA SAMOKONTROLA POROKA PRAVOSLAVNIH

Kao posledica verskog i istorijskog uticaja, pravoslavni svet, naročito u odnosu na protestanski, očigledno značajno zaostaje ne samo u disciplini i kultivaciji radne volje (navika, pregnuća), već i u samokontroli svog ukupnog ponašanja (štetnih navika po zdravlje, štetnog i neracionalnog načina života). Kako obično statistički podaci pokazuju pravoslavci (Srbi, Rusi, Grci, Bugari) prednjače u konzumaciji cigareta i alkohola u Evropi, pa neretko i u svetu dok su u ovome poslednje skandinavske zemlje. Pravoslavci će kao reakciju na ovu istinu po običaju tražiti opravdanje za svoje poroke u tome što je cena ovih artikala u protestanskim državama znatno veća. Međutim, razlika u navikama i uzdržanju od nezdravog načina života je očigledna i u načinu ishrane (masne i teške hrane) gde je razlika u ceni neznatna. Takođe, protestanti (npr. u Holandiji, Danskoj) su daleko skloniji upotrebi bicikala kao racionalnog alternativnog prevoznog sredstva dok će se ljudi u Srbiji, istovremeno se žaleći na najvišu cenu gori-

va u Evropi, veoma teško i retko odlučiti na ovo, a kad se na to ipak odluče motiv je više finansijski nego svest o zdravom načinu života i zaštiti prirodne sredine.

To odsustvo odgovornosti je tipično za ceo pravoslavni svet koje razloge za svoj neuspeh i nesreću najčešće nalazi u spoljnim faktorima pravdajući sebe, ne želeći da uvidi svoj udeo u tome.

ODNOS PREMA DRŽAVI I UTICAJ NA RADNU MOTIVACIJU I NAVIKE

U temelju ruske istorije nalazi se čuvena legenda o pozivanju Varjagastranaca²⁸ radi upravljanja ruskom zemljom, pošto je “zemlja naša velika i izobilna, ali reda u njoj nema”. To je karakteristično za sudbinsku nesposobnost i nedostatak želje ruskog naroda da samom sebi organizuje poredak u sopstvenoj zemlji. Birokratija koja se bavila državnim poslovima uvek je izgledala neruska. Ruski narod ne želi da bude odvažni graditelj, njegova priroda se određuje kao ženstvena, pasivna i pokorna u državnim stvarima (Berđajev 2002, 8–30). Zato se Petar Veliki ugledao na Holandiju i Nemačku kada je stvorio Peterburg i uopšte izgrađivao Rusiju.

I u srpskom narodu postoje izreke o tome da sami nisu sposobni da organizuju sebi državu, već da im je potreban Nemač ili, čak, Hitler (ili od domaćih – car Dušan) da nas dovede u red, da zavede disciplinu. Srbi obično veruju da je dovoljno samo zavođenje “reda i discipline” (sprečavanje i kažnjavanje lopovluka, kriminala, nerada...), a ne i pozitivna, preduzetnička, stvaralačka inicijativa (vizije, ideje, planovi, motivacija).

Uporedo sa izražavanjem potrebe za stranim organizatorom svoje države istovremeno se prema njoj gaji odnos nepoverenja, neprijateljstva. To je tipično i za Rusiju i za Srbiju, državama sa sličnim istorijama. Upravo takav animozitet prema državi je u suprotnosti sa pozitivnim stavom protestantizma prema njoj, pre svega kalvinizma. “Kalvin je smatrao da je država neophodna” (Bus 1991, 70).

Upravo zato je i danas kod Srba i Rusa na snazi negativan odnos prema sopstvenoj vlasti kao stranom telu. Karakterističan “srpski nerad” (“javašluk”) se formirao tokom viševjekovnog robovanja stranim zavojevačima kada je seosko stanovništvo opstruiralo stranu državu stalnim podvaljivanjem i nedovoljnim zalaganjem u radu, s obzirom da su svi tržišni viškovi išli njoj u korist. No, ovaj odnos prema radu se kasnije preneo i na svoju državu i manifestovao u izbegavanju plaćanja poreza, varanju države, pa čak i neradom na sopstvenu štetu (Stevanović 2008, 208). Rajs je taj nedostatak radne energije u Srba objašnjavao na dva načina. Najpre, pod turskom vlašću je i najžešći rad malo koristio. Od njega se bogatio samo ugnjetač. Tokom vekova radilo se samo onoliko koliko je neophodno. Zatim, zemlja je veoma plodna. Uz veoma malo rada pruža ono potrebno za život. Kroz duge vekove stvarala se navika da se malo radi koja više nije dopustiva (Rajs 2008, 45). Rad seljaka za parazitskog gospodara ili za neprijatelja, da mu se sve uništi ili odnese, gubio je svaki smisao i mogao je čoveka samo demoralisati. Nekadašnja nevolja današnja je navika. Jasno je da se u čoveka sa tako urezanim tragovima prošlosti nije mogla razviti ni potreba za radom (2001, 664–65). Dvorniković tvrdi da je stanje Južnih Slovena u srednjem veku bilo gore pod domaćom nego kasnijom tuđinskom vlašću. Nije bolje bilo ni pod domaćom vlašću koja se nakon oslobođenja od Turaka ponašala osiono i bahato.

Tako se i ruski ekonomski mentalitet formirao u doba kmetstva. Pošto je ogroman deo plodova seljačkog rada odlazio zemljoposjednicima, to je štetno uticalo na ra-

²⁸ Pojam *Varjazi* (non. *Væringjar*, grk. *Βάρανγοι* / Varangoi, ukr./rus. *Варяги* / Varyagi / Varyahy) podrazumeva se kao naziv za srednjovekovne germanske osvajače Vikinge na prostorima istočne Evrope odnosno Rusije, Ukrajine, Belorusije i Vizantije. Varjazi su bili germanske naoružane grupe ljudi, uglavnom sa prostora današnje Švedske i Norveške.

dnu motivaciju seljaka. Slično tome, pod totalitarnim socijalističkim režimom obavezni rad za državu proizveo je negativan stav prema radu u ogromnom delu naroda (Bus 2011, 94). Država mora da postane unutarnja snaga ruskog naroda, njegov instrument a ne spoljašnji princip koji mu je nadređen, njegov gospodar (Berđajev 2002, 38).

A u Srbiji se u to doba desilo nešto suprotno, ali sa istim efektom. Naime, usled obilne pomoći Zapada ekonomskom i tehničkom razvoju "druge Jugoslavije" javio se "sindrom razmaženog deteta", ali je time doprineo veštačkom i nezasluženom visokom standardu građana (Stevanović 2008, 208) i opadanju radne motivacije, kao i u SSSR. Bilo je i drugih faktora, poput postojanja javne umesto privatne imovina. Poznato je da su Rusi bili produktivniji na svojim okućnicama nego na kolhozima i sovhozima.²⁹ I Đinđić je govorio da moramo shvatimo da je ovo naša država i da ako je tretiramo kao neko strano telo, a samo ono što je privatno da je to naše, nećemo imati ni jedno ni drugo (Đinđić).³⁰ Jedini izuzetan period u kome je vladao pozitivan odnos prema državi bila je socijalistička izgradnja i vreme radnih akcija (po modelu moba) kada se sa euforijom i entuzijazmom pevalo "da nam živi, živi rad!" i uzvikivalo "mi gradimo prugu, pruga gradi nas!" i kada se verovalo u bolju budućnost.

Pošto srpski narod državu oseća kao tuđinsku, neprijatelja, pretnju, smatra da je prema njoj sve dozvoljeno u zaštiti svojih interesa. Zato nije problem državu potkradati, podvaljivati, zabušiti. "U periodu socijalizma deviza radničke klase je bila da ih niko ne može toliko malo platiti koliko oni mogu malo da rade. Zabušantski odnos prema radu bio je široka mentalna osnova na kojoj se legalizovala korupcija, tako što se podmićivanjem lekara dolazilo do lažnih bolovanja i lažnih penzionisanja (čitave armije). Krađa države se nije smatrala naročitim moralnim i društvenim problemom što odražava parola "Druže Tito, ti si krao, al' si i nama dao" (Jovanović 2008, 226). Sve to pokazuje nizak nivo ili odsustvo svesti da ta navodna solidarna krađa nije išla na štetu naroda, kao da se kralo od nepoznatog neodređenog i nepoznatog subjekta. Radničke i narodne mase su verovala u mogućnost dugovečnosti takvog sistema koji se zabušava i krađe. Danas, vidimo da to nije tako. Živimo u vremenu kada su lažna bolovanja zamenila nemogućnost odlaska na ona najneophodnija bolovanja, čak i od najopakijih bolesti (raka). Kod pojedinih stranih investitora u Srbiji, čak je i odlazak u toalet veoma otežan, kontrolisan, nepoželjan. Građani Srbije, pogotovu mladi, doživeli su ono biblijsko prokletstvo "da očevi jedoše kiselo grožđe, a deci trnu zubi", tj. doživeli su gorke plodove javašluka, neodgovornosti prema sistemu, pohlepe, kratkovidosti i gluposti ranijih generacija.

Pored toga, Srbi nisu dovoljno dorasli onom apstraktnom i zreлом načinu mišljenja. Najviše se moralno osuđuje ona krađa koja oštećuje samo konkretnog pojedinca ili užu grupu, ali mnogo ređe, teže i blaže kada je žrtva krađe šira ili celokupna društvena zajednica. Krađa mnogih ili svih se često se ne doživljava kao krađa.³¹ Krađi kolektivne svojine (državne, društvene), tj. potkradanju apstraktnog, bezličnog subjekta se gleda kroz prste. U Srbiji ni dan danas nije tolika sramota ne kupovati kartu u gradskom prevozu ili čak ne plaćati struju, pošto se ne radi o vidljivom i opipljivom proizvodu već apstraktnom (struja, karta), za razliku od krađe u prodavnici.

²⁹ Starac Pajsije Svetogorac je pisao da kada Rusu istekne radna smena on se ne obazire na to što će kiša upropastiti letinu na javnom dobru, što nije slučaj na privatnom posedu.

³⁰ Ibid.

³¹ Nedavno je vlasnik voćnjaka pod jabukama uhvatio u krađi lopova i tom prilikom mu zapalio auto i pretukao ga. Lopov se pred državnim organima pravdao kako je mislio da je to državna imovina (<https://www.juznevesti.com/Hronika/Kradljivcu-jabuka-vlasnik-zapalio-automobil.sr.html?c=Komentari>).

U Srbiji postoji jedan naopaki mentalitet da je sramota prijaviti lopova koji potkrada državu na bilo koji način (utajom poreza...). Onaj koji prijavljuje takvog lopova smatra se zluradim, podmuklim, pakosnim, zavidnim denuncijatorom, "tasterom", "drukerom". Odbacuje se eventualna mogućnost da se to čini iz lojalnosti prema državi, zbog legalizma i javnog dobra, a ne iz niskih motiva. Zato sa neuspehom završavaju pokušaji nekih ministara (Mlađan Dinkić) da zavedu red i suzbiju utaju poreza novčanom stimulacijom kupaca da prijavljuju trgovce koji su neizdavanjem fiskalnih računa oštetili državu, pošto nije zaživela efikasna građanska dužnost i savest.

Takvu uobičajenu pojavu u srpskom narodu primetio je i žestoko kritikovao Nikolaj Velimirović u svom nadahnutom tekstu, još pre Drugog svetskog rata: "Ne kradi državu", a koja se danas deli u hramovima SPC kao poučan letak. U njemu kaže: "Ko učini štetu državi, učinio je štetu milionima građana te države, otuda je krađa od države daleko veći prestup nego krađa od pojedinih ljudi (...) Ko ukrade od države, taj ukrade od sviiju koji plaćaju porez državi (...) Državno blago zaliveno je potocima znojnih sirotinjskih (...) krađa od države je velika glupost; ne samo veliko nepoštenje (...)". Pored toga ukazivao je da sa istim poštenjem i marljivošću treba raditi i kod drugih kao i kod sebe. Nažalost, znamo da ovo nije imalo uticaja na radnu etiku naroda iz mnogih razloga kao što su: slab uticaj Crkve, nepismenost, tip konfesije koja ne obezbeđuje spasenje radom.

ZAKLJUČAK

Dve različite konfesije iste religije, hrišćanstva (pravoslavlje i protestantizam) doprinele su nastanku dva veoma različita, u mnogo čemu suprotna tipa vernika što se ogleda u njihovom shvatanju načina spasenja i kulturi rada (i u ukupnom mentalitetu). Dok su pravoslavci smatrali da je spasenje u (vansvetovnoj) askezi, protestanti su nastojali da do spasenja dođu upornim i poštenim radom u svetu. Takođe, dok protestanti obezbeđuju spasenje u mirnodopskim periodima, pravoslavci to čine u ratu žrtvovanjem za svoju veru i naciju. Naravno, tome su doprineli i drugi faktori nereligioznog karaktera (pre svega, istorijski), ali sama činjenica da su sve pravoslavne zemlje, kao i, s druge strane, sveukupni protestantski svet (unutar sebe) formirali potpuno identičan odnos prema radu i društvu govori o tome da je verski činilac bio presudan u tome. Mora se priznati da se u kultivaciji rada i doprinosu stvaranju civilizacijskih tekovina (visoko razvijeno i uređeno društvo blagostanja) daleko superiornijom pokazala protestanska civilizacija.

LITERATURA

- Бандић, Душан. 1980. *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: Бигз.
- Бус, Андреас. 1991. „Економска етика руског ортодоксног хришћанства“. У *Православље између неба и земље*, приредио Драгољуб Б. Ђорђевић. Ниш: Градина.
- Buss, Andreas E. 2003. *The Russian-orthodox Tradition and Modernity*. Boston: Brill Leiden.
- Берђајев, Николај. 2001. *Руска идеја*. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина*. Београд: Бримо.
- Биговић, Радован. 2010. *Црква и друштво*. Београд.
- Свијић, Јован. 1966. *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje: osnovi antropografije*. Београд: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Dvorniković, V. 2000. *Karakterologija Jugoslovena*. Београд: Prosveta.
- Достојевски, Фјодор М. 1982. *Дневник писца 1877–1881*. Београд: БИГЗ.
- Ђакон Ненад Илић и пријатељи. 2016. *Facebook проповеди и духовни chat*. Београд: Опет& Опет, Школа Плус, Едиција Театар За.
- Ђуровић, Богдан. 1995. „Православље и развој код Срба у XVIII веку“. У *Religija i razvoj*. Ниш: JUNIR.

- Ђуровић, Богдан. 2006. „Вероисповест и радна етика“. У *Протестантизам на балканској ветрометини*, приредили Драгољуб Б. Ђорђевић и Томислав Бранковић, 116–117. Ниш: ЈУНИР.
- Епископ нишки Јован. 1962. *Беседа на гори*. Ниш.
- Флоренски, Павле. 2007. *Православље*. Београд: Бримо, Логос.
- Gavrilović, Danijela and Miloš Jovanović. 2011. “Orthodoxy in the Function of Social Capital in Contemporary Serbia – A Turn towards the Future of a Return to the Past.” In *Orthodoxy from an Empirical Perspective*, edited by Mirko Blagojević and D. Todorović, 139–150. Niš and Belgrade: YSSSR and IPST.
- Jerotić, Vladeta. 2003. *Nova pitanja i odgovori*. Београд и Бања Лука: Ars Libris i Besjed.
- Јовановић, Бојан. 2008. *Пркос и Инат*. Београд: Завод за уџбенике.
- Марић, Јован. 1998. *Какви смо ми Срби?* Београд: Слободан Јовић.
- Кубурић, Зорица. 2006. „Мисионарске активности протестаната у Србији“. У *Протестантизам на балканској ветрометини*, приредили Драгољуб Б. Ђорђевић и Томислав Бранковић, 108–111. Ниш: ЈУНИР.
- Милосављевић, Љубинко. 2008. *Подстицање слободе*. Ниш: Филозофски факултет у Нишу.
- Митровић, Милован. 2010. „Проблеми одрживог руралног развоја у Србији“. У *Од путање до аутостраде*. Ниш: ЈУНИР.
- Рајс, Арчибалд. 2008. *Чујте Срби (Чувајте се себе)*. Београд: Златоусти.
- Саврамис, Демостенос. 1991. „Макс Вебер и Православна црква“. У *Православље између неба и земље*, приређивач Драгољуб Б. Ђорђевић. Ниш: Градина.
- Смиљанић, Михаило. 2006. „Три разјашњења“. У *Протестантизам на балканској ветрометини*, приредили Драгољуб Б. Ђорђевић и Томислав Бранковић, 51. Ниш: ЈУНИР.
- Стевановић, Бранислав. 2008. *Политичка култура и културни идентитети у Србији и на Балкану*. Ниш: Филозофски факултет у Нишу.
- Stolić, Ana i Nenad Makuljević, priр. 2006. *Privatni život kod Srba u 19. veku*. Београд: Clio.
- Тодоровић, Драган. 2014. „Српска православна црква на почетку трећег миленијума“. У *Хришћанство у 21. веку*, приредили Драгољуб Б. Ђорђевић, Предраг Стајић и Д. Тодоровић. Нови Сад, Лесковац и Ниш: Прометеј, Лесковачки културни центар и ЈУНИР.
- Vujičić, Nik. 2013. *Nezaustavljiv*. Београд: Vulkan.

Internet i TV izvori

- Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context, <http://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=orpc>
- Đinđić, Z. Ako Srbija stane, https://www.youtube.com/watch?v=T7AV-rX_22g
- Futselaar, N. holandjanka.blogspot.rs.
- Gligoriјеvić, Jovana. Portret savremenika – Maks VEBER. Mustra za Srbina budućnosti. www.vreme.com/cms/view.php?id=1523122
- Tucić, Ž. <https://www.youtube.com/watch?v=AWue3TJFaW8>.
- Vladika Grigoriје, „1 na 1“, www.youtube.com/watch?v=rGMH2zbzR8U
- Vučić, A. Izgubili smo radne navike, moraćemo više da radimo. www.danas.rs/ekonomija.4.html?news_id=327105&title=Vu%C4%8Di%C4%87:%20Potrebno%20jo%C5%A1%20100%20godina%20promena
- Zec, M. Ovo je ručno vođena država. <http://novaekonomija.rs/artikli/ovo-je-ru%C4%8Dno-vo%C4%91ena-dr%C5%BEava>)
- www.juznevesti.com/Hronika/Kradljivcu-jabuka-vlasnik-zapalio-automobil.sr.html?c=Komentari

ПРОТЕСТАНТИЗМ И ХОМОСЕКСУАЛНОСТ

Теолошке несугласице су, историјски гледано, у протестантизму решавање поделама и стварањем нових деноминација и овај процес је временом све више добијао на интензитету (DeRogatis 2003, 233). Стога није за чуђење чињеница да у оквиру протестантизма постоји огромна разноликост ставова о најразличитијим питањима, па тиме и о хомосексуалности (за преглед видети Dynes et al. 1990, 1058–1069). Врховни ауторитет у протестантизму је Библија, али се додатно наглашава и способност појединаца да читају и тумаче свете списе.

Уопштено гледајући, протестанти могу да се категоризују у оне главног тока (mainline), који су либералнији, и конзервативније евангелисте. „Либерали“ дозвољавају више слободе у тумачењу светих списа и акценат стављају на друштвени значај религијске делатности, док евангелисти дословно тумаче списе и наглашавају индивидуално искуство преобраћења и личну моралност верника.

Сходно томе, с једне стране постоје схватања хомосексуалности као зла које је последица необузданог хедонизма или неког другог озбиљног посрнућа, а с друге она која је не виде другачије него на хетеросексуалност, у том смислу да ни један варијетет сексуалности није по себи исправан или погрешан, већ да конкретна сексуална пракса у оквиру партнерског и дугорочног односа прожетог љубављу представља највише људско постигнуће (Pickett 2009, 42).

Групе евангелиста, као представника првог поменутог схватања, заступају становиште да је хомосексуалност претња за морал, породицу и ширу заједницу, те да, пошто „није природна“, у основи представља избор или прецизније „животни стил“ (lifestyle), који треба да се осуди и на који треба да се утиче. Они сматрају да на људе који праве тај избор, из овог или оног разлога, треба „исправити“ путем „репаративне терапије“. Овакве конзервативне протестантске групе су посебно присутне у северној Америци, попут *Moral Majority* или *Christian Right*, и њихова мисија као битан део садржи одбрану „универзалних“ стандарда сексуалности заснованих на библијским учењима (DeRogatis 2003, 245).

На другом крају спектра су протестантске деноминације које безусловно прихватају нехетеросексуалне особе у своје окриље и рукополажу свештенике и свештенице који не крију своју истополну оријентацију или врше обреде геј и лезбејских венчања. Најпознатија и највећа организација овог типа је *The Metropolitan Community Church*. За разлику од „конзервативаца“, ове, и по питању схватања људске сексуалности њима блиске групе протестаната, држе до убеђења да је хомосексуалност делом заснована биолошки и да не представља последицу избора. Пошто се грех сматра последицом вољног чина, дакле последицом свесно учињеног избора, они не сматрају хомосексуалност грешном (DeRogatis 2003, 248).

У овом раду ће бити учињен покушај описивања битних момената везаних за две поменуте крајности у протестантском односу према хомосексуалности, уз напомену да су ставови највећег броја деноминација и секти смештени негде између. Комбинације погледа на различите аспекте „геј питања“ – о природи хомосексуалности, грешности саме наклоности али и праксе, геј правима, проблему истополног брака/партнерске заједнице (видети Olson, Cadge & Harrison 2006; Campbell & Robinson 2007; Wald & Glover 2007), рукоположењу хомосексуалних све-

штеника – су изузетно сложене и разнолике, и често представљају једну „експлозивну мешавину библијске херменеутике, ‘научних’ доказа и ширих тема везаних за људска права“ (Hunt 2009, 10). Зато подела на два пола, каква је овде свесно учињена у сврху илустрације протестантског става према хомосексуалности преко екстрема, свакако представља упрошћавање. Ствари се додатно компликују ако се узме обзир став појединих локалних заједница/конгрегација, али и појединих свештеника, који може да буде другачији од званичног става деноминације којој припадају (видети: Olson & Cadge 2002; Cadge, Day & Wildeman 2007; Cadge & Wilderman 2008; Cadge, Olson & Wilderman 2008; Olson, Djupe & Cadge 2011).

Цералд Колман је још 1984. године (Coleman 1984) предложио типологију хришћанских становишта о хомосексуалности: одбацујуће-казнено (хомосексуалност је неморална и не би требало да буде прихваћена); одбацујуће-неказнено (хомосексуалци нису одговорни за њихову оријентацију, али треба да воде непопорочан/чедан живот); условно прихватање (углавном прихватање геј оријентације као легитимне, уз инсистирање да геј мушкарци треба да одговорно воде свој живот сходно владајућем моралу) и потпуно прихватање (хомосексуална оријентација и понашање су одраз Божје милости) (цитирано према Hunt 2009, 10).

Но, пре пружања увида у крајње позиције, требало би се осврнути на ново схватање сексуалности које су разрадили протестантски реформатори у односу на, до тада доминантно, разумевање које је постојало у оквиру католичанства. Изворни реформаторски погледи на сексуалност су чинили основу за касније реинтерпретације и многострука „рачвања“ ставова протестантских деноминација и секти о истополној наклоности и пракси.

НОВО СХВАТАЊЕ СЕКСУАЛНОСТИ

Протестантски реформатори су одлучно одбацили свештенички целибат, који постоји код католика, и (пре)вредновали брак као једну од основних друштвених установа, што је довело до артикулације новог погледа на људску сексуалност. Занимљиво је овде поменути да је Католичка црква брак учинила сакраментом тек у XIII веку. Пре тога он је био (само) грађанска заједница на коју се, пре свега, гледало као на породичну ствар (DeRogatis 2003, 234).

Реформатори су сматрали да је целибат заснован на погрешном схватању људске природе и неразумевању односа човека и бога. За разлику од католика, који су тврдили да је целибат духовно (нај)супериорнија опција, протестанти су брак држали за природан, богом дан и посвећен однос. Целибат је тако проглашен за неприродан, супротан божијем плану стварања и множења, уз практичну напомену да је физички немогуће за већина мушкараца и жена да остану у силом наметнутом стању потпуног уздржања од сексуалних односа (Crowther 2016, 669). Историјска је иронија да су протестанти применили категорију „природног“, детаљно елаборирану у оквиру католичке теологије, против католичког схватања људске сексуалности.

Мартин Лутер (Luther) се 1522. године у проповеди *О браку* (*Predigt vom ehelichen Stand*) позвао на стих „рађајте се и множите се“, из *Књиге постања*, тврдивши да је у питању божански захтев о који људи не могу да се оглуше, те да треба да се удају и жене, те да то не треба, нити сме, да се никоме забрањује (*ibid*). У истој проповеди Лутер говори о сексуалном односу као „неопходнијем од спавања и буђења, једења и пијења и пражњења црева и бешике“ (цитирано према Crowther 2016, 670). Калвин (Calvin) се, у истој намери као и Лутер, 1536. у *Уставама хришћанске вере* (*Institutio Christianae Religionis*) позвао на стих „није добро да је човек сам“, уз додатно тумачење да је нормално и природно да већина мушкараца и жена имају сексуалну жељу и да треба да ступају у брак да не би па-

ли у грех (Crowther 2016, 669).¹ Швајцарски реформатор Хајнрих Булингер (Bullinger), Цвинглијев (Zwingli) наследник у Цириху, је био изричит у ставу да секс у браку није грешан, и то из три разлога: прокреације, избегавања блуда и подршке која се добија од партнера (*ibid.*). Ова три разлога су поновљена у *Англиканској књизи заједничке молитве* (*Anglican Book of Common Prayer*) из 1549. године, у делу који се односи на церемонију венчања (Crowther 2016, 670). Ово сугерише постојање теолошког консензуса код протестаната о божански усађеним сексуалним потребама код мушкараца и жена.

Но, „[j]едини облик сексуалне жеље коју су протестанти прихватили као ‘природан’ била је жеља за супротним полом и за сексуалним активностима које могу да доведу до зачећа“ (Crowther 2016, 672). Ово је аутоматски значило да је сваки облик изражавања или практиковања сексуалности ван брака и без могућности зачећа, где би потпадао и хомосексуални однос, „неприродан“ и грешан.

Протестанти су сексуалну разузданост обично везивали за католички клер, од кога се нису у битном разликовали у осуди хомосексуалности. Лутер је за хомосексуалност говорио да долази од ђавола и да треба да се третира као ђавоља работа (Vern L. Bullough, у: Dynes et al. 1991, 224). Лутер се иначе уздржавао од расправљања о хомосексуалности, пошто је мислио да његови сународници још увек нису „заражени“ знањем о њеном постојању. Оптуживао је католичке, картузијанске монахе да су први у Немачку донели ту „страшну нечист“ из италијанских манастира, уз ирониичну опаску да су „наравно, образовање и обуку у тој хвале вредној пракси стекли у Риму“ (Rodby 2009, 132–133).

Данашње поделе у протестантизму у вези хомосексуалности су, према Џефрију Сајкеру (Siker 2004; 2007), засноване на: 1) темељним неслагањима у тумачењу и примени Светог Писма, 2) схватању улоге и функције традиције, разума и искуства, те 3) врло различитим схватањима обликовања родног, али и хришћанског идентитета уопште.

Све расправе крећу од Библије. Традиционална читања, која нису подложна „преговорима“ или реинтерпретацијама, у одређеним деловима Светог писма виде неупитну божју осуду хомосексуалности као грешно нарушавање божански установљеног природног поретка. Библијски литерализам је један од главних разлога нетолерантног става према нехетеросексуалцима (Hill, Moulton & Burdette 2004; Burdette, Ellison & Hill 2005).

Места из Библије која се у овом контексту најчешће помињу су: *Коринћанима посланица прва светог апостола Павла*, глава 6, стихови 9 и 10, *Тимотију посланица прва светог апостола Павла*, глава 1, стихови 8-11, *Римљанима посланица светог апостола Павла*, глава 1, стихови 26 и 27, *Прва Мојсијева*, глава 19 (прича о Содоми и Гомори), *Трећа Мојсијева* (*Књига Левитска*), глава 18, стих 22, *Трећа Мојсијева*, глава 20, стих 13. Традиционална тумачења су све чешће довођена у питање кроз социо-културну, историјску и политичку контекстуализацију поменутих места, као и другачије преводе одређених хебрејских и грчких термина у циљу избегавања анахронизма – читавање модерних концепата у библијски текст (видети: Јовановић 2007).

Дебата око улоге традиције се води око тога да ли је вишевековни негативни однос протестантских деноминација према хомосексуалности довољан раз-

² За овај рад је посебно илустративан пример младог пуританског свештеника Мајкла Виглсворта (Michael Wigglesworth, 1631-1705), који у свом дневнику признаје да пати од „неиздрживих мука телесних пожуа“ када мисли на своје младе мушке ученика са Харварда и верује да „прљавштину“ може да превазиђе само кроз молитве и брак (Lee 1987, 133–134; DeRogatis 2003, 239).

лог да се такав однос задржи и данас, или тај став треба да се поново размотри у светлу нових научних открића, пре свега из области биологије и психологије.

Ствар добија на тежини кроз увођење „другачијих“ верника у оквир свештенства. Вилијам Џонсон (William Johnson) је 1972. године као прва хомосексуална особа рукоположен у свештеника у једну „историјску“ или *mainline* цркву – *United Church of Christ* (Melton 2005, xxv), а 2003. је отац Џин Робинсон (Rev. Gene Robinson), који је отворено живео у истополној партнерској вези, постао еписког Диоцезе новохемпширске у оквиру *Епископалне цркве* (xxvi).

Иницијативе за промену односа према нехетеросексуалцима, као и њихова рукоположења, изазвале су дубоке поделе међу протестантима. Посебно занимљив је случај *Англиканске цркве* и контроверзе која је отпочела 1998. на тринаестом редовном десетогодишњем окупљању њених епископа – *The Lambeth Conference*, где је дошло до оштре поделе између „конзервативних“ јужних диоцеза и „либералних“ диоцеза северне хемисфере око питања хомосексуалности и рукоположења жена за свештенице (Carrette & Keller 1999; Rubenstein 2004).

Можда највећи изазов за протестантизам, али и сваку другу религију, представљају верници нехетеросексуалне оријентације. Њихова потреба за припадањем и духовна искуства доводе у питање бескомпромисне осуде и често злонамерне дефамације. Проблем њиховог целовитог и кохерентног идентитета налази, између осталих, могућа решења у крајностима „репаративне терапије“ или прикључивањем црквама које у потпуности прихватају лезбејке и гејеве. Сада се окрећемо опису ових могућности.

КОНЗЕРВАТИВНИ ПОЛ – EXODUS²

Седамдесетих година XX века у Сједињеним Америчким Државама се, као нека врста пандана покретима за „ослобођење“ гејева и лезбејки, појавио покрет *бивших гејева* (*ex-gay*). Добио је највише следбеника у оквиру евангелистичких деноминација. Често су у питању биле групе које организују програме „репаративне терапије“ у циљу буђења „успаване хетеросексуалне жеље“ код хомосексуалаца који су решили да прекину са „грешним животом“ и „врате се на прави пут“.

Представници *покрета бивших гејева* су уверени да је (психолошко) саветовање уз постојање групе за подршку неделотворно ако потенцијални „преобраћеници“, а актуални „грешници“, не „приме Исуса у свој живот“, тј. ако цео процес, као централну, нема религијско-духовну димензију. Ово је од суштинског значаја, с обзиром да полазишно схватање истополне наклоности као последице пада човека и његовог предавања страстима, управо у хомосексуалности види препреку која онемогућава заједницу љубави човека и бога.

Кровна организација различитих *ex-gay* црквених заједница (ministries) – *Exodus International* (основана у Америци 1976, а престала са радом 2013. године) названа је по Другој књизи Мојсијевој – *Издазак*, што би попут ослобађања Јевреја од египатског ропства, требало да упућује на „ослобађање“ гејева и лезбејки од „робовања својим палим страстима“ и „грешном животном стилу“.

Делатношћу и идеологијом *Exodus*-а се, између осталих, бавила и Мишел Волкомир (Wolkomir 2001; 2006), која је за наслов своје монографије о борби геј и бивших-геј хришћана са светим и сексуалним узела стихове из Прве Павлове посланице Коринћанима: *Be Not Deceived (He varaјте се)* – пошто живот уз потпуно предавање Исусу Христу није могућ ако се неко „прља“ грехом хомосексуалности.

² Овај одељак текста се делом ослања на Јовановић 2016, 149–156.

За разлику од неких хришћанских конгрегација које одбацују хомосексуалце, *Exodus* их прихвата и нуди им помоћ у превазилажењу хомосексуалности, коју разуме као грех који је исти као и било који други – ни на који начин гори од осталих (Wolkomir 2006, 31).

„Кроз близак и исправан однос са Богом хомосексуалци могу да осете Божију спасоносну љубав и исцељење које ослобађа појединце од хомосексуалности и допушта им да поново преузму њихове истинске хетеросексуалне идентитете. Управо је ова идеја – да појединци могу да се ослободе робовања њиховим сексуалним греховима – садржана у имену организације (Wolkomir 2006, 32).“

Exodus одбацује схватање по коме је хомосексуалност урођена или плод свесног избора. Као и сваки други грех, хомосексуалност је, према учењу ове организације, последица изгнанства из раја које је резултирало човековим палим стањем – постајањем отвореним за зло. Дакле, као грех, хомосексуалност следи из других грехова – које је починила особа сама или грехова које су други починили против ње.

„[Г]овори се да хомосексуалност потиче од неке емоционалне или психичке трауме која „изврће“ прикладна сексуална осећања и понашања која би иначе требало да се појаве природно из одговарајућег родног идентитета. Такво извртање и искривљавање се држи као последица неког облика греха, који су починили значајни други, према детету. У овом смислу, поборници ех-гау покрета виде као корен хомосексуалности људски пркос у односу на Божије законе, али не, као што то конзервативци главног тока често истичу, кроз свестан избор хомосексуалних индивида да имају грешни стил живота (Wolkomir 2006, 35).“

У питању је једна специфична мешавина моралног атавизма и религијско-педагошког оптимизма, где коначни циљ „излечења“, по *Exodus*-у, није престанак хомосексуалног понашања (практиковања истополних сексуалних односа), хетеросексуални брак, нити промена свести (у смислу другачијих мисли и жеља/жудњи). Све наведено су само нус-продукти постајања све више „саобличеним лику Исуса Христа“. Пут сваког појединца до саображења је, сходно јединствености сваке личности, посебан, али циљ је исти за све: постајање што је могуће више налик идеалном оцу – помагачу на путу покорности и праведности.

Да би стигао до циља, грешник мора најпре да буде духовно убеђен у то да је хомосексуалност супротстављена божијој вољи. Затим мора да буде убеђен да бог може да излечи, те да буде спреман да уради било шта и све што је потребно да би следио реч божију и постао што је могуће више христолик. Грешник мора да препозна и призна да је сва моћ и ауторитет у рукама бога, без кога, ако се ослони на себе самог, нема исцељења. Према *Exodus*-у, ово је најтежи корак, јер од индивидуе тражи истинско и безусловно предавање богу, потпуно веровање у њега и његову милост, а оваква (религиозна) пракса, која води до преображавање геја у бившег-геј хришћанина, могућа је у оквиру тзв. *тоталних институција*, које је још шездесетих година прошлог века описао Ервинг Гофман (Goffman 1961).

ЛИБЕРАЛНИ ПОЛ – THE METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH

Октобра 1968. године Трој Пери (Трой Пери), бивши пентакостални свештеник, је основао прву *Metropolitan Community Church* (MCC). Већ 1970. године

одржана је инаугурална конференција на којој се пет постојећих цркава ујединило у *Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches* (Wilcox 2003, 18). У оквиру Изјаве о мисији те деноминације стоји да је она: „хришћанска црква основана у оквиру, али са досегом преко, геј и лезбејских заједница“, уз додавак: „Ми служимо међу онима који трагају и славе интеграцију своје духовности и сексуалности“ (*ibid.*).

Ова деноминације има статус службеног посматрача у *Светском савезу цркава*, али није примљена у амерички *Национални савет цркава* (*National Council of Churches*). Не постоје детаљни демографски подаци, али процењује се да данас у оквиру МСС има преко 300 конгрегација са више од 40000 верника (Wilcox 2003, 18).

Што се тиче званичне доктрине МСС, могло би да се каже да је њена кључна карактеристика хибридна. Иако се у официјелним документима наводи да је у питању хришћанска заједница, на локалном нивоу је остављено довољно слободног простора за прилично различите праксе: од оних које подсећају на богослужења тзв. *high-churches*, какве су Католичка или Англиканска, до оних које укључују *New Age* веровања, метафизичке принципе или поштовање богиње (*Goddess-based beliefs*) (Wilcox 2003: 19). Заправо је једини захтев да конгрегације једном у седмици, недељом, држе ритуал богослужења.

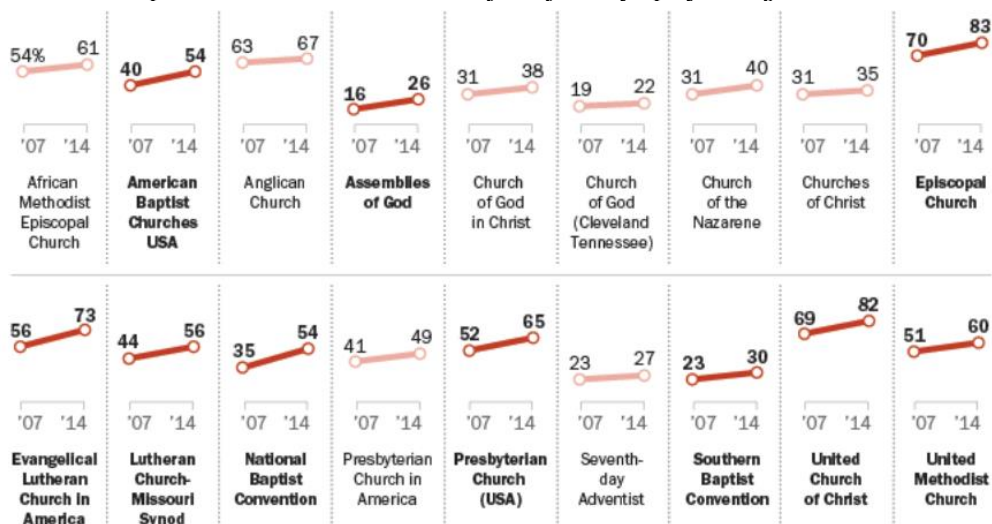
Мелиса Вилкокс је разматрала спољне и унутрашње факторе који су довели до релативно брзог и обухватног ширења МСС-а (Wilcox 2003, 84–99). Пре свега, ова црква је својим члановима, претежно лезбејкама и гејевима, обезбедила заједницу у којој су могли да нађу сигурност и простор слободан од осуде и прогањања. Од екстерних, односно друштвених и политичких, чинилаца који су „дали ветар у леђа“ МСС свакако треба поменути деловање покрета за људска и грађанска права из шездесетих година XX века (који су шири социјални контекст учинили осетљивијим за недаће угњетених мањина), затим трендове у теологији, од којих је свакако најзначајнији онај везан за појаву теологије ослобођења (*liberation theology*) чије је деловање такође ишло у правцу еманципације и инклузије маргинализованих. Ту је и развој евангелизма, чија су одређена начела инкорпорирана у МСС, па је тако Трој Пери могао себе да опише као „либералног евангелисту“, што је свакако привукло доста верника чија је изворна провенијенција била управо евангелистичка. Дебате о хомосексуалности у оквиру црква главног тока су помогле развоју МСС тако што су поставивши то питање „на дневни ред“ помогле у медијској промоцији те цркве. Слични су били ефекти Покрета за ослобођење гејева (*Gay Liberation Movement*) и лезбејског феминизма.

Унутрашњи фактори успеха МСС су агилно вођство и високе организационе способности њеног оснивача, као и његова харизма и „ватрена реторика“, која сигурно има везе са његовим пентакосталним коренима. Иако је већина од поменутих друштвених трендова данас ствар прошлости, МСС и даље представља популаран избор на религијском тржишту, колико због солидног степена институционализованости, толико и због флексибилности која је омогућена хибридном доктрином.

ЗАКЉУЧАК

Почетком XXI века дошло је до значајних помака ка прихватању геј и лезбејских хришћана у протестантским црквама, које су, чини се, остале свесне задатка да буду цркве *semper reformans* (у сталној реформи). Поменуто прихватање одражава обухватније промене ставова према хомосексуалцима у савременом друштву.

Прихватање хомосексуалности је у порасту у код хришћана у Америци, чак и међу припадницима цркава које се снажно противе хомосексуалним праксама као грешним: 66% *mainline* протестаната се 2014. године слаже са тврдњом да хомосексуалци треба да буду прихваћени у друштву (у односу на њих 56% 2007), 36% Евангелиста (26% 2007) и исти проценат Мормона (24% 2007. године) и 16% Јеховиних сведока (12% 2007. године) (Murphy 2015). Детаљнији приказ промене ставова по протестантским деноминацијама је дат у Графикону 1:



Графикон 1: Чланови многих протестантских деноминација у већој мери прихватају хомосексуалност (бројеви означавају проценат припадника деноминација који се слажу са тврдњом да хомосексуалност треба да буде прихваћена у друштву 2007. и 2014. године) (преузето из Murphy 2015).

Није за чуђење и појава *queer* теологије (видети Althaus-Reid 2002) управо у оквиру протестантске теолошке мисли, што је још један показатељ да ће питања везана за нехетеросексуалност у протестантизму остати на дневном реду током овог столећа.

ЛИТЕРАТУРА

- Althaus-Reid, M. 2002. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London and New York: Routledge.
- Burdette, A. M., C. G. Ellison & T. D. Hill. "Conservative Protestantism and Tolerance toward Homosexuals: An Examination of Potential Mechanisms". *Sociological Inquiry* 75, 2 (2005): 177–196.
- Cadge, W., H. Day & C. Wildeman "Bridging the Denomination-Congregation divide: Evangelical Lutheran Church in America Congregations Respond to Homosexuality". *Review of Religious Research* 48, 3 (2007): 245–259.
- Cadge, W., L. R. Olson & C. Wilderman "How Denominational Resources Influence Debate about Homosexuality in Mainline Protestant Congregations". *Sociology of Religion* 69, 2 (2008): 187–207.
- Cadge, W. & C. Wilderman "Facilitators and Advocates: How Mainline Protestant Clergy Respond to Homosexuality". *Sociological Perspectives* 51, 3 (2008): 587–603.
- Campbell, D. C. & C. Robinson. 2007. "Religious Coalitions For and Against Gay Marriage: The Culture War Rages On". In *The Politics of Same-Sex Marriage*, edited by C. A. Rimmerman & C. Wilcox, 131–154. Chicago and London: University of Chicago Press.

- Carrette, J. & M. Keller "Religions, Orientations and Critical Theory: Race, Gender and Sexuality at the 1998 Lambeth Conference". *Theology and Sexuality* 6, 11 (1999): 21–43.
- Coleman, Gerald D. "Homosexuality and the Churches: An Overview". *Ecumenical Trends* 13, 8 (1984): 113–116.
- Crowther, K. M. 2016. "Sexual Difference". In *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, edited by U. Rublack, 667–687. Oxford: Oxford University Press.
- DeRogatis, A. 2003. "Varieties of Interpretations: Protestantism and Sexuality". In *Sexuality and the World's Religions*, edited by D.W. Machacek & M. M. Wilcox, 231–253. Santa Barbara, Denver and Oxford: ABC-CLIO.
- Dynes, W. R., W. Johansson, W. A. Percy & S. Donaldson, eds. 1990. *Encyclopedia of Homosexuality*. New York: Garland Publishing.
- Goffman, E. 1961. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor Books.
- Hill, T. D., B. E. Moulton & A. M. Burdette. "Conservative Protestantism and Attitudes Toward Homosexuality: Does Political Orientation Mediate This Relationship?", *Sociological Focus* 37, 1 (2004): 59–70.
- Hunt, S. 2009. "Introduction – Saints and Sinners: Contemporary Christianity and LGBT Sexualities". In *Contemporary Christianity and LGBT Sexualities*, edited by S. Hunt, 1–22. Farnham: Ashgate.
- Јовановић, М. 2007. „Хомосексуалност у Светом Писму – Алтернативна тумачења”. У културном додатку листа *Данас – Бетон*, бр. 32, уторак 13. новембар 2007: I–II.
- Јовановић, М. 2016. *Идентитет, религиозност, сексуалност: проблем идентитета религиозних ЛГБТ особа у Србији*. Нови Сад: Mediterran Publishing.
- Lee, P. J. 1987. *Against the Protestant Gnostics*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Melton, J. G. 2005. *Encyclopedia of Protestantism*. New York: Facts on File.
- Murphy, C. 2015. "Most U.S. Christian Groups Grow more Accepting of Homosexuality", преузето са: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/12/18/most-u-s-christian-groups-grow-more-accepting-of-homosexuality/>, последња посета: 8. 9. 2017.
- Olson, L. R. & W. Cadge. "Talking about Homosexuality: The Views of Mainline Protestant Clergy". *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, 1 (2002): 153–167.
- Olson, L. R., W. Cadge & J. T. Harrison. "Religion and Public Opinion about Same-sex Marriage". *Social Science Quarterly* 87, 2 (2006): 340–360.
- Olson, L. P. A. Djupe & W. Cadge. 2011. "American Mainline Protestantism and Deliberation about Homosexuality". In *Faith, Politics, and Sexual Diversity in Canada and the United States*, edited by D. Rayside & C. Wilcox, 189–203. Vancouver and Toronto: University of British Columbia Press.
- Pickett, B. L. 2009. *Historical Dictionary of Homosexuality*. Lanham ML, Toronto and Plymouth UK: The Scarecrow Press.
- Rodby, K. 2009. *The Dark Heart of Utopia: Sexuality, Ideology, and the Totalitarian Movement*. New York and Bloomington: iUniverse.
- Rubenstein, M. "An Anglican Crisis of Comparison: Intersections of Race, Gender, and Religious Authority, with Particular Reference to the Church of Nigeria". *Journal of the American Academy of Religion* 72, 2 (2004): 341–365.
- Siker, J. S. 2004. "Homosexuality". In *The Encyclopedia of Protestantism*, Vol. 2, edited by H. J. Hillerbrand, 705–709. New York and London: Routledge.
- Siker, J. S., ed. 2007. *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia*. Westport CN and London: Greenwood Press.
- Wald, K. D. & G. B. Glover. 2007. "Theological Perspectives on Gay Unions: The Uneasy Marriage of Religion and Politics". In *The Politics of Same-Sex Marriage*, edited by C. A. Rimmerman & C. Wilcox, 105–129. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Wilcox, M. 2003 *Coming Out in Christianity: Religion, Identity, and Community*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wolkomir, M. "Wrestling with the Angels of Meaning: The Revisionist Ideological Work of Gay and Ex-Gay Christian Men". *Symbolic Interaction* 24, 4 (2001): 407–424.
- Wolkomir, M. 2006. *"Be Not Deceived". The Sacred and Sexual Struggles of Gay and Ex-gay Christian Men*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.

Драган Тодоровић
Драгољуб Б. Ђорђевић

УТЕМЕЉЕЊЕ НОВОГ ВЕРСКОГ ИДЕНТИТЕТА КОД РОМА ПРОТЕСТАНТА У ЈУГОИСТОЧНОЈ СРБИЈИ*

УВОД

Контакти Рома са протестантизмом на Западу сежу у деветнаести, али се интензивирају шездесетих година двадесетог века, у време свеопште експанзије пентекосталног покрета (Williams 1991; Ђорђевић 2007). На Балкану ова појава примима масовније размере најпре у Бугарској (Славкова 2007) и Македонији (Цацаноска 2003, 2006). На српске просторе први протестантски мисионари, такође, рано ступају (Бјелајац 2003, 2010; Тодоровић 2011б), али традиционално и вековима успостављано хришћанско (православно/римокатоличко)/исламско религијско-вероисповедно биће Рома „трећа грана” хришћанства посебно нарушава деценију и по уназад. Има их међу адвентистима, баптистима и Јеховиним сведоцима (Кубурић 2003, 2010; Тодоровић 2012а; Todorović and Živković 2013) и чине не превише бројно, али стабилно верничко језгро, на чијем се уздизању у питањима вере тек има радити, посебно с најмлађим генерацијама. Највише их је, пак, међу јеванђеоским хришћанима у југоисточној Србији (Куртић 2008; Тодоровић 2012б), највитаљнијем хришћанском огранку у светским размерама на почетку трећег миленијума (Martin 1990, 2002; Cox 1995; Berger 2000; Gay у Blasco 2000; Coleman 2000; Anderson 2004; Miller 2007; Miller and Yamamon 2007).

Роми су јасно препознати као *религијско-конфесионални резервоар* протестантизације. Досадашње ангажовање посматраних нетрадиционалних верских заједнице у југоисточној Србији може се описати као *мисионарење*, међу Ромима неартикулисаних верских потреба, а затим и као *преобрађивање*, малобројних Рома чије се отанеле споне с конфесијом из давнина очитују још једино у смртним обредима и презименима код припадника ислама, односно посмртним и славским ритуалима код православаца (Todorović 2004; Тодоровић и Ђорђевић 2004). Чиниоци који пресудно утичу на овај процес систематизовани су у четири групе: социјално-економску, богословску, културну и политичку (Ђорђевић 2009; Đorđević and Todorović 2011; Тодоровић 2011а, 2012в).

Више од афирмативног изражавања, црквеним је правцима протестантске провенијенције драже када су у прилици да приврженост верским убеђењима сопствене пастве препознају на делатној равни: преданим проучавањем Библије и друге теолошке литературе, ревносним практиковањем прописаних обавеза и активним учествовањем у свакодневном животу заједнице. Посебан значај делатни елемент игра у случају ромског религиозног декларисања, јер их од давнина прати стигма „млаких” верника: ватрено се заложе за ново учење, али религијски занос убрзо ишчили, одвајајући их од матице религијских збивања.

* Припремљено у оквиру рада на пројекту Одрживост идентитета Срба и националних мањина у пограничним општинама источне и југоисточне Србије (179013), који изводи Универзитет у Нишу – Машински факултет, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

У раду се анализира интензитет и квалитет ромског припадања протестантизму: постојаност вере (разлози посеђивања богослужења, преданост Божијем ауторитету, однос према верском образовању, читање Библије и најважније верске обавезе), испољавање религиозности (редовност посеђивања богослужења, припреме пред богослужење, заједничарење на богослужењима са неромима и давање добровољних новчаних прилога) и хоризонтална и вертикална верска покретљивост (верска путовања у земљи и иностранству и прихватање напредовања у црквеној хијерархији).

УЗОРАК И МЕТОДОЛОГИЈА ИСТРАЖИВАЊА

Истраживање¹ је обављено на узорку 60 крштених верника ромске националности, као и 14 ромских и неромских верских старешина.

Подаци су прикупљени методом продубљеног интервјуа на основу стандардизоване процедуре са *Ромима верницима и неромским и ромским старешинама* протестантских верских заједница у југоисточној Србији. Разговори су реализовани између децембра 2008. и марта 2009. године.

Ромима верницима постављено је неколико сетова питања:

1. Постојаност вере (Шта је најважнији разлог због којег посеђујете црквену службу /додељује се материјална помоћ, сигурни сте у верничкој групи, осећате испуњеност целог свог бића.../? Сматрате ли да сте за своје верске поступке одговорни свом старешини или директно Исусу Христу (Јехови), истинском спаситељу? Осећате ли да сте достигли врхунац у свом верском образовању? Да ли у свом дому имате Библију? Да ли су црквене старешине пропитивале колико добро познајете Библију? Набројте ми које су Ваше најважније верске обавезе? Придржавате их се само кад сте у цркви, или и у сопственом дому?)

2. Испољавање религиозности (Да ли се и ван прописаних богослужења окупљате ради заједничке молитве? До сада сте упозоравани или кажњавани због нередовног посеђивања богослужења? Пре него што пођете на богослужење, обављате ли неке посебне припреме? Посеђујете цркву и у другим приликама, када није време богослужењу? Службама присуствују само Роми верници, или је она заједничка за све припаднике цркве? Како Вас прихватају други верници неромске националности? А како Ви њих? Дружите ли се и ван цркве и заједничких служби? Дајете ли добровољне новчане прилоге цркви? Када и колико?)

3. Хоризонтална и вертикална друштвена покретљивост (Имали сте прилику до сада да путујете и упознате се са својом браћом и сестрама из других градова? Црква Вам је омогућила да путујете у иностранство? Пристали бисте, ако би Вам неко из цркве понудио, да отпутујете у неки други град или земљу на верско школовање и усавршавање? Волели бисте да budete помоћник свештеника? Које критеријуме би требало да испуните за тако нешто?)

¹ Приказани резултати део су обимног социо-емпиријског истраживања спроведеног на узорку крштених верника ромске националности неколико протестантских верских заједница на територији југоисточне Србије (Хришћанска баптистичка црква, Јеховини сведоци, Хришћанска адвентистичка црква и Еванђеоска пентекостална црква), ромских и неромских старешина побројаних верских заједница, те верских вођа већинских религија (Српска православна црква и Исламска заједница), а у оквиру докторске дисертације „Протестантизација Рома југоисточне Србије“, коју је први аутор одбранио октобра 2011. године на Одељењу за социологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.

РЕЗУЛТАТИ ИСТРАЖИВАЊА

ПОСТОЈАНОСТ ВЕРЕ

Разлози посећивања богослужења

Најпре смо настојали да дознамо разлучују ли Роми јасно природу сопственог посећивања црквених служби (расподела материјалне помоћи, осећај сигурности у верничкој групи, испуњеност бића божијом присутношћу итд).

„Најважнији разлог што ја долазим у заједници је да будем још ближе Господу, да Господ мени говори и да ја с њим говорим. Испуњена сам Светим Духом и то је за мене најважније.“

Н.-Д. Б., 39, баптиста, Бела Паланка

„Најважније јесте да будем присутан на састанцима, да добијем поуке, да се духовно храним. Ту увек нађем задовољство. Данас смо изложени разним искушавајућим ситуацијама кроз овај живот, понекад се десе неке ствари које нас погађају, потребна нам је духовна снага. Понекад се исцрпимо и ти састанци нам даје снаге да можемо даље да живимо један квалитетан живот. Бар ја то осећам.“

Т. В., 57, Јеховин сведок, Лесковац

„Да се сретнем с Богом и с мојим милим и драгим пријатељима, својом браћом и сестрама. Прво да се сретнем са Богом, а онда са мојом браћом и сестрама да се сретнем. Целе недеље се не видимо, то је прилика да се видимо.“

С. А., 50, адвентиста, Ниш

„Ааа, зашто идем у цркву? Због љубав Бога. Зато што је Бог љубав и зато што сам га прихватила од срце, од тело и снагу. И славим га увек, не само у цркви, него на сваки час. И да чува сви, кад се молимо. Да сачува моји деца, мог супруга. Значи, прво постављамо Бога на прво место. Па, кој' чува мога сина тамо у туђину? У сваки час треба да осећаш Бога и да будеш у заједницу са Бога.“

С. С., 49, адвентиста, Драговац (Бојник)

„Највећи разлог то је да једног дана, када овде будем затворио очи, да их отворим на небу и да Бог каже: 'Уђи, слуго мој, у дом Господара својег'. Да будем заједно са Богом, то је највећи разлог. Е, сад, има и других разлога, да ми Бог да снаге за школу, али највећи разлог је да завршим са Богом.“

М. Б., 18, пентекосталац, Лесковац

„Како сам био болестан, како је то мени помогло, то ме вуче да идем у цркву.“

М. Д., 49, пентекосталац, Лебане

„За мене лично, да вам кажем, то је једно велико олакшање и велика радост. Јер, осећам потребу, па не знам који пос'о да имам у кући, ја то све остављам, и ја и моја деца. Тачно осећамо време да треба да идемо на службу, на богослужење. За нас не претпоставља уопште кућа кад дође време за то. Све остављамо и идемо да будемо у заједништво с Богом. И осећамо олакшање, и пуно нам је боље, и нисмо тол'ко болесни, Бог нас исцељује. Па, нам, богами, доприноси и неки динар у кући.“

З. Д., 48, пентекосталац, Прокупље

„То је изузето добро питање. Ако долазите у цркву, ви морате да имате циљ зашто то радите. Мој циљ и визија јесте да првенствено прославим Бога, да се напуним још више силом помазања Господњом, да се нахраним духовно, односно да ми Господ говори. Да ли је то карање, да ли је то охрабривање, али то је разлог. Успут, видећу и своју браћу и сестре, моћи ћу да их поздравим, да се са њима заједно помолим за своје и њихове проблема. Тако црква изграђује себе и долази до просперитета.“

С. Ц., 29, пентекосталац, Врање

„Здравље... Благослов божји, мир божји. И све то имам у кућу... И за сваког за ког сам се молила, и за болесне, увек испунила ми се жеља, 'фала Богу.“

Ш. Б., 64, пентекосталац, Ниш

Пресудним разлози посећивања богослужења издвајају се:

1. прожетост и окрепљеност божјим присуством у дому Господњем
2. заједница са Господом и Његово слављење и величање,
3. примање духовне хране на недељним састанцима зарад превазилажења световних искушења и истрајавања на божјем путу,
4. лично спасење,
5. близина верујуће браће и сестара,
6. молитва за туђе потребе, посебно здравствене проблеме.

Роми адвентисти и Јеховини сведоци наглашавају *религијску дисциплину*, која прописује редовност долажења, а пентекосталци *захвалност* за индивидуално излечење и *бригу* о здрављу и просперитету укућана. Међу главним мотивима доласка у цркву издвајају се *богословски*.

Преданост божјем ауторитету

Следећи аспект тицао се процене верника да ли сматрају да су за своје религиозно поступање одговорни црквеним вођама или божанском ауторитету.

„Ја сам директно одговоран Исусу Христу. Старешини могу да дам част, могу да му дам све, могу да поштујем тог човека који се брине за наше душе, али ако је Христ глава цркве, онда је Христ глава цркве. Старешина је само тај који нас доводи Христу, а ја сам одговоран лично Богу.“

М. Б., 61, баптиста, Горњи Комрен (Ниш)

„Одговоран сам пред Јеховом. За све што радим, одговоран сам њему. Рецимо, ја могу нешто да сакријем од старешине, али од њега не могу да сакријем и ја то знам. Ако ми је савест чиста, ја гледам божјим очима. Старешина не може да види шта ја овде радим и како се понашам, али Јехова види, па да смо и испод земље. Зато првенствено одговорност пред њим имам.“

С. Б., 37, Јеховин сведок, Тасковићи (Ниш)

„Па, одговоран сам Јехови лично, али ако нешто не постоји као што треба, онда старешине су ту. За сваку ситницу ми не морамо да кажемо старешини, ми можемо да кажемо Јехови да нам опрости, да нам да снаге да се побољшамо, да радимо на томе, да истражимо литературу која говори о томе. Ако онда већ видимо да нема нам помоћи у томе, онда можемо да тражимо од оних који већ имају искуства у том.“

Е. С., 39, Јеховин сведок, Прешево

„Па, и једним и другима, али, како да ти кажем, Богу више, јер Бог гледа и оне ствари које старешина не гледа и не може да види. Имамо ми многе неке тајне грехове, које старешине и други верници не знају и не виде. Али, као човек верује да постоји Бог, Бог који све види и све зна, е, онда гледа на други начин.“

М. Ђ., 48, адвентиста, Врање

„Директно Христу. А и старешинама, на неки начин, зато што ја не могу да се понашам како не доликује.“

Д. Д., 29, пентекосталац, Лесковац

Иако се не оспорава посредовање Божијег присуства пасторовом богослужбеном речју и делом међу верном паством, захвалност за спасење и прибирање под божије скуте изриче се директно Богу. Пред свевидећим оком није могуће прикрити грешне мисли и поступке, нити нечиста срца упућивати молитве вишњој сили. У тишини спаваће собе или склопљених очију у верском храму рачуни се полажу једино врховном ауторитету, тражи окрепа духа и подстрек за ваљано поступање у питањима вере.

Однос према верском образовању

Духовно узрастање ваља подупирати силом верског знања, зарад непоколебане свести о личном спасењу и надземаљској егзистенцији. Питали смо Роме вернике како оцењују достигнути ниво свог верског образовања.

„Има, има још доста да се ради. Има неких помака, али нисам ја задовољна са тим, још доста треба да се ради.“

Н.-Д. Б., 39, баптиста, Бела Паланка

„Па, нисам још. То је дуг процес, мислим, ја треба доста да читам, треба ми времена да га посветим томе, за истраживање, за читање. Ево, ја сада, добро је ово што ме испитујете, јер ја још треба да растем у истини. Не могу да пијем млеко, треба да једем јачу храну, не могу да будем беба, него да на свако питање знам одговор на темељу Библије. Е, то ја волим: кад ме неко пита, да фини разговор обавим, али ево шта Библија каже, ево видите, ја ту још доста треба да се учим, доста ми још треба.“

Р. К., 42, Јеховин сведок, Ниш

„Доста, много. Али, ми из дана у дан јачамо и поучавамо се из Светог писма. Раније, ето на пример, ја сам завршио тих чет'ри разреда основне школе, а то је скоро да не знам да пишем ни да читам. А сад неке ствари знам боље него да сам, 'ајд' тако да кажем, завршио гимназију. Значи, предност је служити Господу. А ја се стварно чудим томе. Многи се чуде, кад сам једном говорио, свештенику сам говорио тамо у Београду, он ме пита: 'Коју си школу завршио?' 'Чет'ри разреда'. 'Не', каже, 'ти лажеш'.“

З. З., 28, адвентиста, Међа (Лесковац)

„Не. Одскочна даска да, али врхунац не, далеко од тога. Све што више проучавам, све сам мањи, чини ми се, осећам своју грешну природу.“

З. Р., 44, адвентиста, Косанчић (Бојник)

„Не. Библија је једна таква књига да, рецимо, можете више пута, педесет пута да прочитате неки стих и да вам он до тада ништа не значи. И да, рецимо, по педесет и први пут читате тај стих и да схватате сасвим други смисао тог стиха, те речи. Тако да се Библија чита све док је човек жив и учи се од те божје речи.“

М. Б., 18, пентекосталац, Лесковац

„Не. Код Господа је то сасвим другачије, ми ћемо читавог живота да учимо. Онај које стварно хришћанин, не може да каже да зна све. Ми се учимо, зато што то стварно кроз свој живот то видим. Библија је таква књига, ми не можемо да је разумемо ако се претходно не молимо, не тражимо присуство Духа Светога, да нам Господ то објасни, да можемо то да схватимо. Можда сам и два'ес' пута прочитала један стих, увек је нешто ново и ново, све више и више. Као кад би била једна реченица, проста, па проширена, па сложена, то је тако и кроз Библију. Упознаш један део, па Господ да откривање мало веће, па мало веће. Ја сматрам да нисам достигла никакав врхунац, не верујем да би неко мог'о да достигне тај врхунац и да каже: 'Е, ја сад све знам'. То није дело човечје, то је дело божје. Ми као људи... можда ће неко сутрадан да оде, да отпутује Господу, а да не упозна комплетно све.“

А. Т., 33, пентекосталац, Лесковац

Сазнања о хришћанској вери, посредована самосталним изучавањем Библије и светих списа и организованом теолошком подучком, проширују верничке хоризонте и обавезују на непрестано лично усавршавање ради примицања исправном божијем познању. Приправност за дијалог и уздизање религијске културе производе видне промене и у профаним навикама: писменост, реторичке способности, боља прихваћеност у друштву.

Имајући у виду неповољну образовну структуру ромске популације, те су промене на њиховим примерима још уочљивије. Но, пазе се они да се не погорде у том уздизању, скрушено изјављујући да је одбацивање грешног овосветовног лика, уз божију милост, обавеза сваке верне особе у достојном ишчекивању другог Христовог доласка.

Читање Библије

Међу верницима смо се распитивали имају ли сопствени примерак Светог писма, односно пропитују ли их старешине колико су упознати са његовим садржајем.

„Па, кроз стихове, рецимо. Хоће некад и да погреша, неки псалам или неки стих да каже, а ми знамо да је грешка. Он хоће да види да ли ја читам или не, неки трик или тако нешто. Има неко ко не зна, само ћути, не чита Библију, њему је свеједно.

Има ли и неписмених међу верницима?

Има. Не читају, али слушају, моле се. Има пуно аудио снимака, касете, да се пушта...“

Д. М., 34, баптиста, Ниш

„Не. А и не би требало да то раде, јер један старешина познаје своје чланство, зна какви су људи. Али, не може да те испитује колико знаш Библију, јер није ствар у томе колико ја знам Библију, већ колико се ја држим тога. То је поента: могу ја да знам целу Библију, али је питање колико се ја држим тога. Шта ћемо са неписменим Јеховиним сведоцима, који никад нису били у школи, а имају жељу да читају? Зато ми имамо сликовите брошуре да учимо такве људе да читају и да састављају реченице, и да постану Јеховини сведоци. Е, сад, не може старешина од њега да тражи то знање као од оног што је завршио факултет. Али, битна су она дела која он чини и којима је користан.“

С. Б., 37, Јеховин сведок, Тасковићи (Ниш)

„Не, тога нема. Али, наше старешине увек тачно знају, ми на сваком састанку дајемо коментаре, коментаришемо на темељу наше публикације, теократска школа где се ми учимо, они отприлике знају ко колико знање има, коме треба духовна помоћ. По правилу би требало да мајка сама студира са децом. Ја, моје две ћерке су добиле две Јеховине сведокиње које студирају са децом уз присуство моје. Ја имам помоћ духовну, и они тачно виде ко колико може, шта коме треба, јер они су наши пастири. Они нас увек, ако треба, поправљају, ако сами радимо задатке, и ако чак погрешно дамо одговор, ми се учимо на тим састанцима, не можемо све да знамо. Али, оно најосновније би требало сви да знају.“

Р. К., 42, Јеховин сведок, Ниш

„Сам ти то показујеш, сам то утврђујеш. Јер, колико си активан, колико си Духа сабрао за себе, колико ти истражујеш, колико читаш, колико проучаваш, колико си редован на састанцима, колико редовно идеш у службу, све то говори о теби. И то је оно што тебе приказује. У ствари, они то знају и без тога, али приказује нас пред људима, у организацији, пред старешинама, пред браћом, и то се види.“

П. Д., 58, Јеховин сведок, Житковац (Ниш)

„Ево један прост пример. Деси се да кад се човек тек обрати, оне основне ствари које треба да препозна из речи Господње, па дође да пита старешину шта да ради, из тог разговора старешина може да сазна колико он зна. Тада може да га подучи, да га упути. Верник треба да чита Библију, да се моли, не зато што сам му ја то рекао, него зато што Бог тако налаже. Код нас има доста старијих, неписмених људи, којима су ситна слова у Библији, жале се и каткад им је та храна која им се са проповедањем да једина, кад кажем храна, мислим на реч Господњу.“

Р. Ј., 41, пентекосталац, Лесковац

„Па, проверавају, нарочито нас младе. Сваког другог, трећег месеца имамо квиз у цркви, са верском темом. Где се родио Исус, колико дана је био у пустињи и тако те ствари. Они који не знају... Био сам увек први на квизовима.“

А. А., 20, пентекосталац, Лесковац

„Јесте. Понекад, на пример, питају нас нешто из Библије да одговоримо и ми ако одговоримо тачно, знају да ипак читамо. А ако не одговоримо, знају да не читамо редовно Библију. Они који не читају Библију, онда требаш да утичеш на њи', да им говориш да треба да читају Библију зато што је то оружје наше. Ипак, кад долази ђавол да те искуша, ако ти не познајеш довољно Библију, како да се бориш с тиме, онда једноставно ћеш да паднеш и нећеш ићи даље. Али, ако знаш божју реч, као што Исус Христ се борио са Сотоном, он је употребио писану реч, тако и ми требамо изговорити писану реч.

Али, видео сам доста старих људи на богослужењу који вероватно нису писмени. Како они могу да читају Библију и упознају божју реч, ако већ нису писмени или нису довољно писмени?

Па, долазе на богослужења и једноставно чују и нешто запамте. Ипак, има и могућности да имаш Библију на ЦД и свако има кући ДВД, пусте диск и тако чују. А има и они који чују божју реч, и кад изађу вани, они праве хаос. Има и такви, и то није добро.“

Ј. С., 23, пентекосталац, Лесковац

„Да вам кажем овако. Не знам колико њи' има Библију, а колико Завет. Има и неписмених, има и писмених. Можда они своја сведочанства при-

чају шта им се десило... Мислим, људи који су неписмени, њима једино остаје то што им се проповеда, што чују од старешине и сведочанства што чују од други људи.

Да ли то значи да су важније промене у животу које се виде код других верника и да се на основу тога верује у деловање Светог Духа и Бога самог?

Да, баш тако..“

З. Д., 48, пентекосталац, Прокупље

„Па, добро они питају... Проверавају што нас најчешће гледају који носимо Нови завет кад идемо да слушамо. То је први знак. Ја имам и Нови завет и Библију. То је нешто што знам, по неки пут читам, кад имам времена, али често не читам... На прави начин јесте да читаш, али ми жене некако, што знам, слабо читамо, неке друге обавезе... Није то разлог сад, једноставно, не знам... Бог нам је дао своје речи да читамо...“

Мислите да Бог проналази и неки други начин да проговори кроз верника, не мора само кроз књигу?

Па, добро, има и неписмени који не зна да чита. Говори Бог кроз њи', Бог не зове само они који су писмени, Бог зове и они који су неписмени.“

С. М., 42, пентекосталац, Врање

„Ево, ја ћу да кажем искрено. Мени се не свиђа то, ја сам рекла и брату. Има неке жене, долазе у служби, слушају, али кад излазе напоље ништа не знају. Значи, тотално ништа. А ја сам им отворила очи, причала сам са тог брата, старешина што је: 'Знате шта, мени се у цркви не свиђа, жене наше, веруј ми, не знају шта је Бог створио првог дана, другог, трећег, четвртог, они то не знају. Па, не знају десет божјих заповести, не знају ово, не знају оно.' Не као што је његова жена, него старије особе то не знају. Како да кажем, средње жене, средње године, баш не знају нешто, не знају све. Знају нешто, а не знају све. А млади људи, ево, ја кажем да сам млада, сто посто знам, све знам, целу Библију сам прочитала, читам из библиотеке књиге, знам све о Богу. За друге не знам...“

Стари људи мени кажу: 'Слађо, зашто ти не причаш с Ненадом да нам ти поставиш питање, да нам кажеш лекцију, да нас учиш о томе?' Они нису знали на то питање да одговарају, ја знам. Ја кад би' хтела, ја хоћем то да радим, ал' мени то неко треба да дозвољава да радим. Они кажу: 'То је добро за нас да знамо што више о Богу.' Једна жена ми је рекла: 'Ја долазим у цркви, слушам. Ал' кад излазим, ништа не знам. Знам да се молим и знам да славим Бога. А нешто проповед ту и тамо, не знам.' Значи, признаје жена да не зна. Они хоће да науче, али се не ради довољно са њима. Кад се проповеда, каже се: 'Да ли вам је све јасно?' Они кажу да им све јасно. Значи, они су телесно чисти, а у срцу им је трулеж, они ништа не с'ватају.“

С. А., 15, пентекосталац, Врањска Бања (Врање)

„Верни људи треба што више да знају божју реч. Пастор кад прича, на пример, ову недељу службу, следећу недељу питају народа шта је причао, која тема се звала, од чега се ради та тема. И људи одговарају, и они виде да ли људи знају божју реч, да ли памте. Стари људи, ако се сетe, и они одговарају.“

Т. С., 23, пентекосталац, Ниш

Забележили смо само један негативан одговор на питање поседују ли верници у свом дому примерак Библије.² Обично су изјављивали да сваки крштени верник поседује лични примерак најсветије хришћанске књиге.

Анализирајући одговоре на питање о важности верског образовања, упознали смо се са убеђењем верника да је обожење грешне људске природе *трајан процес* и потврда непосусталог напредовања на Божјем путу. Роми адвентисти и Сведоци одречитије од баптиста и пентекосталаца изјављују да се верујућим не постаје тек изјавом добре воље, већ да чину крштења и формалном увођењу у веру претходи темељно изучавање основних библијских истина са старијим верницима и жеља да се примењују у свакодневном животу. Активно учествовање у теократској школи код Сведока или ишчитавање пророчких записа Елен Вајт и понављање јутарњих стихова код адвентиста, заједно са истрајним придржавањем стандардних дневних обавеза (припрема одабране хране, неконзумирање алкохола и цигарета), као и оних особених (забрана трансфузије крви, одбијање обележавања рођендана и других световних датума), тек пробраном делу популарације омогућавају признавање статуса божијих изабраника. Рома међу таквима нема више од *двадесетак, тридесетак* у заједницама које смо обилазили у југоисточној Србији.

Са друге стране, основна одлика светског пентекосталног покрета управо је експанзиван раст. Ромско прихватање јеванђеоског хришћанства у југоисточној Србији броји се *стотинама* припадника различитог узраста, крштених верника и пријатеља цркве. И док се подука омладине полако устаљује кроз дисциплинован рад на омладинским часовима,³ у проверавању прожетости духом Јеванђеља старијих старешинство се сусреће са проблемима. Најпре, махом неписменост забраћених, припростих Ромкиња: давно напуштена школа и одвојеност од писане речи произвели су да се и оно мало стеченог знања заборавило у непрестаној борби за голу егзистенцију. А пристигле су и године, ослабио вид и моћ да се уредно прате ситна слова на састанцима и у сате слободног времена код куће (слика 1).⁴

Са много стрпљења пастори:

1. препричавају на проповедима библијски садржај устрепталима срцима спремним да се предају деловању Духа Светог, јер је многим то једина прилика да се духовно нахране изворном Господњом речи,

2. фаворизује рад у кућним групама, са мањим бројем присутних којима је могуће пружити детаљнија објашњења,

3. у помоћ призивају савремену технологију: електронска издања Библије на ЦД-у и ДВД плејер у готово сваком верничком дому омогућују и овакав вид слушања речи, кад већ не може да се чита.

Други начин је помно праћење промена у животима људи, јер, примећују многи верници, каква корист од начитаности ако је не прати истински живот према светописамским налозима, ако се не препознаје дејство Духа Светог у појединцу. И сведочанства о томе, која се препричавају на заједничким окупљањима.

² Ради се о повратници у пентекостализам, некадашњој учитељици веронауке, која је удајом у неверничку породицу у потпуности отпала од вере, али јој се сада враћа тражећи у молитвама божији благослов за здравље свог потомства.

³ „Заједница Рома” у Лесковцу организује квизове са теолошком проблематиком на којима се редовно надмећу у знању млађи верници.

⁴ Шериф Асановић, пентекосталац из Враћа, препричавао је како је од враћанских старешина тражио да му ископирају примерак Библије на већем формату, како би могао да је чита код куће, јер има проблема са видом.

Најважније верске обавезе

Религиозно осветљен живот врхуни у редовном испуњавању добро познатих обавеза, једнако у цркви и сопственом дому. Једне прописују свете књиге, друге происходе из припадности конкретној верској заједници. Питали смо РOME како самооцењују прилежност и верску дисциплину.

„Нормално, оних закона које треба да се придржавамо: не вршити прељубе, да не крадем, да не лажемо, то што пише у Библији. То треба да се придржавамо и то се придржавам. То се учи у свакој цркви, у нашој, у православној....“

М. М.-М., 44, баптиста, Бериље (Прокупље)

„Па, прво, рецимо, ако причамо већ, ето то за недељу, видели сте како и шта радимо. То је за мене једна одговорност и обавеза. Већ у кући сви знају, нема разлике каква сам била пре и како сада. Једино сам дала један ступањ мало више, важност свом животу. Немам промене неке, то је то. Немам неки живот, неко сведочанство, да кажем била сам наркоманка, па сад нисам, била сам алкохоличарка, па сад нисам, нема те странпутице. То је то што сам само мало повезала. То је та обавеза да имам одговорност да долазим, да будем редовна, да сам ревнија.“

Д. М., 34, баптиста, Ниш

„Једино што би рекао да је верска обавеза, то је проповедање, причање другима. То је нека обавеза. Иначе, ми нисмо обавезни, али обавеза је да кад прихватим Јехови, онда прихватим обавезу да причам о њему. Бити Јеховин сведок, или бити нечији сведок, треба да се сведочи за њега. И то је та обавеза.“

П. Д., 58, Јеховин сведок, Житковац (Ниш)

„Молитва, састанци у Дворани, онда служба, проучавање Светог писма, читање Светог писма. Онда, исто васпитавање детета у том верском духу, то је исто једна обавеза религијска.“

З. С., 35, Јеховин сведок, Врање

„Па, најважније је да верној особи дан почне са дневним цитатом. Библија ујутро баш и не мора, може и увече, ко кад има тишину. Ја обично читам увече у тишину... Важно је да се сваки часопис или књигу прочита, да се припремамо редовно за састанке, да присуствујемо на њима, да примењујемо оно што читамо и учимо, да се молимо редовно, на састанке да идемо и да проповедамо. Кад све то радимо, онда ћемо све то примењивати и онда ћемо напредовати.“

Е. С., 39, Јеховин сведок, Прешево

„Устанеш, захвалиш се Богу за живот и здравље, тражиш нову шансу да неком посведочиш о Богу. Тражимо ново вођство Светог Духа, да ме Бог упутује на неку особу да му кажем нешто из божје речи, да упутим човека, што би касније било корак до крштења у базену и прихватање Исуса за живот по његовој вољи. Било да је то баптиста, било то да је пентекосталац, било то да је Јеховин сведок, разумеш, и они то вероватно раде. Одем на пос'о, треба мој живот да буде у складу са божјом вољом, значи, да не чиним пос'о који није по божјој вољи. Да будем марљив, поштен и радан, да моје деловање буде упечатљиво за посматраче, да кажу: овај дечко је радан, свака част. Завршавам пос'о, нема нељубазних речи. Дођем с посла кући и одма' у мојој соби клекнем и кажем: „Хвала ти Царе Свемира, нисам огребан, нисам нагњечио ногу, нити ми се шта десило, хва-

ла Ти за снагу коју си ми дао, за вештину“. Умијем се, љубим ћеру, питам шта је било у школи, с мојима вечерам, а и захвалим се Богу за храну. А и на послу се помолим за храну. После ручка се попнем горе опет, Библију у шаке и библијску поуку урадим, помолим се Богу за следећи дан, то сваки хришћанин би требало да ради. Испустио сам да кажем: ујутру кад кренем, имам јутарње стихове, који треба да ме прате читавог дана. И ујутру имам заједницу с Богом, и поподне, и увече.“

Б. Т., 35, адвентиста, Горњи Матејевац (Ниш)

„Моја обавеза као верника и хришћанина је да ујутро, када устанем, започнем дан Богом, што значи молитвом. Моја обавеза је да се старам за своју породицу, да ли само жена или са децом, било како, да им обезбедим храну да имају. Моја обавеза као хришћанина је да у петак увече, по заласку сунца, све буде спремно за почетак службе. И моја обавеза је, изнад свега, да другима говорим о божјој љубави, да проповедам јеванђеље. То је мој аманет, како се кажем у нашем ромском језику. У Светом писму Исус каже: „Идите и проповедајте сваком створењу, свим народима“.

З. З., 28, адвентиста, Међа (Лесковац)

„Најважније је кад човек има заједницу са Богом. Шта то значи? Проучавање свакога дана, узимање духовне хране свакога дана, проучавање Светог писма колико може да одвоји време. Онда молитва, молитва је срж хришћанства, срж заједнице са Исуса Христа. Нормално, сад долази и певање, музика, али молитва и проучавање је најважније.“

М. Њ., 48, адвентиста, Врање

„Проучавање Библије, то је најбитније, да сам са Богом у заједници. Јер, ако не проучавам Библију свакодневно, ако се не молим Богу свакодневно, ондак испадам нико и ништа, моје знање пропада. И оно што сам знао, заборављам. Проучавање Библије свакодневно, зато је дата поука. О историји, како су били, шта је Бог казао, шта је Исус говорио. То је најважнији део у животу хришћана.“

Г. А., 45, адвентиста, Житорађа (Прокупље)

„Највише послушност и понашање. Све остало биће у реду ако се ти понашаш у складу са божју реч.“

Д. Д., 29, пентекосталац, Лесковац

„Моја верска обавеза је да поштујем реч божју. Наша вера се заснива на томе, на све законе божје, али највише на божји заповести. Не лажи, не кради, не уби, поштуј оца и мајку, немој имати друге богове осим мене, не завиди. То је.“

П. К., 38, пентекосталац, Лесковац

„Да не грешимо, да не правимо оно што некад смо правили, то Бог не воли, да не чинимо оно што не треба... Да будемо онакви као што треба да будемо. Ми знамо да не мож' да будемо много верни као Бог што је, али бар да се трудимо, онолико колико можемо. Бог опрашта.“

М. Д., 49, пентекосталац, Лебане

„Имам обавезе. Да имам добро понашање, да будем пример и да други виде у мени Христа. Да други виде да заиста постоји Исус Христ, ти мораш да будеш пример тој особи. Или, ако идем некој особи да сведочим и кажем: 'Еј, ти треба нешто да промениш, требаш да прихватиш Христа, Исус те воли' и тако даље, а ја изађем вани, причам свашта, изразим се, и

то чује неко други и каже: 'Еј, види, она ми каже ово да ја радим, а види она сама то не ради'. Ипак, требаш бити промењен, да би утицао на друге."

Ј. С., 23, пентекосталац, Лесковац

„Па, да се молимо увек, да читамо, да певамо, да служимо Исуса Христа, у славље да будемо заједно с Њим. Да чују се наше молитве, наше читање. Мада ја не могу да читам, ситна су ми слова, не могу да читам. Али, волим да послушам проповед."

К. А., 50, пентекосталац, Врањска Бања (Врање)

„Кад устанем ујутро, да се молим, док радим по кућу да пустимо неку касету које имамо неке песме, неке проповеде који су нам браћа дали. Да слушам, да се молим, док радим по кућу, не мож' да се чита. К'о свака нормална жена у кућу, која није запошљена, ја морам да спреим ручак, на пример, да ставим неке ствари у машину, да опере... Док ја то правим, онда ја пуштим музику и слушам, или неки проповед слушам, док завршавамо. А у току дана у себе се молим, два, три пута дневно да се молим. И обавезно да се чита."

В. Д., 39, пентекосталац, Врањска Бања (Врање)

Роми јесу добри верници, само што то исказују на два независна начина.

Један је онај који већма практикују и окружујући Срби: ослањајући се на *свете књиге* и придржавајући се строгих и јасних *прописа*, захваљујући пропаганди и делатности хришћанских евангелизатора. Чину крштења претходи вишемесечно проучавање Библије и рад са старешинама на упознавању основних библијских начела (слике 2 и 3). Лично усавршавање прати обавеза проповедања Јеванђеља, али и несебична помоћ другима, придржавање десет божјих заповести, одбацивање лоших мисли и нечињење злих дела.

Не заборавимо, међутим, да је велики број Рома слабо образован, многи, нарочито старији, потпуно *неписмени*, те им преостаје тек жива реч старешине као веза с Богом. Врло често слабо познају српски језик, па им је неопходан проповедник на ромском језику. Они који јесу писмени, немају времена да редовно посвећују пажњу Светом писму и другим верским књигама, као и да се редовно припремају за активно учествовање у, рецимо, теократској школи и подучавању за хришћанску службу.

Зато се други начин састоји у ослањању на моћну *оралну традицију*, као трајну одредницу ромског идентитета кроз историју. Роми су се преобраћали више *угледајући* се на нечији пример из непосредног окружења и нечије сведочанство, доказујући да се не верује само формом, већ и срцем (слика 4). У таквим ситуацијама *религијска пракса односи превагу над религијском свести*.

Код наших Рома адвентиста и Јеховиних сведока равноправно учествују елементи религијске свести и религијске праксе, док је код баптиста и пентекосталаца акценат на другом елементу.

ИСПОЉАВАЊЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Редовност посећивања богослужења

Редовно прелажење прага храма у тачно назначене дане у недељи ради сусрета са браћом и сестрама у Христу и присуствовања проповедању истине Божје речи, трајно издваја предане од колебљивих мисији служења Господу. Информисали смо се код Рома каква је пракса богослужбеног окупљања у њиховим

заједницама, постоје ли поводи заједничком окупљању и ван уобичајених термина, као и пракса кажњавања нередовних посетилаца.

„Па, већина... Неки су болесни, неки су охлађени. Треба да се посећују, да му се посвети пажња, да их позивају на разговоре да би се то решило. То је тај проблем, ништа више.“

Н. Б., 25, баптиста, Ниш

„Не. На савести је свако од нас да ли ћемо да долазимо. Можда неког спречи болест, можда неко из финансијских разлога буде спречен, то се не осуђује. Ако дуже време не долази, није активан и то, онда се старешине побрину да виде о чему се ради, да није неки грех, да није прекршио неки закон, али не у циљу да га казне, него да му помогну, да га окрепе и ојачају да би опет наставио.“

С. Б., 37, Јеховин сведок, Тасковићи (Ниш)

„Треба бити са њима прељубазан, да се не би увредили, мора да пазиш на реч да га не увредиш. Он сад дечко закаснио, ко зна због чега, а ти да вичеш на њега. За оне који дуже не долазе, зовеш га и питаш: 'Шта је било, брате, шта те мучи, могу да ти помогнем нешто?' Кол'ко пут сам већ звао људи, отиш'о код људи, шта те мучи, што те нема. Он каже нешто, ја кажем: важи, брате, твоја одлука, ја немам право, али Бог ме послао да те зовем.“

Б. Т., 35, адвентиста, Горњи Матејевац (Ниш)

„Не. Његов недолазак показује да он има неких проблема или искушења. Е, сад, помаже му се на тај начин што се посећује и заједнички се моли. Ако има неки проблем он каже, па се заједничком молитвом, посредничком молитвом за њега и његову породицу, за тај проблем се моли. Ако има искушења и проблеме, он не може да се моли. Зато су старешина и сестре ту да помажу, да охрабрују, да врате Богу.“

М. Ђ., 48, адвентиста, Врање

„Дешава се да старешине оду у посету да виде о чему се ради. Обично кад ми кренемо у цркву, обично су то групе људи и ако неко из тог круга фали, остали у том кругу знају који је разлог. Оде се у посети, ако је то болница, оду старешине, верници, општа је брига о томе.“

Р. Ј., 41, пентекосталац, Лесковац

„Не. Примећује се ако неко не долази, па се пита: 'Зашто, брате, не долазиш?' Па се онда иде у посету да се види дал' се нешто десило и тако. Не, не кажњава се. Уопште црква не кажњава.“

М. Б., 18, пентекосталац, Лесковац

„Обавезно, ако не долази, рецимо, средом, уторком има молитва, средом не долази, прође једно месец дана, ми гледамо зашто га нема. Отиднемо, рецимо, једно двоје, троје код њега. Па, шта је то, због чега те нема у цркви. Ако има неке проблеме, ми причамо с њим, како да... Ето, ја знам, док је брат мој, кад је отпутовао Богу, тако сам био разочаран да нисам хтео ни у цркву да долазим, нисам размишљао о томе. Ал', 'фала Богу, имала су браћа који су долазили да ме посећују, да причају, да ме охрабру, да се моле за мене, то је утицало на мене.“

И. М., 37, пентекосталац, Лесковац

Прожетост религијом, исказивање верских убеђења и потврђивање припадности заједници огледа се у редовном посећивању молитвеном дому. То је

централно место окупљања верничке популације, са одређеним временским интервалима за вршење прописаних обреда, уобичајено једном или два пута недељно. Поред богослужења, своје термине у њима имају посебно оформљене *молитвене* групе, задужене да се моле за специфичне потребе цркве. Верски дух присутан је и на састанцима у *кућним групама*, умањеним формама сакупљања у дому неког од проучаватеља, са приснијом атмосфером усмереном ка подробнијем ишчитавању верске литературе, богоугодним разговорима и молитвама за превазилажење потешкоћа и невоља и исцељење од болести (слика 5). Постоје и *вечерња богослужења у породичним домовима*, са читањем псалама, певањем песама и захвалама Богу на бризи за мир и слог. У своје Скупштине Јеховини сведоци долазе на *састанке за службу проповедања*, на којима добијају охрабрење како да сведоче људима и како да поступају са особама приликом сусрета на кућном прагу, као и на посебан *студиј или разматрање Библије*. Нишка адвентистичка црква организује недељом засебна богослужења за младе.

У стабилним верничким целинама, какве су баптистичке, адвентистичке и оне Јеховиних сведока, са малим бројем учесника, дуже појединачно одсуствовање не пролази незапажено. У таквим се ситуацијама чланство или *обилази* у свом дому или *позива* на разговор од стране старешина како би се утврдили разлози спречености присуствовања. Они могу бити *личне* (болест, охлађеност у вери, непоштовање божјих заповести и западање у грех) или *објективне* природе (финансијске потешкоће, посао).

Не посеже се одмах за казном. Настоји се да се неактивни брат или сестра окрепе и ојачају разговором и саветима на темељу Библије. Уколико се ради о прекршају теже природе, изриче се прво *вишемесечни укор*, предвиђен за покајање и преиспитивање због учињених пропуста, а онда *искључење из заједнице*. Ни последњим се чином тзв. изгубљене овчице у потпуности не напуштају из видокруга – прате се њихова искушења и тражи прилика да се врате Богу. Адвентисти и Сведоци строжији су од пентекосталаца у санкционисању религијске недисциплине.⁵

Припреме пред богослужење

Питали смо Роме вернике и да ли обављају неке посебне припреме пред одлазак на богослужење.

„Да. Кући почнем да се молим, узмем Библију, у молитви захваљујем Господу за све и молим да ми одговори на причитано. Кад ми проговори Господ, ја му захвалим на крају у молитви, молим се и за службу овде, да буде испуњена. И кад дођем у заједници исто то све поновим.“

Н.-Д. Б., 39, баптиста, Бела Паланка

„Спремамо се за састанак. На пример, ако је у недељу, онда 'Стражарска кула', ми то припремамо. Четвртком припрема се читање Библије, ко има и онда припремамо књигу коју имамо и трудимо се да будемо у току и да знамо шта се ради.

Увек кад се прича, треба да будемо чисти и унутра и споља, што значи не треба, што је рек'о на предавања, прљави, нечисти, мора да будемо чисти. Ми смо и по томе познати да показујемо да смо Јеховини сведоци.“

З. З., 68, Јеховин сведок, Винарце (Лесковац)

⁵ Упечатљив утисак оставила је прича Јеховиних сведока, ромског брачног пара Бакић из Тасковића код Ниша, који су се одрекли најстарије кћери све док је у греху (одбијање сваког контакта), јер се као крштена верница удала за неверујућег младића, кршећи на најдрастичнији начин прописану верску дисциплину.

„Обично се припремам пре састанка. Обично раније, не чекам недељу или суботу. Ако имам слободно време у току недеље, нећу да идем код неког ако нисам припремио 'Кулу'. Ја се припремам унапред и кад дође састанак, ја сам већ припремљен. Онда, ујутру кад идемо у Дворану, кад идемо са децом, устанем раније, кад је и супруга долазила, скувам јој кафу, спреим деци нешто за доручак, пошто стижемо раније, седнемо у парк, доручкујемо и идемо у Дворану. Пошто стигнемо раније, имам време и да узмем часописе, да разговарамо. Раније сам имао време и да останем десет минута после састанка, а сад морамо да изађемо пет минута раније. Увече се обријам пре састанка, опеглам кошуљу ако није опеглана, да би изгледали лепо.“

Е. С., 39, Јеховин сведок, Прешево

„Посебно се припремамо. Ми суботом ништа не радимо. Зато у петак припремамо два obroка, за петак и за суботу ручак. Припремамо се нормално хигијенски, окупамо се, да будемо чисти пред Богом и пред људима. И онда, ујутру кад устанемо, помолимо се Богу. Па је ту припрема целе седмице, проучавање лекције, читање Библије, 'Чежња векова', и тако, то је припрема за сусрет са Богом.“

С. А., 50, адвентиста, Ниш

„У петак увече ми се све спремамо, купање, пеглање, оно шта има човек, не мора да значи да буде луксузно, оно што има. То што је најбоље, најбољу кошуљу и панталоне, најбоље се дотерамо оно што можемо, и то је то. Ми се молимо Богу да будемо покренути Духом Светим, да ово богослужење сад што ће се одржати, да утиче на нас, да нас промени.“

З. З., 28, адвентиста, Међа (Лесковац)

„Па, има, има припреме разне... Првенствено ми морамо да будемо у достојној одећи, кравата, нормално да се обучемо... Онда се припрема тај програм, двоје, троје или петоро договарамо се, припремамо програм. Ко ће шта да ради, ко ће шта да говори... Свака субота је посебна молитва за вођство тог брата или сестре. А имамо и екстра посебне молитве у току тог дана, ако имамо потребу да се молимо за брата или за сестру. Онда се сви чланови те заједнице молимо за исцељење тог брата, за помоћ.

А зашто мора лепо да се облачите?

Ево зашто. Сваки дан се ја облачим сасвим обично. Али, кад ја одлазим тамо где се сам Бог налази, где се Свети Дух налази, морамо да будемо достојни, лепо, чисти и педантни. И у духовном смислу и у телесном смислу. Од великог је значаја да будемо посебни, указати на овај свет. Не можемо да одемо са простим стварима у цркви где се Богу молимо. Морамо бити посебни, достојни као људи, да се облачимо достојно.“

Г. А., 45, адвентиста, Житорађа (Прокупље)

„Не. Не мора то да значи неко посебно спремање. Али, тога дана, када је богослужење, ширење божје речи, лепо је бити у приправности мало пре тога у молитиви, кући пре поласка. 'Господе боже, чини да овај дан буде на благослову Твоме, благослови мој дом, духовно освежи, ојачај моју породицу и да слушамо Твоју реч'. Лепо је записати теме, узети хемијску уловку и записати од те теме које се говоре из Библије и у кратким цртама, по псалмима, која глава се чита. Али, ниси у некој посебној обавези, делови Библије да се спремају.“

Ч. К., 50, пентекосталац, Лесковац

„Када имамо службу, да, припремамо се, проповед, реч божју, а када идемо овако као чланови на богослужење, то не. Молитва се посебна не припрема...

То, мислим, припремамо се за проповед, знамо да је служба, и не само за тај дан. Када чујемо да је неко болестан, запишемо потребе, молимо тај дан и сваки дан. Али, то се не припрема нешто, да ми напишемо, па на основу тога. То Дух Свети води. Облачење, да, нормално. Код Јеховиних сведока мора да буду под кравату, код нас не. Па, шта сад, морам да купим кравату, морам да купим одело, ако немам? То не. Ташне сад носимо, неко и кесу, не знам. Код њих је тако да мора оно, можда и она актовка. Код нас не. Ја имам ташну, ради Библију. И кад изађем, навикла сам са том ташном и Библијом, навика.“

А. Т., 33, пентекосталац, Лесковац

„... Не, не водим ред да се обучем. Бог неће тој! Срце тражи Бог, не тражи да се обучемо, Бог тој не воли, неће тој Бог. 'Ладно ми, па мора се обучем! Да ти ја кажем, Бог не воли да си ти намештен, чист... Бог тражи тој' (лупа руком у пределу срца – прим. Д.Т.), само срце, а овој не.“

А. Д., 62, пентекосталац, Бошњаце (Лесковац)

„Јесте, да се молиш у кући, пре него да идеш на службу. Добро, обучемо се онако скромно, не нешто посебно.“

С. М., 42, пентекосталац, Врање

„Ја кад видим да они иду горе, ја обучем свој џемпер, вежем своју мараму и кажем: идем да славим мог Исуса Христа, мог Бога, мог Спаситеља. Кренем са веселим срцем.“

К. А., 50, пентекосталац, Врањска Бања (Врање)

„Ја кад пођем од кућу, ја кажем: „Боже, ти напред, а ја по тебе! И ти шта пожелиш, ти ме води твојим путем!“

Ш. Б., 64, пентекосталац, Ниш

На питање обављају ли посебне припреме пред одлазак у верски храм, Роми адвентисти и Јеховини сведоци наглашавају да на богослужењима нису „празни слушаачи“, већ да духовно напредовање подразумева сталну будност у вери: *целонедељно проучавање литературе и припремање коментара* за разговор са старешинством. Унутрашњу чистоћу прати спољашња: нарочито се држи до *физичког изгледа и хигијене*. Након купања и бријања, мушкарци припремају испеглане кошуље и свечана одела, а жене хаљине и комплете (слика 6).

Роми прожети пентекосталним духом истичу са своје стране да је у хијерархији припрема најважније *отварање срца* за реч Господњу и *молитва за вођство* Светог Духа и изливање благослова на окупљене. Наравно да на свети дан не би требало бити неуредан, али оцењују *претеривањем* инсистирање Сведока на краватама, оделима и пренаглашеном сјају. Ово последње може се сматрати важним фактором због чега Роми тако ватрено прихватају пентекосталну веру: она им пружа могућност да у *директном контакту са божанском силом* испоставе своје захтеве за личним и породичним бољитком, а према њима *није превише захтевна*, макар не у почетним фазама приближавања. Усрдне молитве скромно обучених, обичних људи из ромских махала, током слављења у пентекосталним црквама, којима смо присуствовали, то најбоље потврђују (слика 7).

Заједничарење на богослужењима са неромима

Важан детаљ искрене хришћанске побожности представља једнакост свих верника пред Богом, без обзира на етничко порекло, националну или расну припадност. Желели смо да сазнамо како су Роми прихваћени од осталих неромских припадника цркве у молитвеном дому.

„Не, барем кол'ко ја видим, нема никакве разлике, и они што су тамо, и она секретарица, и брат Чеда, и Мирко магационер, исто Чедин син, имам број телефона од сваког од њих.“

М. М.-М., 44, баптиста, Бериље (Прокупље)

„Нема разлике, нема разлике. Не знам дал' сте чули за нашег председника Дивизије, Ника Ландера? Он је, кад је долазио у Београд, поздрављајући се са људима на излазу из цркве, он је грлио једну жену, Циганку. Да покаже да не прави разлику између људи, да су сви добродошли. Знате, кад један такав човек вама приђе, са таквом љубазношћу, са тим речима, шта ви можете да кажете, осим: хвала ти, Боже, што сам са тобом, што сам те упознао!“

З. З., 28, адвентиста, Међа (Лесковац)

„Долазе и Срби, сви смо исти. Много пута се договарамо са заједничким ручковима. Рецимо, почиње богослужење у десет сати, заврши се у два наест, пола један. Онда свако припреми оно што може да припреми и донесе. Онда буде трпеза велика и богата, неко колаче, неко овако нешто за јело и то увек буде лепо. Будемо заједно и једемо заједно и дружимо се.“

М. Ђ., 48, адвентиста, Врање

„Заједно, све заједно. И кад имамо прање ногу, Господњу вечеру, ми не гледамо да ли то Српкиња пере циганске ноге. Не прави се разлика. Добро, овде је једна, али у Нишу има више, у Лесковцу има више, и Срби и Роми. Пред Богом смо сви једнаки.“

Ј. К., 65, адвентиста, Драговац (Бојник)

„Нема разлике да ли су Срби са нама или не. Певамо песме и на ромском и на српком, и Срби певају ромске песме са нама. Они су навикли, научили су.“

З. Р., 44, адвентиста, Косанчић (Бојник)

„Пре подне је српско, а поподне ромско богослужење. Дешава се и да дођу Срби код нас и ми да идемо код њих.“

А. Т., 33, пентекосталац, Лесковац

„Долазе по неки. Мислим да има Срба пентекосталаца.

С.: Мислим да их има десет, петнаест. Мислим да они имају кућну групу, чисту српску. Понекад дођу код нас.“

С. М., 42, пентекосталац, Врање

„Не, не долазе баш Срби. Из иностранство долазе Срби, а вечито смо Роми. Долазе Срби из иностранство, из Лесковца, који долазе са нашег старешину. Има из Енглеске, из Африке...“

С. А., 15, пентекосталац, Врањска Бања (Врање)

Хришћанска адвентистичка црква и Јеховини сведоци у Нишу, Лесковцу и Врању организују заједничка богослужења у молитвеним домовима за све сво-

је вернике (слика 8). Атмосфера на њима одише међусобним разумевањем и уважавањем и одржава уверење да разлике не постоје и да су сви једнаки у Христу:

1. неусиљени осмеси,
2. срдачна руковања,
3. измешано седење,
4. равномерна расподела улога током богослужења,
5. изабране ромске старешине.

Када се, пак, ради о тзв. ромским црквама – попут оних у Доњем Бријању, Бојнику или Винарцу – Роми грлено објашњавају како оне нису нимало ромске, да нема ромских и српских адвентистичких храмова, да се сви уважавају и размењују посете из суботе у суботу.⁶ Ипак, чињеница је да је српско присуство на богослужењима ретко, да ромски верници чине већину у клупама, а да за проповедаоницама стоје приучен старешински кадар, без одговарајућег теолошког образовања. Чешћи неромски посетиоци су гости из иностранства, који обилазе братске цркве широм света.

Пентекостализам југоисточне Србије већма је „потамнео“. Духовни центар еванђеоске цркве „Светло“ у Лесковцу има одвојена богослужења, а његову испоставу у Нишу махом чини српско верништво. У свим осталим случајевима цркве су ромске, са ромским богослужбеним језиком (слика 9). Роми, међутим, увек исказују завидну толеранцију: залута ли или с намером дође покоји Србин, ромски пастори тумаче Библију на српском.

Давање добровољних новчаних прилога

Већина протестантских и харизматских верских заједница подстиче међу верницима одвајање новчаних прилога на црквеним састанцима, чак и убирање десетка од редовних месечних примања. Тако прикупљена средства делом се задржавају за интерне потребе, а делом прослеђују већим црквеним областима. Како Роми доживљавају издвајање новца за црквене потребе из свог махом скромног буџета?

„То је чисто колико имаш. Користи се тај новац за штампање материјала, за закуп простора, Чеда (пастор Хришћанске баптистичке цркве у Нишу – прим. Д.Т.), рецимо, употреби на тај начин, трошкови струје и тих издатака, значи у цркви.“

Д. М., 34, баптиста, Ниш

„Како ко осећа да може да да, његово срце, мислим, нема правила. Али, имамо ми, рецимо, један прилог да се праве Скупштине, онда потребе Скупштине, колико су, на сваком састанку кажу колико је потрошено воде, струје и то, подмиривање трошкова за тај дом. И још једно имамо, за подупирање Краљевства, то је за нашу литературу што се штампа у Бетел... Ништа није одређено, али на почетку године они нам дају папирић на коме свако од нас напише ко колико може да да добровољни прилог. И рецимо, ја сам написала триста динара сваки месец. Добро би било да ја дам тај прилог, јер то иде за подупирање Краљевства, за изградњу Дворане, за литературу и потребе Скупштине, трошкове које овде имамо.“

Р. К., 42, Јеховин сведок, Ниш

⁶ У време посете надалеко званој ромској адвентистичкој цркви у Доњем Бријању (1. фебруара 2009), угошћена је на суботњем богослужењу група браће и сестара из врањске сестринске цркве; међу њима није било ниједног нерома.

„Како да не, од тога и преживљавамо. Добровољне прилоге, како је Христ рекао, 'да не зна левица шта ради десница', нико не зна, нико не види колико сам ја дао прилог, нити неко види да ли сам ја дао прилог. Али ми знамо да Јехова види и ми то не дајемо не знам зашто, него да би се помогла организација. Све кошта, струја, вода, ђубре, фарбање, кречење, на тај начин се одржава. А друго, с тим добровољним прилогом се помажу и друге заједнице. Потребa неких других заједница је појачана, као што је нама требало за изградњу нашег дома, па смо добили прилог других заједница, добили смо помоћ. Наравно, ми се реванширамо тако што ми сад шаљемо другима.“

П. Д., 58, Јеховин сведок, Житковац (Ниш)

„У Библији је прописано да наша заједница даје десетак, од оног што се заради. Ми имамо две корпице. Једна је добровољни дар, једна нама остаје ту у цркви, један део се одваја за друге цркве, за проповеднике...“

М. Р., 31, адвентиста, Врање

„Не, није. Сама реч каже, добровољно, ако неко има, има. Већ у другом делу, исто има добровољни дар, али тад иде и десетак. То је нешто што свако рашчишћује сам са Господом, то се истовремено даје. Добровољни дар у првом делу иде за јеванђеље, за проповеднике који иду на школовање, за помоћ сиромашнима, за глобалну мисију, за штампање и тако даље. У другом делу остаје за цркву и користи се за црквене потребе, кад имамо проблеме, кад је неко болестан, онда за одржавање цркве.“

З. Р., 44, адвентиста, Косанчић (Бојник)

„Знате како, по речи Господњој, онако како учи Господња реч, то би требало да су десетци примања, то Бог учи народ. А народ како ради, то је његова одговорност... Има и добровољни прилог, како ко одлучује у свом срцу. Користи се за комби, да се стари људи доведу и одведу, посећују се заједнице по селима у околини, за гориво. Онда, за струју, воду, ђубрарину... Чини ми се да смо прошле године скупљали прилог, али нису то нека средства, али понављам, Роми су шест пута сиромашнији од других, кажу истраживања. Али, кад се нешто проста срца даје, драговољно, па макар и један динар, има своју вредност.“

Р. Ј., 41, пентекосталац, Лесковац

„Не, нема правило ко кол'ко даје. Све зависи до финансије, кол'ко имаш. Дешава се кад немаш, не можеш ништа. Има и десетак. Старешине кажу о томе, као што каже реч божја за десетак. Највише се даје лети, тад се највише ради, одбијаш од оно што зарадиш. Те паре се користе за струју, воду, телефон, за ђубрарину, за дечји рад, или ако треба да се иде за Врање, Сурдулицу, Ниш, за гориво. Даје се и за друге цркве. Кад је потреба за неку другу цркву, онда ми скупљамо на неку службу, и онда се пошаље. Они нам говоре кол'ко се скупило.“

Д. Д., 29, пентекосталац, Лесковац

„Има. Нема правило да мораш да даш, по сто динара, ја сам исто и благајник у цркви. Нема правила, ако немаш, ниси обавезан да даш, па макар ако имаш један динар, један динар дај. Има и десетак, који су запошљени, они дају десетак. Ја сам ромски благајник, ја новац предајем главном благајнику, он је исто старешина у цркви. Он плаћа струју од тог новца, воду, узима прибор за хигијену, за чишћење пода, за прање тепиха, за купатило, за тоалете, све то. Плус, за упошљенике плаћа пензијско, социјално осигурање. Телефон се плаћа, све то од тих пара. Не, нема толико прилога за друге цркве. Ја имам прилике да знам, укључен сам у

то, десило се на неколико служби, толико народа долази, а прилог има по седамсто педесет и осамсто динара. Дал' да формираш потребе твоје цркве или да шаљеш другоме? Шта су осамсто динара?."

П. К., 38, пентекосталац, Лесковац

Добровољно давање у новцу у протестантизму питање је савести, а не круто правило и стриктна обавеза. Посматрано из духовне перспективе, даје се из пожртвоване љубави и у знак захвалности према Исусу Христу, али и као чин послушности и продубљивања заветног односа са Богом. Постоји и одвајање „десетка“ (континуирано издавање десетог дела месечних примања) и вуче корене из старозаветне праксе давања десетине; оно махом важи за вернике са сталним изворима прихода и редовним запослењем. Прикупљена средства користе се за подупирање проповедања јеванђеља и обављање црквене мисије у свету, за подизање нових заједница и старање о постојећим, за помагање верника којима је потребна помоћ, нарочито у ванредним ситуацијама изазваним несрећама и непогодама итд.

Убирање прилога на богослужењима обично се врши у два наврата: први пут се прикупљају средства за одржавање и функционисање локалне цркве, а други пут за потребе цркава у свету. Изузетак су Јеховини сведоци, код којих је дародавалаштво засновано на принципу добровољности у за то посебно издвојену кутију на једном месту у Скупштини (слика 10).

Српски се протестанти не могу похвалити баснословним приходима са својих богослужења, као што то можда важи за велике и добро организоване цркве у иностранству. Посебно то важи за тзв. ромске цркве: сиромашно верништво готово стидљиво спушта у пружену котарицу по који динар – на крају су оне више празне, но пуне (слика 11). Тако остварена добит користи се за:

1. подмиривање редовних месечних рачуна за струју, воду, телефон и комуналије,

2. за кирију за изнајмљени простор,

3. за гориво за превоз верника и старешина у посети кућним групама и сеоским заједницама и сл.

У склопу бриге о пастви и без звучног разметања, старешинство може да скромно финансијски подржи куповину лекова и инјекција или лекарску интервенцију у болничким условима. Евентуално, дозвољавају се мање позајмице за хитне потребе, уз стриктну обавезу повраћаја новца у заједничку касу.

ХОРИЗОНТАЛНА И ВЕРТИКАЛНА ВЕРСКА ПОКРЕТЉИВОСТ

Верска путовања у земљи и иностранству

„Крстаре“ ли учестало наши Роми адвентисти, Јеховини сведоци, баптисти и пентекосталци земљом и иностранством, како им то спочитавају из редова традиционалних цркава, неретко представљајући наводне бесплатне екскурзије на далеке дестинације и као „тајни метод“ за привлачење новообращеника у сопствене редове?

„Јесте, имали смо. Била сам у Зрењанину, у Неготину, у Кладову, и моја деца су била у Крагујевцу. Одлазила сам и за време службе у друге градове.“

Р. К., 42, Јеховин сведок, Ниш

„Док смо били у Немачкој, стално смо путовали. Овде код нас ја сам била у Прокупље, једном смо били у Крагујевцу, финансијска ситуација нам не одговара, а волели бисмо да путујемо. Ево, сад заједница организује одлазак у Беч, али свако финансира свој трошак...”

С. Б., 37, Јеховин сведок, Тасковићи (Ниш)

„Да. Била сам, значи, ми смо овде у близини, по селима, нисам била у неким градовима још. Била сам у Алексинац, у Јагодину идемо, треба сад опет да идемо.“

А. Т., 33, пентекосталац, Лесковац

„Да. Путовали смо у Аранђеловац, у Врање смо били, у Суботицу, у Београд.“

И. М., 37, пентекосталац, Лесковац

„Јесам. Била сам у Алексинац, у Нишу, у Владичином Хану. У Сарајеву идем са странцима у цркву, са браћом и сестрама из Америке, Немачке, Енглеске, идемо у другом граду, евангелизирамо, сведочимо.“

Ј. С., 23, пентекосталац, Лесковац

„Да вам кажем, нисам била у прилици. Требало би, ал' надам се да ће да буде. Мада и Марјан, не може ни он сам, да обезбеди превоз, без пара се не може... Ми бисмо сви хтели сад да идемо, цела наша заједница би ' тела да отидне у друго место, 'тели бисмо да упознамо браћу и сестре. Шаљемо поздраве њима и они нама, Марјан сад иде у Житном потоку.“

З. Д., 48, пентекосталац, Прокупље

„Да, била сам у Лесковац и у Врање. А требала сам да идем на семинар у Београд, али мој отац није дозволио. А следеће године сто посто идем.“

С. А., 15, пентекосталац, Врањска Бања (Врање)

Роми адвентисти и Јеховини сведоци који су нову веру упознали у иностранству, за време свог тамошњег азилантског избивања или рада „на црно“, били су у прилици да од самих почетака верничке импресије стварају на примерима масовних заједница са дугогодишњим искуством и високим организационим потенцијалом. Огромне цркве или Скупштине, верништво из целог света, богослужења на неколико светских језика, рад у служби широм земље, чести обиласци браће и сестара у другим градовима – све то је створило у њиховим главама сасвим другачију представу од оне на коју су морали да се навикну, враћајући се у родне крајеве.

Почетна окупљања у кућним групама, муке са отварањем првих мисијских станица, проблеми са изнајмљивањем неусловних просторија, негативан одијум већинског становништва православне или исламске залеђине, тешко одбијање од пушења, алкохола и нездраве хране, посустајање у вери, унутрашње размирице и расколи, недостатак сталног, седећег свештенства, сиромаштво и живот на граници опстанка – пратили су већину малих верских заједница у њиховом утемељењу у југоисточној Србији. Централне из Београда и Војводине, те из земаља у окружењу, опет у границама невеликих могућности, подржавале су напоре ентузијаста за проширивањем верског утицаја опремом и кадровским потенцијалом, касније и школовањем изабраних појединаца. Далеко од „светлости велеграда“, локални одбори борили су се за постизање што успешнијих мисијских резултата, посебно након више него позитивног одзива међу ромском популацијом.

У ишчекивању бољих времена, путовања ван места боравка за Роме у вери углавном су се сводила на *размену обилазака са сестринским црквама* у ближем или даљем окружењу. Дијапазон могућности које су стајале на располагање заинтересованим Ромима и Ромкињама обухватао је и:

1. гостовања на богослужењима,
2. редовна годишња окупљања у већим центрима,
3. учествовање црквених хорова на јавним манифестацијама,
4. посете наступа страних предавача у време недеља евангелизације.

Мало је било избивања ван места становања зарад туристичког уживања и због:

1. *незавидног* економског статуса и немогућности подмиривања неопходних путних трошкова и

2. обавезе *сталног*, а тешког *физичког рада* у зноју лица свог, зарад обезбеђивања минималне егзистенције укућанима.

Кад га је и бивало, у томе су предњачили млађи у односу на старије.

Има ли се у виду побројано, *падају у воду* паушалне и злонамерне оцене јавног мњења о томе како ромски етнос хрли у протестантизам, јер га овај обасипа разноврсним друштвеним услугама (курсеви страних језика, организована путовања у иностранство, преквалификација и запошљавање), односно шаком и капом подупире у небројеним другим потребама, служећи се свакодневном издашном финансијском потпором из иностранства.

Прихватање напредовања у црквеној хијерархији

У разговорима са црквеним вођама могли смо чути да им недостају заинтересовани појединци за вршење одговорних верских послова. Прихватају ли се Роми оваквих улога и имају ли квалификације за њихово обављање?

„Па, не, код нас жена не може да буде старешина. Ја могу да будем пионир, општи, помоћни или специјални пионир. Жене могу бити и мисионари, али то могу бити једино брачни парови, овако појединачно не. Такође, и надгледници морају да имају жене, али не могу да имају деце. Исто и специјални пионири и мисионари... На децу имају право старешине, надгледници и обични верници. У ствари, сви имају право на децу, али они не могу да одговоре на своје верске обавезе кад имају децу.“

Р. К., 42, Јеховин сведок, Ниш

„Па, ја сам слуга помоћник. У Врању имамо старешине, слуге помоћнике, имамо опште пионире, имамо мисионаре, имамо помоћне пионире. У организацији Јеховиних сведока имамо и покрајинске, обласне и зонске надгледнике, онда имамо мисионаре који се образују у школи 'Бетел'. Организација Јеховиних сведока нуди спектар могућности образовања, али све зависи од тога у којим годинама ти упознајеш истину, или у којим околностима. Рецимо, ја сад не могу да будем мисионар, ја сам основао породицу. То Бог сада од мене не жели. Ја у Скупштини радим на озвучењу.“

З. С., 35, Јеховин сведок, Врање

„Кроз 'Куле стражаре' и кроз говоре саветују нас да је потреба велика да будемо слуге помоћници, па старешине... И онда, неки пут ме охрабрују и интересенти који још нису крштени објавитељи. Кажу да треба слуге помоћници, старешине и стварно су у праву. Почео сам да размишљам и о томе. Раније нисам размишљао зато што сам мислио да можда нисам за то или да немам те способности да спреим говор, али уз помоћ Јехове све ће бити. Ја нисам од неких особа које иду у Дворану да би били унапређени, чак се обесхрабри ако то не постигне, па остави. Ја не идем ту да би напредовао, ако Јехова тражи да будем, ја ћу бити, то није мој главни циљ.“

Е. С., 39, Јеховин сведок, Прешево

„... Значи, имамо проповедника, имамо старешину, имамо ђаконе, имамо учитеље, имамо учитеље за децу, имамо секретарицу, имамо верске учитеље за децу за веронауку, имамо редаре. Имамо обред понизности, прање ногу, то је кад се узима онај хлеб. Ја сам била у обред понизности једно време, сада су моје снахе, оба две, то је кад одеш доле, па се спремају лавори, све што треба. Онда имамо посебно одељење за мушкарце, посебно за жене, тако се тај обред понизности завршава. Још имамо ђаконице које се брину о тим хлебчићима, за припремање хлеба, за припремање вина, то није вино, то је воћни сок од грождја, те одвојене сестре то раде. Као што има делови тела, тако црква има своје уде.“

С. А., 50, адвентиста, Ниш

„Ја сам сада вероучитељ, учитељ суботње школе, па онда, у техничку службу, ђакон за редарство, за прикупљање дарова корпицом, у одбору сам за мисионарство, у хору певам, водим поподневни одбор младих, одређујем ко ће да прича искуство, ко ће да говори јутарње стихове, ко ће да се моли. Секретар сам за скупљање кесица које се дају за суботњу школу, сакупљам и бројим новац. Није ми ништа оспорено.“

Б. Т., 35, адвентиста, Горњи Матејевац (Ниш)

„Да би ја био, на неки начин, скоро учен као проповедник, постоји школа на Бановом брду, на Теолошком факултету, то је двогодишњи течај. Ја завршавам тај течај и добијам диплому као библијски радник, да могу на неки начин да заступам као проповедник, да држим проповед, да се усавршавам у тим темама, да боље разматрам те теме.“

З. З., 28, адвентиста, Међа (Лесковац)

„То нису свештеници, него старешине. А верници се одређују по способности за неке функције. Рецимо, овај ће бити благајник, овај ће бити секретар, овај ће бити председник, овај ће бити пастор. Али, то обично бирају верници, то не бирају старешине цркве. Да би неко то радио, мора да докаже својим животом да је поштен, онда га народ гласа, народ прати његов живот.“

Ж. М., 62, адвентиста, Доње Бриђање (Лесковац)

„Да, да. Управо сам то имао на уму и разговарао сам са помоћником проповедника, тј. приправника. Каже да две године треба да се оде у школу. Само да будем помоћник проповедника. Е, сада ја, пошто интелигенција је много битнија него школа, ја идем на тај пут. Није да кажем да много знам, али ме је Библија много образовала у верском смислу, јер ја оно што све треба да урадим, што се све очекује од мене, све то извадим из Библије. Тако да сам ја и сада способан да то чиним, без обзира што немам формално образовање. Све што могу да учиним за цркву, не буквално за цркву, него за Бога и људе, да помогнем и да радим...“

Г. А., 45, адвентиста, Житорађа (Прокупље)

„Има у цркви помоћник старешине, то су ђакони, али више дежурни код нас помажу старешинама. Има ђакони који ради посао који не ради старешина. Или дежурни. Свако има свој пос'о. Има старешина, ђакони, дежурни, учитељи, сестрински...“

Д. Д., 29, пентекосталац, Лесковац

„Постоји старешина, па су испод њега ђакони, па је испод народ. Има музичари, дежурни, који нотирају ко долази. Они то нотирају због хуманитарне помоћи: имаш три плуса, пет плуса, добијеш.“

М. Б., 18, пентекосталац, Лесковац

„Као жена, не могу да будем ђакон.“

А. Т., 33, пентекосталац, Лесковац

„А помоћник старешина ми не може да будемо, пошто су мушкарци. У цркву мора да буде мушкарац, ја мислим да је тако, да жена не може да стаје на проповедника.“

В. Д., 39, пентекосталац, Врањска Бања (Врање)

Нормално функционисање црквеног организма подразумева обављање ни-за послова. Првостављене старешине представљају врх верског организовања, али њима свакодневно помажу појединци са различитим именовањима: слуге помоћници, ђакони, вероучитељи за децу и омладину, вође самарићанства, сестринства, суботње школе и мисионарства, редари и дежурни итд. Старајући се о делу црквеног рада, они обезбеђују несметано одвијање планираних активности и оптималне услове за окупљање и деловање верника. Превазилажењем локалних граница отворена је могућност даљег школовања и теолошког усавршавања на двогодишњим библијским курсевима, средњим школама и факултетима. Тако, рецимо, Јеховини сведоци имају прилику да постану општи, помоћни и специјални пионири, мисионари, односно покрајински, обласни и зонски надгледници.

Роми са којима смо разговарали свесни су свих ових могућности које им пружа рад у цркви, али и сопствених ограничења, условљених достигнућем степеном школске спреме и животном доби. У тренутку придруживања заједницама они неретко немају никакве свршене школе, нити времена за њихово завршавање, те се усавршавање зауставља на *личном уздизању* у смислу изменених лоших навика из прошлости и прихватања богоугодних образаца пристojног понашања.

Са младима је ситуација нешто другачија: подстичу се на стицање макар основношколског, ако не и средњошколског образовања, поступно воде кроз црквену хијерархију, а најагилнијима се смеши и могућност додатног богословског усавршавања. Они се тестирају, додељује им се припремање прво делова, а затим читавих предавања на теолошким школама. Болна тачка адвентиста, Сведока, баптиста и пентекосталца данас у Србији јесте недостајући старешински кадар из ромских редова, који би у локалним срединама дневно надгледао раст и напредовање локалних цркава. Слабијем полу није дозвољено стицање старешинског статуса.

Према ономе што се могло видети на терену, засада Роми:

1. воде рачуна о чистоћи и уредности верских храмова,
2. зими ложе ватру и загревају молитвене домове,
3. брину о озвучењу у салама и снимању аудио записа богослужења,
4. уређују евиденцију о посетама верника,
5. надгледају каритативну делатност,
6. прикупљају дарове корпицом,
7. благајници су,
8. певају у хору,
9. жене обично надгледају сестринске и вероучитељске часове,
10. такође, као ђаконице учествују у припремању годишњих обреда.

Очекује се да ће у ближој перспективи, поред неколицине постојећих, порасти број школованих Рома старешина у свим заједницама, посебно уколико се успе у отварању центара за школовање у југоисточној Србији, који за сада изостају.

Проповеднички или старешински статус подразумева и испуњавање строгих критеријума индивидуалне подобности. Какве особине Роми приписују првацима на челу верских заједница којима припадају, очекујући да се на њих угледају у свакодневном животу?

„Доста тога би требало још да урадим, да достигнем до неког врхунца да би могла да проповедам божју реч. Има ко је обдарен за то, има ко није.“

Н.-Д. Б., 39, баптиста, Бела Паланка

„Овде каже: 'Истинита је ова изјава: ако неко жели да служи као надгледник, хвале вредну службу, он треба да буде непрекоран, да има само једну жену, да буде умерен у свему, разборит, да уредно живи, да буде гостољубив, способан да поучава, да није пијаница, ни свадљивац, него разуман, да није ратоборан, није похлепан за новцем. Треба да добро упра-

вља својим домом, а деца треба да му буду послушна и да показују дубоко поштовање, јер ако неко не зна да управља својим домом, како ће се бринути за божју Скупштину?'.“

С. Б., 37, Јеховин сведок, Тасковићи (Ниш)

„То су они критеријуми колико сам ја духован, колико сам се ја приказао као радник, као сведок. Старешина не одабира, ти се сам приказујеш, и као такав, ти сам напредујеш, и нико ти не може забрани. Омогућава ти се, ако хоћеш, да радиш нешто. Ако можеш да радиш, ти радиш, ако не можеш, ти се повлачиш. Рецимо, прво си морао да покажеш неку напредност, па ти се пружи прилика да и ти спремимш пола предавања или, рецимо, само увод за предавање, не да ти се одма' цело предавање. Гледа се како се то изнесе, можеш ли ти то или не можеш, гледа се колико си ти у организацији напредан. Старешина нема један, свако може да буде старешина, ако жели. И храбри се, да сваки мушкарац буде старешина, храбри се да напредује, да тежи за тим да буде старешина. Јер, старешина је слуга.“

П. Д., 58, Јеховин сведок, Житковац (Ниш)

„Баш је Апостол Павле дао неке савете, неке смернице које ми треба да испунимо. Ево шта пише у Светом писму: 'Слуге помоћници треба да буду достојни поштовања, да нису дволични, да не пију много вина, да нису похлепни за непоштеним добитком, да се држе Свете тајне вере и да имају чисту савест'. Ето, то су захтеви....“

Т. В., 57, Јеховин сведок, Лесковац

„Ја имам улогу ђаконa, а активна сам и у самарићанству, у 'Адрији' и у учитељству. Имам више функција. Ја то не доживљавам као неко посебно напредовање, не патим од тога. То је велика одговорност. Кад неко хоће највећи да буде, нека свима служи. Кад је неко изабран за неку већу службу, он има већу одговорност, већу обавезу.“

А. С., 29, адвентиста, Ниш

„Не, не може било ко. Као што каже реч божја, он треба да буде примеран. Свако има своју улогу, али треба да буде примеран, да чита реч божју, да има добро сведочанство, какав је био и да ли се променио.“

Д. Д., 29, пентекосталац, Лесковац

„Ђакон мора да буде велики пример. Прво, мораш бити пример у својој кући, да како и Библија пише, на основу Библије се бира ђакон. Да имаш добро сведочанство од комшије, јер комшије су ти који најбоље знају како ти живиш. Значи, ђакон не сме да је одан пићу, да пије, да, рецимо, да је муж више жена или да излази на улици, да се изражава. Значи, ђакон је нешто посебно, пример свима да буде.“

П. К., 38, пентекосталац, Лесковац

„Прво и основно, то је да добро познају Реч, јер они то проповедају из речи Господње и ти то мораш да знаш. Наравно, и живот се гледа, какав је ко. Може ти и да знаш добро, али да имаш катастрофалан живот. Ми смо ту и свако сваког зна, скучено је много Рома на малом месту и свако сваког зна. Тако да се зна како ко живи и шта ради, и то се доста гледа.“

М. Б., 18, пентекосталац, Лесковац

„Па, пред Богом смо сви једнаки, али кад је вођа у питању, он треба бити углед другима, да би на њих утицао. Он треба да има и понизности, да би други, они који су обични чланови, то видели и да би и ја, на пример, била понизна.“

Ј. С., 23, пентекосталац, Лесковац

„Један помоћник старешине или заменик пастора, или проповедник, шта год да је у служби, он мора да је одабрао Бога. Како то? Првенствено мора да зна како да износи реч божју, како да храбри своје стадо. Друга ствар, да његов живот може да буде један од примерних живота, да његово понашање буде квалитетно и добро. Исто тако, цабе му све то, ако нема помазање Духа Светога.“

С. Ц., 29, пентекосталац, Врање

Поред формалног образовања, кандидати за старешине и њихове прве помоћнике морају бити:

1. беспрекорне моралне прошлости,
2. најбољи у залагању у свом окружењу,
3. домови из којих долазе треба да буду слика и прилика узорне преданости хришћанским вредностима: деца добро васпитана, жене смерне, скромне и послушне, а они разборити домаћини,
4. међу пентекосталцима се посебно цени „добро сведочанство“: личним примером потврђено је деловање Духа Светог, као и све позитивне промене које су се десиле након крштења,
5. подразумева се одлично познавање Библије.

Заправо, ником се не ограничава право на обављање нових дужности, штавише, вечито је оскудевање за вредним божјим радницима (слика 12). Наименовање на функцију у цркви јесте *привилегија*, али и *обавеза* за верника да, поред свакодневних, одговара и на додатне изазове у животу групе, казују наши саговорници из ромских редова.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Црквеним првацима из редова адвентиста и Сведока подједнако је важно да међу преображенике усаде силу верског знања и активно учествовање у свакодневном животу заједнице. Од ромских верника захтева се предано проучавање Библије и друге теолошке литературе под будним оком искусније браће и сестара, учествовање у организованој богословској подуци, али и редовно посећивање богослужења и ревносно мисионарење. Штавише, све то је неопходан предуслов за црквено крштење и формално озваничење припадности религијској групи.

Махалски Роми, код којих је наглашенија емотивна религиозна нота у односу на интелектуалне могућности досезања и разумевања религијских догми, бројнији су међу баптистима и пентекосталцима. У већини неписмени, старији Роми ритуалисти поштују Библију као свеопшти извор знања. Али, на њих у процесу прихватања јеванђеоског учења пресудно утичу: религијска пракса родбине и пријатеља, сведочанства о деловању Духа Светог у свакодневици и личност пастора.

То потврђује да је протестантизам у целини, ево већ пет векова, у сталном развоју и успону захваљујући и томе што се његови многобројни и разноврсни изданци у пракси придржавају наука који вели: „Вера без дела је мртва.“

ПРИЛОЗИ



Слика 1. Фотокопирањем увећан примерак Библије у дому Шерифа Асановића из Врања (Д. Тодоровић, март 2009)



Слика 2. Атмосфера са заједничког богослужења адвентиста у Драговцу (Бојник) (Д. Тодоровић, фебруар 2009)



Слика 3. Атмосфера са заједничког богослужења Јеховиних сведока у Врању
(Д. Тодоровић, фебруар 2009)



Слика 4. Атмосфера са богослужења пентекосталаца у Нишу (Д. Тодоровић, март 2009)



Слика 5. Пастор у раду са кућном групом међу Ромима адвентистима у Нишу
(Д. Тодоровић, децембар 2008)



Слика 6. Група Рома адвентиста на богослужењу у Доњем Бријању
(Д. Тодоровић, јануар 2009)



Слика 7. Молитва верника са богослужења Рома пентекосталаца у Лесковцу
(Д. Тодоровић, јануар 2009)



Слика 8. Заједничко богослужење Срба и Рома Јеховиних сведока у Лесковцу
(Д. Тодоровић, фебруар 2009)



Слика 9. Богослужење у чистој ромској пентекосталној цркви у Бошњацу
(Д. Тодоровић, фебруар 2009)



Слика 10. Кутија за добровољне прилоге код Јеховиних сведока у Врању
(Д. Тодоровић, фебруар 2009)



Слика 11. Прикупљање добровољних прилога током адвентистичког богослужења у Бојнику (Д. Тодоровић, фебруар 2009)



Слика 12. Детаљи са богослужења за Роме на ромском код пентекосталаца у Лесковцу (говори ромски пастор Селим Алијевић) (Д. Тодоровић, октобар 2008)

ЛИТЕРАТУРА

- Anderson, Allan. 2004. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Piter L, prir. 2008. *Deseekularizacija sveta: Oživljavanje religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Бјелајац, Бранко. 2003. *Протестантизам у Србији (Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији – I део)*. Београд: Алфа и Омега.
- . 2010. *Протестантизам у Србији (Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији – II део)*. Београд: Сотериа.
- Williams, Patrick. 1991. "Le miracle et la necessite: a propos du developpement du Pentecotisme chez les Tsiganes." *Arch. Sci. sociales Relig.* 73:81–98.
- Gay y Blasco, Paloma. 2000. *Gitano Evangelism: The Emergence of a Politico-religious Diaspora*. Paper presented at the 6th EASA Conference, Krakow 26-29 July 2000.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. 2007. „Протестантизација Рома Србије.“ У *Муке са светим*, приредио Д. Б. Ђорђевић, 145–54. Ниш: Нишки културни центар.
- . 2009. „Преобраћање Рома на protestantizam (Model, činioci, tumačenje).“ У *Konverzija i kontekst (Teorijski, metodološki i praktični pristup religijskoj konverziji)*, priredili Zorica Kuburić i Srđan Sremac, 227–44. Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.
- Ђорђевић, Dragoljub B. and Dragan Todorović. 2011. Orthodox Priests and the Protestant Roma (A Bit of Empirical Research from the South of Serbia). In *Orthodoxy from an Empirical Perspective*, edited by M. Blagojević and D. Todorović, 175–188. Niš and Belgrade: YSSSR and IPST.
- Cox, Harvey. 1995. *Fire from Heaven – The rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley.
- Coleman, Simon. 2000. *The Globalisation of Charismatic Christianity (Spreading the Gospel of Prosperity)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuburić, Zorica. 2003. The Gypsy Protestant Between Nationally Mixed and Homogenous Encourage. In *Roma Religious Culture*, edited by D. B. Ђорђевић, pp. 163–67. Niš: YSSSR and YURom centar and Punta.
- . 2010. *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*. Novi Sad: CEIR.
- Куртић, Тане. 2008. „Протестантска Еванђеоска црква 'Заједница Рома' у Лесковцу.“ *Лесковачки зборник XLVIII*: 351–58.
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford UK and Cambridge MA: Blackwell Publishers.
- . 2002. *Pentecostalism: The World their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Miller, Donald E. 2007. Pentecostals: The New Face of Christian Social Engagement. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(4):435–45.
- Miller, Donald E. and Tetsunao Yamamon. 2007. *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*. California: University of California Press.
- Славкова, Магдалена. 2007. *Циганите евангелисти в България*. София: Парадигма.
- Todorović, Dragan, ed. 2004. *Evangelization, Conversion, Proselytism*. Niš: YSSSR.
- . 2011a. „Протестантизам – нова религија Рома југоисточне Србије.“ У *Antropologija, religije i alternativne religije: kultura identiteta*, uredio Danijel Sinani, 25–266. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- . 2011b. Протестантизам на Балкану и у Србији. *Социолошки преглед* 45(3):265–294.
- . 2012a. Етнографско-социографски показатељи раширености протестантских верских заједница у југоисточној Србији (са посебним освртом на Роме протестанте). *Етнолошко-антрополошке свеске* 19:87–111.
- . 2012b. „Роми као пентекосталци у југоисточној Србији.“ У *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције*, приредили Т. Варади и Г. Башић, 461–475. Београд: САНУ.
- . 2012v. Uloga kulturnih faktora u protestantizaciji Roma jugoistočne Srbije. *Kultura* 136:376–402.

- Тодоровић, Драган и Драгољуб Б. Ђорђевић. 2004. прир. *О мисионарењу, преобраћењу и прозелитизму*. Ниш: ЈУНИР и Свен.
- Todorović, Dragan and Jovan Živković. 2013. Branislav Pavlov: Head of Jehovah's Witnesses in Bujanovac. In *A Priest on the Border*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and M. Jovanović, 103–121. Niš: YSSSR and Faculty of Mechanical Engineering at the University of Niš.
- Ћеримовић, Ацко и Јасмина Ћеримовић. 2004. *Романи песмарица*. Ниш: ХАП ЈЦО.
- Цацаноска, Ружица. 2003. „Протестантизмот во Македонија и современото малцинско-христијанско верско структурирање.“ *Теме* 27 (3): 437–49.
- . 2006. „Промени во конфесионалниот идентитет на Ромите во Република Македонија.“ *У Геокултура развоја и култура мира на Балкану (Етничка и религијска позадина)*, приредили Љубиша Митровић, Драгољуб Б. Ђорђевић и Драган Тодоровић, 235–48. Ниш: Институт за социологију Филозофског факултета Универзитета у Нишу.

Магдалена Славкова

РЕЛИГИОЗНОТО ОБУЧЕНИЕ НА ДЕЦА И МЛАДЕЖИ В ЦИГАНСКИТЕ ЕВАНГЕЛСКИ ЦЪРКВИ

ВЪВЕДЕНИЕ

Религиозното образование играе важна роля в евангелската християнска традиция. Въвеждането в протестантската идеология чрез получаване на знания е един от основните подходи за привличане на последователи, за тяхното морално превъзпитание и социализация в духовните общества. В настоящата статия ще се обърне внимание на образованието на деца и младежи, което те получават по линия на включването им в определена протестантска общност. Ще се представят примери от дейността на баптистките мисионери, които постигат значителен успех сред циганите/ромите в Северозападна България в началото на XX век и ще анализира преподаването на библейски уроци за деца и младежи в петдесетните църкви в съвременността.

ПЪРВИ ПРОТЕСТАНТСКИ МИСИОНЕРИ НА БАЛКАНИТЕ И ТЕХНИЯ ОБРАЗОВАТЕЛЕН ПОДХОД КЪМ ЦИГАНИТЕ

Основен приоритет на евангелските християнски църкви е развитата мисионерска дейност, която се състои в проповядване и разпространяване на информация за същността на вярата чрез беседи, предоставяне на брошури и друга литература, и обучение в специални училища. Мисионерствайки сред различни хора в отделни страни, протестантите разпространяват „словото божие“ на достъпен език като превеждат Библията на майчините езици на общностите, сред които работят. Предполага се, че този, който ще приеме нова вяра преди това трябва да получи определен обем от знания, които да го въведат в евангелската тематика. Те предлагат достъпно образование за всички и имат диференциран подход към различните полови и възрастови групи, които да бъдат приобщени към вярата и подготвени за своята дейност в църквата: мъже, жени, момичета, момчета, деца.

Първите проповедници по българските земи през XIX век, които тогава влизат в рамките на Османската империя, и по-късно, през първата половина на XX век, в Следосвобожденска България, идват от Америка и Западна Европа. Те пренасят нова протестантска култура и етика у нас, изповядват различни форми на протестанството и са представители на няколко деноминации: конгрегационалисти, методисти, баптисти и адвентисти.

Американският конгрегационалистски борд за чуждестранни мисии при ориенталистките църкви (American Board of Commissioners for Foreign Mission to the Oriental Churches) и Мисионерското общество на Методистката епископална църква (Missionary Society of the Methodist Episcopal Church) са първите дружества, които започват работа у нас. Те търсят съдействието на Британското и чуждестранно библейско дружество в Лондон, чиято дейност е свързана с преводи и разпространяване на Библията. Дружеството в Лондон изпраща на Балканите своя мисионер Бенджамин Бейкър през 20-те години на XIX век. Той съобщава, че съществува голяма потребност от разпространение на Священото писание на български език сред

местното население (Nestorova-Matejić 1985, 8–10). Британското и чуждестранно библейско дружество е известно и с преводите на Новия завет на цигански език и извършването на мисионерска дейност сред тях на Пиринейския полуостров през 30-те години на XIX век. С тази мисионерска задача е изпратен Джордж Бъроу (Wogrow 1836).

Конгрегационалистите извършват духовна дейност в южните български земи, също така в Македония, Албания и Сърбия, а методистите започват работа в Северна България, Добруджа и Румъния. Бордът на конгрегационалистите си поставя следната важна цел: „да измислят, приемат и преследват начини и средства за разпространение на Евангелието сред онези, които са лишени от познанието за християнството” (History of the Missions 1872, viii). Общностите, сред които работят в рамките на Османската империя са арменци, гърци, българи, мохамедани, евреи, номинални християни и езичници (History of the Missions, 1872: viii; x). Сред българите се основава самостоятелна мисия, наречена „Европейска турска мисия” (The European Turkey Mission) през 1870 г., включваща Стара Загора, Пловдив, Самоков, Одрин и Константинопол (Nestorova-Matejić 1985, 21). Под „езичници” вероятно се имат предвид народите, за които се мисли, че не принадлежат към определено изповедание или че не са приобщени към някоя религиозна общност. Един от народите, сред които се извършва мисионерска дейност от конгрегационалистите в края на XIX век в рамките на източните им мисии и се включват в „езическите народи” са „къзълбашките кюрди” (Kuzlebash Kurds) (Strong 1910, 223–224). Често за циганите също се смята, че са неверници. Въпреки, че в Османската империя изповядват исляма и православното християнство, и православните, и мюсюлманските общности са доста резервирани към тях. Известна е поговорката, че на света съществуват 72 и половина или 77 и половина религии, и половината е на циганите, което изразява традиционното недоверие към религиозността им (Marushiakova and Popov 2001, 74). По това време все още няма целенасочени мисии сред това население, така че те вероятно не влизат в категорията на „езичниците”.

Един от подходите, които прилагат протестантските мисионери за приобщаване към евангелската вяра на населението, сред което извършват дейност е създаването на училища, където да се обучават младежи. Наред с чисто прозелитичните им намерения към тях, в тези образователни институции се развива същабна за времето си просветителска дейност. Образователните методи включват съчетаване на духовното и светското преподаване, както и предаване на знания по практически дисциплини за привличане на повече последователи в период, когато българите се борят за църковна независимост и са силно привързани към традиционната си православна религия. Създават се няколко училища и едно от тях е девическото училище в Стара Загора, основано от Теодор Байнгтон през 1863 г., на когото направило впечатление ученолюбието на младите българи и желанието им за лично образование и усъвършенстване повече в светски, отколкото в религиозни предмети. Намерението му е да подготви библейски работнички за работа сред жени и деца. Преподавала се Библията, общообразователни предмети, домакинство и шев. Получаването на практически познания привлекли българските семейства да запишат момичетата си в клас. През 1866 г. ученичките наброявали 35 и училището съществувало още няколко години, след което е затворено заради обществения натиск. Две от ученичките заминават да се обучават в училището в Самоков (Стоянов 1964, 51–52). Междувременно в Пловдив се създава мъжка гимназия през 1860 г., която заедно с девическото от Стара Загора дават началото на училището в Самоков, превърнало се по-късно в известния Американския колеж в София. Един от учениците от Пловдив заминава на обучение в Америка. За времето си, най-известното протестантско училище в рамките на Османската империя си остава Робърт колеж в Цариград, основан през 1863 г., където учат редица български дейци, политици и дипломати.

Просветителските подходи на методистите към българските момичета и момчета са сходни на тези при конгрегационалистите и включват преподаване на духовни предмети, запознаване с редица светски дисциплини, сред които и езиково обучение, както и възможност за продължаване на образованието в чужбина. В град Шумен, в северните български земи, такава дейност развива семейството на мисионера Уесли Притимън (Ангелова 1999, 363–371). Той преподава английски език на младежи, а съпругата му обучава момичета на английски и френски. Притиман открива вечерно училище за деца на бедни семейства през 1862 г., в което се записват 40 младежи. Той помага на няколко млади българи от областта на Шумен да заминат на обучение в протестантското училище в Малта.

От края на XIX и началото на XX век протестантските мисонери започват да работят целенасочено с цигани, с оглед на тяхното духовно и културно просвещение. Те въвеждат т.нар. евангелски религиозен подход към тях, който се основава на развиване на религиозна и просветителска дейност съчетана с усилията им да променят някои от техните етнокултурни черти, които смятат за несъвместими с живота им на новопокръстени християни като чергарстването, врачуването, музикалните им наклонности (Християнски приятел 1939, бр. 6). Преимущество на протестантите е, че достигат до циганските общности, развивайки дейност в техните поселения в градове и села. Започват да ги третират равнопоставено с другите общности, сред които работят и използват няколко начини за евангелизация. Първият от тях е създаване на специални мисии. През 20-те и 30-те години на XX век са основани „Евангелска баптистка мисия между циганите в България“ и „Комитет циганска евангелска мисия“. Баптистката мисия между циганите в Лом е част от Баптисткия съюз в България. Тя издава месечния вестник „Светилник“, от който е публикуван един брой през 1927 г. с приложение на цигански език „Романо алав“ (циганско слово). Редактор на вестника е известният проповедник сред циганите Петър Минков. Създаването на Комитета от началото на 30-те години също е свързано с дейността на Минков, който след успешните си евангелизации в Североизточна България се установява в София. Учредителното събрание се състои в дома му и се дискутират идеи за основаване на организация за християнска работа между циганите на Балканите. За председател е избран редакторът на вестник „Зорница“ (печатен орган на Българското евангелско дружество). Сред членовете са проповедници от Евангелската петдесятна църква, Баптистката църква, Първа евангелска църква и Методистката църква в София, мисионерът между циганите (Минков), мисионерите между евреите и руснаците и др. Основна цел на Комитета е да:

„Разпространява християнската нравственост и да съдейства за духовното, културното и нравствено повдигане на циганския народ. Чрез уреждане и поддържане на културни и възпитателни учреждения – вечерни и други училища, сиропиталища, старопиталища, болници и др. в зависимост от средствата и в изключителния интерес на циганите (т. 3)...“ (Комитет циганска евангелска мисия 1932–1933).“

Друг начин на работа е извършването на преводи на Священото писание на цигански език и издаване на специализирана литература. Извършени са преводи на Евангелията на Лука, Матей и Йоан (Gilliat-Smith 1912; Атанасакиев 1932; Атанасакиев 1937). Със съдействие на проповедника между циганите Петър Минков се издава и Евангелието на Марк (Куличев 1994, 264–265). Освен вече споменатия вестник „Светилник“ се издават и песнопойки: „Романе свято гили“ (Ромски святи песни), издадена в Лом през 1929 г.; „Романе святи гили“ (Ромски святи песни), отпечатана в София през 1933 г. и „Романе сомнал гили“ (Ромски святи песни), публикувана през 1936 г. в София.

Следващият подход към евангелизирането на тази общност е създаване на църкви и назначаване на пастори от техните общности. Важна част е въвеждането на специализирано обучение за мъже, жени, младежи и деца и изпращането на възпитаници за обучение в чужбина, които след това се ръкополагат официално за проповедници. Първата успешна мисия на протестантите сред циганите е тази на австрийски баптисти в Северозападна България в началото на XX в. Първата циганска църква отваря врати през 1930 г. в малкото селце Голинци (днешният квартал „Младеново“ в Лом). Вярващите се събират на домашни богослужения още от началото на века, ръководени от циганския проповедник Петър Пунчев, много преди да имат своя самостоятелна сграда. Петър Пунчев е роден през 1882 г. в семейство на чергари, които са православни християни. През 1910 г. той е кръстен чрез водно кръщение от Яков Клундт в ломската протестантска църква (Славкова 2007). Пунчев е изпратен на обучение в Евангелското богословско училище „Сент Андре“ в Австрия, преди да бъде ръкоположен за проповедник (Куличев 1994, 324). В същото училище са изпращани и други възпитаници на църковното училище. Георги Стефанов е изпратен на обучение в същото училище през 30-те години на XX век преди да бъде ръкоположен за пастор. Той не се изявява като прилежен ученик и се налага да бъде преместван в други образователни институти в Полша и Германия, а години по-късно е изключен от Баптисткия съюз в София. Освен в Австрия, в края на 30-те години младежите се изпращат да учат и в Германия. Александър Тошев, младеж от групата за изучаване на немски език в църквата в Голинци, заминава на обучение в Мюнхен (Германия). В циганската църква в Голинци се организира неделно училище за деца, курс по немски език за младежи и курсове за жени по времето на българския проповедник Петър Минков, който научава цигански език. Той е инициатор и за създаването на християнското дружество „Ромни“ (Жена) и „Младежко християнско дружество“ с председател Тодор Петров. От края на 20-те години циганският храм има и църковен хор, ръководен от Тодор Еринкин. На жените от циганската църква се преподават и практически дисциплини. През 1939 г. се организират женски събирания от диаконисите Л. Дьолефелд и Е. Херман, които обучават млади жени на ръкоделие, плетене и домашни умения (Християнски приятел 1939, бр. 1, 11). Цигани се назначават за библейски книжари и мисионери, които да разпространяват словото божие между собствения си народ. След като получава водно кръщение и преди да стане пастор, Петър Пунчев, първият цигански пастор от църквата в Голинци, е назначен за библейски книжар, който обикаля и проповядва в началото на XX век, а през 20-те години на XX век Тодор Петров от същата църква е назначен за библейски книжар и изпратен в Перник да провежда мисионерска дейност и да разпространява религиозна литература. Години по-късно, Кева Стефанова, дъщерята на Георги Стефанов, пастор от църквата в Голници, става първата жена мисионер между циганите.

Мисии на баптистки мисионери се провеждат в още няколко региона в България: Фердинанд (дн. Монтана, Северозападна България), Перник и София (Западна България), където се прилага същия мисионерски подход: създаване на религиозни общества; назначаване на проповедници и мисионери цигани; прилагане на специално обучение за различните възрастови групи. Петър Минков става известен с евангелизациите си и просветителската си работа сред циганите във Фердинанд, където основава евангелско общество от 20-30 души и организира вечерни курсове за огромяване, преди да се установи в Голинци. Циганският проповедник Баро Боев също е известен с успешната си дейност сред собствения му народ през 20-те години на XX в. В антропогеографско проучване за град Фердинанд на Стоян Марков от 1944 г. научаваме повече за дейността му: „Циганчетата посещават българско училище. По вяра са мохамедани. Голяма част от циганското население се е покръ-

стило. През 1924 год. въ Фердинандъ се преселва отъ Расово (Ломско) циганинъ Баро Боевъ „покаялъ се евангелистъ баптистъ“. Той става библиейски книжаръ между циганското население въ града и околията, а впоследствие проповедникъ....“.

„Покаяните се“ образуватъ секта отъ 16 души (1941 год.) (Марков 1944, 55).

Адвентните проповедници също постигат успех сред циганите. Те пристигат в България на края на XIX и началото на XX век. Стоян Марков в своите „Антропогеографски проучвания“ пише за влиянието на тази църква, което вероятно е и едно от първите писмени сведения за съществуването на адвентно религиозно общество, посещавано от цигани. Недоумение обаче буди твърдението на автора, че те се събират в неделя, вместо в събота и затова има вероятност да не става въпрос за адвентно религиозно общество, а за баптистко (Марков 1944, 55):

„По вяра са мохамедани. Голяма частъ отъ циганското население се е покръстило... Адвентистката секта е изключително отъ млади момичета и момчета. Всяка неделя членовете ѝ се събиратъ да тълкуватъ евангелието. Иматъ си и нещо като черква. Всички „покаяли се братя и сестри“ се женятъ само помежду си. Те смятат, че живота имъ трябва да наподобява този на апостолите Павелъ и Петъръ“.

Протестантските проповедници, които пристигат на Балканите за работа между различни народи, насочват своето внимание към българите, а след това и към циганите, сред които имат сходен начин на проповядване и ограмотяване, но разликата при циганите е, че мисионерите имат желание да променят някои от техните културни характеристики като чергарстването, за да станат по-добри християни. Един от техните важни подходи е този за обучаването на вярващите и въвеждането им в евангелската догматика. Освен чисто религиозни дисциплини те биват запознавани с различни светски и практически предмети. Евангелски християни от цигански произход от различни възрастови групи получават достъп до перспективно образование, макар и религиозно по своя произход, до което други техни сънародници нямат възможност. Младежи от циганската църква в Голинци, която съществува до днес, посещават курсове по немски език, а бъдещите проповедници се изпращат на обучение в Австрия и Германия. Жените в Голници имат свое християнско дружество и посещават курсове по домашни умения, а мъже и жени от Фердинанд посещават курсове по ограмотяване. Те имат достъп до специализирана евангелска литература на техния майчин език. Четенето на Библията, което всеки християнин трябва да прави, също е стимул за вярващите да се научат да четат и пишат. Малко сведения има за провеждане на специализирано обучение за деца. В църквата в Голинци се създава неделно училище, но от наличната историческа информация не става ясно дали е за деца или само за младежи. При всички случаи децата в Голници, които са от баптистки семейства, са възпитавани в евангелски морал от своите родители, баби и дядовци, напътствани са от проповедниците и израстват в религиозна среда. Те посещават заедно със своите близки богослуженията в църквата и се запознават от близо с религиозната тематика преди да станат пълноправни членове в зряла възраст по собствена воля и желание.

ОБРАЗОВАНИЕ НА РОМИ В ПЕТДЕСЯТНИТЕ И ХАРИЗМАТИЧНИТЕ ЦЪРКВИ

Начинът на евангелизиране, който се развива от петдесятните църкви днес е с ясно изразена образователна насоченост. Групите, сред които се осъществява просветителска дейност са различни, от деца до възрастни хора, мъже и жени, като

към всяка възрастова или полова общност има различни подходи, в зависимост от техните интереси и нужди. Целта обаче си остава една й съща: огромяване чрез четене на Библията за всички възрасти; морално възпитание и превъзпитание за вярващите; постоянна грижа за децата и адаптиране на методите на работа за привличане на интереса им и за организиране на свободното им време с участие в библейски уроци, игри и приложни дейности; получаване на определен обем от знания, които могат да се ползват от младежите ако решат да се развиват в полето на мисионерството; достъп до качествено образование за тези, които имат желание да станат духовни лидери. Просветителската дейност се развива сред различни етнически общности, включително сред цигани, които в постсоциалистически период се наричат „роми“, термин, който се ползва широко и по отношение на ромското петдесатно движение.

Подходът на петдесатните мисионери е сходен на този, развиван от традиционните протестанти преди 1989 г., но тяхната дейност понастоящем е много по-широкообхватна. Проповедниците извършват проповеди и просветителска дейност целенасочено в ромските махали и квартали, които изглеждат „недостъпни“ за други социални или образователни институции в България. Крайният резултат е не толкова икономическото замогване на хората, чрез подаръците, които осигуряват църквите на членовете си, колкото видимият социален ефект от евангелизациите. Започват да се организират регулярно религиозни събирания и да се строят молитвени домове, в някои ромски махали съществуват по пет-шест църкви от различни протестантски деноминации, което променя начина на живот на вярващите и предишния облик на махалите.

Въпреки общите сходства в начина на евангелизиране на хората, петдесатните божии служители за разлика от баптистките, конгрегационалистките и адвентистките мисионери, имат различен начин на служение и мисионерстване, което произлиза от теологичните им различия. Основният акцент при тях е вярата в Светия дух, което изначално променя начина им на проповядване. Петдесатната мисия е многопосочна, защото има намерение да промени изцяло индивида, който ще приеме новата религия, от когото се очаква да „скъса“ с предишния си начин на живот и мислене. В основата на тази мисия е вярата в силата на Светия дух и неговото харизматично потвърждение. Тя има за цел да евангелизира и е насочена към създаване на нови християнски общества, които е възможно да се превърнат в независими. Всяка местната църква се възприема като храм на Светия дух, а членовете ѝ имат възможност индивидуално да преживеят неговата сила (Yong and Richie 2010, 247–248).

Освен чисто теологичните различия, в исторически план петдесатните проповедници организират много по-късно своите мисии сред българи и роми. Те идват в България през 20-те години на XX век и започват първоначално работа с българското население в Югоизточна България. Първите контакти на роми с петдесатните идеи се осъществяват между 40-те и 80-те години на XX век, по време на социалистическия период, когато свободното афиширане на верска принадлежност е забранено и богослужения се извършват тайно в домашни условия. Подобно на ранните евангелисти на Балканите, петдесатните божии служители също приемат, че някои от етнокултурните специфики при тази общност като чергарстването, просията, правенето на курбани, бракове между непълнолетни младежи и други практики противоречат на нормите в евангелското християнство и трябва да отпаднат. Първите мисионери от тази деноминация, включително тези от ромски произход, имат доста консервативни представи за морала на праведния християнин и включват ограничения като забрана да се празнуват рождени или именни дни, да се танцува, да се ходи на кино или да се гледа телевизия, но постепенно тези ограничения отпадат, въпреки

че като цяло се запазва представата, че вярващият трябва да има морално поведение и да уважава другите хора. Като основен акцент в мисиите на петдесетниците и в миналото, и днес е възможността да се лекуват болни чрез силата на Светия дух, който се излива върху страдащия посредством посредничеството на проповедника, притежаващ харизма. Проповедникът, който сплотява вярващите в една общност, има харизматична дарба, може да помага на болни и да бъде арбитър при разрешаване на конфликтни ситуации, има силно влияние върху членовете на църквата и дори извън нея, понякога има авторитет сред всички жители на ромската махала. Неговите влияние и харизма се разпростират върху религиозните и върху извънрелигиозните ежедневни практики и дейности. Възможност за израстване в църковната йерархия имат не само мъже, но и жени, което не се случва при традиционните протестанти. Най-често духовните лидери са мъже, но все пак се срещат случаи, когато жената на пастора е обявена за пасторша и за негов основен помощник в реализирането на божие дело, включително се допуска възможността тя да притежава харизма и да лекува болни. Срещат се и случаи, когато жени стават еднолични духовни лидери. Тези нови модели на управление показват множеството възможности за развитие на ромската църква в рамките на петдесетната общност (Славкова 2013, 47–110).

Друг важен акцент в мисионерството на петдесетниците, особено през 90-те години на XX век, е социалния активизъм и желанието за развиване на благотворителна дейност сред бедни хора. Те започват усилена работа сред маргинализирани индивиди и групи, но от началото на XXI век вече този дискурс се изоставя, поради стабилизирането на икономическото положение в България, въпреки че на места този социален подход все още се прилага. Днес петдесетните пастори работят в много по-голям мащаб, разгръщат много по-широкообхватна дейност, поради което тяхното евангелизиране е динамично, многопосочно и понякога има глобална визия. Петдесетната догматика се разпространява освен чрез проповеди, обещаващи изцеление, но чрез книжни издания и чрез средствата за масова информация (Интернет, телевизия, радио). Музиката също има принос за по-широкото разпространение на петдесетната идеология. Тя има основно значение за разбирането и приемането на вярата от ромите, както и заема централно място в самото богослужение, където се пеят песни и се танцува, което не се случва при традиционните евангелисти. Организирант се пътуващи евангелизационни мисии в България и чужбина под формата на концерти и проповеди. Неизменна част от тях са и изцеленията, когато някой болен оздравява посредством силата на Светия дух. Издават се албуми с евангелски духовни песни на български и ромски език, които биват публикувани в Интернет пространството с отворен достъп. Използването на мрежите за разпространение на информация им дава предимство пред другите религиозни традиции, които остават по-статични в мисиите си към своите последователи. При това, понастоящем ромският проповедник има възможност да публикува своите идеи и проповеди в Интернет, до които имат достъп много хора, от различни части на света. Той може да създава сътрудничество с други ромски и не-ромски църкви от различни държави, като търси допълнителни ресурси за себе си и за членовете на общността си, които могат да бъдат с образователна насоченост и да включват обмяна на опит и знания.

Важен аспект на постсоциалистическото ромско петдесетничество е появата на диалогичното мисионерстване, при което се приема, че процесът на евангелизиране е двустранен и проповедниците също могат да научат нови и креативни неща от хората, сред които работят. Бъдещите вярващи не се приемат само като обект на морално превъзпитание и като получаващи религиозни знания. Подходите към децата и млади хора стават много по-динамични и интерактивни, самите те имат активна роля в библийското детско и младежко служение, а не са само слушатели и

потребители. Основният начин да се достигне до сърцата и умовете на малките деца и до младежите е чрез преподаването на библейски уроци, активното им включване в образователните програми и мотивиране за постигане на индивидуална ерудиция и усъвършенстване. Децата се обучават в неделните училища, които съществуват в почти всеки молитвен дом. Понякога са познати като детско служение за разлика от събиранията на младежите, които се наричат младежко служение. Става въпрос за два типа училища. В първия случай говорим за неформални събирания на деца, ръководени от учител или от служител в църквата, който доброволно или срещу заплащане изпълнява тази длъжност. При тези примери не става въпрос за провеждане на уроци в специално помещение или в сграда с добра материална база, проблем, който се дискутира и от други автори по отношение на ромските църкви в съседна Сърбия (Тодоровић 2011, 241–250; Тодоровић 2015). Учебните занятия се провеждат в неделя сутрин. Те са насочени към деца, които все още не са покръстени, но от които се очаква в бъдеще да приемат вярата. Занимания се водят обикновено от жена, която не е задължително да има специално образование. Това са неформални събирания, но не това е по-важното в случая, а, че децата на вярващите родители са обект на постоянна грижа от най-ранна възраст (от четири-пет годишна възраст), за което възпитание поемат грижи техните родители, пасторът и другите вярващи от молитвения дом, които ги напътстват как да станат добри християни. При първото ми посещение в евангелско неделно училище в края на 90-те години за мен бе неочаквана образователната среда, в която се обучават децата. Не очаквах толкова семпла обстановка и толкова бедна материална база. Училището се намира в евангелска петдесятна църква в ромска махала в Югозападна България. Самият молитвен дом представлява стая в частен дом, пригодена за религиозни нужди, която служи едновременно за зала за богослужения, място за провеждане на неделни занимания с децата и място за организиране на младежките сбирки. В залата има дървени пейки за сядане, малка дървена катедра, на която пише „Бог е любов” и кръст на стената зад амвона. При моето посещение на неделното занимание присъстваха пет деца и тяхната учителка. Основният учебник е Библията, адаптирана за работа с деца. Обучението продължи два часа преди обяд, като включваше четене на Библията и занимания по рисуване.

Други ромски религиозни общества притежават самостоятелни сгради, в които се провеждат техните богослужения и заниманията с деца. Неделните уроци се състоят в специална за целта зала, а с тях се ангажира учителка, която е преминала религиозно обучение в протестантско училище в България. Тя прави учебна програма и организира провеждането на заниманията, като се грижи за набавянето на допълнителни материали като книги и брошури. Често материалите и пособията за учениците се закупуват от църковния фонд или от дарения, а понякога се закупуват и необходимите учебници и материали за учещите в светското държавно училище, ако родителите на децата са в затруднено финансово положение. През август 2017 г. при мое посещение в махала в Югоизточна България, в която живеят цигани с турско самосъзнание, говорещи турски език и които нямат ромска идентичност, се срещнах с директора на основното училище. Тя обясни, че децата евангелисти получават комплекти за училище, купени от тяхната църква. Директорката разказа, че те не се различават особено от другите деца по нивото на техните знания или в усвояването на учебния материал, тъй като всички изпитват големи затруднения по предмети като български език и литература, поради това, че възрастни говорят само на турски език. Децата на религиозните родители се различават от другите, че са по-възпитани и дисциплинирани. В същия квартал съществува евангелска петдесятна църква, но понастоящем в нея не функционира неделно училище. През 2017 г., но няколко месеца по-рано, посетих ромска баптистка църква в Югозападна България, също намираща се в квартал на цигани, които имат турско самосъзнание. Религио-

зното общество има самостоятелна сграда. В неделния ден се провежда детско служение за двадесетина деца, който курс ще бъде прекратен за няколко месеца през същата година, защото момичето, което е ангажирано да провежда уроците е ученичка в девети клас и се готви за изпити в държавното училище. Тя е дъщеря на дългогодишния дякон и вярващите смятат, че може да изпълнява тази длъжност, защото е израснала от малка в църквата и е възпитана в религиозен дух. По думите на ученичка от училището към този молитвен дом, в курса се изучават библейски разкази и накрая децата трябва да отговорят на въпросите на учителката за съдържанието им. Преподавателката ползва училищен дневник, в който поставя оценки и си води бележки за напредъка на възпитаниците си. По време на детското служение се говори обикновено на български език, но се изпълняват песни на български, турски и ромски език. Важна част от заниманията на децата е подготовката им за участие във Великденските празници или тези, послучай Рождество Христово, където те се включват със свои театрални изпълнения, пеене на песни или представяне на стихотворения с религиозно съдържание пред аудиторията на членовете на църквата, което се прави и в други молитвени домове. По-големите ученици (над петнадесет години) посещават младежко служение, в което се дискутират техни проблеми и интереси.

Повече информация за съдържанието на службите за деца и младежи може да се намери и в Интернет страниците на ромските църкви. В уеб-сайта на Християнски център „Ветил” от град Лом, Северозападна България, са публикувани фотографски материали на детското служение. Децата четат книги и имат занимания по рисуване и игри. Те са тридесетина деца, а понякога в обучението участва и съпругата на пастора, пасторшата на църквата.¹ Понастоящем главният проповедник със своето семейство живеят в Германия, където, по сведения на събеседници, вече е успял да организира няколко църкви на български роми.

В училището към Апостолски християнски център „Живот в слава” в Стара Загора, Южна България, се обучават над сто деца. Към църквата съществуват няколко домашни групи в близките селища и няколко дъщерни молитвени домове в България и в град Порто в Португалия. В Стара Загора функционира и обучителен център за лидери и служители, наречен „Апостолски институт за Царството” към същата църква. Специализираната работа с деца започва през 90-те години от страна на пастора, който на доброволни начала се занимава с ромските ученици, който ги въвежда в протестантската вяра. Понастоящем църквата има самостоятелна сграда и училище, в което има няколко класни стаи и детска площадка за игри и забавления. Избран е метод на обучение, при който учениците едновременно да получават знания за вярата и да се забавляват. Обучават се деца от 5 до 12 години. Всяка година се изготвя специална програма, която е насочена към библейско обучение, провеждане на интерактивни образователни занятия и приложни дейности като изобразително изкуство. В свободното време на децата се организират състезателни игри в училищния двор. Църквата подпомага с финансови средства родителите на децата за закупуване на дрехи и училищни пособия, с които да ходят в държавното училище. В уеб-страницата на Апостолски християнски център „Живот в слава” е обявена следната цел на училището: „В нашата работа ние се стремим да създадем дълготрайна връзка с децата и техните родители: да ги подкрепяме в развитието им; да им помогнем да разкрият своите дарби; да развият вярата си в Бога и чувството на принадлежност към църквата”.²

¹ http://vetilministry.com/bg/?page_id=18 [Последна проверка 02.10.2017]

² <http://www.lifeinglory.org/bg/%D0%B4%D0%B5%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%BE-%D1%83%D1%87%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D1%89%D0%B5/> [Последна проверка 02. 10. 2017]

В други църкви се набляга на обучение по религиозно лидерство (pastoral training) и на подходи за създаване на нови църкви и общества (church planting). Такъв тип образование се предлага в Ромската божия църква в град Разлог, Югозападна България. Съгласно представянето ѝ на нейната уеб-страница, понастоящем членовете ѝ наброяват повече от петстотин души и триста деца.³ В молитвения дом освен мъже, йерархични длъжности се заемат и от жени. Жената на пастора е пастирша, а други вярващи са презвитерши, дякониси, учителки. Предлага се разширено теологично обучение в няколко семестъра за проповедници, които нямат специално протестантско образование. Въпреки че в училището в Разлог се набляга на подготовката на религиозни лидери, които се обучават в специални семинари и библейски курсове за задълбочаване на техните познания, отделно се организират курсове за неграмотни хора и се осъществяват социални дейности, насочени към хора в неравностойно положение като деца и младежи в риск. Има детско и младежко служение, като в обучението се набляга на тяхното приобщаване в християнската общност и подготвянето им за бъдещи духовни лидери. Организират се курсове по компютрно обучение, английски и немски език за двете групи деца и младежи. На уеб-страницата на църквата се подчертава важността на обучаването на младите хора и децата: „Желанието ни е да бъдат част от живота на църквата, не само да бъдат подготвени за своето бъдеще, но и да са част от ръководството на църквата”.

Специализираните богослужения за младежи също заемат важно място в практиките и дейностите в петдесетните църкви. При входната врата на църковната сграда се слага табела със седмичното разпределение на службите (редовни молитви, младежки събирания, сестринско служение, неделно училище) по дни и часове. Тези младежки служения са насочени към обучаване на момичетата и момчетата и към обсъждане на проблеми, които ги вълнуват. Едно от важните неща, които се обсъждат са бъдещите бракове на момичетата и момчетата, които трябва да се случат след като навършат пълнолетие и е добре техните половинки също да са вярващи, за да споделят заедно с тях протестантските възгледи, етика и морал. В повечето случаи не се използват специални програми за обучение, а техните сборки представляват събиране на млади хора с общи интереси. По време на тези служби те разказват свидетелства, правят молитви и пеят песни. За момичетата се организират готварски курсове или такива по плетене и шиене. Децата и младежите имат възможност да участват в семинари, летни училища и училищни лагери, които се организират от техните църкви. На този вид религиозни срещи се поддържат старите контакти и се осъществяват нови запознанства между младежите. Макар и малко на брой, все пак някои млади хора от различни ромски молитвени домове имат възможност да учат в протестантски училища в чужбина. Това най-често са синовете на пастори, които самите са учили зад граница или имат сътрудничество с чуждестранни църкви и мисионери. Най-често младежите заминават да учат в САЩ и после се връщат да служат в родните си църкви или служат на божие дело в други страни.

В петдесетните ромски църкви в България се предлага специално религиозно образование за деца и младежи, което е насочено към възпитаване на християнски ценности у тях. Целта на това обучение е интегрирането им в една социална среда, в която имат възможност да общуват с други деца и да изграждат трайни контакти с тях. Тяхното свободно време е организирано с включването им в неделните уроци и заниманията в църквата. Независимо от вида на преподаваните предмети в отделните молитвени домове, се цели създаването на мотивация у подрастващите за библейско учене през целия живот. В едни молитвени домове съществува неформално обучение на ученици, но в други има добре организирани неделни училища

³ <http://razlogchurch.com/ministry/> [Последна проверка 02. 10. 2017]

със специални програми на обучение. И в двата случая обаче се набляга не само на специфичното образование, но и на моралното възпитание в духовните ценности, изповядвани в евангелската общност, в уважение към ближния и към по-възрастните. За тези, които са призвани да развиват религиозна кариера се предлага образование по лидерство.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Религиозното образование на деца и младежи е важна част от мисионерството на различните протестантски конгрегации в България. Евангелските училища са интегрална част от структурата на ромските църкви. Отделните протестантски деноминации развиват сходен образователен подход, съобразен за работа с различни възрастови и полови групи, въз основа на техните интереси. Една част от ромите посещават баптистки, конгрегационалистки или адвентни църкви, но друга голяма част са привърженици на петдесатничеството. Обучението на млади хора има превилегировано положение в ромските църкви, а образованието е начин за успешна интеграция в евангелското общество. На практика техните знания имат ограничен кръг на приложение, главно за обслужване на религиозните нужди на хората в молитвения дом. Все пак у тях се възпитава нова етика на общуване и отношение към техните връстници и по-възрастни хора, създава се навик за учене и усъвършенстване в религиозна и в извънрелигиозна среда. Те са заинтересовани да получат образование чрез религия и възпитаване на нов морал, нещо, което държавната образователна система и дори институциите, които създават политики за приобщаване чрез обучение никога няма да им предложат. Мотивацията за учене на учениците е различна, но те имат еднакъв стремеж към приемане в обществото, независимо колко незначително може да изглежда придобитото обучение за други ромски и български ученици, които никога не са посещавали евангелско неделно училище. Тези деца и млади хора, които посещават класовете за изучаване на Библията, успешно могат да оспорват превилегированото положение на светското образование като единствен начин за постигане на образователно и социално интегриране на ромите.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелова, Р. 1999. "Протестантите – 'другите' за шуменската общественост през втората половина на XIX-то столетие". В *Религия и църква в България*, 363–371. София.
- Атанаскиев, А. 1932. *Сомнал евангелие Матейтар*. София: издава Американско библейско дружество и Британско и чуждестранно библейско дружество.
- Атанаскиев, А. 1937. *Сомнал евангелие (кетани) катаро Йоан*. София: издава Американско библейско дружество и Британско и чуждестранно библейско дружество.
- Borrow, G. 1836. *Ocòna embèo lo chibò en Calo-romano George Borrow, lacro e Plastani Biblica, andrè o foros de Badajoz oprè e mixa de Lalorò, chaomo e berji de Jesunvais de 1836*. Badajoz.
- Gilliat-Smith, B. 1912. *E Devleskoro sfiato lil. E Isus-Xristoskoro džipe thai meribe e sfjatone Lukestar*. London: British and Foreign Bible Society.
- History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, vol. 1. 1872. Boston: Congregational Publishing Society.
- "Комитет циганска евангелска мисия 1932–1933 г." В *Централен държавен архив*, ф. 264 К, оп. 2, а.е. 9385.
- Куличев Хр., ред. 1994. *Вестители на истината. История на евангелските църкви в България*. София.

- Марков, Ст. 1944. *Град Фердинанд (Антропологеографски проучвания)*. Лом: Печатница Зора.
- Marushiakova, E. and V. Popov, 2001. *Gypsies in the Ottoman Empire*. Hertfordshire: University of Hertfordshire.
- Nestorova-Matejić, T. 1985. *American Missionaries in Bulgaria (1858-1912)*. Ph.D Dissertation. The Ohio State University.
- Славкова, М. 2007. *Циганите евангелисти в България*. София: Парадигма.
- Славкова, М. 2013. “Циганската евангелска църква като политикорелигиозна структура”. В *Етничност, религия и миграции на циганите в България*, съст. Й. Еролова и М. Славкова, 47–110. София: Парадигма.
- Списание „Християнски приятел”. 1939. Издава Съюза на евангелските баптистки църкви в България.
- Стоянов, М. 1964. “Началото на протестантската пропаганда в България”. В *Известия на института за история*, т. 14-15, 45-69.
- Strong, W. 1910. *The story of the American board*. Boston: The Pilgrim Press.
- Тодоровић, Др. 2011. *Протестантизација рома Југоисточне Србије*. Докторска дисертација. Филозофски факултет, Универзитет у Београду.
- Тодоровић, Др. 2015. *Роми на трећи начин*. Ниш и Нови Сад: ЈУНИР и Прометеј.
- Yong, A. and T. Richie. 2010. “Missiology and the Interreligious Encounter”. In *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, edited by A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers & C. Van der Laan, 245–267. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

РЕЗИМЕА

Бранко Бјелајац ПРОТЕСТАНТИЗМ И СВЕТО ПИСМО У СРБИЈИ

Резиме

Опште је позната чињеница да, када се говори о преводу Светог писма на српски језик, сви одмах помислимо на Вук-Даничићев превод, који је први пут објављен 1868. године, иако данас имамо и друге преводе. Принцип превођења на народни језик постојао је и пре протестантизма, али је са открићем штампарске пресе и Лутеровим превођењем Светог писма на немачки језик, добио веома много на значају. Једна од одлика протестантизма је и *Sola Scriptura* (само Свето писмо), а тога се држе и еванђеоски хришћани који користе Свето писмо на српском језику у свом црквеном, јавном и духовном приватном животу. Међу еванђеоским хришћанима постоји изузетно поштовање Светог писма, и једно од веровања јесте да је Свето писмо (у оригиналним језицима на којима је написано) – на јеврејском, арамејском и коине грчком – непогрешиво и божански надахнуто. На који начин Чикашка изјава о непогрешивости Светог писма утиче на разумевање његовог садржаја данас и који преводи Светог писма постоје данас у Србији.

Кључне речи: Свето писмо, Србија, еванђеоско хришћанство, библијски преводи, непогрешивост Светог писма.

PROTESTANTISM AND THE BIBLE IN SERBIA

Summary

It is a generally known fact that when we speak about the Bible in Serbian language, that we speak of Vuk-Danilic translation from 1868, although we have also other translations. The principle of translating the Bible to the local vernacular existed even before Protestantism, but gained momentum with the discovery of a printing press and with Luther's translation of the Bible to German. One of Protestant five doctrines is *Sola Scriptura*, which is also held by the Evangelical Christians in Serbia in church and private life. There is an exceptional reverence of the Bible, and one of doctrines is that the Bible is inerrant (in original languages) and inspired by God. We will look the Chicago Statement on the Bible Inerrancy and how it effects today's translations and what translations exist in Serbia today.

Key words: The Bible, Serbia, evangelical christianity, bible translations, bible inerrancy.

Сепреј Беук ОПРАВДАЊЕ ВЕРОМ: CONFESSION BELGICA (1561.)

Резиме

У раду аутор пружа могуће одговоре на питања: шта је религијска вера, који су елементи библијског верског концепта и колика је објективна важност проблема оправдања. Рад нам доноси основне теолошке премисе хришћанског концепта Оправдања кроз појмове као што су „општа вера“ и „дар вере“, без којих није могуће препознати концепт Оправдања у Старом, али и у Новом Завету. Такође, анализом текста из традиционалног реформисаног (калвинистичког) документа „Белгијског вероисповедања“ аутор износи тезу да теологија оправдања, протестантско-еванђеоског типа, има корене у теологији Жана Калвина и осталих реформисаних мислилаца.

Кључне речи: библијска вера, дар вере, оправдање вером, Белгијско вероисповедање.

RIGHTEOUSNESS BY FAITH: CONFESSION BELGICA (1561.)

Summary

In this work the author gives possible answers: what is the religious faith, what are the elements of biblical religious concept and what is the objective importance of the problem of Righteousness? This paper brings us basic theological premise of the Christian concept of Righteousness, through the terms such as “general faith” and “the gift of faith”, which is necessary for identification of concept Righteousness in the Old and the New Testament. Also by the analysis of the text in the traditional reformed (Calvinistic) document “Belgian Confession” the author sums up the thesis, that theology of Righteousness, the protestant-evangelical type, has roots in theology of Jean Calvin, and other reformed thinkers.

Key words: biblical faith, gift of faith, righteousness by faith, Belgic confession.

Ivan Cvitković

MARTIN LUTHER – JEDNA OD NAJZNAČAJNIJIH OSOBA EUROPE**Rezime**

U uvodnom dijelu se govori o pojmovnoj zbrici oko riječi „protestanti“, podjeli kršćanstva u XI, pa potom i u XVI. stoljeću. Za koga se vezuje početak reformacije i uloga Martina Luthera. Slijedi pogled na suštinu Lutherovog učenja iz sociološke perspektive, ne ulazeći u teološka pitanja. Također se, iz sociološke perspektive, pokušavaju analizirati dobre, ali i loše strane Lutherovog pokreta. U nastavku rada, riječ je o prodoru protestantskog pokreta na Balkan, posebno na područje Bosne i Hercegovine i reagiranju „tradicionalnih“ religijskih zajednica prema protestantima. Rad završavam pogledom na protestantizam danas i značaju luteranskog pokreta za povijest.

Кључне ријечи: protestantizam, Luther, Balkan, Bosna i Hercegovina.

MARTIN LUTHER – ONE OF MOST SIGNIFICANT PERSONS OF EUROPE**Summary**

The introductory refers to a conceptual confusion related to the word “Protestants”, division of Christianity in the 11th Century then also in the 16th Century. Who is connected with the beginning of the Reformation and the role of Martin Luther. An overview of the essence of Luther’s teaching follows from a sociological perspective, without getting into theological issues. In addition, good sides, but also those bad ones of the Luther’s movement are also opted to be analysed from the sociological perspective. Further on, the paper is developed as related to the breakthrough of the Protestant’s movement into the Balkans, in particular in the area of Bosnia and Herzegovina and to the reactions of “traditional” religious communities towards Protestants. The paper concludes with a view on Protestantism of today and on the significance of the Luther’s movement for the history.

Key Words: Protestantism, Luther, Balkans, Bosnia and Herzegovina.

Паул Мојзес

МЕТОДИСТИЧКА ЦРКВА ЈУГОСЛАВИЈЕ ОД 1945 ДО 1965: ПРИМЕР ЕКУМЕНСКЕ ПРОТЕСТАНТСКЕ “СЛОБОДНЕ ЦРКВЕ”**Резиме**

Мада бројчаност указује на секту, методисти у бившој Југославији су функционисали као Протестантска “Слободна Црква” због њене интернационалне структуралне повезаности са великом светски распрострањеном Методистичком црквом. Након различитог почетка на две локације, методисти у Војводини су почели са радом 1898, док је у Македонији бивша Конгрегационална (на Балкану звана Евангеличка) црква почела са радом 1870, али је спојена са Југословенском мисијском конференцијом након Првог светског рата. Већину чланства у Војводини чинили су протестанти немачког или мађарског етничког идентитета, док су то у Македонији били етнички Македонци, бивши православни хришћани. У оба краја повремено су били изложени прогонима и са неједнаким легалним статусом. Кад је Југославија након Другог светског рата постала комунистичка држава, иронично је да је добила једнакост у законском признању као друге верске заједнице, али су били изложени различитим степенима прогона који су били интензивни првих десет година да би постепено били ублажени са друштвеном либерализацијом. У Војводини Методисти су изгубили скоро цело немачко чланство током и након Другог светског рата, али је било надокнађено приливом етничких Словака крајем 1940-их и почетком 1950-их, када је њихово друштво “Плави Крст” било забрањено. Теолошки, Методисти су прихватили преовлађујуће погледе протестаната деветнаестог века о томе да су се велике историјске цркве, нарочито Католичка и Православна, одвојиле од првобитног Јеванђеља. Када је након Другог светског рата целокупна Методистичка црква приступила Светском савету цркава, дух веће толеранције подстакао је Евангеличку методистичку цркву да више сарађује са другим црквама. Након пада комунизма и окончања ратова који су проузроковали распад Југославије, прошириле су се верске слободе. Највећи успехом сматра се избор једног од њених чланова, Бориса Трајковског, за председника Републике Македоније. У садашњости, методисти спадају међу најоданије подржаваоце екуменизма и међурелигијског дијалога на овим просторима.

Кључне речи: “Слободне цркве”, долазак методиста у Војводину, припајање македонских евангелика, Југословенска мисијска конференција, ограничене верске слободе, легални статус, екуменизам.

THE METHODIST CHURCH IN YUGOSLAVIA FROM 1945 to 1965: A CASE STUDY OF AN ECUMENICAL PROTESTANT "FREE CHURCH"

Summary

Though in size resembling a sect, the Methodists of the former Yugoslavia functioned as a Protestant "Free Church" due to its international structural connection with a large world-wide Methodist Church. After disparate beginnings in two locations, the Methodist of Vojvodina began to function in 1898 while in Macedonia the former Congregationalist (called Evangelical in the Balkans) began their work in 1870 but were transferred to the Yugoslavia Methodist Mission Conference after World War I. In Vojvodina most of the members were of German and Hungarian ethnicity who had formerly been Protestants while in Macedonia the members were ethnic Macedonians, formerly Orthodox Christians. In both localities they sporadically experienced harassment and unequal legal status. When Yugoslavia became a communist country after World War II, ironically they obtained equal legal recognition as the other religious communities but experienced various levels of persecution that were intense in the first decade after the war but gradually subsided with the liberalization of the society. In Vojvodina the Methodists lost almost their entire German membership during and after WWII but these were replaced by the adherence of ethnic Slovaks in the late 1940s and early 1950s when their Blue Cross Society was banned. Theologically the Methodists adopted the predominant view of 19th Century Protestants that the large historical churches, esp. Catholic and Orthodox, have drifted away from the original Gospel, but after World War II, when the world-wide Methodist Church joined the World Council of Churches, a spirit of greater tolerance caused the Evangelical Methodists to cooperate with other Churches. After the fall of Communism and the end of the wars of the disintegration of Yugoslavia greater liberties were enjoyed. The greatest achievement was the election of one of its members, Boris Trajkovski to the presidency of the Republic of Macedonia. Currently the Methodists are among the most dedicated proponents of dialogue and ecumenism in these lands.

Key words: "Free churches", arrival of Methodists in Vojvodina, annexation of Macedonian Evangelicals, Yugoslavia Mission Conference, limited religious liberties, legal status, ecumenism.

Ружица Пацаноска

ПРОТЕСТАНТИЗМОТ ВО МАКЕДОНИЈА ДЕНЕС

Резиме

Зачетокот на протестантизмот во Македонија се бележи во втората половина на деветнаесетиот век. Во текот на долгогодишната историја формирани се повеќе протестантски заедници, со релативно мал број на членови. Евангелско-методистичката црква во РМ (United Methodist Church in Skopje, The Republic of Macedonia) се смета за традиционална, а истата се споменува и во Уставот на РМ.

Специфичната историска рамка на протестантизмот во Македонија го фундира современото протестантско структурирање, која ја сочинуваат дванаесет евангелско-протестантски цркви. Предмет на овој труд претставува социолошко истражување за протестантските заедници во Македонија и тоа ќе се фокусира врз клучните прашања поврзани со структурата и функционирањето на протестантските заедници, нивната меѓусебна соработка и соработката со останатите верски колективитети.

Клучни зборови: протестантизам, традиција, верски колективитет, структура, соработка.

PROTESTANTISM IN MACEDONIA TODAY

Summary

Protestantism as we know it today began to penetrate into Macedonia in the second half of the 19th century. During the long-year history a number of Protestant communities were established which number of members is relatively small. The United Methodist Church in the Republic of Macedonia is considered to be traditional one and it is also indicated in the Constitution of the Republic of Macedonia.

The specific historical framework of Protestantism in Macedonia presents the modern protestant structure which is composed of twelve Evangelical-Protestant churches.

The subject matter of this paper is a sociological research on the protestant communities in Macedonia and it will focus on the key issues related to the structure and functioning of the Protestant communities, their mutual cooperation and their cooperation with other religious collectivities.

Key words: protestantism, tradition, religious collectivity, structure, cooperation.

Ankica Marinović

**PRVIH PETSTO GODINA:
OTISCI PROTESTANTIZMA U HRVATSKOM DRUŠTVU**
Rezime

U članku se raspravljaju neki aspekti protestantizma u Hrvatskoj. U uvodu se govori o sličnim socio-kulturnim, političkim i religijskim karakteristikama država (Jugo)istočne i Srednje Europe, koje su utjecale na položaj manjinskih religija, pa tako i protestantizma. Sljedeća dva poglavlja govore o aktualnoj religijskoj situaciji u Hrvatskoj te o specifičnim okolnostima pojave, razvoja i stanja protestantizma na području bivše Jugoslavije od početaka do devedesetih godina 20. stoljeća. U idućem poglavlju govori se o pravnom položaju vjerskih zajednica u Hrvatskoj i specifičnostima koje se odnose na protestante. Sljedeća dva poglavlja bave se sudskim slučajem tri protestantske zajednice koje su tužile državu zbog diskriminacije, te potencijalom toga slučaja za budući razvoj odnosa države i vjerskih zajednica, u skladu s ustavnim odrednicama. Zadnje poglavlje navodi primjer jednog netipičnog predsjedničkog mandata koji će među sljedbenicima manjinskih (i protestantskih) religija biti zapamćen po dobru.

Glavne riječi: manjinske vjerske zajednice, protestantske zajednice, odnos država-crkva (vjerske zajednice), Hrvatska.

**THE FIRST FIVE HUNDRED YEARS:
TRACES OF PROTESTANTISM IN CROATIAN SOCIETY**
Summary

Some aspects of the Protestantism in Croatia have been discussed. Introduction shows some similar socio-cultural, political and religious features of the (Southern) Eastern and Central European countries, affecting position of minority religions, including the Protestant ones as well. Next two parts consider current religious situation in Croatia and specific circumstances of appearance, development and state of the Protestantism in the area of the former Yugoslavia, from beginnings to the 1990s. Next part discusses legal position of religious communities in Croatia and particularities concerning the Protestants. Next two parts deal with the lawsuit of the three Protestant communities suing the state for discrimination and with potential of that case for future development of relationship between the state and religious communities, in accordance with the constitutional definitions. The last part discusses an example of non-typical presidential mandate, which minority religious communities will remember the good.

Key words: minority religious communities, protestant communities, State-Church (religious communities) relation, Croatia.

Ivan Markešić

**DOPRINOS PROTESTANTSKIH VJERSKIH ZAJEDNICA OBRAZOVNOM SUSTAVU
REPUBLIKE HRVATSKE**
Rezime

Autor se u ovome rada bavi poviješću djelovanja protestantskih vjerskih zajednica na hrvatskim područjima, zatim počecima stvaranja protestantskih obrazovnih institucija za školovanje vlastitoga svećeničkog kadra te njihovim doprinosom obrazovnome sustavu Republike Hrvatske. Nakon uvodnoga dijela daje se kraći povijesni pregled dolaska protestantizma u hrvatske krajeve sredinom 16. i početkom 17. stoljeća s kraćim prikazom odnosa jugoslavenskih socijalističkih vlasti u 20. stoljeću prema vjerskim zajednicama, pa time i prema protestantskim kao i uspostavom odnosa RH s protestantskim zajednicama nakon socijalističkoga raz-doblja. Potom se obrađuje pet protestantskih obrazovnih institucija: 1) Sveučilišni centar za pro-testantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik u Zagrebu, 2) Evangeoski teološki fakultet u Osijeku, 3) Adventističko teološko visoko učilište u Maruševcu kraj Varaždina, 4) Biblijski institut u Zagrebu te 5) Protestantsko teološko učilište „Mihael Starin“. Koristeći se dokumentima, objavljenim na službenim internetskim stranicama navedenih institucija, autor donosi najvažnije podatke o počecima njihovog obrazovnog djelovanja u Hrvatskoj, trenutnom stanju na tim učilištima kao i o perspektivama za njihovu budućnost.

Glavne riječi: protestantizam, protestantske vjerske zajednice, obrazovni sustav RH, ekumenski i međureligijski dijalog.

CONTRIBUTION OF THE PROTESTANT CHURCHES TO THE EDUCATIONAL SYSTEM OF THE REPUBLIC OF CROATIA

Summary

In this paper, the author deals with the history of Protestant religious communities in Croatian areas, the beginnings of the creation of Protestant educational institutions for the education of their own priestly staff and their contribution to the educational system of the Republic of Croatia. After the introductory part, a short historical review of the arrival of Protestantism in the Croatian lands in the middle of the 16th and early 17th centuries, with a shorter representation of the relations of the Yugoslav socialist authorities in the 20th century to the religious communities and therefore to the Protestant as well as the establishment of relations between the Republic of Croatia and the Protestant communities after socialist period. Then there are five Protestant educational institutions: 1) The University Center for Protestant Theology Matija Vlačić Ilirik in Zagreb, 2) The Evangelical Theological Faculty in Osijek, 3) The Adventist Theological College in Maruševac near Varaždin, 4) the Biblical Institute in Zagreb, and 5) The Protestant Theological College "Mihael Starin" in Osijek. Using the official documents published on the pages of the mentioned institutions, the author gives the most important information on the beginnings of their educational activity in Croatia, the current state of these schools as well as the perspectives for their future.

Key words: Protestantism, Protestant Religious Community, Educational System of the Republic of Croatia, Ecumenical and Interreligious Dialogue.

Zorica Kuburić

PROTESTANTSKA TEOLOGIJA U BEOGRADU

Rezime

Teološki fakulteti u Srbiji pripremaju studente za poziv sveštenika, pastora ili nastavnika verske nastave. Protestantska teologija među adventistima u Beogradu ima svoju tradiciju od 1931. godine kada je prvi put pokrenuto školovanje budućih pastora, da bi, posle preseljenja škole u Maruševac, 1974. godine, ponovo se vratila u Beograd od 1992. godine. U ovom radu prikazan je način rada Adventističkog teološkog fakulteta u poslednjih 25. godina tako što su predstavljeni predmeti koji se proučavaju, prikazana je organizacija nastave i efikasnost studiranja. Prema broju vernika, broju studenata na teologiji i broju sveštenika Srpska pravoslavna Crkva je najuticajnija verska institucija u Srbiji koja značajno utiče na očuvanje verskog i nacionalnog identiteta. Na istom prostoru, kao potreba vlastitog preispitivanja i prepoznavanja religijski drugog, takođe su aktivne protestantske verske zajednice koje nose duh zapadne kulture i nude teološko obrazovanje protestantske teologije. Protestantsku teologiju studiraju i mladići i devojke koji žele da duhovne vrednosti neguju u društvu u kome žive i sačuvaju prošlost u budućnosti. U radu su predstavljeni stavovi bivših studenata koji se odnose na način pozvanosti za teologiju, iskustva studiranja i zadovoljstvo poslom koji rade u Srbiji.

Ključne reči: protestantizam, adventizam, teologija, obrazovanje, Srbija.

PROTESTANT THEOLOGY IN BELGRADE

Summary

The theological faculties in Serbia are preparing students for the call of a priest, pastor and teacher of religious education. Protestant theology among adventists in Belgrade has its own tradition since 1931. when the first pastoral training of future pastors was started, so that after moving the school to Maruševac in 1974, Theological faculty start again in Belgrade at 1992. This paper presents the method of work of the Adventist Theological Faculty in the last 25 years This study shows the work method of Adventist theological faculties and their methods are expressed by the choice of subjects, the organization of classes and the effectiveness of the studying. According to the number of believers, educational institutions and priests, Serbian Orthodox Church has a significant place in nurturing of spirituality and the cultural heritage of Serbian people. In the same area, among the same people as a need of self reexamination and the recognition of others, also are active protestant religious communities which carry the spirit of the western culture and offer the theological education of the Protestant theology. Attendants of theological faculties are male and female students who wish to transfer spiritual values to the society in which they live in and preserve the past in the future. The paper presents the views of former students about their call, the experience of studying and satisfaction with the work they do.

Key words: Protestantism, Adventism, Theology, Education, Serbia.

Срђан Баришић
**ПРОТЕСТАНТСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У СРБИЈИ:
ИЗМЕЂУ НАЧЕЛА И ПРАКСЕ**

Резиме

У тексту аутор анализира положај протестантских заједница у Србији, како кроз призму процеса друштвене трансформације и обнове религиозности, тако и кроз призму односа државе према верским заједницама уопште, правне регулације и (де)секуларизације.

Положај протестантских заједница у Србији директна је последица доминантне етно-конфесионалне идентификације, конзервативне религиозности и еклезиастичког национализма, затим цезаропапизма и популизма.

Анализа положаја протестантских заједница у Србији посебно ће бити развијана у контексту успостављања „десекуларизационог режима“ као основног оквира у ком је профилисан маневарски простор протестантских заједница у Србији.

Кључне речи: протестантске заједнице, друштвена трансформација, обнова религиозности, „десекуларизациони режим“, Србија.

**PROTESTANT COMMUNITIES IN SERBIA:
BETWEEN PRINCIPLES AND PRACTICE**

Summary

In the article author analyzes the situation of the Protestant communities in Serbia, through the prism of the processes of social transformation and revitalization of religion, and through the prism of the relation between state and religious communities, legal regulation and (de)secularization.

Position of the Protestant communities in Serbia is a direct aftermath of the dominant ethno-confessional identification, conservative religiosity and ecclesiastical nationalism, as well as caesaropapism and populism.

Particularly, analysis of the status of the Protestant communities in Serbia will be developed in the context of the establishment of “regime of desecularization”, as a basic framework which defines the mode of existence of the Protestant communities.

Key words: protestant communities, social transformation, revitalization of religion, “regime of desecularization”, Serbia.

Александра Ђурић Миловановић
ПОЈАВА И РАЗВОЈ НЕОПРОТЕСТАНТИЗМА КОД РУМУНА У ВОЈВОДИНИ
Резиме

Неопротестантске заједнице на простору данашње Војводине, оснивају се средином 19. и у првим деценијама 20. века. У мултиетничким срединама, овим заједницама приступали су Немци, Мађари, Румуни, Срби, Русини, Словаци. Након Првог светског рата, формирања нове државе Краљевине СХС (касније Краљевине Југославије) и поделе територије Баната, Румуни добијају статус националне мањине. Иако доминантно православни, међу Румунима било је назарена, баптиста, адвентиста и пентекосталаца. Конверзија Румуна у неопротестантске заједнице изазвало је велику пажњу у редовима Румунске православне цркве, нарочито у периоду између два светска рата. Појава Румуна неопротестаната, утицала је и на настанак православног покрета обнове Војске Господње (рум. *Oastea Domnului*) у Румунији, али се покрет брзо раширио и међу румунском мањином код нас. У настојању да представим краћи историјат настанка неопротестантских заједница међу Румунима, циљ овог рада је анализа међуконфесионалних односа у периоду највећег ширења неопротестантизма у Војводини, утицаја неопротестантизма на развој покрета Војске Господње, као и на друштвено-историјске прилике у којима су неопротестантске заједнице развијале током 20. века.

Кључне речи: Румуни, неопротестанти, Румунска православна црква, религијски идентитет, Војска Господња.

**THE BEGINNINGS OF NEO-PROTESTANTISM
AMONG ROMANIAN MINORITY IN VOJVODINA**

Summary

In the middle of the 19th and in the first decades of 20th century the first neo-Protestant communities were founded on the territory of present day Vojvodina. In this multi-ethnic region,

neo-Protestants became attractive to various ethnic groups – Germans, Hungarians, Romanians, Serbs, Ruthenians, Slovaks. After the First World War, creation of the new state - the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenians (later the Kingdom of Yugoslavia) and division of Banat region, Romanians became an ethnic minority. Although predominantly Orthodox, Romanians had adherents among Nazarenes, Seventh Day Adventists, Baptists and Pentecostals. Conversion of Romanians to neo-Protestantism attracted attention of the Romanian Orthodox Church, especially in the period of their mass spreading between the two World Wars. The appearance of the Romanian neo-Protestants had significant impact on the development of one Orthodox renewal movement - the Lord's Army, in Romania. However, this movement spread in the border regions with Romanian minority. Aiming to present short historical overview of the development of neo-Protestant communities among Romanians in the 20th century, the focus of this paper is on interreligious relations and the influence of neo-Protestantism on the Orthodox renewal movement of the Lord's Army among Romanian minority.

Key words: Romanians, neo-Protestants, Romanian Orthodox Church, religious identity, Lord's Army.

Данијела Гавриловић

ПРОТЕСТАНТИЗАМ И СОЦИЈАЛНИ КАПИТАЛ

Резиме

Социјални капитал је актуелан социолошки појам који се односи на квалитет и тип људских односа (Бурдије, Патнам). Савремено друштво карактерише опадање социјалног капитала тј. веза међу људима. Патнам у религији види део решења за поновно проналажење људске солидарности.

Социјални капитал који производе верске организације у ширим друштвеним заједницама условљен је многим факторима – друштвеним и теолошким. Овај текст има за циљ да пропита концепције социјалних учења протестантизма као основе за солидарност у савременом друштву.

Други круг фактора који условљавају присуство социјалног капитала везује се за анализу друштвеног, нормативног и историјског контекста произвођења, постојања и развоја облика социјалног капитала у оквиру протестантских верских заједница.

Кључне речи: религија, социјални капитал, протестантизам.

PROTESTANTISM AND SOCIAL CAPITAL

Summary

Social capital is current sociological term which refers to the quality and type of human relations (Burdije, Putnam). Modern society is characterized by the decline of social capital, ie. connections between people. Putnam sees in religion part of the solution for the retrieval of human solidarity.

Social capital produced by religious organizations in the wider communities is influenced by many factors - social and theological. This article aims to question the concept of the social teachings of Protestantism as a basis for solidarity in contemporary society.

The second round of factors which determine the presence of social capital are associated with the analysis of social, normativ and historical context of producing, existence and development of forms of social capital within Protestant community.

Key words: religion, social capital, protestantism.

Жижица Симић

ПРОТЕСТАНТСКИ ДУХ И ПРАВОСЛАВНА ЕТИКА РАДА – СЛУЧАЈ СРБИЈЕ

Резиме

Веберова теорија о пресудном утицају верског фактора на облик и развој друштва (демонстриран кроз конкретан утицај протестантске етике на дата друштва) је једна од кључних, најзначајних класичних теорија у социологији. Захваљујући њој имамо плодне, накнадне разраде, тј. преношења или примене, Веберове теорије о утицају религијског фактора (протестантског духа) на економску етику и развој протестантских друштва на неке далекоисточне нехришћанске земље, али и на терен Русије, као најзначајније православне земље, од стране чувеног канадског религиолога Андреаса Баса. Зато је, у том погледу, сврха и допринос овог рада замишљена као преношење или проширавање Веберове теорије на, до сада, на неистражени или недовољно истражени терен или случај Србије.

Заправо, кроз научну компарацију са доприносом протестанског духа укупном економском, друштвеном и културном обликовању и развоју протестантских друштава, сврха истраживања овог рада био би учинак, удео или утицај верског фактора (историјског православља и прехришћанског наслеђа) у склопу читавог комплекса незабијолозних (и потенцијалних) чинилаца: историјских, политичких, друштвених, културних, природних на формирање радне етике српског народа и развој српског друштва. Битно је утврдити и у којој мери православље делује на формирање општег националног менталитета Срба, са нарочитим акцентом на однос према раду. Успут ће бити додакнуте и друге православне земље (Русија, Бугарска и Грчка) у циљу компарације са примером Србије.

Основни циљ истраживања је испитати да ли православље, као народна религија и званична религијска организација (СПЦ) српског народа, делује позитивно, подстицајно на радни дух православног српског народа или представља озбиљну препреку формирању ефикасне радне културе (одговарајуће етике рада) и дали је дало историјски доприноси друштвеном развоју Србије, пре свега привредном. Такође, да ли тај верски утицај доприноси настанку и развоју модерног српског друштва или очувања традиционалног.

Кључне речи: протестантски дух, етика, православље, српски народ, привреда, рад.

ORTHODOX PROTESTANT SPIRIT AND WORK ETHIC – CASE SERBIA

Summary

Weber's theory on religious factors as crucial impact on the development of society and its shape (illustrated by a specific influence on the protestants ethics on protestants societies) is one of the key, the most important of the classical theories in sociology. Thanks to it we have a fruitful elaboration, ie. transfer or application, Weber's theory about the influence of religious factors (Protestant spirit) to the economic development of Protestant ethics and society on some Far Eastern non-Christian country, but also on the terrain of Russia as the most important Orthodox country, by the famous Canadian religiologists Andreas Bas. Therefore, in this respect, purpose and contribution of this paper is conceived as an extension or transfer of Weber's theory on unexplored or terrain or a case of Serbia.

In fact, the scientific comparison of the contribution of the Protestant spirit on the overall economic, social and cultural formation and development of the Protestant societies, the purpose of this study was to investigate a share or influence of religious factors (historical Orthodoxy and pre-Christian heritage) in the context of the entire complex potential factors: historical, political, social, cultural, natural on formation of the work ethics of the Serbian people and the development of Serbian society. It is important to determine the extent to which orthodox religion influences the formation of the overall national mentality of Serbs, with particular emphasis on the relationship to the work. Along the way will be mentioned and other Orthodox countries (Russia, Bulgaria and Greece) for the purpose of comparison with the case of Serbia.

The main objective of the research is to examine whether Orthodoxy as a national religion and official religious organization (SOC) Serbian nation, has a positive, stimulative influence on the working spirit of the Orthodox Serbian people or makes a serious obstacle to the formation of effective working culture (proper work ethic) and whether it historically had contributed to the social development of Serbia, primarily economic. Also, whether the religious influence contributes to the emergence and development of modern Serbian society or preservation of traditional.

Key words: protestant spirit, ethics, Orthodox, serbian people, the economy, work.

Милош Јовановић

ПРОТЕСТАНТИЗМ И ХОМОСЕСУАЛНОСТ

Резиме

Рад се бави хомосексуалношћу као темом дискусије и дебате у оквиру протестантских деноминација. Претпоставка скоро свих протестантских цркава, од њиховог настанка (у шеснаестом веку и касније), био је да је хомосексуалност представља „изопачавање поретка који је успоставио Бог“. До краја двадесетог века расправа о хомосексуалности је постала један од највећих извора поделе, а сама хомосексуалност спорно питање са којим протестантске деноминације настављају да се суочавају и на почетку двадесет и првог века.

Позиције у вези хомосексуалности су, према Сајкеру, засноване на: 1) темељним неслагањима у тумачењу и примени Светог Писма, 2) схватању улоге и функције традиције, разума и искуства, те 3) врло различитим схватањима обликовања родног, али и хришћанског идентитета уопште.

Постојећа схватања хомосексуалности су доведена у питање у свим наведеним областима, и иако се многе деноминације и даље званично противе отвореном изражавању хомосексуалног понашања, дошло је до значајних помака ка прихватању геј и лезбејских хришћана у цркви, као и до рукоположења отворено не-хетеросексуалних особа за свештенике/свештенице. Поменуто прихватање одражава обухватнија дешавања и промене у савременом друштву.

Кључне речи: протестантизам, хомосексуалност, расправе, промена.

PROTESTANTISM AND HOMOSEXUALITY

Summary

The paper deals with homosexuality as a topic of discussion and debate within Protestant denominations. The presumption of nearly all Protestant churches, since their formation (in the sixteenth century and later), was that homosexuality was a "perversion of God's created order". By the end of the twentieth century the debate over homosexuality became, and still remains, one of the most divisive and disputed issues confronting most Protestant denominations in the twenty-first century. Positions regarding homosexuality are, according to Jeffrey Siker, based on fundamental disagreements over: 1) the interpretation and application of Scripture, 2) the roles and functions of tradition, reason, and experience, and 3) very different understandings of the formation of gender, as well as Christian identity in general.

The existing views on homosexuality have been challenged in all of these spheres, and although many denominations remain officially opposed to openly expressing homosexual behavior, there has been significant movement toward acceptance of gay and lesbian Christians in the church, as well as ordaining openly non-heterosexual persons as members of the clergy. This acceptance reflects more comprehensive developments in contemporary society.

Key words: protestantism, homosexuality, debates, change.

Драган Тодоровић
Драгољуб Б. Ђорђевић

УТЕМЕЉЕЊЕ НОВОГ ВЕРСКОГ ИДЕНТИТЕТА КОД РОМА ПРОТЕСТАНТА У ЈУГОИСТОЧНОЈ СРБИЈИ

Резиме

Више од афирмативног изражавања, црквеним је правцима протестантске провенијенције драже када су у прилици да приврженост верским убеђењима сопствене пастве препознају на делатној равни: преданим проучавањем Библије и друге теолошке литературе, ревним практиковањем прописаних обавеза и активним учествовањем у свакодневном животу заједнице. Посебан значај делатни елемент игра у случају ромског религиозног декларисања, јер их од давнина прати стигма „млаких“ верника: ватрено се заложје за ново учење, али религијски занос убрзо ишчили, одвајајући их од матице религијских збивања.

У раду се анализира интензитет и квалитет ромског припадања протестантизму: постојаност вере (разлози посећивања богослужења, преданост божијем ауторитету, однос према верском образовању, читање Библије и најважније верске обавезе), испољавање религиозности (редовност посећивање богослужења, припреме пред богослужење, заједничарење на богослужењима са неромима и давање добровољних новчаних прилога) и хоризонтална и вертикална верска покретљивост (верска путовања у земљи и иностранству и прихватање напредовања у црквеној хијерархији).

Истраживање је обављено на узорку 60 крштених верника ромске националности. Подаци су прикупљени методом продубљеног интервјуа на основу стандардизоване процедуре са Ромима верницима и неромским и ромским старешинама протестантских верских заједница у југоисточној Србији (Хришћанска баптистичка црква, Јеховини сведоци, Хришћанска адвентистичка црква и Еванђејска пентекостална црква).

Кључне речи: протестантизам, Роми, југоисточна Србија, нов верски идентитет.

THE ESTABLISHMENT OF A NEW RELIGIOUS IDENTITY IN THE PROTESTANT ROMA IN SOUTHEASTERN SERBIA

Summary

Even more than the affirmative expression, the Protestant church leaders cherish the opportunity to recognize the devotion of their own congregation to religious beliefs on the activity

plane: a dedicated study of the Bible and other theological literature, an eager practicing of prescribed duties, and an active participation in the everyday life of the community. This element of activity has a particular importance in the case of the Romani religious declaration, since they have long been stigmatized as “lukewarm” believers: they accept a new teaching with great fervour, however, this religious vigour soon wanes, separating them from the centre of religious happenings.

The paper analyzes the intensity and quality of the Romani belonging to Protestantism: the persistence of faith (reasons for attending religious services, devotion to God’s authority, relationship towards religious education, reading of the Bible, and most important religious duties), the expression of religiosity (regular attendance of religious services, preparation for religious services, socializing with non-Roma during religious services, and donating money), and the horizontal and vertical religious mobility (religious travels in the country and abroad and acceptance of promotion in the church hierarchy).

The research was carried out on the sample of 60 baptized believers of Romani nationality. The data was acquired using the in-depth interview method, based on the standardized procedure with Roma believers and non-Roma and Roma leaders of Protestant religious communities in south-eastern Serbia (Christian Baptist Church, Jehovah’s Witnesses, Christian Adventist Church, and Evangelical Pentecostal Church).

Key words: protestantism, Roma, Southeastern Serbia, new religious identity.

Магдалена Славкова

РЕЛИГИОЗНО ОБУЧЕНИЕ НА ДЕЦА И МЛАДЕЖИ В ЦИГАНСКИТЕ ЕВАНГЕЛСКИ ЦЪРКВИ

Резиме

Религиозното обучение отдавна играе важна роля в християнската евангелска традиция. Основната причина, поради която протестантските мисионери наблягат толкова върху образованието, е, защото това е един от техните най-важни подходи за привличане на нови последователи, за тяхното морално превъзпитание и социализация в религиозните обществата. Начинът на преподаване и обучение е различен, което се дължи на различия в доктрините, йерархиите и практиките в отделните деноминации и църкви. Въпреки че смяната на религиозната принадлежност при циганите от традиционната им религия към евангелското християнство в световен мащаб, особено що се отнася до влиянието на петдесетничеството, отдавна е предмет на засилен научен интерес, някои специфики, свързани с образованието, не са толкова дискутирани.

В настоящата статия ще се обърне внимание на религиозното обучение на младежи и деца. Ще се представят примери от дейността на баптистките мисионери, които постигат значителен успех сред циганите в Северозападна България от началото на 20 век. Ще се акцентира и върху преподаването на библейски уроци в петдесетните църкви в съвременността. В повечето случаи в отделните религиозни общности не се използват програми за обучение и често тези неделни събрания, ръководени от жени, се състоят в четене на Библията и на адаптирани книги за деца, пеене на религиозни песни, неформални дискусии по практически въпроси, практикуване на забавни дейности като рисуване и др. В други случаи обаче се подготвят специални образователни програми. Някои деца и младежи участват допълнително в семинари и летни училища, организирани от църквите в България, докато други се изпращат за обучение в чужбина.

Като използвам етноложки подход, ще анализирам участието и обучението на цигани в евангелските църкви и перспективите на обучаемите за натрупване на знания. Ще представя и възможностите, които имат тези обучени вярващи за въвеждане на промени в практиките и дейностите на техните религиозни групи и значението на това придобито знание за повишаване на техния социален статус в обществото.

Ключови думи: евангелско християнство, роми, деца и младежи, образование.

RELIGIOUS EDUCATION AMONG GYPSY EVANGELICAL CHRISTIANS

Summary

Religious training has had long a central role in the Evangelical Christian tradition and a major reason that Protestants place such an emphasis on schooling is because this is one of their most important approaches for attracting new believers, their moral re-education and integration into

the societies. However, the way of teaching and accumulation of knowledge in the Protestant congregations are applied in a different way, resulting from differences in doctrines and hierarchies. Although the conversion of Gypsies to Evangelical Christianity, notably their Pentecostal faith and commitment, has long been the subject of scholar interests, some specifics related to education were not broader discussed. This paper specifically deals with the religious training of Gypsy youth and children.

The article will study the historical developments of educational activities among converts giving the example of the Baptist ministries who were first documented to ministry among Gypsies from the early 20th century. The paper will also shed light on the introduction of religious classes among Pentecostal Gypsies because it is an important activity for moral education nowadays, and Pentecostalism is the most widespread religious movement among them. In most cases special programs on Sundays activities are not used and these gatherings led by female teachers take the form of informal conversations on practical issues, fun activities such as painting, reading the Bible, and singing songs. While in other societies, special programs for children and youth focused on biblical teaching are prepared. Some pupils participate in seminars and summer schools organised by the Churches, while other grown up youths are sent for studying abroad.

Placing the paper in an ethnographic perspective, I will analyse the involvement of the Gypsy members into the social life of Evangelical societies and their perspectives for accumulating knowledge. I am also interested to present the opportunities these trained members that have at introducing changes in practices in their home religious groups.

Key words: Evangelical Christianity, Gypsies, children and youths, education.

ИНДЕКС ИМЕНА

Алексов, Бојан 131
Антић, Радиша 107, 109
Антић, Светлана 107
Армстронг, Карен (Karen Armstrong) 26, 28
Асиел, Исак 122

Балан, Николаје 133
Бајер Освалд (Oswald Bayer) 22
Бакотић, Лујо 7
Бароу, Џорџ (George Borrow) 206
Бекер, Бенџамин (Benjamin Becker) 205
Белградеан, Аврам 131
Бергер, Питер (Peter Berger) 114, 140
Берђајев, Николај (Николай Александрович Бердяев) 146-47
Бирвиш, Александар 7, 107
Боев, Баро (Баро Боев) 208-09
Бонхофер, Дитрих (Dietrich Bonhoeffer) 29
Брадина, Георг (Gheorghe Bradin) 132
Бренка, Илија 132
Булингер, Хајнрих (Heinrich Bullinger) 165
Бурдије, Пјер (Pierre Bourdieu) 138
Бус, Андреас (Andreas Buss) 148

Вајт, Елен (Ellen White) 104, 179
Вацлав Розум Јан 9
Вебер, Макс (Max Weber) 147-49
Велимировић, Николај 11
Вилијамс, Џорџ (George Williams) 35
Вилкокс, Мелиса (Melissa Wilcox) 168
Влачић, Матија 27, 85-6, 88, 98
Волкомир Мишел (Michelle Wolkomir) 166
Врцан, Срђан 72, 115
Вујичић, Ник 156
Вукмановић, Милан 114

Галус, Ласло 107
Гарбер, Паул (Paul N. Garber) 38, 46
Господнетић, Марко Аурелије 27
Граун, Теодор (Theodor Graun) 10
Грудем, Вејн (Wayne Grudem) 14
Груенфелдер, Анамарија 72
Грујичић, Драган 107

Даничић, Ђура 7, 9-11
Дворниковић, Владимир 154
де Брас Гвидо (Guido de Bräs) 21
Драм, Фердинанд (Ferdinand Drumm) 37
Доксат де Морез, Никола 10

Ђинђић, Зоран 148, 154, 160
Ђорђевић, Драгољуб Б. 115

Енгелс, Фридрих (Friedrich Engels) 26-8

Закарија, Фарид (Fareed Zakaria) 26
Зилкић, Адем 122

Илијев, Јован 107
Инглхарт, Роналд (Ronald F. Inglehart) 140

Јамбрек, Станко 85
Јанковић, Милорад 124
Јосиповић, Иво 79

Калвин, Жан (Jean Calvin) 145, 164
Карацић, Вук 7, 9-11
Карпов, Вјачеслав (Vyacheslav Карпов) 114
Кетенбах, Берта (Bertha Kettenbah) 38
Книтер, Пол (Paul Knitter) 14
Колман, Џон (John Coleman) 138
Колман, Џералд (Gerald Coleman) 164
Кошић, Владо 31
Краинеан, Павел (Pavel Crainean) 131
Кристић, Ален 31
Крлежа, Мирослав 27-8
Кузмански, Карл 10
Кузмич, Петер 92
Курелац, Фран 9

Лихтенберг, Вилхелм 11
Луковић, Зоран 124
Лупетина, Балдо 27
Лутер Мартин (Martin Luther) 8-9, 25-9, 31-2, 98, 123, 145, 164

Мадџетс, Вилијем (William Madges) 14
Манхајм, Карл (Karl Mannheim) 26
Марасовић, Шпиро 71

- Мардешић, Жељко 72
 Марков, Стојан (Стоян Марков) 208-09
 Мартин, Дејвид (David Martin) 140
 Мелер, Роберт (Robert Möller) 35
 Мерц, Маргарета (Margarete Merz) 38
 Миклошић, Франц 10
 Миланези, Ђанкарло (Giancarlo Milanesi) 26
 Минков, Петар (Петър Минков) 208
 Михаљчић, Јован 107
 Мојзес, Антон 37
 Мојзес, Паула 37, 41, 44, 46-7, 51
 Мур, Артур (Arthur J. Moore) 46
- Норис, Пипа (Pippa Norris) 139**
- Обрадовић, Доситеј 156**
- Парсвел, Џеф (Jeff Purswell) 14**
 Патнам, Роберт (Robert Putnam) 138-39
 Петров, Тодор (Тодор Петров) 208
 Пери, Трој (Troy Perry) 167-68
 Прцела, Франо 27
 Пујић, Мирослав 107
 Пунчев, Петар (Петър Пунчев) 208
- Радловић, Милан 102**
 Рајс, Арчибалд (Rudolph Archibald Reiss) 147, 150, 153, 155
 Рамет, Сабрина Петра (Sabrina Petra Ramet) 133
 Ренан, Ернест (Joseph Ernest Renan) 32
 Роберс, Герхард (Gerhard Robbers) 119
 Робинсон, Џин (Gene Robinson) 166
 Рохачек, Јан (Jan Rohachek) 44
 Рохачек, Марта (Marta Rohachek) 44-5
 Руварац, Иларион 10
- Сајкер, Џефри (Geoffrey Siker) 165**
 Сантрач, Александра 107
 Семпетер, Павле 131
 Снајдер, Хауард (Howard Snyder) 16
 Спарису, Јоница (Ionița Spăriosu) 132
 Стефанов, Георги (Георги Стефанов) 208
 Стефанова, Кева (Кева Стефанова) 208
 Стефановић, Димитрије 7, 11
 Стот, Џон (John Stott) 16
- Тилих, Паул (Paula Tillich) 29**
 Томас, Глорија (Gloria Thomas) 14
 Томка, Миклош (Tomka Miklós) 71
 Трифа, Јосиф (Iosif Trifa) 132
 Трубар, Примож 8, 27, 29
- Фиала, Ана (Anna Fiala) 41**
 Флин, Ајлин (Eileen Flynn) 14
 Флин, Лесли (Leslie Flynn) 16
 фон Келн Даниел (Daniel von Colln) 10
 Фукујама, Франсис (Francis Fukuyama) 138
- Хил, Бренан (Brennan Hill) 14**
 Хитлер, Адолф (Adolf Hitler) 29
 Хјунергарт Џон Ф. (John F. Huenergardt) 131
 Хофстед, Герт (Geert Hofstede) 157
 Хочевар, Станислав 122
 Хоџсон, Питер (Peter Hodgson) 14
- Цвингли, Улрих (Ulrich Zwingli) 165**
 Цеков, Цеко (Ceko Cekov) 38, 41, 47
- Чарнић, Емилијан 7, 11**
- Ћимић, Есад 78-9**
- Џонсон Вилијам (William Johnson) 166**
- Шафарик, Павле 10**
 Шијаковић, Богољуб 122

БЕЛЕШКЕ О АУТОРИМА И ПРИРЕЂИВАЧИМА

- **Срђан Баришић**

Докторанд из социологије религије Филозофског факултета Универзитета у Београду (Србија).
Контакт адреса: srdjanbarisic@gmail.com

- **Сергеј Беук**

Мастер теологије и мастер културологије, члан Центра за истраживање религије, политике и друштва из Новог Сада и уредник у Дому омладине Београда, Београд (Србија).
Контакт адреса: sergej.beuk@domomladine.org

- **Бранко Бјелажак**

Доктор теолошких наука, члан Управног одбора удружења грађана *Центар 9* из Београда (Србија). Најважније публикације: *Protestants and Evangelicals in Serbia until 1945.*, 2001; *Протестантизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији – I део*, 2003; *Протестантизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији – II део*, 2010; *O veriјућим u Hrista. Progoni nazarena u Srbiji*, 2015.
Контакт адреса: bbjelajac@twr.org

- **Данијела Гавриловић**

Редовни професор социологије религије и социологије морала на Филозофском факултету Универзитета у Нишу (Србија). Најважније публикације: *Religion and Globalization*, 2005; *Морал и религија у савременом друштву*, 2008; *Revitalization of Religion. Theoretical and Comparative approaches*, 2009; *Ревитализација религије и савремено друштво*, 2010; *Religion, Religious and Folk Customs on the Border*, 2012; *Doba upotrebe: religija i moral u savremenoj Srbiji*, 2013.

Контакт адреса: danijela.gavrilovic@filfak.ni.ac.rs

- **Александра Ђурић Миловановић**

Научни сарадник у Балканолошком институту САНУ и гостујући професор на Универзитетском колеџу Корк у Ирској. Бави се антропологијом религије, црквеном историјом и балканологијом. Објавила је три монографије: *Прилог проучавању мултиконфесионалности Војводине* (са Мирчом Мараном и Биљаном Сикимић), 2011; *Двоструке мањине у Србији. О посебностима у религији и идентитету Румуна у Војводини*, 2015. и *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe* (са Радмилом Радић), 2017.

Контакт адреса: aleksandra.djuric@bi.sanu.ac.rs

- **Милош Јовановић**

Доцент из социологије односа међу половима, социологије сазнања и социологије науке на Филозофском факултету Универзитета у Нишу. Објављене публикације: *Могућности и донети социјалног учења православља и православне цркве* (са Драгољубом Б. Ђорђевићем), 2010. и *Identitet, religioznost, seksualnost (Problem identiteta religioznih LGBT osoba u Srbiji)*, 2016.

Контакт адреса: milos.jovanovic@filfak.ni.ac.rs

- **Зорица Кубурић**

Редовни професор Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду (Србија). Председник је Центра за емпиријска истраживања религије, покретач и уредник научног часописа „Религија и толеранција“ Најважније публикације: *Породица и психичко здравље деце. Однос између прихваћености деце у породици и психичких сметњи у адолесценцији*, (1994; 1999; 2001; 2009); *Религија, породица и млади*, (1996; 2008); *Вера и слобода. Верске заједнице у Југославији* (1999; 2001); *Верске заједнице у Србији и верска дистанца* (2010); *Верска настава у школи* (2010) (у коауторству са Слађаном Зуковић); *Методика верске наставе* (у коауторству са Снежаном Дачић) (2004); *Методику наставе социологије* (у коауторству са Снежаном Дачић) (2017); *Religious communities in Serbia and Religious Distance* (2017).

Контакт адреса: zoricakuburic@gmail.com

• *Анкица Мариновић*

Научна саветница у трајном звању у Институту за друштвена истраживања у Загребу, редовна професорица на Филозофском факултету у Сплиту. Саветница за верске заједнице (бившег) председника Републике Хрватске Иве Јосиповића (2010-2015). Најважније публикације: *Vjerske zajednice u Hrvatskoj* (с Динком Мариновић Јеролимов), 2008; „Analysis of Catholic Religious Instruction Textbooks in Croatian Primary Schools: How Do They Teach Atheism?“. In *Education in Post-conflict Transition, The Politicization of Religion in School Textbooks*, 2017, Palgrave; „Is an Anticult Movement Emerging in Croatia? (с Динком Мариновић Јеролимов)“. In *"Cult wars" in Historical Perspective: New and Minority Religions*, 2017, Routledge; „What about Our Rights? The State and Minority Religious Communities in Croatia: A Case Study (с Динком Мариновић Јеролимов)“. In *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 2012.

E-mail Address: ankica@idi.hr

• *Иван Маркешић*

Научни саветник у Институту друштвених знаности „Иво Пилар“ из Загреба, редовни професор на *Хрватским студијама* Универзитета у Загребу (Хрватска) и лексикограф. Најважније публикације: *Religija u političkim strankama – na primjeru Bosne i Hercegovine*, 2010; *Leksikon članova Udruge đaka Franjevačke klasične gimnazije Visoko*, 2008; *Kako smo sačuvali Bosnu i Hercegovinu. U povodu desete obljetnice Hrvatskoga narodnog vjeka BiH (1994-2004)*, 2004. и *Luhmann o religiji (Luhmann about Religion)*, 2001.

E-mail Address: Ivan.Markesic@pilar.hr

• *Паул Мојзес*

Професор емеритус религијских студија на Росемонт колеџу у Пенсилванији (САД) и уредник *Journal of Ecumenical Studies* и *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Најважније књиге: *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe*, 1981; *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR*, 1992; *Yugoslavian Inferno: Ethnoreligious Warfare in the Balkans*, 1994. и *Balkan Genocides: Holocaust and Ethnic Cleansing in the Twentieth Century*, 2011.

Контакт адреса: pmojzes@rosemont.edu

• *Магдалена Славкова*

Научни сарадник и главни асистент Института за етнологију и фолклористику са етнографским музејом, БАН, Софија (Бугарска). Најважније публикације: *Циганите евангелисти в България*, 2007; *Етничност, религија и миграции на циганите в България* (с Јелис Ероловом), 2013.

Контакт адреса: chachipe@abv.bg

• *Жижица Симић*

Доктор социолошких наука из Ниша (Србија).

Контакт адреса: zikicasimic@yahoo.com

• *Ружица Цацаноска*

Научни саветник у Институту за социолошко-политиколошка и правна истраживања и професор на Универзитету „Св. Кирило и Методије“ у Скопљу (Македонија). Најважније публикације: *The Emergence and Development of Protestantism in Macedonia (Religion, State and Society/London)*; *The Desecularization of Macedonian Society (The New Balkan Policy)*; *The Confessional Identity of Roma People (FOSIM)*; *The Religion in Macedonian Society (YSSSR Annual – Year XV)*; *Public Religion (Annual of Law University Skopje)*; *Social Capital (Annual of ISPP)*; *The Focus Group (Annual of ISPP)*; *New Religious Movements – The Case Macedonia*; *Religion and National Identity in Mono-confessional and Multi-confessional Countries in Europe and in the Balkans (with Nonka Bogomilova)*; *Historical Basis of Sociological Methodology (INH)*, *Religious Polarization of Macedonian Modern Society (Lexington Books)*.

Контакт адреса: ruzica-c@hotmail.com

• *Иван Цвитковић*

Редовни професор у пензији Факултета политичких знаности Универзитета у Сарајеву (Босна и Херцеговина) и редовни члан Академије наука и уметности БиХ. Најважније публикације: *Sociološki pogledi na naciju i religiju* 3, 2017; *Religija u zrcalu teorija*, 2016; *Sociologija obreda*, 2014; *Encountering Others*, 2013; *Sociološki pogledi na naciju i religiju* 2, 2012; *Moj susjed Musliman*, 2011; *Socijalna naučavanja u religijama*, 2007; *Sociološki pogledi na naciju i religiju*, 2005; *Sociologija religije*, 2005; *Religije suvremenog svijeta*, 2005; *Rječnik religijskih pojmova*, 2005; *Hrvatski identitet u BiH*, 2005. и *Confession in the War*, 2004. Контакт адреса: ivo.cvitkovic@yahoo.com

• *Драгољуб Б. Ђорђевић*

Рођен 1954. у Доњем Комрену, Ниш (Србија). *Социолог је религије, ромолог и кафанолог*, доктор социолошких наука (1983), редовни професор (1994) и шеф Катедре за друштвене науке (1995-) Универзитета у Нишу – Машински факултет, предаје *Социологију културе и морала и професионалну етику инжењера*, председник Југословенског удружења за социологију (1998-2000) главни уредник универзитетског часописа *Теме* (2001-2011), оснивач (1993) и почасни председник (2008) Југословенског удружења за научно истраживање религије, члан Међудодељењског одбора САНУ за проучавање мањина и људских права и Одбора за проучавање живота и обичаја Рома САНУ, члан Српског књижевног друштва.

Специјализирао социологију религије на Филозофском факултету Московског државног универзитета “Ломоносов” (1986, Русија) и на Институту за друштвена истраживања Свеучилишта у Загребу (1988, Хрватска).

Истражује православље, нове религиозне покрете, етничке, религијске и конфесионалне односе у Србији и на Балкану, кафану као друштвену институцију и могућности интеркултурализма у мултиетничким и мултиконфесионалним друштвима, с посебним освртом на Роме. Добитник је награде „Десимир Тошић“ за најбољу књигу из публицистике у 2011. години за монографију *Казуј крчмо Џеримо*.

Самостално и у коауторству написао и приредио педесетак књига и зборника: *Roma Religious Culture*, 2003; *Секте и култови*, 2003; *О мисионарењу, преобраћењу и прозелитизму*, 2004; *Romas & Others – Others & Romas*, 2004; *Romani Cult Places and Culture of Death*, 2005; *Islam at the Balkans*, 2007; *Муке са светим – изазови социологије религије*, 2007; *Узорници и пријаци – скице за портрет YU социолога религије*, 2008; *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*, 2008; *Устала Јемка (Текије, тариқати и шејхови нишких Рома (Jemka has Risen /Tekkias, Tarikats and Sheiks of Niš Romas/)*, 2009; *Од путање до аутостраде (Споменица Јована Ђурића)*, 2010; *Могућности и донети социјалног учења православља и православне цркве*, 2010; *На коњу с лаптопом у бисагама (Увод у ромолошке студије)*, 2010; *Казуј, крчмо Џеримо: Периферијска кафана и околност*, 2011; *Кафанологија*, 2012; *On Religion in the Balkans*, 2013; *Сирово борово: социолошка генеза прешевског Цакановца*, 2014; *Кафанолошки астал*, 2014; *Бити социолог села*, 2014; *Религијска култура*, 2015; *Сазревање предграђа*, 2015; *Кул-тура кафане у огледалу штампе*, 2016; *Цепна социологија за почетнике*, 2016. и *Зај-де Баца: ромско култно место*, 2017.

Контакт адреса: brkab@junis.ni.ac.rs

• *Драган Тодоровић*

Рођен 1971. у Нишу (Србија). *Социолог је мањинских идентитета, социолог религије и ромолог*, доктор социологије, ванредни професор из *Основа социологије и Социологије мањинских идентитета* на Филозофском факултету Универзитета у Нишу, уредник серије *Philosophy, Sociology, Psychology and History* часописа „Facta Universitatis“ Универзитета у Нишу (2013), уредник за друштвена питања и социологију у часопису „Балканске синтезе“ Филозофског факултета у Нишу (2013), председник Српског социолошког друштва (2013-2015), председник Југословенског удружења за научно истраживање религије (2015), члан Одбора за проучавање живота и обичаја Рома САНУ (2013), члан Комисије за доделу годишње награде „Др Зоран Ђинђић“ за најбољи дипломски рад,

завршни рад на мастер академским студијама или магистарски рад из филозофских и социолошких наука у Републици Србији (2015).

Самостално и у коауторству написао и приредио следеће књиге и зборнике: *Јавор изнад главе: класична вера и ромско-православна сеоска гробља*, 1999; *Млади, религија, веронаука – изгледи интеркултурализма*, 2001; *Ромске душе*, 2001; *Sociologija i istorija*, 2003; *Romas and Others – Others and Romas (Social Distance)*, 2004; *Evangelization, Con-version, Proselytism*, 2004; *Romani Narratives about Pre-death, Death and After-death Customs/Romano Vakeriba kotar Angluno-meribasere, Meribasere thay Palomeribasere Adetya*, 2005; *Нишка ромолошка школа: Библиографија 1996-2005*, 2006; *Друштвена удаљеност од Рома (Етничко-религијски оквир)*, 2007; *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, 2007; *Kvalitet međuetničkih odnosa i kultura mira na Balkanu* 2008; *Jemka has Risen (Tekkias, Tarikats and Sheiks of Niš Romas)*, 2009; *Orthodoxy from an Empirical Perspective*, 2011; *Religion, Religious and Folk Customs on the Border*, 2012; *Село у пограничју*, 2012; *A Priest on the Border*, 2013; *1.700 година Миланског едикта: социо-лошка перспектива*, 2013; *Вашир у пограничју*, 2014; *Хришћанство у 21. веку*, 2014; *Интернет и друштво*, 2014; *Cult Places on the Border*, 2014; *Cemeteries and Burial Customs on the Border*, 2015; *Роми на трећи начин*, 2015; *Нишка ромолошка школа: Библиографија 1996-2015*, 2017; *Пирот: живети у пограничју*, 2017. и *Зајде Баца: ромско култно место*, 2017.

Контакт адреса: dragan.todorovic@filfak.ni.ac.rs

ЈУНИР зборници

1. *Religija – rat – mir*, 1994.
2. *Religija i razvoj*, 1995.
3. *Religija – crkva – nacija*, 1996.
4. *Etnoreligijski odnosi na Balkanu*, 1997.
5. *Verovanja, organizacija i delovanje religijskih zajednica i pokreta*, 1998.
6. *Hrišćanstvo – društvo – politika*, 1999.
7. *Dve hiljade godina hrišćanstva na Balkanu*, 2000.
8. *Vere manjina i manjinske vere*, 2001.
9. *Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana*, 2002.
10. *Roma Religious Culture*, 2003.
11. *Evangelization, Conversion, Proselytism*, 2004.
12. *Religion and Globalization*, 2005.
13. *Protestantism on the Balkans*, 2006.
14. *Islam on the Balkans*, 2007.
15. *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*, 2008.
16. *Revitalization of Religion*, 2009.
17. *Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism*, 2010.
18. *Orthodoxy from an Empirical Perspective*, 2011.
19. *Religion, Religious and Folk Customs on the Border*, 2012.
20. *A Priest on the Border*, 2013.
21. *Cult Places on the Border*, 2014.
22. *Cemeteries and Burial Customs on the Border*, 2015.

CIP - Каталогизација у публикацији - Народна библиотека Србије, Београд

275-9(4)(082)

274/279-9(497.11)(082)

ЈУНИР. Годишња интернационална конференција (24 ; 2017 ; Београд)

500 година протестантске реформације / XXIV годишња међународна ЈУНИР конференција ; [приређивачи Драгољуб Б. Ђорђевић, Драган Тодоровић]. - Ниш

: Југословенско удружење за научно истраживање религије : Универзитет, Машински факултет, 2010 (Ниш : Scero print). - 234 стр. : илустр. ; 21 см. - (ЈУНИР годишњак ; 24, 2017)

Текст ћир. и лат. - Тираж 200. - Белешке о ауторима и приређивачима: стр. 213-234. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија уз сваки рад. - Summaries. - Регистар.

ISBN 978-86-86957-20-7 (ЈУНИР)

а) Реформација - Европа - Зборници б) Протестантизам - Србија - Зборници
COBISS.SR-ID 247280908