

# **ХРИШЋАНСТВО У 21. ВЕКУ**

ПРИРЕДИЛИ

Драгољуб Б. Ђорђевић

Предраг Стајић

Драган Тодоровић

**ХРИШЋАНСТВО У 21. ВЕКУ**  
ЗБОРНИК РАДОВА ОД ВОДЕЋЕГ НАЦИОНАЛНОГ ЗНАЧАЈА

**Приређивачи**

Драгољуб Б. Ђорђевић  
Предраг Стајић  
Драган Тодоровић

**Предговор**

Драгољуб Б. Ђорђевић

**Издавачи**

Прометеј, Нови Сад  
Лесковачки културни центар, Лесковац  
ЈУНИР, Ниш

**За издаваче**

Зоран Колунџија  
Славиша Стевановић  
Данијела Гавриловић

**Рецензенти**

Драгана Радисављевић Ћипаризовић  
Ружица Цацаноска  
Владимир Бакрач

**Компјутерска опрема и прелом**

Прометеј, Нови Сад

**Штампа**

Прометеј, Нови Сад

**Тираж**

300

ISBN 978-86-515-0988-2 (Прометеј)

# ХРИШЋАНСТВО У 21. ВЕКУ

ПРИРЕДИЛИ  
Драгољуб Б. Ђорђевић  
Предраг Стајић  
Драган Тодоровић



ЛЕСКОВАЧКИ  
КУЛТУРНИ  
ЦЕНТАР



Прометеј • Лесковачки културни центар • ЈУНИР  
Нови Сад • Лесковац • Ниш  
2014.

CIP – Каталогизација у публикацији  
Библиотека Матице српске, Нови Сад  
27"20"

**Хришћанство у 21. веку** / приредили Драгољуб Б.  
Ђорђевић, Предраг Стајић, Драган Тодоровић. - Нови Сад  
: Прометеј ; Лесковац : Лесковачки културни центар ; Ниш  
: ЈУНИР, 2014 (Нови Сад : Прометеј). - 320 стр. ; 20 cm

Тираж 300. - Библиографија. - Регистар.

ISBN 978-86-515-0988-2

а) Хришћанство - 21. в.  
COBISS.SR-ID 291517447

# САДРЖАЈ

## ПРЕДГОВОР

Над судбином религије, посебно хришћанства

*Драгољуб Б. Ђорђевић* . . . . . 9

## I ПЕРСПЕКТИВЕ ХРИШЋАНСТВА (Жива реч) ТОЛЕРАНЦИЈА \* ДИЈАЛОГ \* ЕКУМЕНИЗАМ

Јован Пурић: Православље на почетку 21. века . . . . . 27

Ладислав Немет: Римокатоличанство – дијалог и  
екуменизам . . . . . 41

Димитрије Попадић: Протестантизам – мисионарење и  
толеранција . . . . . 59

Зоран Крстић: Хришћанство у 21. веку: теолошки увид . 77

## II ХРИШЋАНСТВО У 21. ВЕКУ

Павле Мојзес: Ризично је предсказивати . . . . . 91

Сергеј Флере: Могућности социологије у предвиђању суд-  
бине хришћанства у 21. веку . . . . . 105

Иван Цвитковић: Кршћанство пред изазовима  
21. столећа . . . . . 119

Владан Станковић: Геополитика хришћанства у 21. веку 139

Драгољуб Б. Ђорђевић: Је ли православље религија  
будућности? . . . . . 151

Радован Биговић: Православна црква на крају другог  
миленијума . . . . . 155

Драган Тодоровић: Српска православна црква на почетку  
трећег миленијума . . . . . 161

Сергеј Лебедев, Мирко Благојевић: Двадесет први век:  
повратак православља (социјално-религиозна динамика у  
Русији и Србији) . . . . . 177

Драгомир Јанковић: Двадесет и први вијек: мејнстрим и  
псеудоправославље . . . . . 189

Зорица Кубурић: Перспективе православног хришћанства у  
21. веку . . . . . 199

Дарко Танасковић: Враћа ли се Римокатоличка црква  
Христу . . . . . 225

Раде Кисић: Екумена – да, али како? Перспективе екуменског дијалога . . . . .	235
Марко П. Ђурић: О толеранцији из верске перспективе .	259
Данијела Гавриловић: Хришћанство као извор социјалног капитала у савременом друштву. . . . .	281
Иван Маркешић: Секуларна држава и кршћанство. Могу ли у будућности једно без другог . . . . .	297
СПИСАК ИМЕНА . . . . .	313
О ПИСЦИМА И ПРИРЕЂИВАЧИМА . . . . .	317
Contents . . . . .	319

Зборник водећег националног значаја припремљен је у оквиру пројекта 179013 „Одрживост идентитета Срба и националних мањина у пограничним општинама источне и југоисточне Србије“, који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

# ПРЕДГОВОР





# НАД СУДБИНОМ РЕЛИГИЈЕ, ПОСЕБНО ХРИШЋАНСТВА (Неколико теза и коментара)\*

*Али ако хришћанство буде представљало снагу, бар симболичну – боље стварну, за мир, правду и слободу, иако би могао 21. да буде најбољи хришћански век. Не по мерилу да будемо најбројнији, него по истинитој љубави према свима. Ајак је била и остаће срж хришћанства.*

Павле Мојзес

*Црква не може а да не буде перманентно покрећена свим облицима хегемонизма, диктатуре, империјализма, насиља, дискриминације...*

Радован Биговић

## Увод

Приређивачи (Д. Б. Ђорђевић и П. Стајић)<sup>1</sup> публикације коју читаоци имају у рукама, обећали су у свом претходном заједничком подухвату, у предговору за зборник *Религије у свету* (2011:24), да се обогаћивање религиолошке књижевности неће ту зауставити, већ да ће се убрзо, такође после трибинског програма у Лесковачком културном центру, појавити издање *Религијска култура*. Како често у животу бива, непосредни крупни догађаји су превагнули и уместо најављеног спремили су књигу *Хришћанство у 21. веку*. У ствари, људски

---

\* Припремљено у оквиру пројекта *Одрживости идентитета Срба и националних мањина у пограничним околностима источне и југоисточне Србије* (179013), који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

<sup>1</sup> Драган се Тодоровић, трећи приређивач, касније прикључио осмишљавању и припреми књиге.

је признати, они су испустили из вида да је на прагу јубиларна 2013. и голема прослава *1.700 година од Миланској едикта*.

Слављење је подигнуто на државну висину, док се највећи број свечаности и научних сусрета оправдано одиграо у Нишу, родном месту Константина Великог<sup>2</sup> – те треће у низу најзначајнијих личности у прва четири века хришћанства и целовите хришћанске цркве.<sup>3</sup> Предрог Стајић и Лесковачки културни центар у последњи час су „обелили образ“ и потрудили се да негдашњи „српски Манчестер“ не изостане, тј. остане духовна провинција, па су у част велике годишњице уприличили серију од четири трибине под темом „Хришћанство у 21. веку“. Ја сам био задужен да осмислим серијал и обезбедим угледне предаваче, који ће бити у стању да повежу формативни период хришћанства с његовом перспективом у нашем добу. При томе да нагласак буде више на ономе што надлази но на ономе што је давна прошлост. А како најбројнију универзалну веру представљају три равноправне вероисповести, конфесије – православље, римокатоличанство и протестантизам – ред је да говорници буду из Српске православне и Римокатоличке цркве и неке од старопротестантских заједница. Зато су, овим редом и увек пред пуном салом, наступили: др Јован Пурић, епископ нишки, „Православље на почетку 21. века“ (I трибина, 24. октобар 2013); др Димитрије Попадић, декан Протестантског теолошког факултета у Новоме Саду, „Протестантизам: мисионарење и толеранција“ (II трибина, 30. октобар 2013); др Владислав Немет, зрењанински бискуп, „Римокатоличанство, дијалог и екуменизам“ (III трибина, 6. новембар 2013); др Зоран Крстић, ванредни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду, др Драгољуб Б. Ђорђевић, редовни професор Машинског факултета Универзитета у Нишу, и др Драган Тодоровић, доцент

---

<sup>2</sup> Истичемо три стручна скупа: „Свети цар Константин и хришћанство“, „Ниш и Византија“ и „1.700 година од Миланског едикта: социолошка перспектива“ (Ђорђевић и Тодоровић, 2013).

<sup>3</sup> Друге две су Исус Христос и апостол Павле. Више у Вукомановић, 2011.

Филозофског факултета Универзитета у Нишу, „Хришћанство у 21. веку – социолошко-политиколошки увид“ (IV трибина, 13. новембар 2013).

Уверљиви излагачи, сјајна предавања и још бољи завршни текстови чине окосницу зборника *Хришћанство у 21. веку*. Но, истине ради, штампани сами за себе не би могли у потпуности да одговоре задатом задатку. Зато сам накнадно позвао на сарадњу неколицину врхунских балканских и европских социолога религије и религиолога: др Сергеја Флереа, словеначког социолога религије европског формата („Могућности социологије у предвиђању судбине хришћанства у 21. веку“), др Ивана Цвитковића, академика АНУБиХ („Кршћанство пред изазовима 21. стољећа“), проф. др Ивана Маркешића, проминентног хрватског социолога религије („Секуларна држава и кршћанство. Могу ли у будућности једно без другог?“), и проф. др Дарка Танасковића, водећег балканског исламолога али и бившег српског амбасадора при Ватикану („Враћа ли се Римокатоличка црква Христу?“). – И Павла Мојзеса (Мојзес) угледног историчара религије из Сједињених Држава, са Роузмонт колеџа у Пенсилванији („Ризично је предсказивати“).

Накнадно су позвани да доставе текстове Сергеј Лебедев (Руска Федерација), Мирко Благојевић, Драгомир Јанковић, Раде Кисић, Зорица Кубурић, Марко П. Ђурић и Данијела Гавриловић.

## Тезе и коментари

Прештампавамо напис Радована Биговића „Православна Црква на крају другог миленијума“, првотно објављен у „Политици“ (6. јануара 1966, стр. 20), онда и у два наврата у мојој *Социологији forever* (1966, 2001), – у поглављу „Социјална продукција светог“ – зато што га сматрам пророчким и синтетичким исказом о перспективи православне конфесије.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Поново га издајемо не због почасти почившем пријатељу, коју смо му недавно одали (Ђорђевић, 2014), већ зато што мислимо да је он најбољи српски

Биговићеви „захтеви“ – међу којима се издваја одустајање од *ејтнофилејизма* – као предуслови опстанка и останка, камоли распрострањања православља, веома ретко наилазе на разумевање у службених и лаичких православних теоретика.<sup>5</sup> („Много тога указује да помесне [аутокефалне Православне Цркве морају што пре да се трајно одрекну [добровољно] ‘националне’ и ‘државотворне’ улоге коју су јој наметнули векови ропства православних народа, на чему је потрошила огромну енергију. Бог је свет самислио као свечовечанско братство, као живу богочовечанску заједницу, тј. као Цркву а не као државу и нацију. На Јеванђељу Христовом немогуће је изградити ниједан тип државе. Могуће је само изграђивати Цркву Божју. Сви покушаји да се створи ‘хришћанска’ или ‘православна’ држава били су трагични и највећа саблазан хришћана за свет [Биговић, 1996:20.“) Тиме се на почетку иоле скрупулозније дискусије судбине ортодоксног крила хришћанства избегава суочавање с кључном препреком његова ширења, тј. успешног мисионарења ван матичних територија. А у социологији религије се одавно зна да је мисионарење изван матице *conditio sine qua* поп усложњавања, развијања и раста икојег верског тела (Ђорђевић, 2003). Без јачања тог параметра судбина сваке верске организације је предвидива: заостајање, трајање по инерцији и, у крајњем, пропадање и нестајање са лица екумене. Премда смо ми и пола деценије пре Биговића такође обазриво писали о перспективи православне вероисповести, што нас ослобађа од скромности и омогућава да наново појавимо есеј „Је ли православље религија будућности (Ђорђевић, 1991:8–10)?“

Има и оних, попут српског социолога религије Драгана Тодоровића (2013:55–65), који се „усуђују“ да „пропишу“ православљу, односно Српској православној цркви, по девет

---

богослов међу социолозима религије и најбољи социолог религије међу теолозима.

<sup>5</sup> Делом и у најновијем зборнику на ту тему *Национални идентитет и религија* (Милошевић и Ђурић, 2013).

смерница промена у сфери јавне делатности и у пољу пасторалне бриге зарад перспективе у текућем столећу.



Скоро да је сваки виђени светски интелектуалац – наводимо неколицину: Јирген Хабермас (*Habermas*),<sup>6</sup> Ричард Рорти (*Rorty*),<sup>7</sup> Ђани Ватимо (*Vattimo*),<sup>8</sup> Чарлс Тејлор (*Taylor*),<sup>9</sup> Родни Старк (*Stark*)<sup>10</sup>, Вилијам С. Бејнбриџ (*Bainbridge*) – бавио се непосредно религијом или не, ових деценија размишљао над давно постављеним питањем: каква је судбина религије у доба световности? Њиме су се окупирали чак и они социолози, попут Питера Бергера (*Berger*) и Дејвида Мартина (*Martin*), који су начинили стилизовани раскид с теоријом секуларизације и прешли на горљиво заступање десекуларизационог концепта. Бергер (2008:13), тај вероватно уз Р. Старка, тврдо вам стојим, највећи живи социолог религије, реско јој пресућује и показује да је њена кључна идеја била погрешна: „Наравно, модернизација има ефекат секуларизације, у неким местима више него у другим. Но, она је такође потакла снажне покрете против секуларизације. Такође, секуларизација на друштвеном нивоу није неопходно повезана са секуларизацијом на нивоу индивидуалне свести. Неке верске институције су изгубиле моћ и утицај у многим друштвима, али и стара и нова религијска веровања и пракса су ипак наставиле да постоје у животима појединаца, попримајући понекад нове институционалне форме, а понекад би долазило до велике експлозије верског жара. Обрнуто, верски идентификоване институције могу одиграти друштвене и политичке улоге, чак и кад јако

<sup>6</sup> Хабермас, Јирген, Рацингер, Јозеф 2006. *Доба секуларизације: о уму и релијији*. Београд: Досије.

<sup>7</sup> Забала, Сантяго (съст.) 2005. *Ричард Рорти, Ђани Ватимо: Бъдещето на религијата*. Софија: ИК КХ.

<sup>8</sup> Исто.

<sup>9</sup> *Около Чарлз Тејлър: Релијија и ѿлијика – безѿкојсѿвајта на модерносѿта*. 2006. Софија: Дом на науките за човека и обществото.

<sup>10</sup> Stark, Rodney and Bainbridge, William S. *The Future of Religion* 1985 Berkeley: University of California Press.

мали број људи верује или практикује религију коју та устнова представља. Укратко, однос између религије и модерности је прилично компликован.“

Да, на сложеност тога односа и пре Бергера указивали су многи социолози – примерице Шмуел Ајзенштат (Eisenstadt, 2000, 2004) и Френк Ц. Лекнер (Lechner) – осврћући се на Т. Парсонсову (Parsons) утицајну замисао модернизације. Пошто су идеје првог добрано код нас изложене, подвлачимо Лекнеровов централни увид: „Лекнер се, на пример, не слаже с Парсонсовим прилично ‘једнодимензионалним, једносмерним погледом на модернизацију’, и сугерише да се разноликост путева ка модернизацији може приписати интеграцији диференцираних делова који делују више умањујући него ли увећавајући аутономну логику различитих институционалних сфера. Када се то догоди, логика једне сфере доминира и чак штавише потпуно одстрањује логике других сфера. Када, на пример, логика политике све ‘колонизује’, резултат је тоталитаризам једног или другог облика (фашизам, комунизам); у случају доминантности религијске логике, долази до фундаментализма који данас превладава у деловима исламског света. Према Лекнеру, религијски фундаментализам подразумева тип диференцијације који не враћа социјетални систем у његову традиционалну, недиференцирану прошлост. Уместо тога, резултат је мешавина традиционалних и модерних елемената (нпр. угњетавање жена иде руку под руку с растућом рефлексивношћу и модерним технологијама.) (Mouzelis, 2000:132–133).“<sup>11</sup> Његова теза се може поткрепити многим примерима „мешавине“ из било којег кутка света, био он екстремно модернизован или се налазио на почетку „цивилизацијског друма“.




---

<sup>11</sup> Моузелис разглаба Лекнерове ставове из познатог чланка „Фундаментализам и социокултурна ревитализација“ („Fundamentalism and sociocultural revitalization“, 1990).

Ту су и они који одбијају да се баве предвиђањем религијске перспективе или инсистирају на ограничењима науке у дискусији будућности. Тако Павле Мојзес у чланку „Ризично је предсказивати“, који ми је великодушно уступио за прво штампање у Србији и Лесковцу, јасно ставља до знања: „Нити се бавим враћањем нити футурологијом. Ја сам историчар религије, посебно хришћанства, што ме нормално више обрће према прошлости него будућности. Ипак се за историчаре каже да изучавају прошлост да не би понављали исте грешке.“ Али, и два пута али, у наставку расправе и те како се бави врло прецизним скицирањем изгледа хришћанства у текућем веку.

И Сергеј Флере у раду „Могућности социологије у предвиђању судбине хришћанства у 21. веку“ (2014), пишући о будућности вере с знатним ауторитетом врсног познаваоца светске религијске сцене, упозорава на ограниченост социологије у предвиђању религијских гигања: „Уз то је предвиђање за временски оквир мањи од једног века релативно кратак период, унутар којег може доћи и до неких флукуација, док је за темељне развојне тенденције вероватно прекратак, с обзиром да је реч о религији која има историју дугу два миленијума.“

Имајући на уму све споменуто, ми ипак држимо до става у којем стоји да социолози религије (и религиолози уопште) могу засновано говорити о будућности религије.<sup>12</sup> И то је њихов задатак! А да ли ће се њихова предикција потврдити и бити веома прецизна, друго је питање и не умањује првобитни напор.<sup>13</sup> Тврдњу подупиремо дубокомисаоном методолошком поставком Карла Маркса (Marx) по којој свака чињеница у

---

<sup>12</sup> Међу првима смо, ако не и први, у српској социологији религије поставили питање о будућности религије, онда и о перспективи хришћанства. Још у докторској радњи „Друштвена условљеност и карактер процеса секуларизације у нишком региону“ (1983), урађеној под утицајем ментора професора Флереа и укњиженој под синтагмом *Беј од цркве* (1984). (Та насловна формулација није доживела планетарну славу попут оне Сабина Акуавиве [*Acquaviva, 1961*] *Сумрак светио* или Данијел Белове [Bell, 1978] *Повраћајак светио*, али је барем ушла у језички и појмовни фонд балканске социологије религије.)

<sup>13</sup> О предвиђању у природним и друштвеним наукама у књизи Ђуре Шушњића *Кршица социолошке методе* (1973:71–80).

себи садржи, сем онога што јесте, и оно што је могућност и перспектива.



Нагнемо ли се над судбином религије, посебно хришћанства, онда из аналитичких разлога, чињенице да јесу засебни случајеви и с обзиром на прегледност, може се говорити о хришћанству на плану: екумене, Европе, и Србије.

Жељко Мардешић, алијас Јаков Јукић, питао се над будућношћу религије у неколико студија (1988, 1997, 2004) и измозговао да се *йоврашаk свейшoй* – свагда са знаком питања – смешта у неколико претинаца, у преграде с називима:

1. Нови узлаз религије

повесни монотеизам

црквено устројена вера

2. Религиолизација света

(учинци глобализације;

медијска и комуникацијска глобализација)

а) јеванђеоски пентекостализам

б) исламистички радикализам

в) хришћански екуменизам

г) неохиндуистички и необудистички синкретизам

3. Фундаментализам

(они који су одбили осавремењивање [*aggiornamento*])

Он у тексту „Десекуларизација свијета у глобализацији“ (2004:3–5), тумачећи преокрет од секуларизације према религиолизацији света, видно место придаје пентекосталном покрету. За њега се раст и разраст *јеванђеоској йеншекосџализма* у читавој васељени, поред исламистичког радикализма, хришћанског екуменизма, неохиндуистичког и необудистичког синкретизма, има захвалити глобализацији, и то – медијској и комуникацијској глобализацији. Да ли је био у праву?



Јукић је већма погодио, изистински су порасли: јеванђеоски пентекостализам, исламистички радикализам, неохиндуистички и необудистички синкретизам, и фундаментализми у светским религијама. Стагнирају повесни монотеизам, црквено устројена вера и екуменизам.



Важно је било предвиђање о проширивању пентекостализма. Северноамерички пентекостални и новојеванђеоски покрети од 60-их година 20. века почели су да се шире традиционално католичким друштвима Гватемале (20 % верника), Бразила (15 %) и Чилеа (9 %), да би веома брзо окупирали и преостале земље Новог света.<sup>14</sup> Не задуго, али рецимо од краја прошлог столећа, они још спектакуларније – пентекостализам нарочито – освајају терен Подсахарске Африке (у Кенији 33 % верника, у Нигерији 18 %, а Јужној Африци 10 %) и Далеког истока. Упечатљив доказ тога је чињеница да се највећи пентекостални храм не налази у САД, земљи матици, што јесте природно, већ у Сеулу, престоници Јужне Кореје. Да ту није крај, него да „пламени језици“<sup>15</sup> незауостављиво напредују према азијском југоистоку, види се по њиховом запаћивању у Сингапуру, Индонезији и на Филипинима, државама и културама у којима би се њихово присуство понајмање очекивало.<sup>16</sup>

Као што је, вероватно множини, прворазредно изненађење то што се пентекостализам укотвио у „јужној Србији“, усидрио на потезу од Константиновог родног места до Борине вароши, да

---

<sup>14</sup> Тај ће процес утихнути барем на кратко, јер Зорица Шуваковић (2014:3), врло добра аналитичарка збивања у Латинској Америци, вероватно оправдано предвиђа да ће се тамо колико-толико зауставити опадање римокатоличанства због папе Фрање: „На континенту где живи више од милијарду становника католичке вероисповести, или 42 одсто од укупног броја католика на планети, папа је омиљена личност и његова харизма сигурно ће допринети да се закочи ширење других религија или секти.“

<sup>15</sup> Славна Мартинова синтагма, који је први међу социолозима религије најавио и разјаснио „помаму“ за пентекосталцима у књизи *Tongues of Fire* (1990).

<sup>16</sup> У социологији религије та се појава већ скрупулозно упоредно истражује. Видети две најновије студије: Aubrée (2013:517–526), Noon (2013:457–470).

би врхунац доживео међу „гаравим момцима“ у Лесковцу граду. Домаћи социолози религије су на време указали на новотарију и њену перспективу, и важније од тога, понудили тумачење успеха протестантизације Рома (Ђорђевић, 2004а; 2004б; 2005а; 2005б; 2007). Оно је сведиво на издвајање четири групе фактора ширења на примеру јеванђеоског пентекостализма међу домаћим Ромима (и целом Балкану): *бојословску, социјално-економску, йолишичку, и културну* групу.<sup>17</sup>



Мардеших је у једној ствари омануо. Мада подвлачи медијску и комуникацијску глобализацију, потпуно пренебрегава значај информатичких технологија, поглавито интернета.

Зато цењена српска књижевница Вида Огњеновић, у есејчићу „Интернет(изам), револуција коју једу њена деца“ (2014:5), свакако не прва која то чини, с разлогом проглашава *интернет религијом модерног доба*: „Због свега тога интернет религија модерног доба, са највише верника на свету, већ почиње да трпи озбиљну побуну свог протестантског покрета.“ Идући даље од те већ старе констатације, она потцртава још две чињенице од битног значаја за расправу о будућности религије, тиме и хришћанства, у нашем столећу. По једној испада да је ова „нетрадиционална“ религија – признамо ли да то јесте – стварно најмногобројнија и по томе јој римокатоличанство и ислам нису ни до „колена“. Друга открива да се она, што се дешавало свим религијама, изнутра разједа и „трпи озбиљну побуну свог протестантског покрета“. С том разликом што се у интернет сфери, спрам историјских религија код којих је сукобљавање наступало прилично касније од оснивања, ребели јављају од самог почетка.

Побуњеништво је у интернет братству, опет за разлику од класичних религија које су догматске и троме, пожељно, мотивише развој, прилагођавање све новијим и новијим захтевима и потребама верништва, и залог је опстанка. Дакако да

---

<sup>17</sup> Д. Тодоровић скоро да је све понуђене поставке искуствено потврдио у докторској дисертацији *Прошестанијизација Рома југоисточне Србије*, одбрањеној 2011. на Филозофском факултету Универзитета у Београду.

је интернет религија, чак и у упоређењу с Новим добом (New Age), нешто старијим верским такмацем, далеко у предности, јер, не испуштајмо из видокруга, у њеном background-у стоји брзи развој информатичких технологија, које се тренутачно претварају у техничке производе и осигуравају комодитет савременог човека.



Напредовање хришћанства, особито православља, веома ће зависити од великог *Сабора православне цркве*, који би, тако је одлучено марта 2014. године на константинопољском заседању поглавара свих аутокефалних цркава, требало да се одржи 2016. исто у Инстанбулу (Аноним, 2014б; Поповић, 2013).



Хуманизам, то „дериште хришћанства“ – како га назива Јулија Кристева (2010:9) – деломце је успео да се „осрамоти“ у прошлом веку и произведе стравичне тоталитаризме, ратове, геноциде и, напоследку, холокауст. Тако и религији поново пружи прилику да се донекле обнови.

Упркос томе, како неко може тврдити о светлој перспективи хришћанства,<sup>18</sup> односно институционалне вере, а да заборави на големе црквене неугоде од финансијских до сексуалних скандала – до једног криминалних. На такву карту нема играња јер је губитничка.

У вези с тим је „догорело до ноктију“, тако да су УН биле присиљене да се огласе и досад најоштрије критикују Ватикан због заташкавања сексуалних скандала: „Комитет УН-а за права деце је саопштио и да би Света столица требало да преда цивилним властима своје досијее о сексуалном злостављању десетине хиљада деце како би кривци, као и они 'који су крили

---

<sup>18</sup> Италијански интелектуалац Марчело Пера (Pera) (2010) убедљиво се залаже за његову перспективу.

њихове злочине', могли да буду изведени пред лице правде, пренео је Ројтерс (Аноним, 2014а:23).<sup>19</sup>

Светла будућност – никако, опстанак – дакако. Академик Владета Јеротић који је, насупрот Сигмунду Фројду (Freud),<sup>20</sup> верујући интелектуалац и држи се става да је вера већ у клици дата човеку – homo religiosus, као архетип у колективно несвесном свих људи – отворен је према надолазећем, не стрепи попут већине за судбину света, културе и религије: „Култура никада неће нестати, јер је култура: религија, филозофија и уметност. Ако је култура, збиља, ово што сам за њену бит навео, било је и раније епоха пресахњивања код људи, и религиозног духа и стваралаштва, у филозофији и уметности, па ипак, култура (дакле, култ, поштовање Бога и црквених обреда) никада није нестала (Радисављевић, 2014:7).“

## Закључак

Религија и даље игра важну улогу у јавној сфери, политички је делатна и продужава да буде битна саставница и одредница индивидуалног и колективног идентитета; секуларизација се притајено одвија и производи ефекте надугачко, при чему противсекуларизирајући валови ту и тамо запљусну обале читавих културних кругова и група држава, чак и потконтинента. Али, ти понекад неочекивани таласи никада не потиру секуларизацију дугог трајања.

Елем, да ли имамо довољно разлога да говоримо о крају секуларизације и о томе донесемо аподиктички закључак? Не! Успон религије се није догодио нити се може очекивати на начин и у обиму како је то било у прохујалим временима, без обзира што га десекуларисти најваљују уз бучне фанфаре. Процес секуларизације екумене је упечатљив, посебно њени

<sup>19</sup> Прочитати и текстове Дејана Лукића (2014а, 2014б) о педофилији у Британији и књизи о томе Дона Корнвела (Cornwell) *Црна кућица* (The Dark Box).

<sup>20</sup> Кристева (2010:33) сведочи да је био „најнерелигиознији човек који је икада постојао“.

учинци на Старом континенту.<sup>21</sup> Точак историје је могуће закочити, не и прекренути у обрнутом смеру.<sup>22</sup>

## Литература

- Alexander, Jeffrey C. и Paul Colomy (ур.) 1990. *Differentiation Theory and Social Change*. New York: Columbia University Press.
- Аноним 2014а. „УН оштро критиковале Ватикан.“ *Народне новине*, 6. фебруар, стр. 23.
- Аноним 2014б. „Свеправославни сабор 2016. у Истанбулу.“ *Народне новине*, 10. март, стр. 21.
- Aubrée, Marion 2013. „Latin-American and Asiatic neo-Protestantisms: A comparative study.“ *Social Compass* 60(4):517–526.
- Acquaviva, Sabino* 1961. *L'Eclissi del Sacro nella Civita industriale*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Bell, Daniel 1978. „The return of the sacred: The argument about the future of religion.“ *Zygon* 13(3):187–208.
- Бергер, Питер Л. (прир.) 2008. *Десекуларизација светиња: њрејорог религије и светиња полиишка*. Нови Сад: Mediterran publishing.
- Биговић, Радован 1996. „Православна црква на крају другог миленијума.“ *Полиишка*, 6. јануар, стр. 20.
- Вукомановић, Милан 2011. Како је настало хришћанство: прва четири века, у *Религије у светињу*, прир. Ђорђевић, Драгољуб Б. и Предраг Стајић, стр. 93–112. Нови Сад, Лесковац: Прометеј, Лесковачки културни центар.
- Ђорђевић, Драгољуб В. 1984. *Beg od crkve*. Кпјажевац: Nota.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. (прир.) 1991. *Православље између неба и земље*. Ниш: Градина.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. (прир.) 1994. *Поврашаак светињи? Ниш: Градина*, ЈУНИР.

---

<sup>21</sup> Солидан осврт на секуларизацију Европе у модерном добу даје Рене Ремонд (Rémond) (2006) у студији *Религија и друштво*, за Русију Јулија Синелина (Синелина, 2011) у монографији *Циклуси секуларизације у историји Русије*.

<sup>22</sup> Испорну анализу становишта заступника тзв. секуларизационе и анти-секуларизационе тезе обавио сам још пре два десетлећа и у зборнику *Поврашаак светињи?* (1994) пренео њихове кључне расправе.

- Ђорђевић, Драгољуб Б. 1996. *Социологији forever*. Ниш: УЗ гим-назије „Светозар Марковић“ (друго издање: Ниш, Пунта, 2001).
- Ђорђевић, Драгољуб Б. 2003. *Секте и култови*. Београд: Жарко Албуљ.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. 2004а. „О протестантизацији Рома Србије – уводна расправа.” *Religija i tolerancija* 1(1):103–112.
- Ђорђевић, Драгољуб В. 2004b. Evangelization, Conversion, Proselytism: Example of Roma’s Protestantization, у *Evangelization, Conversion, Proselytism*, уредио D. Todorović, 75–82. Niš: YSSSR, KSE, Punta.
- Ђорђевић, Драгољуб В. 2005а. „Globalizacija religije: jevandeoski pentekostalizam.” *Religija i tolerancija* 2(4):83–94.
- Ђорђевић, Драгољуб В. 2005b. Globalization of Religion: Evangelistic Pentecostalism (Sooting Process of Evangelical Pentecostalists in the State Union of Serbia and Montenegro), у *Religion and Globalization*, уредила D. Gavrilović, 85–97. Niš: YSSSR, Sven.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. (прир.) 2007. *Муке са светим*. Ниш: Нишки културни центар.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. 2014. *Кафанолошки асиал*. Нови Сад, Ниш: Прометеј, Машински факултет.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. и Стајић, Предраг (прир.) 2011. *Релиије у свету*. Нови Сад, Лесковац: Прометеј, Лесковачки културни центар.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. и Тодоровић, Драган (прир.) 2013. *1300 година Миланској едикцији: социолошка иерсијекива*. Нови Сад: Прометеј.
- Eisenstadt, Shmuel 2000. „Multiple modernities“, *Daedalus* 129:1–29.
- Eisenstadt, Shmuel. 2004. *Fundamentalizam, sektaštvo i revolucija*, Zagreb: Politička kultura.
- Забала, Сантяго (саст.) 2005. *Ричард Рорџи, Джани Вајтимо: Ђдегешјо на релијијиа*. Софија: ИК КХ.
- Jukić, Jakov 1988. *Povratak svetog*. Split: Crkva i svijetu.
- Kristeva, Julija 2010. *Neverovatna potreba da verujemo*. Београд: Službeni glasnik.
- Lechner, Frank J. 1990. Fundamentalism and sociocultural revitalization, у J. C. Alexander i P. Colomy (ур.), *Differentiation Theory and Social Change*. New York: Columbia University Press.
- Лукић, Дејан 2014а. „Оргија у славу неба.“ *Печаш*, 10. јануар, стр. 48–49.

- Лукић, Дејан 2014б. „Грешници из ‘црне кутије’.“ *Печат*, 21. фебруар, стр. 44–46.
- Mardešić, Željko 1997. *Lica i maske svetoga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Mardešić, Željko 2004. „Desekularizacija svijeta u globalizaciji.” *Crkva u svijetu* 39(1):3–5.
- Martin, David 1990. *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell.
- Милошевић, Зоран, Ђурић, Живојин (прир.) 2013. *Национални идентитет и религија*. Београд: Институт за политичке студије.
- Мојзес, Павле 2014. Ризично је предсказивати, у *Хришћанство у 21. веку*, приредили Ђорђевић, Драгољуб Б., Стајић, Предраг и Драган Тодоровић. Нови Сад, Лесковац: Прометеј, Лесковачки културни центар.
- Mouzelis, Nicos 2000. *Sociološka teorija: što je pošlo krivo?* Zagreb: Jasenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Огњеновић, Вида 2014. „Интернет(изам), револуција коју једу њена деца.“ *Политика – Култура, уметност, наука* LVII(42):5.
- Около Чарлз Тејлър: Религија и политика – безикојсваиа на модерностиа*. 2006. Софија: Дом на науките за човека и обществото.
- Поповић, Радомир В. 2013. „Будући Свети и велики сабор Православне Цркве.“ *Православље*, 1. октобар, стр. 16–19.
- Пера, Марчело 2010. *Зашто се морамо звати хришћани*. Београд: Службени гласник.
- Радисављевић, Зоран 2014. „Кад се цивилизација приближи врху, култура ће бити близу дна. Разговор недеље: Владета Јеротић, психијатар и књижевник.“ *Политика*, 16. март, стр. 7.
- Ремонд, Рене 2006. *Религија и обществото в Европа. Есе за секуларизацијата на европскиот општество преку XIX и XX век (1789–1998)*. Софија: ИК ЛИК.
- Синелина, Јулија 2011. *Циклы секуларизации в историји Русији*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing.
- Stark, Rodney and Bainbridge, William S. 1985. *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Тодоровић, Драган 2011. *Прошестанизација Рома југоисточне Србије* (докторска дисертација). Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду.

- Todorović, Dragan 2013. „Srpska pravoslavna crkva pred izazovima dvadeset i prvog veka.“ *Politikon* (6):55–65.
- Флере, Сергеј 2014. Могућности социологије у предвиђању судбине хришћанства у 21. веку, у *Хришћанство у 21. веку*, приредили Ђорђевић, Драгољуб Б., Стајић, Предраг и Драган Тодоровић. Нови Сад, Лесковац: Прометеј, Лесковачки културни центар.
- Хабермас, Јирген, Рацингер, Јозеф 2006. *Доба секуларизације: о уму и религији*. Београд: Досије.
- Hoon, Chang-Yau 2013. „Between evangelism and multiculturalism: The dynamics of Protestant Christianity in Indonesia.“ *Social Compass* 60(4):457–470.
- Шуваковић, Зорица 2014. „Аргентинци више воле папу него католичку доктрину.“ *Полишика*, 15. фебруар, стр. 3.
- Šušnjić, Đuro 1973. *Kritika sociološke metode*. Niš: Gradina.
- У Доњем Комрону (Нишу), Драгољуб Б. Ђорђевић  
јула 2014.



I ПЕРСПЕКТИВЕ ХРИШЋАНСТВА  
(Жива реч)

ТОЛЕРАНЦИЈА \* ДИЈАЛОГ \* ЕКУМЕНИЗАМ



**Јован Пурић**

## **ПРАВОСЛАВЉЕ НА ПОЧЕТКУ 21. ВЕКА**

Помаже Бог. Драги оци, драга браћо и сестре, дозволите ми да у име народа, у име Цркве, на првом месту, поздравим господина Градоначелника, и захвалим се на његовој жртви што је и поред великих обавеза стигао вечерас да се заједно овде сусретнемо. Хвала на позиву Управе Културног центра, Вас који сте ме најавили: професора који је нама познат по дивним текстовима о религији, о Цркви, о хришћанству. Хвала онима који су иницирали ову тему. Драго ми је да можемо као домаћин епархије нишке, заједно са вама да угостимо овде у овом предивном граду, предивним црквама и у овом лепом дому културе, уметности, науке, сусретања, саборовања, драге госте који су најављени за своја предавања. Пред Вашу љубав и пажњу износим нека своја закључна разматрања на тему хришћанства, православља, Цркве на почетку 21. века са некаквом паралелом првога века и 21. века, поготово у светлости јубилеја Миланског Едикта. Изабрао сам синтетички начин излагања, не аналитички, јер би нас то одвело у преопширност. Још једанпут хвала на најави, на ономе што сте нас дочекали као прави домаћини, као права господа, у оваквој великој Светињи, поготову у близини Јустинијане Приме, краја, места где је, заиста, Хришћанство оставило дубоког трага. И не само што ћемо направити један прелет, или један поглед у прошлост, садашњост, гледајући у будућност, него заиста је овде жива Црква и жив народ, народ вредан и благословен.

Најављена тема је тема која захтева серијал предавања. Пошто се налазимо у простору дома културе, Вашој љубави и пажњи предочавамо искушења „културе егоизма“, и још неких искушења која нама прете, али су свакако изазов и једна велика шанса. Као Православна Црква Христова, ми православни хришћани, на почетку друге деценије 21. века боравимо

у измењеном свету, свету који себе више не препознаје као хришћански. Тај феномен су социолози и културолози препознали као постхришћански свет. Због тог распона корених промена и удаљавања од Христа многи православни богослови већ деценијама уназад говоре о „пропасти хришћанског историјског света“, а узрок те пропасти виде, пре свега, у теоријском и практичном удаљавању и одступању самих хришћана, и њихове културе и цивилизације од Христа Богочовека, односно губитку оног свеобухватног хришћанског искуства, живота, виђења света, критеријума и система вредности којима се хришћанска цивилизација надањивала током непуних двадесет векова своје историје. Црква Христова се данас, после две хиљаде година своје драматичне историје, која је на многе начине променила историју читаве цивилизације, сетимо се Едикта, целу годину смо о томе говорили, колики је то преокрет био прихватање крста и хришћанства у лику цара Константина и његових наследника. Дакле, нашла се та култура у свету кад више није хришћански свет који се у дубинском смислу одриче и одрекао, који сам себе одређује као постхришћански свет, као крај хришћанске историје. Ви знате да хришћанство у целини, заједно са његовом теологијом, антропологијом, онтологијом, етиком и естетиком објављује свету да је Бог постао човек ради нашег спасења, а данашњи свет више нема осећаја за Тајну Христа Богочовека и његовог домостроја. Сетимо се пророчких речи на почетку двадесетог века оца Јустина Поповића, који је у Оксфорду, писао тезу *Досјојевски о Европи и Словенцију*. Толико су актуелне његове речи! Морам признати да ме је отац Јустин задужио, надахнуо, заквасио и обавезао да исту реч на почетку двадесетпрвог века можемо рећи. Управо захваљујући његовом пророчком продору у суштину проблема можемо богословствовати. Тај постхришћански свет упућује Цркви изазов без преседана у читавој досадашњој историји хришћанства зато што својом постхришћанском тоталном и тоталитарном теоријом и праксом доводи у питање саму Цркву, чак и само њено постојање, то јест сврху њеног постојања у историји. Црква, по речима

Господа, „није од овог света“, управо зато што је Тело Христа. Тај сведочански одговор Цркве мора да буде артикулисан на основу њеног сведуховског, саборног, апостолског, светоотачког и предањског искуства. То је учинио отац Јустин, оставивши иза себе јако сведочанство.

Ако жели да буде Тело Христа Спаситеља, Црква мора, или треба то да чини и у овом покољењу, јер је она „со земље и светлост свету“. Она треба да се у свакој историјској епохи, у свом односу према свету руководи незастаривим критеријумима Божије љубави према свету. То је она реч из Јеванђеља: „*Бої тиoliko заволе овај свеїш, да Сина Своїа, Јегинородної гадe за живоїш свеїша*“. Црква никада кроз историју није избегавала да се суочи са кризом сваке историјске епохе света која је била позвана да мења, јер је искуствено знала да је криза (krisis), онтолошко стање света до другог доласка Христовог. Нема другог света у историји осим света у кризи, али свет у кризи јесте управо онај свет који Црква воли божанском љубављу; онај свет који она гласно раскринкава у његовој огреховљености и лажности, позивајући га на покајање, сведочећи му Царство Божје као његову истину, и обасипајући га својим делима, љубављу и истином. Ви знате да Јевађеље почиње речима: „*Покајїсе се, јер се їриближило Царсїво небеско*“. То је императив и то је задатак свету јовановски, односно црквени на овоме свету. Стога основа хришћанског сведочења у сваком свету, па отуда и у савременом, „постхришћанском свету“, мора да буде божанска, литургијска љубав према свету. Литургија значи „свенародно дело“, и она је начин жртвоприношења и извор нашег спасења. Сведочење као метод црквене мисије извире из новог начина постојања и живљења у Телу Христовом благодаћу Духа Светога. Значи, без свете Литургије нема правог сведочења. Живо искуство, епископâ, пастирâ и духовника Цркве, недвосмислено сведочи о томе да и унутар данашњег, „постхришћанског света“ и даље постоји дубинска и снажна жеђ и чежња за Истином. Дакле, рекли смо да је „криза“ шанса. Велика је жеђ кроз векове за Христом, за Месијом, за Спаситељем света, за истинским животом који надилази

лажни, човекобожни начин живота у савременој цивилизацији, оличен у тиранској власти обоготворене економије, метафизичке слободног тржишта и нихилизма потрошачког менталитета, који човека од личног субјекта историје претварају у безлични објекат, жртву сопствене посветоњачености, сопствене похоте телесне, похоте очију и гордости живота. Повећање нивоа животнога стандарда, за којим тежимо, и укупног економског напретка, како то показују примери економски најразвијенијих држава света, нимало не доприносе решавању човекових најдубљих егзистенцијалних проблема и дилема, а пре свега, питању смисла човековога личнога и заједничкога живота у историји. Питање смрти, питање смисла и циља живота, питање је које поставља човек и он данас чезне за свесним и одговорним животом у истини, за истином која је живот, али не за једном од истина људских, нити чак са свим истинама људским узетим заједно, већ за истином Бога живог, јер сама та Истина јесте Живот, а то је вечни живот. Вечни живот, драги моји, почиње служењем Свете литургије, јер се ради о есхатологији која улази у историју, о Царству Божјем које директно улази и додирује време и простор.

Анализирајући све проблеме „постхришћанскога света и цивилизације“, дошли смо до суштинског проблема, а то је проблем антрополошки, односно проблем егоизма и проблем еколошке кризе, која је данас постала део и политике и пројеката Европе. Наша размишљања иду у контексту и перспективи управо нашег богослужења и нашег сведочења. Најпре треба да разликујемо хришћанску антропологију (учења о човеку), са једне стране, од секуларне и хуманистичке антропологије, са друге стране. То је оно што је отац Јустин наглашавао: теохуманистичког погледа на свет, за разлику од хуманистичког. Такође, план поређења и уочавања фундаменталних разлика између светотајинског живота Цркве и његове екологије и хуманистичке екологије. Наш духовни допринос не искључује допринос и других који се тиме баве, него треба паметно и једни и други заједнички да приђу овој теми... Наше разматрање одговара, онако како гледа црквено учење

о човеку на изазове секуларно хуманистичке антропологије „постхришћанског света“ заснованом на суштинској разлици двају различитих извора или полази-шта, или полазних тачака двеју назовимо антропологија.

А). Док је за црквену антропологију, за црквено учење о човеку полазна тачка њено учење о Христу, дакле искуство њенога подвига и њене службе у личности Господа Исуса Христа, дакле Христа онако како је вађелје нама говори, дотле је полазиште савремене секуларно хуманистичке антропологије, сами човек, односно створени свет, па се ту човек схвата као биће по слици себе самог, односно по слици света. То је затворена антропологија, космолошка, како би Грци рекли, затвореност у свет и у човека. Никако да продре, да се уздигне изнад своје природе и посматра себе унутар себе. За разлику од тог учења, библијска, или православна хришћанска антропологија је отворена и динамична, што ће рећи, да гледа човека у светлости вечности Царства небескога и сагледава га да он личи на Бога.

Б). И док је човек биће које је назначено и призвано да у Цркви узраста кроз самосазнање, богопознање, дакле, човекопознање до обожења, благодаћу Божијом, дотле се у секуларно хуманистичкој антропологији човек признаје, или тако се третира, у смислу апстракције и идеологизоване људске потребе за „људским правима“ и ускраћује му се и теоријски и практично најосновније и најнеуотиђивије право човека дато и установљено лично од Бога живог, а то је право на сопствени идентитет, или као што би Цар Константин рекао – право на слободу.

В). Док је у црквеној антропологији човек непоновљива личност, која свој идентитет и своју сврху остварује кроз заједницење и живот са Богом Творцем и другим непоновљивим боголичностима, дотле је у секуларној антропологији човек безлична индивидуа која свој „идентитет“ и сврху тражи или у утилитарном утапању и функционалном растапању у једнако безличном колективу, било да је то комунистички или капиталистички; у свом противљењу и сукобу са свим осталим

индивидуама, у сукобу са међусобно супротстављених егосцентризама и воље за моћ.

Личност Богочовека Исуса Христа, по оцу Јустину Поповићу је „критеријум свих критеријума, мерило свих мерила“. И зато што човек личи на Њега, који је као Бог постао човек, што значи: Бог је стварајући човека гледао Онога који ће постати човек, по чијем лику је створен, „у слици и по подобију Божијем“.

Дакле, у перспективи јављања Бога у човеку, човек може дубље да сагледа узрок духовне кризе савременог човека и његовога света. Отуђен од тајне Христа Богочовека као истине боголиког човека, савремени човек се отуђује сам од себе, деградиравши себе из достојанства непоновљиве боголике личности у статус безличне индивидуе по слици света. То самоотуђење има директне и свеобухватне последице по читав човеков живот, јер се самоотуђени човек отуђује од свих осталих људи, али и од читаве живе и неживе творевине. Од Бога, од себе и свих и свега отуђени човек по природи свога заједничарског бића, гради отуђено друштво јединки, које више није заједница непоновљивих личности у односу слободнога заједницења у љубави, у истини, већ нужно изнутра аутоматизовани колектив који своју псевдокиновију и лажно јединство, уствари униформисаност идентитета тражи и проналази у идеолошком потчињавању и функционисању боголике личности човекове за своје утилитарне и овоземаљске циљеве. Истина човекове личности и истина човекове заједнице, у историји, било да се ради о етничкој заједници једнога народа или о грађанској заједници једнога друштва, стоји у непосредној вези са истином Личности Христа Богочовека као Архетипа човековог. Значи, човек се опредељује или за Христа, или против Христа. И та опредељеност све ће бити изоштренија и јаснија при крају света и века. Наравно, та напрегнутост коју ми зовемо Апокалипса, јесте у ствари одбијање откривења Божјег, које је самооткривење, јер се Бог открива без наше воље, а ако ми учествујемо, ми учествујемо у есхатолошком



чину. Значи, учествујемо у његовој благодати, и онда је то апокалипса као драма животна.

Зашто стално наглашавам благодат па благодат – зато што без те Божије помоћи, човек не може да сам оствари циљ у овоме свету. И то је једино ново што треба Црква да каже у овом друштву.

Дакле, у нашем разматрању разлике односа између црквене, христолошке, богословске и секуларне хуманистичке антропологије видимо горуће проблеме савременога човека, проблеме које смо сконцентрисали у „култури егоизма“, или егоцентричног индивидуализма, и са њим повезаним, нашим другим проблемом, проблемом духовне неосетљивости за Другога. (Други, то је Бог, а други, писано малим словом, то је наш ближњи, који личи на тога Бога, који је наш вечни сабрат.); проблемом који је у забрињавајућој мери присутан међу данашњим православним хришћанима. Хајде да мало фокусирамо то, у чему се то састоји. Егоизам, чија је суштина у одбацивању две основне заповести Божје: љубави према Богу и љубави према своме ближњем као према себи самоме, нужно доводи до разарања јединства човекове личности која је заснована на односу љубави према Богу и љубави према ближњем. Егоиста је двоструки роб. Најпре роб психофизичких страсти, као злоупотребљених изопачених енергија личности, које отуђују човека од Бога и себе самога као и од других људи, мењају онтолошки идентитет човеков, дубински преобликују његову антропологију из достојанства личности по образу и по облику Божјем на ниво безличне индивидуе нарушавајући његове односе са другима и чинећи га неспособним за истински однос и општење са другима, за живот у заједници. А потом, и роб непрекидне индивидуалне потраге за срећом (наглашавам – срећом, јер људи мешају срећу и радост, срећа се не тражи у религији), задовољствима и уживањем кроз егоистични индивидуализам и противзаједнично понашање, у коме једини однос према другоме може бити искоришћавање другог за своје циљеве, односно претварање другог у објект своје

незајажљиве субјективности. Овде је реч о објективизацији (Н. Берђајев).

Значи, егоизам секуларно хуманистичке антропологије подстиче човека да све око себе, све људе, читав свет и сву творевину посматра искључиво као прилику за стицање, потрошњу, уживање, а да читав свој социјални живот у историји конципира и реализује само у функцији остваривања својих циљева. Ту можемо рећи: Овде је човек средство и служи за манипулацију било које идеологије, партије или државе овога света. Утилитарна социјална етика заснована на антропологији хуманистичког егоизма доводи до објективације, постварања човека. За социјални утилитаризам било ког идеолошког предзнака и типа, боголика личност човека никада није врхунска, већ само употребна вредност, што значи да је онтолошки безвредна, јер је вредна само када служи одређеним утилитарним социјално-идеолошким сврхама. Такво схватање личности нужно доводи до разбијања човека, тачније, до његове индивидуализације, свођења на ниво социјално употребљиве и функционалне индивидуе. Парадоксални контрапункт, снажно политичко-социјалног ангажовања на заштити „људских права“, и истовремено потпуног непоштовања и поништавања божанске истине човекове личности, његове боголикости, јесте трагични учинак и фундаментална карактеристика савременог секуларистичког хуманизма и константне духовне историјске кризе савременог човека и његовог друштва. Егоизам је фактор распада човекове боголике личности која се, услед микрокосмичке структуре човека као словесне круне твари, то јест због тога што је човек створен као биће заједнице и биће односа преноси на друге личности, које егоиста заражује својим богоотуђењем и смртоносним егоизмом, на сличан начин на који се духовна оболелост од првога дана проширује на све људе, на све векове и на сву твар. На тај начин индивидуалистички антрополошки егоизам, доводи човека до животног безизлаза, до осећања апсурдности егзистенције како њега самог тако и његовог света. Дакле, егоиста жели да све људе претвори у слику себе самог, свог безличног индивидуалистичког Ја, да

их преобликује по слици свога личног индивидуализма. Егоизам никада не ослобађа, он увек поробљује, он живи од тоталитарне агресије на другог и од жеље за уништењем другог, било да се ради о индивидуалном, колективном, религијском, културном, етничком, интернационалистичком, етатистичком, идеолошком, цивилном, посмодернистичком, глобалистичком егоизму. Значи, глобализам као изазов данас. И то се презентира на врло вешт начин, поготову преко масмедија у свим могућим шемама и програмима телевизијским. То ћемо касније видети како се насиље пропагира и како се насиљем учи или трује читав свет.

Дакле, то погрешно заснивање човековог идентитета, мимо Христа јесте директни духовни узрок и генератор кризе и културе и цивилизације егоизма у историји. У проблему културе егоизма или егоистичног индивидуализма, суочавамо се са крајњим, у историји пројављеним последицама погрешне и грешне антропологије, погрешног и грешног схватања, и заснивања човековог линосног идентитета и погрешног и грешног искуства и учења о човековој личности. Насупрот хришћанској култури ношења благога јарма, кротости и смирења, по примеру Христа Богочовека, који је Архетип наш, значи у нашој богослужбеној култури спасења и обожења, поготову у светосавској култури, светосавског и косовског завета, кад то кажем мислим на велики број светитеља српског народа. Зар тог идентитета српског да се стидимо, његов архетип је сигурно Христос Богочовек, то говори Пећка Патријаршија, Студеница, Жича, светиње без којих нема културе и нема просвећености и нема препознатљивости у европској стварности у тзв. „европским интеграцијама“, ма како их звали. То је плод култа, значи култура произилази из култа и какав ти је култ такав ти је живот, таква ти је и култура. Дакле, од савременог човека се тражи да буде учесник и носилац лажне културе гордости и егоизма, да се самоуздиже и самохвалише. Пазите, човек се тера да буде искомпликсиран, (погледајте како се ствара потреба да се морамо самореклами-

рати да бисмо достигли неке домете), да јача у вољи за моћ и у тежњи да освоји и запоседне читав свет.

Дакле, потреба да се јача воља за моћ, у тежњи да се освоји и запоседне читав свет, да покори читаву твар под своје ноге као лажни бог. Не сматра се цар или онај који је самовластан, који је освојио другога и поробио га, било у ком погледу, чак и у духовном, културолошком, националном, па и у научном и просветном, него онај који је себе савладао, који је почео да савлађује себе у односу на другога. Дакле западна духовна и политичка историја, од времена раскола 1054. преко Хуманизма и Ренесансе, Реформације и контрареформације, Просветитељства, Модерне и Постмодерне, па све до данас открива сву погубност по самог човека и по свет његов, метафизичкога покушаја заснивања аутономног идентитета човека, то јест ствари без или мимо, или чак насупрот њеном Творцу и Спаситељу, то јест, сву трагичност човековог опредељења, уместо Богочовека Христа, јединог човекољупца, за радикални атеистички, или чак отворени антитеистички хуманизам и секуларизам, који само у последња три века људске историје, 18. 19. и 20. век, кроз све преврате, револуције, међудржавне, међународне, интернационалне, грађанске, цивилне, регионалне и светске ратове однео на стотине милиона људских живота. Дакле, тај хуманизам и просветитељство 18. 19. и 20. века, су Достојевски као пророк, и његов тумач, отац Јустин изобличавали.

Проблематика духовне неосетљивости, односно неосетљивости међу самим хришћанима, оно што ме највише „боли“, чак и међу свештеницима, међу владикама, међу хришћанским владарима, морамо признати: директно произилази из проблема „културе егоизма“, из антропологије егоизма, и сложена је у оба своја аспекта, оног спољашњем световном, и оном унутрашњем црквеном. Морамо бити поштени и то отворено рећи: постхришћанска секуларно хуманистичка култура „по мери човека“ намеће духовне, моралне и емоционалне, али и социјалне обрасце понашања, производећи друштво у коме егоизам и егоцентрични хедонизам, насиље

и неморал, поквареност срца и равнодушност, све врсте духовних и психосоцијалних патологија имају не само статус прихватљивости и нормалности, већ и обавезујуће психосоцијалне норме мишљења, делања и понашања у животу. Савремени човек је од детињства навикнут на насиље. Доживљава га у породици, у школи, на медијима, у јавном животу. Човек је данас угрожен. Та свеприсутност насиља обликује његову психу на двоструки начин. С једне стране, у човеку се развија душевна неосетљивост и отупелост, равнодушност према свим обилицима појаве насиља у свакодневици. Сасвим је нормално да гледате то насиље као „добар дан“, као вест, информацију на телевизији или да читате, сваки дан на насловној страници црним словима зло. Нико се није запитао: да ли се тиме рекламира насиље? Док се са друге стране, на подсвесном нивоу обликује једна агресивна психа коју насиље привлачи, која насиље сматра „нормалним“ и легитимним средством у дефинисању свога односа са другим и са друштвом.<sup>23</sup> Дакле, сви свештеници, пастири цркве Христове, из свог пастирског и духовничког искуства знају у којој мери су људске душе и читаво друштво оболели од ове тешке духовне болести, духовне неосетљивости за друге. Много је људи данас који су потпуно емоционално неосетљиви на страдање и патњу људи, који потпуно равнодушно пролазе поред сцена насиља, неправде, сиромаштва, људске беде и јада сваке врсте. Овај дух неосетљивости се све чешће јавља и унутар Цркве, на свим

---

<sup>23</sup> Да се човек страшно забрине, рецимо долазећи из Острога у Београд, пошто сам предавао десет година, бавио се науком, сваке недеље или у петнаест дана долазио, и у себи говорио ови људи су сироти, они су већи подвижници од мене из Острога. А да не говоримо о реци људи који долазе у Острог, чије смо болове и муке осећали тамо. Тај бол, муку и вапај сам непосредно осећао, преко Светог Василија, у каквом је стању српски народ, и морам признати кроз исповести свих људи у друштву, не само једнога слоја. Ту су долазили људи из свих друштвених слојева (и политичари, новинари, лекари, професори, итд), и видите о чему се ту ради: патња, сажалење и бол у срцу. Како је човек постао роб самога себе, друштва и градова који су постали само место и простор силног спољашњег приближавања, али и великог унутрашњег отуђивања. Човек станује у некој згради, а да не зна име комшије који станује поред њега, и да му не каже ни добар дан.

нивоима црквенога живота, од парохијског до епархијског. Духовна осетљивост за другога, она врлина, која се кроз сву историју хришћанскога подвижништва сматрала не само пожељном него и обавезном врлином, то јест, самим предусловом спасења, данас је међу многим хришћанима, буквално подпалим под утицајима овога света, како у клиру тако и у лаикату, поима као хендикеп, духовна слабост, сентименталност или психологизирање, једном речју као недостатак. Ово је озбиљан проблем црквеног и духовнога живота, јер показује да се дух овога света увукао у Цркву и дејствује међу хришћанима и у њима, мењајући из корена њихове критеријуме, систем, хијерархију духовних и моралних вредности, њихов начин размишљања и тиме делања. Дакле, основна христолошка истина човека, о којој свети Оци непрестано говоре, јесте да у сваком човеку треба видети Христа, да сваког човека треба поштовати и волети таквим божанским поштовањем и љубављу, да је немогуће проповедати Христа и његово јеванђеље, а истовремено бити духовно неосетљив за другога и несамилостив према својим ближњим и њиховим невољама и потребама. Свети оци наглашавају да је духовна умртвљеност осећања, то јест, немогућност да се човек активно саосећа са ближњима, у њиховим невољама и потребама, један од првих знакова смрти душе, то јест, запалости душе у духовну смрт, која се састоји у отуђењу душе од Бога и Божје љубави према свима и свему.

Антропологија егоизма, антропологија човековог самоутемељења мимо или против Бога, антропологија отуђења од Бога живог и архетипа по коме смо створени, отуђења од саме божанске тајне човештва, чије корене Свети оци Цркве виде још у Адамовом греху и паду, јесте онај прави извор погрешне антропологије и екологије, то јест, затровања свега и свих, читаве твари, трулежношћу и смртношћу, а тиме и погрешног човековог односа према твари. Ако је првородни грех, првобитни грех човеков био грех против свецеле творевине и против себе, и против овога света, онда је сасвим јасно да једино поновно откривање истините христолошке

антропологије и христолошке екологије, како су оне сачуване у живом предању Православне цркве, може да пружи истинити одговор на проблем о коме је овде реч. Дакле, проблем егоизма и неосетљивости према другоме, не само према човеку него и према свему другоме, односно према целокупној творевини. И ако се не препозна где је узрок кризе, онда ми не можемо дати дијагнозу, не можемо дати терапију, не можемо дати медикаменте за лечење тог проблема. Али у томе треба да буде свецелостан приступ човеку. Понављам што сам рекао на почетку, не фрагментиран, не само са једног аспекта, лекарског, психолошког, психотерапеутског, или само религијског или духовног, или само органског са медицинске тачке гледања, психолошко-социолошког, него мора бити сагласје. То је симфонија коју је започео Цар Константин. То је сагласје Цркве и друштва. Значи, на пољу заједничком, и око заједничких проблема треба радити. И они који у друштву делају, било владика, градоначелник, или председник државе или парламент, министар или научне институције, ако не знају начин и моделе да помогну човеку, онда они не извршавају основну сврху Константиновог наслеђа, односно онога што су ризница и богатство. Дакле, хоће Бог човека слободног, да он са њиме разговара, да води са њиме дијалог и да ствара историју. Зато је историја хришћанске културе, хришћански појам. Антички човек није могао то да схвати, јер сам вам рекао о затвореној антропологији и космологији.

Желео бих при крају да нагласим следеће: мислим да је исти човек и на почетку првога века хришћанства и на почетку двадесетпрвога века, односно исти су суштински проблеми са којима се сусрећемо. У закључним размишљањима рекао бих нешто што би моји саговорници могли сви то да констатују, постављајући питање себи и Вама: како да се излечимо? Почели смо од Литургије, од богослужења, од „Лека бесмртности“. Значи, Света Служба је место и извор надахнућа, исцељења и зацељења, давања помоћи души, благодати директно, Тела и Крви Христове кроз причешће; даривање благодати кроз светотајински и световрлински живот.

Ово моје излагање, као један сажетак, немојте схватити као неко научно предавање, него просто као кратко сведочење које, надам се да је уводнога карактера, и да ће други говорници боље говорити и посведочити ову тему истине слободе хришћанства. Молба и благослов је мој да се ослободимо од себе, од свога ега, од своје себичности и неосетљивости, и да прихватимо Онога који је нас загрлио вечним загрљајем, као и у тој љубави прихватања браће као вечне сабраће и творевине, као и космоса, Очев дом, треба чувати и пазити брижно за Царство Божије. То је наш задатак и наша вечна нада која непостиђује.



Ладислав Немет

## РИМОКАТОЛИЧАНСТВО – ДИЈАЛОГ И ЕКУМЕНИЗАМ

Даме и господо!

Захваљујем се на позиву да суделујем у серији предавања у склопу прославе 1700 година Миланског едикта. Тема, која ми је дана, је јако интересантна и актуална: Римокатоличанство, дијалог и екуменизам. Ја ћу представити ову тему тако да прво опишем промене у начину и односу Католичке цркве према питању дијалога и екуменизма. То би био први део мојих размишља. У другом делу представићу значај ових промена за савремено схваћање хришћанства данас, а трећем, последњем делу обратио бих се конкретно на нашу ситуацију у Србији.

До великих промена у Католичкој цркви дошло је шездесетих година прошлога века, када је ова црква одржала Други ватикански сабор. Били су позвани сви бискупи света, који су повезани са Светом Столицом и Папом – бискупом Рима (то су титуле које се користе у Католичкој цркви када се говори о Светом Оцу, а о разликама у терминологији говорићу касније) и представници свих хришћанских Цркава и заједница.<sup>24</sup>

Припреме су почеле већ 1960. г., теме су биле послате свим учесницима. То је био први Сабор католичке цркве где је католичанство било представљено у свом мултикултуралном саставу. Први пут нису били присутни само бискупи из Европе и Северне Америке, него и представници локалних цркава из Африке, Јужне Америке и из Азије, и то не бели мисионари, него домороци који су већ и потицали из даних држава. Света

---

<sup>24</sup> Погледај: Alberigo, G., Die Ankündigung des Konzils, in: G. Alberigo - K. Wittstadt (szerk.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965, 1., (Grünwald, Mainz, 1997) 50. ; Rahner, K., Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: [http://www.stimmenderzeit.de/zeitschrift/archiv/beitrag\\_details?k\\_beitrag=2338755&k\\_produkt=2340210](http://www.stimmenderzeit.de/zeitschrift/archiv/beitrag_details?k_beitrag=2338755&k_produkt=2340210)

Столица је предвидела да ће рад трајати годину дана, међутим, кад се скупило толико бискупа, они су изразили жељу да направе једну дубоку анализу света, анализу Цркве, односа Цркве према том свету, шта би требало да се направи, да би та Црква била веродостојнија у научавању и проповедању јеванђеља.

Генерално говорећи била су предвиђена три циља као главне теме тога Сабора. Један циљ је био обнова јединства, то је оно што бисмо ми рекли – екуменизам. Други циљ био је унутрашња обнова Цркве, значи сама Црква изнутра да се обнови, јер свака верска заједница, исто као и свака друга људска група, или заједница, треба обнову свог живота. С временом свака институција тежи ка једном крутом традиционализму, и уместо правог садржаја, неке споредне ствари преузимају место главних истина. Губи се изворни карактер саме институције. Католичка црква је хтела на том сабору да погледа на себе, па да види шта не ваља. И трећа ствар, или циљ био је дијалог са модерним светом.<sup>25</sup>

Сабор је одржан још под дојмом страшних патњи Другог светског рата и у време, када је цветао комунизам, као идеологија и друштвено уређење, које није поштовало слободу религије. У већем делу света, у оно време, слобода религије је била високо цењена. Друштвено-политичка ситуација се исто јако рапидно мењала: ово је било време деколонизације, тј. ослобођење земаља од колонијалних сила (Француске, Португала, Белгије, Велике Британије).

У оном делу света, који није био под јармом кинеског или совјетског комунизма, владао је огроман ентузијазам, и рекао бих чак и мотивисаност за слободом, за отварањем, за развојем, сарадњом. Шездесете, седамдесете године су биле можда и најслободније и најлибералније и у културном смислу. Знамо за промене од Америке, рок-групе, и све остало што је било

---

<sup>25</sup> Погледај: Komonchak, J. A., *Der Kampf für das Konzil (1960–1962)*, in: G. Alberigo - K. Wittstadt (szerk.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965*, I (, Mainz: Grünewald, 1997) 391.

везано с тим, па до студентских немира 1968. и промене, које су оне проузроковале.

У оваквој атмосфери је радио Други Ватикански Сабор од 1962. до 1965. Католичка црква је покушала да нађе корак с временом. У том процесу најважнији је било контакт с људима ондашњег времена. Све се односило на литургија, богослужје, на социјални ангажман, каритативно деловање, школство и едукацију. За ово последње довољно је да кажем да у свету постоји око 300 католичких универзитета, који су под надзором Свете Столице.

Хтео бих сада да кажем нешто о екуменизму и дијалоги, као важним циљевима Другог Ватиканског Сабора. О унутрашњој обнову католичке цркве не бих превише говорио, она директно није повезана са мојом вечерашњом темом.

Што се екуменизма тиче, ту је дошло до корените промене у самом поимању овог феномена: Сабор је дошао до закључка да не постоји католички екуменизам, него постоје само католички принципи екуменизма. Екуменизам значи стремљење ка јединству, то је заједнички циљ свих оних који признају Исуса Христа као утемељитеља њихове, или наше религије. Сви хришћани, који се диче овим именом, морају радити на тому да дође до јединства, јер је према Јовановом јеванђељу, последња Исусова жеља, коју је он представио на Тајној Вечери, била баш јединство свих хришћана.<sup>26</sup>

Католички принципи екуменизма, то је оно што је променило однос према другим хришћанским Црквама и заједницама.

---

<sup>26</sup> За текст Саборског документа о екуменизму погледај: Decree on Ecu-  
menism *Unitatis Redintegratio*, in: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vatii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html). У *гаљем ѱакуѿ* само *Unitatis Redintegratio*. Постоји јако богата литература на ову тему, овде би се споменула само једна од последних публикација, која саржи и богату литературу на ову тему: Hilberath, B.J., *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio*, in: Hünermann et alii, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, (Freiburg: Herder, 2009) Bd. III, 69 и даље. О православном схваћању екуменизма Другог Ватиканског Сабора погледај: Николић, М., *Екуменски односи Српске православне и Римокатоличке цркве 1962–2000. године*, (Београд: Службени Гласник, 2011) 175 и даље.

До 1962. године, очекивање католичке Цркве, барем оне службене, је било да ће се сви хрушћани вратити под окриље Свете Столице, па ће папа бити један једини поглавар свих и сви ће бити једно. За време Сабора су теолошки развој на овом пољу променио службену „политику“ Свете Столице.

Сабор је исто тако израдио темељне, теолошке принципе екуменског рада. Тај темељ је Свето Тројство, јединство трију божанских особа. У самом Богу, који је један, имамо различитост трију особа: Оца, Сина и Духа Светога. Полазећи од ове истине треба казати да различитост у јединству је саставни део хришћанства, пошто извор хришћанства, Исус, је само један од особа Светог Тројства. Темељни принцип хришћанство је отвореност на различитост, али у потпуном јединству, јер Отац, Син и Дух Свети свуда и увек делују заједно (једина разлика је човечанство Исуса, оно је везану за његово утеловљење). Ми то никада нећемо схватити јер Свето Тројство је највећа тајна наше вере. Али је то принцип који се може применити у нашем животу и у односу различитих хришћанских заједница. Ми можемо бити различити, а ипак можемо да нађемо заједнички темељ који ће бити за све нас меродајан да могнемо живити у међусобној повезаности.<sup>27</sup>

Следећи извор ове промене односа према екуменизму Други ватикански сабор нашао је у Библији. Библија, као Света књига коју нам је даровао Бог, има два дела: Стари и Нови завет. Текст Библије је за католике, православне и протестанте скоро исти, разлика је у тому, што католици прихватају више књига Старога Завета (46 у Старом Завету, док православни и протестанти 39). Четири јеванђеља су свугде темељне књиге хришћанства. Значи, имамо заједичку Реч Божју, која нам може помоћи у међусобном разумевању.

Није се само теологија променила за време Сабора, него и култура односа католика према некатолицима. У саборским документима је посебно наглашено да се уклоне речи, судови и дела која по праведности и истини не одговарају стању

---

<sup>27</sup> Погледај: *Unitatis redintegratio* 2,1.

одељене браће. То је доста компликована реченица, негатива, али позитивно она значи да, када ми водимо разговор или говоримо о другима, онда треба да разговарамо о позитивним вредностима. У свакодневном животу, али исто тако и у научном (екуменском) раду тражи се оно, што нас сједињује, а не оно, што нас дели. Не може се кренути у прави екуменски разговор са реченицом: „Ви сте погрешили, треба да се покајете, ми поседујемо истину.“ На путу ка јединству је важно да научимо, и то сада мислим на католике, да говоримо позитивно, да тражимо оно што нас сједињује, а не да понављамо грешке из историје које су довеле до великог раскола са Источном Црквом 1054. Исто вреди и за раскол на Западу 1517. године.<sup>28</sup>

Други велики циљ Сабора је био да се потврди начело дијалога у односу католичке Цркве према другим хришћанским заједницама и према свету. У дијалогу је јако важно, а то знамо и из нашег личног живота да нас друга особа или партнер цени, поштује и прихвати као правог партнера. Значи, није да он гледа на мене са километра и каже „ја могу да те саслушам, можеш да причаш колико само хоћеш, на крају крајева само ја познајем целу истину, истина припада мени“. У дијалогу нема тога, у дијалогу свака страна зна шта је његово или њезино стајалиште, шта жели казати о себи, и отвореним ухом слуша шта друга страна говори о себи, како она саму себе схваћа. Дијалог се води у истини и духу љубави, у отворености на другу страну и прихваћању самоопредељења идентитете друге особе. Тек онда можемо кренути даље и стварно тражити шта треба да се уради на путу ка јединству или како треба да се промени ствар, ако ценимо ове горе наведене принципе. Зато је дијалог темељна вредност и темељни начин рада и у екуменским односима.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Погледај: *Unitatis redintegratio* 5 и даље.

<sup>29</sup> О дијалогу општениито и у документима Другог Ватиканског Сабора погледај: Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions (=Attitude)*, *Bullettin. Secretariatus pro non Cristianis*, 19 (1984) 130–142; Pontifical Council for Interreligious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples, *Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on*

Дијалог се води на неколико нивоа. Први ниво би се могао назвати дијалог живота. Ми сви живимо једни поред других, ја сам одрастао у улици где је моја породица била једина која је била практиковала католичку веру. Ми смо Мађари. Сви остали су били Срби (Пироћанци, Врањанци), Босанцу и Македонци. Моје село је пре Другог светског рата било немачко насеље. После Другог светског рата Немци су иселјени, неки поубијани, неким је успело да побегну. Дошли су нови становници, читаво место је постало мултиетничко, национално помешано. Можда је овде у Лесковцу народ јединственији, али у Војводини, где су већ пре Другог светског рата биле различите групе народа, на пример око 450.000 Немаца или Шваба, за нас је мултиетничка и мултирелигијска стварност свакодневница. Дијалог живота је када живимо у истој улици, играмо исти фудбал, идемо у исту школу, склапају се мешовити бракови, итд.

Други ниво дијалога је, када почињемо разговарати о заједничким темама. Ту се већ ради о свесном настојању да се различите стране боље упознају. Ово није научни скуп, састанак професора теологије, већ, једноставно бих рекао, иницијатива која промовише богатство наше културе и важност слободе религије. Јер, Милански је едикт, који нас је и вечерас сакупио, имао баш у томе своју величину – у прихваћању и ширењу толеранције и слободе религије.

Трећи ниво дијалога је на нивоу јасно одређеног рада у различитим мешаним комисијама, које свесно раде на неком заједничком пројекту. Неке комисије раде јако добро, друге раде са мање успеха. Увек постоји нешто што као мали каминач кочи ток разговора, тако да ови разговори нису увек баш најлакши. Конкретно што се тиче разговора са православном црквом: ми смо хиљаду година живели заједно, сад смо већ

---

Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ (=Dialogue), *Origins* 21 (1991) 121–135; J. Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, (New York: Orbis, 1991) 230–241.

хиљаду година подељени, можда нам треба опет хиљаду година да нађемо заједнички пут.<sup>30</sup>

Други ватикански Сабор је у свом учењу о екуменизму јако снажно подвукао улогу Исуса Христа. У потрази за јединством Сабор тражи од свих нас католика да обновимо нашу веру у Исуса Христа као Сина Божјега који је живео међу нама, умро за нас и васкрснуо за нас. Он је свима нама донео спасење. Јер, што аутентичније упознамо Исуса и његову науку, тим више ћемо бити ослобођени неких историјских и људских, антрополошких проблема који оптерећују пут ка јединству. Конкретно то значи: ако ја волим Исуса, онда ћу прихватити свакога који прихваћа Исуса. И та љубав према Исусу, ако она буде аутентична, довешће до тога да неке ствари које још увек стоје као бетонски зидови, скоро као Берлински зид, и не дозвољавају јединство, да ови зидови почну полако да пуцају и да нестају.<sup>31</sup>

У овом контексту Сабор говори и о заједничкој молитви. То је једна ствар која је за католике итекако важна. Католичка црква је до Другог ватиканског Сабора службено забрањивала заједничку молитву са другим хришћанима (наравно, било је заједничких молитава, али неслужбено). До тог Сабора било је забрањено службено молити се са припадницима других хришћанских заједница или цркава. Дистинкција цркве и хришћанске заједнице је важна ствар, јер према католичком тумачењу, једино је Православна црква црква у правом смислу речи (у исто време као и католичка). Протестантске заједнице су црквене заједнице, оне имају неке елементе црквености, али нису у потпуности цркве јер им недостају неке ствари, које су православни и католици сачували од Исуса, из апостолских времена. То су на пример питање црквене службе и сукцесије, ствари, које прихваћају и православни и католици, док протестанти сасвим другачије тумаче та два појма.

---

<sup>30</sup> Погледај: Attitude, 136–138; Dialogue, бр. 42; Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, 25.

<sup>31</sup> Погледај: *Unitatis redintegratio* 23.

Сабор је дозволио заједничку молитву. Та заједничка молитва, међутим, има посебну форму. Заједничка молитва је молитва за јединство. Ја се сећам, као дете и младић, до 1977. сам живео у Србији, у бившој Југославији: тих година било је нормално да се сусрећемо у јануару, кад се молимо за јединство хришћана. И у нашој католичкој цркви долазили су представници православне Цркве. Долазили су и протестанти. Пуно тога се променило. Ја сам сигуран да је рат на овим просторима 1991/95. страшно лоше утицао на екуменски рад у нашој средини.

Јако је важно да молитва за јединство буде аутентична, да она не вређа никога који је на тој молитви, да се темељи на библијским текстовима, и на људским искуствима. Људска искуства, као на пример патња, бол, срећа, су заједничка за све људе. Како ми то славимо у црквеном животу, кроз религију, то је друга ствар. Али, ако се нађемо на молитви, као што је Исус рекао, двојица, тројица у моје име, онда се већ нешто догађа. На то се мисли, када се говори о заједничкој молитви, а не толико на то да ми зовемо друге да седе на нашој миси, не то да ми идемо код протестаната па да слушамо њихово богослужје. Можемо бити приступни на различитим слављима, али заједничка молитва је нешто друго.

Други ватикански Сабор је наредио да сви кандидати за свештенике у католичкој Цркви морају обавезно да студирају екуменизам и историје других цркава. Циљ те одлуке је био да се медусобно боље упознамо, јер незнање је највећи непријатељ пријатељства. Ако нешто не знамо, онда се бојимо, ако се бојимо онда избегавамо неке ствари. Требамо се упознати да би смо видели да тај човек поред мене, који можда и не верује у Исуса као ја, исто је хришћанин и жели поштено живети своју веру.<sup>32</sup>

После Другог ватиканског Сабора Католичка црква је наставила са развојем своје науке о екуменизму, или односу према другим хришћанима, а исто тако и односу према свету.

---

<sup>32</sup> Погледај: *Unitatis redintegratio* 10.



Дијалог и екуменизам су остали темељни задаци у католичкој цркви. Плод тога рада је Екуменски директориј, књига, која је прво издата 1967, а само три године касније доживела је 1970. године. Прерађено, треће издање појавило се 1993. и сада се ради на четвртом издању, јер се времена мењају, разговори међу хришћанима напредују, хвала Богу, и то доста позитивно. Ова књига је изворни материјал за студенте, за свештенике, за бискупе у католичкој цркви, а исто тако и за лаике који желе да студирају теологију.<sup>33</sup>

У односу католичке Цркве према другим хришћанима важно је споменути и документ Јована Павла Другог из 1995. године. Те године је он објавио једну енциклику. Енциклика је назив за један докуменат који има вредност највишег нивоа папинског научавања, као меродавни документ у тумачењу наше вере и односа према свету и другим црквама и верским заједницама. Ова енциклика се зове *Ut unum sint* што би на српском значило „Да сви били једно“.<sup>34</sup> У овој енциклици папа Јован Павле Други је направио један историјски искорак, када је предложио свим хришћанима, а католицима наложио, теолозима посебно, да студирају питање папинства и примата римског бискупа или папе у хришћанском свету. Папа је видио о схватио да је један од највећих проблема на путу ка јединству баш начин на који се тумачи његова улога у хришћанском свету. Од тог времена, па скоро двадесет година, ради се на овом задатку, били су и сусрети различитих, мешовитих комисија са представницима православне Цркве и протестанских заједница.

Ту свакако треба споменути документ из Равене, који је био, на жалост, доста негативно примљен баш од стране православне Цркве, иако је и она сарађивала на изради овог

---

<sup>33</sup> Погледај најновије издање: Pontificium Consilium ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism*, Vatican City: 1993.

<sup>34</sup> Погледај: John Paul II, *Ut unum sint*, in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jpii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_25051995_ut-unum-sint_en.html)

документа.<sup>35</sup> Патријарх руски Кирил, који је у оно време био одговоран за односе са другим хришћанима, није прихватио документ из Равене. Равенски документ је проучио принцип јединства у цркви и улоге патријаршија у првих хиљаду година хришћанства, пре Великог Раскола. Показало се да је до Великог Раскола у свим канонима (списак патријаршија и патријарха) на првом месту био бискуп града Рима, на другом патријарх Цариграда, на трећем Александрије, на четвртм Антиохије, на петом Јерусалима итд. Чињеница је да је у првих хиљаду година римски патријарх, бискуп римски био *primus inter pares*, што би на српско значило „први међу једнаким.“ Сви патријарси су били једнаки, међутим знало се да је црква саборна, као што је сада православна црква у Србији саборна. Патријарх је патријарх, он је један међу осталим патријарсима, нема извршну власт над другим патријарсима.

У католичкој се цркви од 6. века, а посебно после Великог Раскола 1054. развила теологија у правцу примата. Примат значи да римски бискуп има право јурисдикције, тј право црквене власти над другим патријарсима и бискупима, да може одлучивати и у њихово име, на њиховом терену. У католичкој цркви је дошло до велике централизације власти и вођства, што ми назима хијерархијом. После Другог ватиканског сабора, а особито после 1995. дошло се до закључка да начин, на који се у средњем веку тумачило папинство и папинска моћ не одговара у свему данашњем времену и данашњим структурама. Ту бих само кратко споменуо да наш данашњи Папа, Фрања, о себи говори увек као о бискупу града Рима, а не као о папи. После свог избора он је са балкона базилике Светог Петра сакупљене људе на Тргу св. Петра поздравио речима: – „Ви сте моји верници, грађани града Рима, а ја сам ваш бискуп“.

---

<sup>35</sup> Погледај: Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority, Ravenna, 13 October 2007*, in: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/ch\\_orthodox\\_docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20071013\\_documento-ravenna\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html)

Ово је један врло важан знак на путу екуменског дијалога. Ја се надам да ће тај мали знак да Фрања никад не каже „ја сам папа, ја сам Свети Отац“, него бискуп римски, створити традицију, да ће његови наследници исто говорити за себе да су бискупи римски. Овде бих напоменуо да се Бенедикт XVI за време своје папинске службе одрекао титуле „патријарх Запада.“

Сад бих се осврнуо кратко са конкретни екуменски однос католичке и православне Цркве. Однос између православне и католичке Цркве се посебно погоршао за време комунизма. Из историјских извора, који су нам данас већ доступни, знамо да је почевши од пада Царства у Русији и стварањем комунистичке државе, Лењин, Стаљин, а касније и Хрушчов, програмски радили на тому да не дође никако до екуменске сарадње, него да се екуменски покрет што више разбије, па чак да се створе спорови и међу самим католицима.<sup>36</sup> Документи из руских архива који су нам данас доступни, а потичу из тридесетих година прошлог века, јасно показују да је совјетска комунистичка партија систематски и одлучно радила на тому да дође до још већих раскола. У Совјетском Савезу то су постигли тиме што су апсолутно преузели контролу и вођење православне Цркве. Знамо да је православна црква у Совјетском Савезу била црква мученика. Православна Црква је изгубила за време комунизма у Совјетском Савезу око двеста хиљада монаха и свештеника. Убијено је и неколико хиљада епископа, чак је и један патријарх умро у затвору.

Да није увек било тако, мислим на однос међу католицима и православнима, нека нам послужи један пример из историје моје, Зрењанинске Бискупије. Ми смо ове године (2013) славили сто педесету годишњицу посвете вршачке католичке цркве. На славље је дошао и бискуп из Темишвара (у Аустро-Угарској терен данашње Зрењанинске бискупије припадао је Темишварској бискупији). Епископ банатски, који има седиште у Вршцу, био је на читавај литургији у католичкој

---

<sup>36</sup> Погледај: Szabó, F., A Vatikán keleti politikája közéről. Az Ostpolitik színe és visszája, (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2012) 58.

цркви. Пре сто педесет година! Други дан, католички бискуп је на путу кући отишао код епископа да му захвали на посети, па је остао и на ручку код њега. Ми смо славили сто педесет година ове године, 14. септембра 2013. Нити један представник Српске Православне цркве није дошао на прославу, иако су били позвани и епископ и свештенство. Био је присутан један представник Румунске Православне цркве, која је присутна тамо у Вршцу и оном делу Србије, јер тамо живе и Румуни. Видимо колико се променило, захваљујући, можда комунизму или другим неким стварима, да не улазимо сад у то питање посебно.

Руска православна црква, тачније московска патријаршија, чини се да је истиснула Цариградску, по важности, иако не по канонима Православља. То се чини можда као нормално, ако знамо да цариградски патријарх има само око две хиљаде верника, а руски патријарх више него сто милиона. Руска православна црква је данас најбројнија, зато се она – према мом мишљењу – спрема да преузме вођство у православном свету, оно вођство, које је раније имала цариградска патријаршија.

Наравно, не иде то тако брзо. То се могло видети и на прослави 1700 годишњице Миланског Едикта у Нишу. Сви патријарси су били у једној линији, иако се зна тачно ко је први по рангу, па други, итд. Добро и мудро су решили ово питање, ко је важнији. Независно од тога морамо јасно рећи да и даље постоји људски фактор у екуменским односима, који утиче на однос православне и католичке цркве, а тиче се питања власти и моћи.

Последњи проблем који бих споменуо данас увече јесте питање канонског територија.<sup>37</sup> После распада Совјетског

---

<sup>37</sup> Погледај: Paul Goble, Window on Eurasia: Moscow Patriarch Says His Church's Canonical Territory Includes All Former Soviet Republics – Plus China and Japan, in: <http://windowoneurasia2.blogspot.com/2013/04/window-on-eurasia-moscow-patriarch-says.html> . О одлуци Руске Православне Цркве о овом питању, погледај: Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, 5 фебруала 2013 г., бр. 45 и даље, in: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777929.html>

Савеза настала је Руска Федерација, која је мања него бивши Совјетски Савез. На терену Руске Федерације православна црква је код куће. Захваљујући комунистичкој власти православна црква, московска патријаршија, проширила се за време Совјетског Савеза на неке државе које су сада независне, не припадају Руској Федерацији. И ту постоје велики проблема и напетости око правног статуса православних цркава у тум новонасталим државама. Знамо да Кијев и Украјина имају барем три православна митрополита. Један митрополит је у јединству са руским патријархом у Москви, остали двојица су независни.

Канонски териториј, међутим, није само питање везано за бивши Совјетски Савез. Руска православна црква учи да на терену московске патријаршије она има првенство одређивања ко је њезин члан, ко није, ко може водити мисијски рад на њезином терену, или не може. То свакако ствара напетости. Захваљујући комунистичкој диктатури, а посебно Стаљину, у Русији данас има неколико стотина хиљада Пољака, католика у Сибиру, неколико стотина хиљада Немаца, који су се тамо нашли не баш добровољно. После 1991. сви ови католици су добили слободу вероисповести. Ту треба свакако споменути и припаднике Грко-католичке Цркве или унијате, који је проблем за себе. Католичка црква у Руској Федерацији има данас нешто проблема, што се тиче слободног деловања и рада са католицима који су се нашли на тим теренима захваљујући политичким одлукама бивше совјетске власти. Ти људи нису баш увек отишли тамо својом вољом, али сада имају слободу вероисповести. Овај проблем је свакако везан за Милански едикт, или 1700 година слободног хришћанства. Католичка црква, иако већ вековима ради од Владивостока па све до границе са Белорусијом, још ни данас није призната као традиционална црква у Руској Федерацији.

Однос православне и католичке цркве у Србији је оптерећен – према мени – догађајима пре Другог светског рата, од тридесетих година прошлога века и надаље, Другим светским ратом, и последњим ратом за време распада бивше

Југославије. Пре Првог светског рата чини ми се да није било тако великих тензија међу хришћанима – Словенима, били они католици или православни. То је можда погрешна теза, нисам толико упућен у целу историју овог питања. Сигурно је међутим да је један од главних пионира југословенства био католички бискуп ђаковачки, Јосип Јурај Штросмајер, који је радио на тому да се Словени на југу Европе уједине у једну државу. Знамо како се ово јединство завршило. Наш однос на овим теренима је јако оптерећен, и ту ћемо сви ми морати још пуно тога да учинимо на путу ка помирењу међу народима и међу нашим црквама.

Хвала вам.

Питање: Можете ли да појасните какав је то ред „вербити.“

Немет: У Католичкој цркви постоји монашки живот, који је другачије устројен него у Православљу. У православној цркви сви монаси и монахиње на терену једне епархије спадају под власт епископа, тј. епископ је поглавар свих монаха и монахиња на свом терену. У католичкој цркви се од XI века развила традиција да монаси могу бити директно под римским бискупом, да су изузети испод влашћу локалног, месног бискупа. У Риму постоји једна Конгрегација – Министарство које је задужено за католичке монахе и монахиње, или редовнике и редовнице, како се ми сами дефинишемо. Мој ред је основан 1875. у Немачкој, и име је мога реда на латинском Societas Verbi Divini. То би значило на српском Друштво Божје Речи. Ми смо мисионари који идемо да проповедамо јеванђеље у државама „трећега“ света, тј. у Африци, Јужној Америци и Азији. Од речи Вербум добили смо онда популарни назив Вербити. Мој ред је почео да ради на терену бивше Југославије 1970. године у Новом Саду, онда се 1977. отворила кућа у Загребу, те 1983. у Задру. После распада Југославије онај хрватски део остаје у Хрватској, Нови Сад је остао у Србији.

Ми смо највећи мисионарски ред на свету. Имамо око 7000 чланова, који су положили завете сиромаштва, послуш-

ности и чистоће или неженства, целибата. Радимо на свим континентима, ја сам на пример радио и на Филипинима. Најјача редовничка заједница у Католичкој цркви је она Исусоваца, има их негде око 18.000, на другом месту су Цалезијанци, после су три Фрањевачке групе. Ми смо на седмом месту.

Питање: Ко је на челу реда?

Немет: На челу је врховни поглавар, ми га зовемо генерал. Он живи и ради у Риму, и биран је на шест година, бирају га представници свих заједница које раде по различитим државама. По једном одређеном кључу, шаљу се делегати сваких шест година у Рим, и онда се тајним гласањем бира. Двотрећинска већина је потребна да буде неко изабран за генерала. И онда шест година он води читаву нашу дружбу.

Питање: Били сте провинцијал. Шта значи то, провинцијал?

Немет: Читава Дружбу води генерал. Дружба је опет подељена на провинције. Провинције су мање правне јединице, као што су бискупије или епархије. Ја сам био поглавар редовника у мојој Дружби у Мађарској, био сам провинцијал у Мађарској.

Питање: Пре десетак дана сам био у Новом Саду, обилазећи као новинар у Ченеју црквену заједницу Земља живи. Раде са наркоманима. Како сте се ви у Војводини и зрењанинској бискупији организовали по том питању с обзиром да је велики број младих који су залутали? Друго питање је, како ваш ред послује у Црној Гори? Какви су ваши односи са тзв. Црногорском православном црквом?

Немет: На прво питање могу говорити што се тиче моје бискупије. Уз помоћ Владе Мађарске, као земље из Европске уније, Каритас Србије је организовао трогодишњи програм у Зрењанину, Новом Саду и Суботици, који су водили познати професори, психијатри, научници који раде на том пољу, а програм је био организован за људе који раде у васпитном сектору. Програм није био за наркомане, него баш за учитеље

и наставнике, посебно из средњих школа. Три године се радило, програм је завршен, али се и даље воде консултације с тим људима који су били на тим предавањима. Зашто је то важно: преко пута моје катедрале је градска гимназија у Зрењанину. Деца, ђаци, већ у другом и трећем разреду почињу куповати и користити дрогу. То је један огроман проблем који не можемо наравно ми сами решити, али покушавамо да одрадимо барем један мали део посла. Ми смо почели од наставника, да тако кажем. Ми немамо нити једну институцију која би била отворена за оне који болују из тог повода. Има међутим у Ковиљу, у православном манастиру, један одличан центар, који је подигнут уз помоћ немачке Католичке Бискупске конференције. Они су финансирали тај пројекат, и даље дају још новца, и то даје јако добре резултате. У Суботичкој бискупији, поред Жедника, постоји исто један центар за младе.

Друга ствар што се тиче Црне Горе, ми тамо не радимо, а Католичка црква није признала ту такозвану Црногорску Православну цркву. Односи су на људском нивоу, али не на црквено-политичком. Мислим да је то довољно јасан одговор.

Питање: Говорили сте о екуменизму као односу међу разним хришћанским црквама, а истовремено сте говорили и о ставу папе Карола Војтиле који говори о положају папе. Мени се чини то помало контрадикторно, с једне стране, прихатати равноправно све остале цркве, под условом да сви признају папу. Ако се гледа из мог угла, на једној страни демократија, а на другој ауторитарност папе.

Немет: Хвала на питању. Оно што сам ја споменуо, у тој енциклици, *Ut Unum Sint*, папа Јован Павле Други позива све теологе, католике и некатолике да протумаче на један бољи начин улогу римског бискупа. Исто сам споменуо да садашњи папа Фрања никад не каже „ја сам папа“, него – бискуп римски. Значи сужава се круг тог пренаглашеног централизма, који је био у католичкој цркви, који је достигао врхунац баш за време Првог Ватиканског Сабора, који је бискуп Јосип Јурај



Штросмајер напустио, јер се није сложио са дефиницијом папинске моћи, која је била прихваћена на том Сабору. Од Првог Ватиканског Сабора, а од тада је прошло већ сто тридесет година, улога папе се апсолутно променила у свету. У оно време папа је био државник, постојала је папинска држава, која је је међувремену нестала. Данас постоји Ватикан и Света Столица, као независна држава. Данас је значење римског бискупа више моралног, етичког карактера, него политичког, независно од тога да његове речи и понашање сигурно имају и политички аспект. Данас се ради на томе да, не губећи из вида идеју првенства, тзв. принцип да нису сви једнаки, него постоји један *primus inter pares* (први међу једнакима), принцип, који потиче из апостолских времена, да он остане и даље на снази. Питање је како то данас тумачити.

Знамо да је у првих хиљаду година бискуп Рима био *primus inter pares*, а на другом месту био је цариградски патријарх.

У цркви постој, барем према мени, нека врста демократије, она се реализује у форми синодалности. Синодални карактер цркве, какав има православна црква, када се у Сабору сретну сви епископи, решавају питања, долазе до договора, ако треба, гласа се и тако одлуче, то је један одређен израз демократских односа у Цркви Христовој. Православна црква постоји две хиљаде година. Поред овог синодалног модела постоји и други модел који је присутан у католичкој Цркви, а то је хијерархијски модел. Међутим, и у православној цркви постоји хијерархија, јер је сваки епископ на терену своје епархије скоро свемогућ. У католичкој цркви чак и обични верници могу да туже свог бискупа папи, који опет има власт и над бискупима.

Питање: Зашто Римокатоличка црква није члан Светског савета цркава?

Немет: Баш је сад у току Десето генерално заседање Екуменског Већа цркава, триста четрдесет и пет хришћанских заједница суделује на овом скупу у Бусану, у Јужној Кореји. Заседање је почело 30. октобра, а завршава се 8. новембра.

Католичка црква је у сарадњи с тим Екуменским Већем црква, међутим, она никада не би прихватила принцип који тамо влада, а то је да свака црква има код доношења одлука један глас. Значи, има младих цркава, да тако кажем, пентекосталаца који можда имају педесет хиљада верника. Они су регистровани у Америци, ако се упишу у то Веће, имају исто тежину код доношења одлуку као и Католичка црква која има милијарду и триста милиона верника... И друга ствар, с тим повезана, јесте да идеја демократије не одговара принципу разумевања истине. Теолошке истине нису израђене на темељу већинских или мањинских одлука. На црквеним Саборима се гласа, али се тачно зна ко има право гласа и ко сме доћи на Сабор.

Димитрије Попадић

## ПРОТЕСТАНТИЗАМ: МИСИОНАРЕЊЕ И ТОЛЕРАНЦИЈА

Захваљујем се за могућност учествовања на овој трибини. Хвала организаторима и домаћинима трибине за поверење и пријатељство!

У овом обраћању, као одговорни студент који је урадио свој домаћи задатак на задану тему, желим одговорити на питања шта је протестантизам, мисионарење и толеранција, и то у светлу Миланског едикта, за који знамо да је један од темељних епохалних културних преврата у историји људског рода. Он је успоставио нове цивилизацијске стандарде, иако су они континуирано нарушавани верским ратовима како глобално тако и локално: овим овде нашим ратовима. Да и не спомињем да живимо у трајном хладном верском рату! Дакле, само ако се и мало окренемо, пар деценија уназад, видимо да смо грешили против Миланског едикта... Али, добро је да му се враћамо. Он нам је као штималица за музичаре и помаже нам да се редефинишемо, да промислимо наше мисли, речи и поступке у односу на другог и другачијег, и посебно када је у питању вера и верско убеђење и веровање.

### Протестантизам

Најпре желим нагласити да постоји тај стереотип о протестантима да, када се спомене реч *iprotestantii*, онда се помисли на оне који протестују *iprotestantii* нечега, против некога; у верском контексту: обично против традиционалних цркава. Код нас има релативно мало протестаната, и ово непознавање надограђује предрасуде. Етимолошки, реч *iprotestantii* је онај који сведочи *за* – *pro testare: сведочити за*. Дакле, протестанти нису они који сведоче против нечега, него, који првенствено

сведоче за нешто. У конкретном случају, сведочење за нешто: Свето Писмо као примарни Божански ауторитет вере и живота, и за Некога: Спаситеља и Господа Исуса Христа, започело је још пре Реформације, и пре Пред-Реформације и Јана Хуса. Јан Хус је, додуше, платио главом за своја протестантска убеђења а његов убица је била традиционална црква! Видите, протестанти нису терористи, они су жртве тероризма. Век касније, ова основна протестантска убеђења је артикулисао Мартин Лутер и 1517. године, у својих 95 теза изразио заправо суштину светописанске објаве спасења, у конкретном контексту његове теолошке дискусије. Он сам је био католички калуђер и теолог, и он је устао против праксе своје цркве, управо да би сведочио за, да би сведочио за ауторитет Светога писма: само ауторитет Светога писма! Да би сведочио за драгоценост и спасоносност вере у контрасту са делима (да појединац плати цркви како би му се издала потврда да су му сада због тога греси опроштени, и још да при том свеукупна индугенција представља начин сакупљања средстава за фондове крсташких ратова, грађење огромних, непотребних катедрала које су саме себи циљ и предмет самовеличања!).

Дакле, Лутер и његови следбеници су сведочили за лепоту једино-спасоносне милости Божје! Јер, спасење је омогућено само због милости, не због тога што ми јако верујемо, зато што смо јако добри, што смо се јако покајали и томе слично, већ зато што је Бог милостив! По дефиницији, *милости* је *незаслужена љубав*. Бог Отац је љубав! Једина светописанска дефиниција Бога је: *Бој је Љубав*. Свети апостол Јован ову дефиницију записује у својој Првој посланици (4:16). Дакле, милост је *незаслужена љубав*. Само милост спашава само кроз веру, а не кроз дела. Само је Свето Писмо ауторитет вере и живота а не традиција. Само је Господ Исус Христос посредник између Бога и људског рода. Само Богу слава припада! Ово су ти суштински толошки доприноси првих протестаната, оних који су сведочили за. (Редоследно: *sola scriptura, sola fide, sola gratia, solo Christo, soli Deo gloria*). У овом смислу,

имам обичај да у разговорима са протестантско-еванђеоским хришћанима често напоменем: „Будите доследни вашем властитом протестантском идентитету и у овом смислу: сведочите *за* то шта вама Бог значи, то што сте ви доживели у животу. Немојте говорити против других. Јер, ко је опчињен са тиме да говори против некога, да говори о неком кривоверству, тај недовољно, заправо, познаје истину, и недовољно љуби истину, да би је ставио у центар, да би се њој посветио. Није истински истинотражитељ, није истински боготражитељ.“

Поред овога, представљајући протестантизам, важно је и осврнути се на основну статистику јер је то овде, у нашем окружењу, неопходно споменути. Дакле, данас у свету имамо 1,2 милијарде католика, и по дефиницији католичка вера је номинална вера. Имамо 500 милиона православних верника, који су такође, по дефиницији, номинални верници. И имамо 650 милиона протестантско-еванђеоских хришћана. Тако, када ми данас овде говоримо о протестантизму, ми говоримо из локалне перспективе као мања верска заједница, али из глобалне перспективе ми смо, заправо, *средње* величине, статистички постављени између католика и православаца. Када се овоме дода још и чињеница да протестантско-еванђеоски хришћани различито броје своје вернике али их у еванђеоским црквама најчешће броје првенствено према њиховом редовном похађању богослужења, дакле, по активности верскога живота, а не по етничкој или верској позадини, што дефинише припадност традиционалних цркава, онда ове бројке не само да делују још импозантније већ се долази до реалног закључка да су протестантско-еванђеоски хришћани најбројнија категорија хришћана који познају и практикују своју хришћанску веру. Схватам да је ова моја изјава изазовна, али верујем да, када ствари једном препознамо и разумемо, онда их требамо и назвати правим именом. Тестирајмо изјаву и пребројмо присутне на свим литургијама, мисама и богослужењима у току једне недеље (седам дана), и *онда* упоредимо бројеве православних, католичких и протестантско-еванђеоских верника!

Ево, професоре Ђорђевићу,<sup>38</sup> једног лепог задатка за студенте социологије религије!

### Протестантска мисија и мисионарење

Шта је протестантска мисија? Или, како протестантизам схвата свој мисионарски задатак? Овде желим објаснити значење овога у ширем смислу, и затим и у ужем смислу и то са конкретном дефиницијом.

Најшири оквири светописанског разумевања мисије, или откривења мисије, дати су нам у Првом и Другом мандату. Први мандат је старозаветни мандат. У Првој књизи Мојсијевој, у извештају о Божијем стварању људског бића, видимо да је Бог, након што их је створио, прародитељима дао Први мандат, односно, саопштио им је за шта их је створио: „Множите се... и будите господари...“ (1 Мој. 1:28). Другим речима, „будите домаћини овог Мог дела створенога света, којег сам вама поверио. Будите Моја продужена рука Мога управљања, царовања, господарења...“ Ми имамо одређених тешкоћа са правилним разумевањем тога шта значи да неко царује, да неко влада. Наше прве конотације су негативне због злоупотребе и манипулације. Али, у овом контексту, ради се о Цару царева, о Господару господара, о Оцу свега створенога, који ствара људско биће, и који даје мандат да сада људско биће буде Његова продужена рука Његовог управљања. *Царовање* се треба превести као *домаћинско управљање*. Дакле, створитељ је себи створио сараднике, и зато их је створио по Своме обличју, *Imago Dei*. Иако је ова слика поткопана прародитељским грехом, ми носимо *Imago Dei*, Слику Божју, у том смислу да смо разумна бића, способни за апстрактно размишљање, способни за морално просуђивање, способни за физички рад, способни да домаћински управљамо у свако смислу те речи.

---

<sup>38</sup> Излагач се обраћа присутном Драгољубу Б. Ђорђевићу, социологу религије, који је водио трибину (примедба приређивача).

Други мандат је новозаветни мандат: „Дата ми је сва власт на небу и на земљи. Зато идите и начините све народе мојим ученицима, крстећи их у име Оца, Сина и Светога Духа. учите их да држе све што сам вам заповедио. Ево, ја сам с вама у све дане до свршетка света.“ (Матеј 28: 186–19). Бог Син је, као Син Човечији, Својим оваплоћењем и заступничким делом крста и празног гроба, повратио власт на земљи, ону власт коју су прародитељи прокоцкали прародитељским грехом, и зато је поново опуномоћио своје ученике да под покровитељством овога и оваквог ауторитета спроводе нови глобални задатак, а то је да све народе (у изворнику *panta ta etne*, дакле дословно: све етничке групе!) учине Христовим ученицима. Истовремено, овај Други мандат, мандат проповедања еванђеља, ширење квалитета живота заснованог на принципима Царства Божијег, и активно сарадништво у изградњи Цркве као Народа Божијег, није променио смисао стварања људског рода, већ је заправо дошао као поновно оспособљавање људи да у начелу врше првобитни мандат, а то је да буду домаћински управитељи над Богом им повереним животом. Живот је дар. Све индивидуалне и колективне способности су дар. Све су то таленти који су нам поверени зато да њима домаћински управљамо. Еванђеље обилује догађајима и причама које имају недвосмислену поруку: свако људско биће ће одговарати богу за своје управљање својим талентима. Новозаветни мандат не противречи старозаветном. Напротив. Он га рехабилитује и потврђује га. Да ово илуструјем метафором из света компјутера: компјутер је уређај који је осмишљен и направљен са одређеном сврхом и циљем да врши одређене задатке, и када нежељени *вирус* угрози обављање његових функција, потребан је *антивирус* програм који би компјутер довео у првобитно стање и омогућио му даље функционисање и испуњавање *истих* оних задатака за који је и направљен. Исто тако, Други мандат евангелизације и ширења Царства Божијег као владавине Божије у срцу (која доноси праведност, мир и радост у Духу Светоме, што, сагласно Римљанима 13, стоји у контрасту са формалном и јаловом религиозношћу, и која нам долази као лек управо за ту болест)

не мења смисао стварања. Што је најлепше, све ово иде још даље, јер „Овај исти Дух сам сведочи духу нашем да смо деца Божија, а ако смо деца и наследници смо; наследници дакле Божји, а сунаследници Христови, само ако са њим трпимо, да се са њим прославимо“ (Рим 8:16–17). „Истинита је ова реч: Ако с њим умресмо, то ћемо с њим и живети; ако устрајемо, с њим ћемо и краљевати“ (2 Тим 2:11–12б). Ми ћемо суцаровати у вечности са Христом: „и неће им бити потребна светлост светиљке, ни сунца, јер ће их Господ Бог обасјавати и цароваће у све векове“ (Отк 22:5). Иако ће се контекст овде драматично променути, јер према светописамском откривењу земља ће бити прочишћена пламеном и настаће ново небо и нова земља, начело ипак остаје исто. Контекст се мења и садржај се мења, а мења си и људско биће, будући да је оно јединствена интеграција, јединствен спој телесног и духовног, овоземаљског и небеског. Бог је створио људско биће од праха земаљског и удахнуо му је у ноздрве животни дах, дах из Својих „уста“, удахнуо му је „део“ Себе, и човек је постао душа жива. Дакле, људско биће ће бити трансформисано у суштински јединствен спој новоземаљског и духовног и у овим терминима можемо схватити будући живот, ново небо, нову земљу и ново тело. Такође, у овом смислу можемо схватити и вечну вредност људског бића и Божије Очинско срце које тражи изгубљену децу, залутале сараднике Његовог домаћинског управљања свестворењем.

Зато проповедамо еванђеље и сведочимо за истинитост Добре вести. Ми смо вером прихватили да је Он Истина, и Он нас је *исцелио*. Сада ми, *исцељени*, постајемо сведоци и за друге народе, за друге етничке групе, да и они могу доживети то *исцељење*: враћање у првобитно стање створења, ради испуњења и Првог и Другог мандата. Ово је веома значајно, зато што се, заправо, ради о протестантском разумевању суштине мисије као обнове. Дакле, не ради се само о томе, рећи неком нешто, неку тајну формулу, коју ако он или она понови, онда ће се десити нека магија и промениће се идентитет и „ти ћеш оставити онај клуб и придружити се моме клубу“. Истина



коју Свето Писмо открива је далеко шира и она се тиче свеукупног живота на земљи. Значи, зато причамо о домаћинском управљању, о *оикосу*, *оикос* је *кућа*, а у исто време је корен речи и *економије*, јер нема доброг домаћинског управљања без поштеног располагања економијом; и корен речи *еколоије*, јер нема домаћинског управљања без свести да нам је живот дар и да нам је све друго даровано, и да треба да чувамо нашу животну средину у том домаћинском смислу.

У ужем смислу, мисију дефинишемо овако. Ја сам усвојио следећу дефиницију мисије од свога професора Чака Ван Енгена, теолога и свештеника холандске реформатске цркве: „Мисија је намерни искорак народа божјег од цркве према не-цркви, од вере према не-вери, у којем се речима и делима сведочи о доласку Царства божјег у Исусу Христу. Овај задатак се остварује учешћем цркве у божјој мисији измирења људских бића са богом, са собом, са једни другима и са светом, и окупљањем људи у цркву, путем њиховог покајања и вере у Исуса Христа, кроз дело Духа Светога.“ (*Mission on the Way: Issues in Mission Theology*. 1996: 26, 27. *Grand Rapids: Baker Books*.) Дакле, овде имамо појмове који се понављају: Црква, вера, Царство Божије, сведочење, измирење. И имамо, с Божије стране, Божију мисију (дакле, мисија није наша, мисија је Божија јер то је Он желео, то је Он успоставио, то је Његов свет, то је Његов људски род, то је Његов део Његовог створења – Бог Отац), затим имамо Исуса Христа, Сина Божијега, и имамо Духа Светога. Дакле, најосновније светописанско, хришћанско учење, и ми сваки пут када се прекрстимо, заправо, гестима исповедамо ово вероисповедање. Три прста која се дотачињу у једно, Три у Једном, у име Оца, који је Отац свега створења, Сина, вертикални потез одозго наниже, јер је Исус дошао са неба на земљу и постао Син Човечији, потпуно Бог и потпуно Човек; и Духа Светога, ту је хоризонтални потез са десне, што је симбол Божијег ауторитета и снаге, према или против леве стране, што је симбол сатане, зла и греха, али хоризонтално (!), јер Дух Свети је дошао на Дан пентакоста (педесетице) и остао, и ту је међу нама и Он чини Своје дело. И зато у дефиницији

стоји: „кроз дело“, дакле, „путем њиховог покајања и вере у Исуса Христа кроз дело Духа Светога“. Ми сами, као сведоци, било протестанти или православни или католици, не можемо никога променити, не можемо ничије срце мењати, једва срце своје мењамо уз милост Божију и помоћ Божију, али Он може. Међутим, ми смо позвани, наш је задатак да будемо сведоци. И када ми чинимо своје, ми смо у сарадњишту са Богом, јер га слушамо тиме што смо му послушни, што радимо оно што је Он рекао; и Он чини своје, јер је Он Господар жетве, и Њему је стало нико да не пропадне већ сви да дођу до познања истине. Видите да сам овде направио малу компилацију навода из Светог Писма, јер волим да заокружим мисаону целину. Дакле, „кроз дело Духа Светога“, и ту се завршава дефиниција: „У правцу преображаја света, као знака доласка царства у Исусу Христу.“ Дакле, преображај, рестаурација, опоравак онога што је једном било како треба а онда се покварило, сада се треба вратити у првобитно стање и наставити са реализацијом првобитне намере Створитеља. Ми смо Његови сарадници у томе! Овако протестантско-еванђеоски теолози дефинишу хришћанску мисију.

Једна од кључних речи у дефиницији била је – црква. Дакле, мисија је намерни искорак народа Божијег од цркве према нецркви. И касније, у другом делу, видимо да се „људи окупљају у цркву путем њиховог покајања и вере у Исуса Христа, кроз дела Духа Светога“. Ту бих напоменуо да постоје два основна концепта схватања цркве. Један концепт је широко распрострањен, и моћи ћете га лако препознати када га почнем описивати. Он је статичан и према њему цркву одређују границе. Други концепт је динамичан, и ја сам адвокат овог другог концепта схватања цркве; и према њему црква је дефинисана према њеном центру. Најпре ћу представити концепт разумевања цркве према њеним границама. Свака хришћанска црква, хришћанска деноминација има своју дефиницију цркве у смислу неког старовековног града који је опасан зидовима. Има дефиницију тих зидова и дефиницију тих врата кроз којих се улази у град или се из њега излази. И у складу са

својом већ традицијом и културом свака црква дефинише и зидове и врата. На пример, традиционалне цркве дефинишу та врата као крштење водом, и у зависности од тога да ли је неко крштен водом у одређеној цркви или није, зависи да ли је неко у цркви или изван ње. Овом моделу, концепту, таквом начину разумевања цркве нису својствене само традиционалне цркве, већ и неке протестантско-еванђеоске заједнице, али оне имају другачију дефиницију тих врата. На пример, они дефинишу то као искуство драматичног обраћења одрасле особе и затим њеног крштења водом као одрасле особе, након оваквог искуства, и ићи ће чак до те мере да уколико нема те драматичне карактеристике, и ако не зна тачан датум и време тог драматичног искуства, сматраће да није доживела та особа то драматично искуство. Дакле, у складу са овим, особа је у цркви само онда ако зна тачно када је примила Исуса Христа као личног спаситеља, и ако се након овог искуства крстила водом. Редослед је, дакле, битан у тој шеми. На жалост, оваква и слична размишљања која свет дели од нас и њих, јесу секташки начин размишљања, јер главно обележје секте је управо убеђење да смо само ми у праву, тај ексклузивизам, да смо само ми спашени. Али, како ћемо ову слику уклопити са Исусовом изјавом – „ко није против нас, са нама је“. Овај концепт схватања цркве је стерилан, јер паралише раст, како индивидуални тако и заједнички. Статичан је. Једном када уђеш у цркву твој једини задатак је да и останеш. Сигурност спасења ти је овом позицијом загарантована, чак и узвишени задатак евангелизације ограничен је на пуко позивање да се уђе унутра. Дакле, треба убедити људе да само прекораче границу, прођу кроз врата, и уђу у уски круг одабраних, а затим, практично им ваља само вегетирати, духовно вегетирати, односно једино им само ваља позивно махати људима изван цркве. Али како се Христов мандат учеништва уклапа у ову статичку слику?

Дакле, као што сам рекао, ја заступам Христоцентрично схватање цркве, а оно стоји у контрасту са овим статичким схватањем цркве, јер обезбеђује реалније и, што је важније, библијски складније разумевање динамике односа људских

бића према Створитељу. У развоју овог концепта допринео је Пол Хибер у својој књизи *Културна антропологија*. Он је кренуо са тиме да постоји увек други начин да се ствари дефинишу, па овде он специфично говори о различитим концептима разумевања стварности, и ставља у контраст дефинисање према спољашњим границама и дефинисање према одговору на питање где је центар. Дакле, ту је наша парадигма сада. Ово можемо илустровати магнетном силом, на пример, где северни пол магнетног поља привлачи честице истог намагнетисања, а не јужног, и обрнуто. Дакле, као што исти магнетни пол привлачи честице истог намагнетисања, тако се и особе опредељења за Христа усмеравају према Христу. Наиме, Христоцентрични концепт схватања цркве је концепт који цркву дефинише не према њеним границама већ према њеном Центру – Исусу Христу, Глави Цркве. Као што се земљотрес не одређује према томе где се он осетио, а где није, јер је ово субјективно, већ се одређује прецизно према свом епицентру, тако и Цркву не одређују њене границе, јер ко ће контролисати Духа Светога „који као ветар дува где Он хоће“ (Јован 3.), већ њена Глава – Христос, који је, опет, прецизно, да узмемо исти придев, светописански описан. Или, као што се планина не дефинише према својим обронцима, што је такође произвољно и субјективно, већ према своме врху, што је објективно, јер је прецизно одређено у смислу назива, географског положаја и надморске висине. Христоцентрични концепт схватања Цркве је динамичан концепт, јер подразумева сталне промене, стално кретање и окретање, сталну акцију. Колико пута на дан смо суочени са доношењем одлука, ситних, малих одлука, увек са моралним импликацијама, и увек имамо могућности избора, окретања, оријентације. Живот доноси промене особе и бића, и људско биће доноси промене у животу и промене живота. Иста особа бира и мења различиту животну оријентацију у различитом периоду живота. Заправо и сама новозаветна реч за обраћење, хришћанску конверзију, је *метаноја*, што значи *промена, обнова ума*, промена начина размишљања. Чак и физичко здравље није статичка категорија. У извесној мери,

људско биће само за себе одлучује о свом стилу живота, у смислу здраве исхране и апстиненције од порока који представљају коцкање са здрављем. У овом смислу и здравље је питање избора – или си се одлучио да корачаш према здрављу или од њега. Дакле, код овог схватања Цркве, у којем је пресудни фактор припадност и оријентисаност према Христу, не питамо се да ли је нека особа „унутра“ или је „напољу“, већ где се она налази у односу према Центру. Да ли је Христу окренута – било у спознајном, когнитивном смислу, било у моралном смислу – лицем или леђима? Да ли се оријентише, усмерава и креће према Њему или од Њега?

Стога је један од централних циљева протестантске мисије помоћи људима да схвате и доживе *мејаноју*. Желимо видети, нашим сведочанством, нашим молитвама, поуздањем, нашем послушношћу према Богу, нашим поуздањем у активно деловање Духа Светога, желимо да видимо да се догоди *мејаноја*, да се догоди обраћење, конверзија. Уз пут спомињем књигу *Феноменологија конверзије*, аутора Срђана Сремца, (ја сам му био ментор, то је био његов магистарски рад). Он је бивши зависник хероина, годинама је био на томе, упропастио је и себе и породицу довео до очаја, и онда се сусрео са Богом, променио му се живот, почео је да се оријентише према Христу, и постепено да сведочи о томе шта му се догодило и другим људима који су имали сличне проблеме. Почео је да студира теологију... Тренутно завршава докторат на Фри универзитету у Амстердаму. Дакле, то је та *мејаноја*. Ми желимо видети да се то догоди, да се та конверзија догоди, да се људско биће преобрази. Немамо контролу над тим, али смо из послушности Богу делом укључени у то да се обезбеде услови за конверзију. То је наше разумевање динамике протестантске мисије.

## Толеранција

Протестанти не говоре против, већ сведоче *за*. Оно што је овде суштински важно је то да су протестанти и добри познава-

оци Светога Писма, и добри извршиоци истог. А Свето Писмо, видели смо, дефинише Бога као Љубав: љубав не обавезује, јер је љубав. Љубав омогућава слободу. А: „Где је Дух Божији, тамо је слобода“. То нам је одређени критеријум препознавања атмосфере. Тамо где осетимо напетост, манипулацију и страх, то није здрава средина. У контрасту, тамо где је Дух Божији – тамо је слобода. Дакле, слобода да се буде оно што јеси, слобода да се буде тамо где јеси у твоме животном развоју, когнитивном, спознајном развоју, у твом емотивном и духовном развоју, у твом верском развоју. Значи, без обзира где си, ти си тамо где јеси. Ствари треба звати правим именом, и то је све дозвољено, и то је све добро, јер где је Дух Божији, тамо је слобода. То не значи да треба ту да останеш. Постоји тај позив за боље, позив за промену, позив за *мешаноју*, позив за препород и ново рођење. То је увек актуелно и увек на располагању, не у наметању, али увек у понуди.

*Толеранџан, џолеранџија, џолерисаџи*, само укратко да подсетим да етимолошки долази од латинских речи. *Толеранџан* значи *онај који џодноси*, и *који је џоџусџив*, *џрџив*, и то нарочито у верском погледу. Могли бисмо и додати: у духу Миланског едикта! *Толеранџија*, значи *џоџусџивосџи*, *џрџивосџи џрема џуђим схваџањима*, мада се човек с њима не слаже, нарочито у питању вере и тако даље. Толерисати, подносити, сносити, трпети, допуштати... Када ово погледамо у светлу Светога Писма, и прочитамо Прву Коринџанима 13, у којој Свети апостол Павле говори да „ако љубави немам, ништа сам“, чак и да чиним чудеса, да знам сва знања овога света а немам љубави, онда сам само празан лонац који звечи... Зашто? Зато што је Бог Љубав, ако немам љубави – немам Бога! А каква је љубав? Павле је овако описује: „Љубав дуго трпи, љубав све подноси, свему се нада, све верује, љубав никад не престаје.“ Аутентични хришћани немају избора него да буду то шта су позвани да буду: одсјај те Божије љубави; одсјај вертикалне Љубави хоризонталном људском бићу, ближњем свом. Позвани смо да дуго трпимо, да све подносимо, да се свему надамо, да будемо, у овом смислу, толерантни. Толерантност је

део испуњења наше мисије! Паралелна идеја је и у Галаћанима, петом поглављу, где такође апостол Павле набраја две листе: у једној плодове тела а у другој плодове Духа Светога. У другој листи он набраја паралелно ове ствари које сам сада споменуо. Значи, дуго трпљење и прекаљеност су карактеристике љубави. Још ћу само да споменем Римљанима 14:17: „Царство Божије није ни јело ни пиће“ у контексту религијског календара, шта се сме а шта не сме и када се ради а када не ради, што је ужи контекст Римљанима 14. „Царство Божје није јело ни пиће, већ“, *већ* увек говори о контрасту; и затим набраја, то је „праведност, мир и радост у Духу Светоме“. То је Царство Божије, то је владавина Божија у људском срцу. Цар влада, Цар свих царева, али Он за мене није Цар уколико му не дозволим да постане Господар над мојим животом. Када му ја то дозволим, онда се догађају ове ствари и рађају се ови плодови. Праведност – ја сам оправдан, на име тога шта је Исус урадио за све нас. Мир – ја сам измирен са Оцем вертикално, са ближњима хоризонтално, са самим собом, и постоји увек она друга миља, онај изазовни искорак да се помирим колико до мене стоји. Каже: „Колико до вас стоји, будите у миру са свим људима. Љубите чак и своје непријатеље.“ То превазилази нашу снагу и управо нам је немогуће без, заиста, једног аутентичног доживљаја те владавине Божије, те праведности, тог мира и те радости. Сада следи радост. Радост је последица овог помирења, и вертикалног и хоризонталног, и ове праведности, односно оправданости. Не наше праведности, јер нас то враћа у религију. Религија заробљава, а Бог ослобађа!

Питање: Приметила сам да сте у Вашем раду готово искључиво позитивни. Шта је са ефектом греха и зла не само у овоме свету већ и хришћанству и у Цркви? Шта је са ружном страном хришћанске мисије, са наметањем економске и политичке доминације, са експлоатацијом?

Попадић: Хвала за питање, оно доприноси бољој равнотежи овог мог материјала. Ја јесам био позитиван, то ми је иначе

тенденција у животу. Додуше, само сам мало споменуо ону другу, тамну страну и нашу, мислим генерално у људском роду, недоследност Миланском едикту и тако даље. На жалост, ви сте у праву. Мисија је обележена империјалистичким менталитетом мисионара. И то сте нешто споменули у том економском и политичком наметању и доминацији народима којима се служи, да бисмо их учинили слугама властитом режиму и властитим интересима. Ја, дакле, не желим противречити томе, него желим заједно са вама плакати што се то догађало и што се то догађа. У исто време, и истини за вољу, треба рећи да се и друге позитивне и аутентичне ствари, о којима сам ја говорио, догађају. Ево навешћу вам два примера. Један из Јужне Кореје, са краја 19. века, и један савремени и лични, на неки начин, тиче се новије историје и боравка наше породице у Македонији. Што се тиче Јужне Кореје, ја сам имао прилику да пар пута посетим Сеул и упознам се са тамошњим црквама. Посетио сам цркве које су веома успешне, велике, највеће локалне цркве, из неких можда петнаестак хришћанских деноминација се налазе управо у Сеулу. На пример, највећа презвитеријанска црква на свету, методистичка... Крајем 19. века, 1894. година, мислим да је била кључна година, дошао је тим презвитеријанских мисионара из Америке, са задатком да преведе Свето писми на кореански језик. Када су се упознали са системом писма, видели су да је он паралелан кинеском систему писма, и ухватили су се за главу. Али, тада су дошли на идеју да створе фонетску азбуку, што су и учинили: десет самогласника и четрнаест сугласника, двадесет и четири слова, и ствар се отворила. Превели су Свето Писмо, отворили школе, описмењавали народ, и ове реформатске школе су биле једине школе у Кореји. А стратешки значај тога био је да су сви образовани људи, који су постајали водећи људи у друштву, прошли кроз презвитеријанске школе, научили Свето писмо, научили хришћанство, поред свега другог генералног знања, без скривених империјалистичких агенди. Томе још кад се дода и чињеница да су, конкретно презвитеријански мисионари виђени као, доживљени, схваћени као пријатељи



корејанског народа, у контрасту са Јапанцима, дошло је до експанзије хришћанства у Кореји, тако да су цркве расле, хришћани, убеђени хришћани, аутентични хришћани дошли на кључне положаје у друштву. Економија је напредовала, било је поштења, људи су вредни, изванредан народ. Ја када сам био тамо доживео сам, у пет сати ујутру људи хрле у цркве на молитву. Иду прво на молитву сат времена на коленима, а онда иду на посао. Само мало да дочарам атмосферу. То су пуне цркве, огромне цркве, десетине хиљада седишта, сат времена служба, недељом петнаест минута, десет хиљада људи изађе, других десет хиљада људи уђе, и почиње друга служба од сат времена.

Да се вратим у Србију, односно примеру из Мекедоније. Ми смо тамо отишли 1987. године, била је само методистичка црква тамо већ у изумирању. Они су имали тамо неки свој талас пробуђења, али то је сад прошло већ у то време када смо ми дошли. Онда баптистичка црква у Скопљу са дванаест чланова и једна у Радовишу са шездесет чланова. Адвентистичка црква је била, исто веома мала, у Скопљу једна Црква Божја, у Охриду са четири верника. У такву ситуацију смо дошли. Једноставно смо дошли са циљем да успоставимо једну живу протестантско-еванђеоску заједницу, која ће живети и сведочити и напредовати у том једном контексту каква је била Македонија. И ништа посебно нисмо радили, били смо то што јесмо, сусретали смо се са људима, проводили време са њима. Основали смо једну цркву, другу, трећу, конституисали деноминацију: Евангелска Црква. Четрнаест година смо били тамо, делегирали смо цркву људима са којима смо се спријатељили, у које смо имали поверења, наше сараднике. Ево сада се враћамо одатле. Данас има тамо тридесет локалних заједница, које имају своје зграде, имају своје вође, а има преко двадесет кућних заједница широм Македоније, и углавном у две етничке групе. То су Македонци и Роми. Има неких седам или осам ромских заједница, остале су македонске и почиње међу Албанцима. Разне активности, омладински часови, дечји рад, извиђачи, хоби групе, посете болесницима, образовање

медицинских сестара у неким специфичним пословима, издавање Библија и нових превода Библије. На тој платформи ми смо помагали Библијском удружењу у Македонији да крене са радом, са њима учествовали у пројектима и тако даље. Пуно лепих ствари се догодило, много промењених живота. И тамо има људи који су били пред разводом, људи који су били излечени, деца која су била изгубљена у једној или другој ствари, која су нађена и рехабилитована. Наравно, увек има боли, увек има неуспеха, али, то је живот. Пуно тога се доброг догодило. То је једна овако лична нота, свежа, заиста смо охрабрени, сада када видимо шта се догађа тамо, и када се сетимо тих дана када смо ето кренули само са жељом, само са визијом да искорачимо и да сведочимо *за*. И имамо изванредне односе са Македонском православном црквом, са богословијом тамо, тако да нисмо сведочили против него – *за*.

Питање: Кад се говори о толеранцији, колико стварно толеранција постоји, кад католичка црква, православне цркве, сви други виде протестантизам као секту? Колико ту стварно толеранције има, и какви су односи међу верницима?

Попадић: Ја не могу говорити у име другог, могу вам дати своје ставове и рећи нешто из наше праксе, у смислу тога шта ми радимо а шта не радимо. Конкретно на факултету и факултет сам, и службено, ми имамо склопљен споразум о сарадњи са више институција, не само цркава, удружења грађана и научно-истраживачких центара у земљи и иностранству већ, на пример, са ФИС-ом, значи, Факултет за исламске студије у Новом Пазару. Имали смо две службене посете, један научни скуп, сада прикупљамо материјал за публикавање. То је један, да кажем, исечак из нашег живота и рада. Ево, ово смо доживели, рекли су нам да смо ми једини хришћани са којима они сарађују, да су покушали да сарађују са другим хришћанима, да други нису били заинтересовани и да смо ми једини са којима они могу имати сарадњу. Ето, овог месеца био нам је гост-предавач један хиндуиста, и држао нам је

предавање о хиндуизму у Индији. Имали смо интересантну расправу, разговор, била је пријатна атмосфера до краја, са њим, и имали апологетску, свакако, поткрепљену расправу. Зашто то спомињем, да вам кажем да смо ми отворени према свима. Ја покушавам, и као институција, да живим доследно овоме о чему разговарамо. Са православном црквом бих желео да имамо више сарадње. На жалост, немамо службену сарадњу, али не због нас. Имамо приватну сарадњу, и ја сам имао са покојним Радованом Биговићем изванредну сарадњу, имам је и са владиком Лаврентијем, и са неколицином православних професора, са професором Љубом Стојановићем, он је често у нашим комисијама за одбрану теза и тако даље. Католички професор, на пример, код нас, предаје католицизам, ми имамо и ислам као предмет и зовемо увек неког из Исламске заједнице да један део предавања студентима говори „из прве руке“, дакле инсајдер говори о томе ко смо ми, шта ми верујемо, а не само ми да говоримо о томе, ко су они и шта верују. Сад су и они подељени, и ми осетимо те неке напетости. Недавно смо имали један екуменски скуп, позвали смо и једне и друге, и онда су једни дошли, кад су видели да су и други дошли, онда су они отишли.

Питање: Која се деноминација из протестантског крила најбрже шири и развија?

Попадић: Најбрже растући хришћански покрет протестантско-еванђеоских заједница (јер у том смислу говорим а не поименично), јесу каризматске еванђеоске заједнице. То су заједнице каквих има и код нас: Еванђеоска црква, пентакосталци, Црква Божја, Скупштине Божје, Голгота и друге заједнице које су теолошки свесне Трећег Лица Свете Тројице, Духа Светога и активног учешћа Духа Светога у свакодневном животу верника. Да то илуструјем, на пример, од земаља у региону, Румунија има око сто хиљада активних верника пентакосталаца и Италија, мислим, има приближан број, око деведесет и пет хиљада. Што се тиче света – Бразил, Бразил је „експлоди-

рао“ са еванђеоским каризматским покретом. Кореју сам већ спомињао, али морам још поменути и Кину, и то нарочито слободне кућне заједнице. Постоје регистроване цркве у Кини, а постоје и оне „андерграунд“, и што се статистике тиче ту се толико импровизује, а ја мислим да се не може ући у траг томе. Зна се само да је ово један масован покрет. Имао сам прилике да разговарам са неким кинеским теолозима који воде теолошке школе у Кини. Наиме, наш факултет је део мреже *Overseas Council International*, која умрежава активну сарадњу сто тридесет и четири теолошка факултета из сто девет земаља са свих континената, од којих су шест из Кине. Е, сада овде код нас, ми смо најближи овој причи са еванђеоским Ромима, а то је прича која вам је у Лесковцу и Врању позната. Што се тиче Војводине, тамо имамо ситуацију да је у последње, да кажем, две године, основано двадесет и четири Ромске заједнице; то су махом кућне заједнице, мада се у неким местима верници састају у изнајмљуном простору за богослужења. Дакле, основане су двадесет и четири кућне заједнице, и неке од њих броје педесетак, шездесетак, неке чак и стотинак активних верника. Деноминацијски, оне углавном припадају Еванђеоској цркви као најбројнијој деноминацији која је остала од Христове Пентекостне Цркве претходне Југославије. Тако, еванђеоски верници (пентакосталци) су ти који се моле и за потребе људи који долазе са својим потребама, а не само верника. Ја сам с времена на време присутан и активан на тим сусретима и богослужењима Рома. Ту ће доћи, рецимо, један комби пун Рома муслиманске позадине, и доћи ће са неким својим чланом породице који је болестан. То је релативно чест случај па сам зато слободан да вам овим примером приближим атмосферу и догађања на овим сусретима. И, они ће стрпљиво седети док траје слављење и проповедање, и када дође позив за молитву они културно кажу: „наш“ тај и тај „је болестан у породици, да ли можете да се молите за њега“? И наравно, молитва је молитва: молитва вере често помогне и често болесници бивају исцељени. Разумљиво је да оваква искуства доносе еванђеоском хришћанству добар глас.

**Зоран Крстић**

## **ХРИШЋАНСТВО У 21. ВЕКУ: ТЕОЛОШКИ УВИД**

Велико ми је задовољство што се вечерас, по први пут, налазим у вашој средини. Поред ове захвалности, желео бих организатору да изразим још једну, и то због чињенице да ми је омогућио додатно духовно задовољство да се нађем у друштву колега социолога религије. Досадашње моје искуство је, да кад год смо се сусретали, расправе су биле занимљиве јер смо одређену тему сагледавали из више углова. Надам се да ће и вечерас бити тако.

Наслов ове трибине је, као што сви знамо, Хришћанство у 21. веку – социолошка перспектива. Из тог разлога бих морао да се изјасним да ће моја перспектива бити теолошка, а трудићу се, колико је то у мојој моћи, да допринесем и сагледавању социолошке перспективе задате нам теме јер је тај приступ поље мог ужег интересовања, али, наравно, увек са теолошких позиција.

### **Континуитет и промена**

Кад год у наслову неке теме стоје векови то нас и нехотице побуђује на сумирање претходних и, евентуално, предвиђање будућих токова. Додао бих – пророчко предвиђање, и то у изворно хришћанском значењу појма – да је сваки крштени човек пророк јер му је откривена воља Божија о коначној судбини света ка чему нас историја води.

Кад говоримо о протеклих двадесет векова хришћанства прво што бих желео да нагласим јесу континуитет и промена, истовремено. Реч о историји и њеном току је, најпре, реч о промени. Током двадесет векова и Црква се такође мењала. Она није иста у првом веку, није иста у четвртном веку за време Цара Константина, није иста у десетом веку, није иста у два-

десетом, па сигурно неће бити иста ни у двадесет првом веку. То је неминовност коју нам ток времена доноси и што чини да је промена основни закон историје.

Међутим, и поред промена, кроз досадашње векове ми, ипак, можемо да говоримо о једној Цркви. Њене основне елементе, њено језгро, налазимо од самог почетка у апостолској заједници, у првој јерусалимској Цркви као што их налазимо и данас, и као што ћемо их засигурно наћи и у двадесет првом или било ком будућем веку колико год их буде до краја историје. Хришћани верују, што се показује као истинито у свим протеклим вековима, да је Господ основао Цркву своју, коју, по Његовим речима, врата адава неће надвладати<sup>39</sup>. Према томе, и наш разговор о будућности Цркве је у својој основној претпоставци ограничен – Цркве ће бити и у двадесет првом веку и биће је у било ком другом будућем веку и то са структуром какву од почетка можемо јасно да идентификујемо.

Са друге стране, та иста Црква се кроз време и мења али се мења само до извесне границе. Промене не смеју да задру у структуру Цркве коју бисмо могли да одредимо али би то изашло из оквира вечерашње теме. Оног момента кад хришћани својим делањем поремете и затамне структуру Цркве, тог момента настају озбиљни проблеми. Могу да, уз сво поштовање, изнесем теолошко мишљење са становишта Православља да су, на пример, поједине протестантске заједнице зашле својим променама у саму суштину Цркве, пореметиле њену структуру, те тако нису више препознатљиве као цркве. Оне могу да буду религијске заједнице али их је тешко због поремећене структуре идентификовати као цркве и то управо због промена које су током историје отишле сувише дубоко.

То је прва чињеница на коју сам желео да вам скренем пажњу – истовремена историја континуитета и промене црквеног живота.

---

<sup>39</sup> Мт 16,18

## Разлози промене

Црква се мења у сагласности са одређеном епохом. Вечну и непролазну јеванђелску истину коју она носи у својој суштини треба непрестано преносити и саопштавати одређеним и конкретним људима<sup>40</sup>. Ту се крије узрок неминовности промене. Не може се на исти начин говорити људима у, рецимо, четвртном веку, или људима у двадесетом или данашњим људима у двадесет и првом веку. Црквени живот се увек наново облачио у историјско рухо сваке епохе да би порука јеванђеља била схватљива. Та чињеница промене може, из разумљивих психолошких разлога, да створи проблем код људи. Ту ситуацију турбуленције у црквеном животу смо имали протеклих година, и лично сматрам да је то поглавље наше црквене историје завршено. Психолошки проблем се састоји у следећем: сагледавајући и живећи одређене промене које се дешавају у црквеном животу поједини хришћани се питају зашто је то тако. Они имају жељу да и поред свих промена у свету на које не могу да утичу, Црква остане апсолутно непроменљива. То није добар став. Црква никада није тако постојала јер уколико би било тако она не би могла да испуњава своју мисију. Не би могла да пренесе своју поруку јер се епохе мењају а са њима се и људи мењају. У том смислу се Црква увек изнова заодева рухом епохе и то је поступак који је легитиман и неопходан. Оног момента кад црквени живот показује знаке окамењености, тог момента је у опасности сама животност Цркве. Она почиње да се обраћа људима који више не постоје. Ту ситуацију можемо да детектујемо у нашем времену. Две су уобичајене замерке: језик Цркве који је данашњем човеку неразумљив и истицање различитих облика животнога етоса који више не припадају човеку данашњице, већ је то етос неке прошле, и пре свега руралне средине. То су знаци да се црквени живот није у довољној мери прилагодио, у позитивном значењу овог појма, садашњем тренутку. Али,

<sup>40</sup> За више види Н. Афанасјев, *Сйудје и чланци*, Вршац, 2003., 41 и даље.

сведоци смо, да се последњих деценија ситуација мења и да црквени живот „хвата корак“ са реалном ситуацијом и реалним људима.

### Досадашњи типови постојања Цркве

Посматрајући протеклих двадесет векова црквене историје, могуће је идентификовати најмање два репрезентативна типа постојања Цркве. Назваћемо их „црква малог стада“ и „црква народа“. На основу поређења та два карактеристична типа и разматрањем њихових специфичности желео бих да дам и поглед у скорију будућност. Другим речима, да на основу њихових карактеристика претпоставимо и могућности њиховог даљег развоја.

О „цркви малог стада“ можемо, превасходно, да говоримо у предконстантиновској епохи, у време прогона. Карактеристике овог типа су: релативно мали број хришћана; у Цркву се, углавном, улазило у зрелим годинама; одлука за улазак у Цркву је била израз апсолутно слободне воље онога који се крштава; тај чин није подразумевао никакву личну или друштвену корист. Таквим карактеристикама је следовао и логичан редослед радњи и поступака који воде пуноћи хришћанског живота: изражена прелиминарна вера и жеља да се ступи у Цркву, затим припрема за крштење, па сам чин крштења којим се улази у Цркву, па онда причешће и пуноћа живота у Цркви. Додао бих још један детаљ који се тиче односа хришћана и римског становништва тога доба, тј. односа Цркве и ширег друштва. Будући да су односи Цркве и ширег друштва, а посебно Цркве и Римске државе били непријатељски не може се говорити ни о каквом облику политичности хришћанства, насупрот изразитој политичности паганске религије<sup>41</sup>. Црква „малог стада“ је аполитична, она не може да утиче на основне

<sup>41</sup> Види З. Крстић, “Political Aspects of Religion, Religious Freedom and Religious Tolerance at the Time of the Emperor Constantine and Today”, *Саборност теолошки годишњак*, Пожаревац 2013., 31 и даље



политичке и културне токове дате епохе. Међутим, оно што карактерише чланове „цркве малог стада“ је изразито јака вера која проистиче из слободног опредељења њених чланова. Било је у том периоду, истини за вољу, и оних који су отпадали и нису показали завидну висину вере пред опасностима али је, ипак, основна карактеристика хришћана тог периода била јака и стабилна вера.

За разлику од таквог типа постојања Цркве, од равноапостолног цара Константина па надаље, а посебно од цара Теодосија, почиње да се развија други тип Цркве – „црква народа“. Драстично се повећава број чланова Цркве и неминовно пада ниво и чврстина вере јер на сцену ступа позната и трајна људска слабост, а то је друштвена и лична корист. Јасно је да ова два историјска типа „цркве малог стада“ и „цркве народа“ имају различите карактеристике, међутим, желим да напоменем да њих од Цара Константина не налазимо у чистом облику, они сапостоје, при чему је акценат од четвртог века до данас на „цркви народа“. Али, такође, ваља напоменути, да се баш у том тренутку рађања типа „цркве народа“ појављује и монашки покрет са изворном тенденцијом да он буде, у неком смислу, чувар „малог стада“. Ако бисмо посматрали ова два типа Цркве као супротстављена могли бисмо помислити да је „црква малог стада“ добар и пожељан тип, а „црква народа“ би претпостављала декаденцију првог типа. Такво мишљење, међутим, не би одговарало истини. Од Цара Константина па надаље, стварају се услови за настанак онога што називамо хришћанском културом и што постоји у свим европским народима. Изграђује се на најширем могућем плану и у свим аспектима друштвене и државне сфере карактеристичан и препознатљив хришћански начин живота. То се не може остварити без тако једне широке „цркве народа“.

Али, времена се мењају, епохе смењују једна другу, а посебно је наша епоха модерности и сада већ постмодерности различита од претходних. Поред свих коренитих промена желео бих да нагласим промену у разумевању политичности религије. Са становишта Истока, то не значи и никада није зна-

чило да Црква води државну политику јер она то кроз историју није ни радила. У државној идеологији средњовековног Истока није постајала чак ни могућности да се Цркви препусти вођење државне политике. То није значење појма политичности на Истоку. На Западу јесте јер се Римска црква врло рано формира као држава која, сасвим разумљиво, мора да води политику. Али, и у једном и у другом случају легитимност политичкој власти даје Црква све до периода модерности. Црква је та која крунише владаре и на тај начин му даје легитимитет. На овај начин разумем појам политичност религије. Утемељење политичког легитимитета у вољи народа а не у вољи Божијој ствара предуслове за данашњу религијску неутралност државе али, такође, и предуслове за религијску слободу грађана. Крајње упрошћено, то би значило да ваше религијско опредељење више не утиче на ваш положај у друштву. Таква ситуација и такво друштвено разумевање религије поново ствара могућност за израженију слободу исповедања вере, односно за израженије испољавање слободне воље људи у сфери религије.

Мислим да смо сад дошли до те тачке када могу да изнесем одређена предвиђања развоја ситуације у блиској будућности. Та преломна тачка је слободна воља. Размотримо ситуацију традиционалних европских култура (у једној таквој смо и ми рођени и живимо) у којима се припадност овој или оној цркви просто подразумева. Наши преци, наши родитељи су били православни, крстили су нас као мале, нисмо бирали, нити смо имали могућност избора. Међутим, негде и у неком моменту свог живота сваки хришћанин мора да изрази своју слободну вољу да он, именом и презименом и својом вољом жели да припада православној Цркви јер уколико нема слободне воље да се буде чланом Цркве, онда је та вера или непостојећа или врло сумњива. Традиционалне културе стварају и традиционалне вернике више као културолошки феномен а мање као црквени. Рекао бих да таква ситуација у нашим условима успоставља могућност разликовања традиционалних хришћана и, да их тако назовемо, свесних хришћана. Ови други су у неком моменту свог живота изразили слобод-

ну вољу да приступе Цркви на један потпунији начин, а тип традиционалног верника следује традицији како је он схвата, чак потпуно поштено и предано, то не доводим у питање, али он још није дошао до прага слободног и свесног пристанка на учествовање у црквеном животу који се разликује од фолклора. Мислим да ће ту бити проблема и већ се примећују напетости које ће у ближој будућности бити све израженије.

Желео бих још нешто из искуства да додам. Као што сте чули из моје биографије, ја учествујем у образовању наших будућих свештеника и на средњошколском и на факултетском нивоу што ми омогућује да их пратим, поједине и целих десет година, што није мали период, и примећујем код њих жељу за потпуним и искреним припадањем Цркви. Ту више не говоримо о традиционалном или млаком хришћанству. Ти млади људи желе, пре свега, да буду хришћани, а затим, ако Бог да, и свештеници, и то желе свим срцем. То разумем као назнаке поновног нагласка карактеристика „цркве малог стада“. Истовремено, таква ситуација не значи да ће традиционални верници нестати али може да се деси следећи развој догађаја: Традиционалне европске цркве су вековима покривале целокупан религијски феномен у једном друштву – при чему правим разлику између хришћанске вере и религијског феномена који је шири појам – и држале га, некад боље некад лошије, под контролом. На маргинама црквеног живота сте увек имали остатке најразличитијих религијских пракси и веровања, од сујеверја преко астрологије до спиритизма. Мислим да ће то све мање да буде могуће а посебно из разлога што уназад неколико деценија религијски феномен буја и иде у потпуно неочекиваним правцима што све подводимо под општи појам newage религиозности (религиозности новог доба). Отворено је питање не само да ли хришћани могу већ и да ли уопште желе да држе под контролом најразличитије облике религијског феномена или ће се десити да најупорније у неком тренутку једноставно одлучимо одвојити од Цркве, препуштајући их сопственом слободном избору.

## Тип „слабе цркве“

Закључујући, желео бих да покушам да формулишем још једно предвиђање на основу досадашњих друштвених промена и друштвеног развоја који утичу на црквени живот. Губљење политичности и поновни нагласак на одређеним елементима „цркве малог стада“ као што је слободни избор, могли би да формирају још један тип цркве који бих назвао „слаба црква“<sup>42</sup>.

Губљење политичности подразумева и губљење овоземаљске моћи. И то се може приметити. Људи више не желе моћну Цркву, Цркву која ће земаљском славом и моћи сведочити силу Царства Небеског. То време изгледа, пролази. Пожељни тип је, по многим мишљењима, тип „слабе цркве“, што не значи раслабљене и посрнуће, већ слабе у смислу распете. Ми православни, сликајући Христово распеће, на самом крсту исписујемо Цар Славе. Размислите мало о тој композицији. Какав је то цар који је разапет и кога сликамо у тренутку његове највеће немоћи. У том тренутку Он не показује никакве атрибуте моћи, а опет ми верујемо да баш у том тренутку Христос изражава своју највећу славу и највећу моћ, парадоксално – својом немоћи. „... Јер кад сам слаб онда сам силан“, како каже апостол Павле Коринћанима (2. Кор 12,10). И то је, како ми се чини, пожељно лице Цркве у 21. веку. Црква је најјача онда када је по критеријумима света немоћна, тада она на најбољи начин сведочи своју веру. Мислим да је то лице Цркве које савремени човек жели да види. Могли бисмо помислити да би овакав тип значио заправо повратак на пред-константиновско стање а са чиме се не бих сложио. Постоји једна врло значајна разлика. У том почетном периоду „немоћ“ Цркве је произилазила из њене друштвене неслободе, а нова „немоћ“ би била чин слободног и апсолутног предавања вољи

<sup>42</sup> Термин позајмљујем на основу Ђ. Ватимо, *Веровајти да верујеш*, Федон, Београд 2009., али му дајем садржај који одговара теолошком појму кенозе. Упореди 2. Кор 12,9–10

Божијој у друштву у којем јој је правно загарантована слобода деловања.

Неки су говорили с краја двадесетог века да ће двадесет и први век бити век Цркве. Видећемо, неки више неки мање, у зависности од тога колико будемо животно добацили, да би то могло да буде тачно али бих рекао век распете Цркве, Цркве која баш тако зрачи снагом и надом зато што је онда Господ највише с њом.

Хвала вам на пажњи.

Питање: Питање за господина Зорана Крстић. Говорили сте о напетости која може да се створи између верника малог стада и верника цркве народа. Шта мислите о напетости која можда може да се створи, како сте приметили, између нас млађих свештеника и старијих свештеника који су са нама у цркви?

Крстић: Ако бисмо у нашим црквеним заједницама стављали акценте на различитости, онда би свуда приметили напетост. Између мушкараца и жена, млађих и старијих, свештеника и народа итд. И сасвим је разумљиво да оне постоје. Наше време се толико убрзало да су промене које се дешавају у току једног животног века скоро несварљиве. Сетимо се блаженопочившег патријарха Павла. Замислите само шта је све он у свом животу преживео и доживео кроз готово цео двадесети век. И сигурно је да су, на пример, постојале напетости између њега, у позним годинама, и неког млађег свештеника. Али то су нормалне ствари и са тим стварима треба живети јер Црква и јесте та која треба да превазилази све разлике. Међутим, код наших унутарсвештеничких, генерацијских разлика постоји, како ми се чини, једно питање које још чека на одговор, а то је како замишљамо једног нашег пожељног верника. Да ли сматрамо да је традиционални верник идеалан верник Српске православне цркве или можемо и треба да идемо даље, а што је колега Тодоровић напоменуо. Лично сматрам да је прошло време у којем смо традиционалног верника сматрали идеалним верником. Тип традиционалног верника је постојао и постојаће и у

двдесет првом веку и он има места у нашем црквеном животу али га не можемо више сматрати идеалним. Мислим да су се генерације старијих свештеника, из оправданих историјских разлога, превасходно ослањале на такве вернике, а да сада млађе генерације ипак желе и траже и нешто више.

Кад говоримо о прошлим епохама, сматрамо, а посебно ако је реч о црквеном животу, да је проток времена изазвао дегенерацију тог живота. Да је у прошлости постојало нешто идеално, да смо нешто имали па смо то нешто временом изгубили. То сматрам крупном и опасном предрасудом, а надасве нетачном. Када говоримо о средњем веку за који држимо да је „златни“ век хришћанства, ми располажемо чињеницама о вери тадашње друштвене елите. Знамо како је веровао Свети Сава, знамо како је веровао његов отац али како је веровао најнижи и најбројнији друштвени слој, о томе врло мало знамо. Тако да бих био склон да кажем за неке крајеве наше земље да је садашња ситуација далеко боља него што је икада у историји била. Тако да, како ми се чини, не треба да размишљамо у том контексту већ о кретању напред о чему је говорио доцент Тодоровић.<sup>43</sup> Нису наши верници били савршено едуковани па су у неком периоду то заборавили. Оно што пред нама стоји јесте рад на свим пољима црквеног живота.

Питање: Чуо сам да у циљу приближавања верницима, нека идеја постоји да се смањи велики пост на две или три недеље и поставља се питање изједначавање између свештеника и обичног народа по питању причешћа.

Крстић: Не постоје магични штапићи, нити магичне формуле којима ћемо у трену побољшати наш црквени живот и учинити га привлачним за велики број људи. Неће се ништа десити на брзину. Било какве „промене“ да се десе у Цркви оне неће довести до икаквих бурних преокрета. Процес улажења у веру и њеног сазревања је дуготрајан, спор, врло често немерљив и

---

<sup>43</sup> Излагач спомиње Драгана Тодоровића, социолога религије, који је био други говорник на трибини (примедба приређивача).

неприметан процес. Претходно сам се позвао на своје невелико искуство рада са децом којој предајем и рекао да то нису велики проценти али у свакој генерацији примећујем десет до петнаест процената оних који су прави бисери и са колегама смо много пута констатовали да те бисере сам Бог подиже. Није то, превасходно, наша заслуга, Бог после свих историјских искушења подиже такве људе да буду сведочанство и основ вере у будућности.

Што се тиче причешћа о коме сте питали, причешће је резултат вере. Не почиње вера причешћем већ се причешћем печати тако да су у сједињењу са Господом све службе у Цркви изједначене, од лаика до епископа. Пред причешћем нема изузетака. Како ће се питање дужине и начина поста решавати у оквирима целог Православља то је ствар за велики православни Сабор који се, истина, припрема деценијама и, нажалост, нема назнаке да ће се скорије десити. Док се то не деси, хришћани поштују оно што имају и у томе су послушни својој Цркви.

Питање: У периоду социјализма било је приметно масовно уздржавање од вере. У последњих пар деценија имамо ситуацију масовног хрљења у религију, помало на свечарски, кичерски начин. Имамо случајева да се крсне славе обележавају у објектима са пет или три звездице. Шта црква може да учини да се криза религијског морала у неком будућем времену избегне?

Крстић: У нашем верском животу као и у животу уопште много штошта се може срести. Лично мислим да је више негативности било него што их има сада. Да се успоставља ред најпре у оном што је највидљивије у архитектури, у иконопису, у срећености цркава, у срећености манастирских и парохијских цркава итд. Колико знам, а познајем шумадијску епархију довољно добро, нема више цркава које су неугледне и запуштене у било ком смислу.





## II ХРИШЋАНСТВО У 21. ВЕКУ



Павле Мојзес

## РИЗИЧНО ЈЕ ПРЕДСКАЗИВАТИ

Нити се бавим врачањем нити футурологијом. Ја сам историчар религије, посебно хришћанства, што ме нормално више обрће према прошлости него будућности. Ипак се за историчаре каже да изучавају прошлост да не би понављали исте грешке. У том погледу човечанство постиже слабе успехе, па сам се одлучио да прихватим позив и напишем прилог за књигу професора Драгољуба Б. Ђорђевића *Хришћанство у 21. веку*.

Колико је незхвално предсказивати будућност видимо по томе што је на почетку 20. века један амерички либерални протестантски часопис предвиђао да ће током тога столећа хришћанство постати религија већине човечанства. – Одатле и назив журнала „Christian Century.”<sup>44</sup> Амбиције, жеље и анализе изречене 1893. на Светском парламенту религија у Чикагу, гледајући уназад, чине се наивне и у великој мери неостварене. У раном двадестом веку предсказали су многи да ће ислам ускоро нестати. Маркс (Marx) и следбеници су отишли још даље и предвидели да ће религија (све религије) одумрети. Један од мојих професора у Бостону је ту негде 1960. г. предсказао да ће само две велике религије доминирати у свету: будизам на истоку а хришћанство на западу. У ретроспективи видимо да се те прогнозе нису обистиниле; чак и звуче смешно. Дакле, немам аспирацију да прогнозирам будућност, јер век који тече још има пред собом целих 86 година, а за то време може све да се промени.

Док сам био студент, средином 50-их истеклог века, на београдском Правном факултету и редовно пратио „Политику”, читао сам коментаре дописника из САД, Мирослава Мире

---

<sup>44</sup> То му је још увек назив и излази у Чикагу; одличног је квалитета, али то предвиђане није имало нити има шансе да се дословно испуни.

Радојчића, који је још тих давних дана писао да шта се десило у Калифорнији јуче, дешава се у остатку САД данас, а у Европи ће се десити сутра. Уверио сам се да је његово запажање тачно. Промене су сад још брже због такорећи тренутачне комуникације. Зато ћу моје примедбе заснивати углавном на мом запажању у Сједињеним Државама, док ће читаоци просудити дали је то релевантно у њиховим крајевима.

Без неког систематског редоследа, указаћу на трендове који су присутни у раном 21. веку и који имају вероватноћу да ће се наставити.

- Друштвене промене ће и надаље имати већи утицај на хришћанство него обрнуто. Док је у средњем веку хришћанство давало правац друштву, у модерном времену је обрнуто – та карактеристика остаје и надаље доминантна.

1. Већина хришћана ће живети на глобалном југу, који је неразвијенији, конзервативнији и у чијем се хришћанству мешају локалне племенске духовности и обичаји. На северу институционални облици црквености ће вероватно и даље слабити. Међутим, север има далеко развијеније финансијске, образовне и организационе структуре и могућности, те ће та два дела хришћанског света имати позитивну интеракцију. Неће бити изненађујуће ако мисијски покрет пође у обрнутом правцу, наиме да ће југ слати хришћанске мисионаре да евангелизирају север. То ће имати већи уплив на католичка и протестантска подручја. Пошто се православље није ефективно ширило на југ, то су мање шансе да ће православно хришћанство имати уплива на југ, али је вероватно да ће јужни хришћани сматрати земље насељене православном већином као мисијско поље за њих. То ће проузроковати озбиљна трвења и неспоразуме.
2. На северу ће се и даље осећати јак утицај секуларизације, али то никако не значи крај хришћанске религиозности. Пре свега се могу разликовати две врсте секу-

ларног друштва. Једно је слично комунистичком или атеистичком секуларизму где друштвени фактори сужавају делатност свих религија, па и хришћанских вероисповести. Мислим да ће та врста секуларног друштва ослабити. Друга форма секуларизма јесте она када је заједнички, јавни морални простор отворен и поштован од свих људи. Дакле, све јавне организације и грађани имају право да се служе тим отвореним моралним простором, који им даје могућност да слободно упражњавају своје циљеве и сврхе. Мислим да ће се таква врста секуларног друштва проширити у свету и биће цењена од већине хришћана јер им омогућава мирну егзистенцију и раст. Ни један верски или нерелигиозни покрет неће бити привилегован. Слобода савести ће се поштовати, било да је религиозна или не.

3. Даље ће јачати плуралистичко друштво на светској разини. Може се очекивати присутност невероватно великог броја и старих и нових верских и неверских покрета. Учестала путовања по целој земаљској кугли, много веће миграције, студирање у иностранству, комуникације свим до сад пронађеним оруђима, доносе огромну разноврсност у светоназорима. То утиче на брз пораст у неким видовима религије, рецимо расту „evangelicals”<sup>45</sup>, пентекостне заједнице, и „megachurches”<sup>46</sup>. Бројчано ће то бити на уштрб великих историјских цркава, које су дуго времена, нарочито међу главним протестантским црквама, биле

---

<sup>45</sup> Не треба помешати тзв. евангеличке (лутеранске) и сличне протестантске цркве. У evangelicals се ради о конзервативној интерпретацији протестантске слободне вероисповести (врло често у оквиру постојећих цркава) која прекорачује деноминационалне границе а карактеристична је по томе да инсистира на „нановорођењу” кроз емоционалну искуствену катарзу.

<sup>46</sup> “Megachurches” су огромне појединачне цркве са од по 20.000 до 60.000 активних чланова у једној заједници. Обично су независне од било које верске деноминације са врло харизматичним свештенством.

„ecumenicals,” тј. поборници хришћанског јединства и сарадње. Присуство оријенталних религија као и нових религиозних покрета<sup>47</sup> доводи до невероватне измешаности становништва. Уместо да се на то гледа као слабост, оно се прихваћа као позитивна одлика толерантног друштва.

4. Развој и широка расположивост средстава комуникације ће довести до могућности светског дијалога. Већи број особа ће прећи из једне религије у другу или ће пак потпуно напустити своју верску установу. То је део модерне индивидуалности. Вероватно ће то користити хришћанству, јер на светском нивоу је већи број оних који постају хришћани него оних који опадају. Они који више не припадају црквама не постану у већини атеисти, него буду или агностици или „*nones*” (ни једни), тј. они који више не припадају ни једној цркви, што не значи да постају непријатељи хришћанства. Они врло често још увек остану имплицитни хришћани, односно верују у неки од хришћанских постулата, али нису више привржени институцији. Све је већи број људи који тврде да су „*spiritual*” – духовни – међу њима има оних који остају чланови цркава, но придодају већу важност духовности него самој цркви као институцији, док је велики и број оних који имају или прокламују духовност али су се одвојили од цркве. Некад такви и даље прослављају хришћанске празнике као Божић, Ускрс или славу. Многи од њих тврде да имају своју личну религију која је јединствена на свету, тј. само њима својствена и на то не гледају као слабост, него насупрот – као врлину.
5. Америчко-јеврејски социолог Вил Херберг (Herberg) 1955. је написао књигу названу *Protestant, Catholic, Jew*. То су била три не само велика верска већ и друштвена идентитета. У међувремену није се само повећао

---

<sup>47</sup> Неки их зову секте, али ја избегавам пежоративне изразе.

број православца и муслимана у Сједињеним Државама него и свих других могућих и немогућих верских групација. Ново је то што подела религијског поља није више претежно у три или више верских коалиција него је важнија деоба у конзервативне и либералне (или прогресивне) струје у оквиру скоро сваке од присутних деноминација. Те две струје се оштро сукобљавају и унутар верских заједница (а и између) доводећи до нових раскола, а и до нових уједињења.

6. Поделе на конзервативне и либералне верске интерпретације се углавном подударају са сличном политичком поделом. Људи који су религиозно конзервативни врло су често и политички и социјално конзервативни – томе су слични и либерални кругови. Борбе између та два тора су врло оштре и њима је скоро немогуће да културно разговарају. Ту нема изгледа за веће промене.
7. Наступа криза светских екуменских структура и бројчано слабљење цркава са израженим проекуменским ставом. Иронично је наима да су оне постигле многе од њихових највећих намера: да друштво (америчко али и светско) усвоји принципе верске слободе, слободе савести, личних и друштвених слобода, правде, људских права, антиколонијализма итд. Али су у том свом успеху, у ширењу и прихватању наведених принципа, изгубиле хегемонију у америчком друштвеном животу, што су искористили евангелисти који су из првобитно приватног простора наступали „патриотски”, подржавајући најконзервативније друштвене и политичке кругове у порасту због многобројних ратова.
8. Неминовно је ипак да екуменизам неће нестати са позорнице. Чак и ако би Светски савет цркава и Национални савет цркава у САД пропали, то неће значити пропаст покрета за дијалог међу хришћанским црква-

ма и покрета за хришћанско јединство. Неизбежно је да се настави сарадња, теолошки разговори и заједничке студије, читања, предавања, истраживања, размена студената и професора, свештенства, сусретање црквених челника (хијерарха). Моментални пораст антиекуменизма, нарочито у бившим комунистичким земљама је историјски проузрокаван тиме што је социјалистичка власт искоришћавала покрет у сврхе манипулације. Антиекуменизам је међу некима, посебно православним хијерарсима, у скорој прошлости изазван доста перверзним изјавама да је екуменизам највећа јерес у историји хришћанства. Али то се не може озбиљно узети; они својим незнањем сами себе дисквалификују као хришћанске вође. Реалистичније је очекивати да и Римокатоличка црква, усвојивши екуменизам као покрет, постане члан неког конкретног светског удружења хришћана (које наравно неће бити нити нова црква нити надцрква која би дириговала другима, као што се боје неки антиекуменисти).

9. Дијалог између јеврејске религије и хришћанства ће наставити свој револуционарни преокрет из друге половине 20-ог века. Мада ће трагови последица хришћанског антисемитизма још дуго оставити ране на јеврејским душама, ипак се толико већ променило да је сарадња сада боља него икад током 20 векова коегзистенције. Све већи број хришћанских и јеврејских научника спознаје да имамо заједничку веру, мада не и заједничке религијске структуре, доктрине и обичаје. Тај дијалог са верске и теолошке стране нема много препрека, али политичка питања око државе Израел и палестинских Арапа може да узнемири, па чак и да поквари неке од сарадњи између јеврејске вере и хришћанства. Прошириће се свест о томе да су из вере библијског Израела (којем су и Исус Христ и апостоли припадали) произашле две



сестринске религије, које су превише дуго биле у дисфункционалном односу.

10. Пред сам крај 20-ог века родио се и јудаистичко-хришћанско-исламски дијалог. Тај дијалог је много тежи не само због компликованијих историјских фактора него и због теолошко-политички замршених односа. То је посебно акутно у пределима где припадници тих религије живе измешани. У кризним крајевима на Блиском истоку и северној и централној Африци се дешавају велика крвопролића. У земљама као што су Ирак, Сирија, Либан и Египат велики број хришћана напушта домовине у којима су живели од самог почетка хришћанства због притиска и масакра од стране муслиманских екстремиста. У земљама екваторијалне Африке (рецимо Нигерија, Централна Афричка Република) где су обе религије бројчано јаке долази до крвавих сукоба који могу да се претворе у геноциде јер су те религије истовремено блиско повезане са племенским (етничким) припадањем. Ту само можемо да се надамо, уз јаку дозу песимизма, да ће међународне заједничке акције некако успети да спрече милионске жртве. Онда би верске вође требале да покажу максималну способност и већу ангажованост у процесу помирења, рађе него што хушкају на даљње сукобе.
11. Велика је вероватноћа да ће потрошачко друштво и индивидуализам бити присутни у хришћанству 21. века. Црквене просторије у многим црквама се већ сада прилагођавају потрошачким потребама: угодна седишта, забаве, образовне и рекреативне активности. Уместо пасивног присуства биће много веће учешће у многим или свим фазама богослужења, у молитвама, медитацијама, филантропији и разним другим друштвеним активностима (рецимо, антиалкохолизам, антидрогирање, помоћ емигрантима да науче језик и

- да нађу посао, акције друштвеног ангажовања за мир и правду, заустављање трговине белим робљем итд.).
12. Религије су почеле као колективна појава. Постепено је и појединац започињао да има верски значај и моћ одлучивања. Мада је у многим државама света колектив још увек пресудан и значајнији него индивидуа, у савременим потрошачким друштвима, нарочито у САД, то више није случај – врло се наглашава индивидуалност, чак идући у крајност. Потпомогнут данашњим електронским уређајима и играчкама, појединац може сатима и данима да се изолира од непосредног присуства других. Пријатељи су им стотине или хиљаде „friends” на Facebook-у или Twiter-у (а таквих програма ће бити све више). Такође ће све више бити одбијања да се жртвује за колектив – своја воља и интерес ће се проглашавати као једина мера понашања. Таква ситуација може, али не мора неминовно, да води у анархизам или диктатуру. Овде би хришћанство, позивом да живимо за друге, могло да одигра пресудну улогу оплемењивања себичности индивидуализма. Премда постоје и друге установе које могу да одиграју улогу дружења (нпр. спорт, концерти, предавања, ине јавне забаве), ипак су цркве у стању да задовоље обе потребе и да установе изван балансу у животу људи. Наравно да ће многе цркве морати да се оспособе и прилагоде таквим потребама – или ће изгубити следбенике.
  13. Због горенаведених потреба, нове хришћанске црквене групе ће се појавити бар у експерименталној фази. Као пример може да се наведе један такав покушај, назван „Emerging Church Movement” (Настајући црквени покрет). У Денверу, Колорадо, у најмљеној просторији се сакупљају невероватно различити људи, од верујућих до агностика, они који још траже и они који су на рубу напуштања цркве, и назвали су се „Дом за грешнике и свеце”. Они стварају нову литургију, траже социјалну правду, усмерење на Христа, укључују

све без разлике на сексуалну оријентацију или брачно стање – гледајући назад на првобитну цркву и истовремено на будућност. Вођа им је жена која је у прошлости била зависна од дроге. Нико не зна да ли је такво експериментално хришћанство почетак нечега новог или је последња етапа пред излазак из цркве. Уверени су да не могу бити аутентични хришћани без заједништва са другима. Таквих покушаја има много. У Африци и Азији ће такви покушаји имати много примеса духовних традиција њихових пређашњих религија, у којима ће се понекад тешко препознати традиционално европско хришћанство. Православној цркви, од свих великих цркава, биће најтеже да то прихвати или да се томе прилагоди. Жеље да се напусти Светски савет цркава су често проузроковане баш таквим појавама, које ини нешто лакше прихватају. Акултурација, тј. адаптација хришћанства другим друштвеним обичајима пре 20. века није била добродошла, али су се у последњих 50–60 година погледи о томе доста променили, јер је увиђено да је недостатак акултурације био разлог што хришћанство није било прихваћено у многим земљама (нпр. Јапан). – Треба се подсетити да се без такве акултурације православље не би проширило по Европи.

14. Овај век ће вероватно означити крај конфликта између науке и религије. Мада у САД још увек скоро половина становништва одбацује научне погледе као што су еволуција или глобалне климатске промене као резултат људских делатности, и поред тога што можда више од 60% научника не верује у Бога, све је већи број у оба тора који виде да науке и религије имају много заједничких интереса, па и гледишта, и да веродостојност једног не искључује веродостојност другог приступа према искуствима нашег доживљавања свемира. Дијалог између хришћанства и природних и друштвених (психологије,

- социологије, политике, економије...) наука може да допринесе новим решењима праисконских питања. Неки ће можда следити „нове атеисте” из поља науке, али они, слично Дон Кихоту, мислећи да успешно оповргавају све религије, а нарочито хришћанство, уствари се боре само са фундаменталистичким и сујеверним аспектима религије погрешно сматрајући их карактеристикама целокупног хришћанства. Тиме показују колико мало знају о разноврсности и дубини хришћанске мисли. То ће вероватно постати транспарентно великом броју читалаца тих „нових атеиста.”
15. Међу младима који ређе или уопште не иду у цркву повећаће се могућност да се упознају с основима хришћанства у разним школама и универзитетима који својим програмима пружају могућност студирања једног или бројнијих предмета о религијама, укључујући хришћанство. За оне који траже умни прилаз религији, то ће обогатити њихово сазнање и можда их одведе или у чланство неке цркве или пак у наклоност према вери.
16. Глобални дијалог између већине религија и идеологија већ постоји и даље ће се развијати. Разлог је што путујемо, студирамо свугде по свету, читамо и слушамо књиге, реферате, предавања, радио-телевизијске и компјутерске програме, посећујемо богослужења, медитације, итд. Склапамо међурелигијске, међуетничке, међурасне и друге бракове. Мешани бракови могу бити лабораторија екуменизма, ако се на њих позитивно гледа. Калуђери исто воде међухришћанске и међурелигијске дијалогe. Обични путници, често они млађи, експериментишу са зен будизмом, суфизмом, живе у Индијским ашрамама, путују у Тибет, слушају Далај Ламу, диве се Мајци Терези, иду на ходочашћа, скупове у Тезеу – пију из било ког извора који обећава живу воду. Нешто од тога води у синкретизам, нешто потврђује своју традицију обogaћену другим, а нешто води до *burnout*-а,

до пресушивања. Дијалог се може водити са свима изузев са екстремистима који га одбијају. Они који тврде да већ имају 100% одговор на СВА питања, нису у стању да воде дијалог. Чим се отиснемо у свет из свог уског круга одмах схватамо да немамо одговор на све. Неки од нас се повуку у своју чауру, други храбро запливају. Постоји могућност да ће те разлике проширити јаз између конзервативних и либералних струја, особито ако не буде постојао здрав центар.

Нека интересантна питања за 21. век:

- Да ли ће се наставити преокупација сексуалним питањима као у прошлом веку? Примера ради, развод, други (па и пети) брак, предбрачни и ванбрачни односи, хомосексуалност, употреба превентиве против зачећа, улога жена у цркви укључујући заређење у свештенство, били су и још увек представљају узрок огромних трвења у црквама и разлог су раскола. С једне је стране све веће друштвено прихватање тих чиновца, а с друге се стране многи хришћани упорно боре против и најмањег попуштања таквом понашању.

Да ли ће уместо сексуалног морала у први план избити други социјални проблеми? Међу њима су неједнака расподела богатства, власти, уплив војних снага, међународни односи, финансијске манипулације и кризе, расне и етничке мржње, одговорно друштво („*responsible society*”) или заједничко добро („*common good*”), глад, болести и заразе, демократски или неки ини друштвени поредак, криминал и злоупотреба власти, корупција, итд. Папа Фрања је дао неке индикације да су ови потоњи важнији од ранијих преокупација, барем по његовом увиду.

- Да ли ће се цркве уврстити међу најистакнутије поборнике мира у свету, као и мира у нашим породицама и душама? Да ли ће се смањити убијања између хришћана и муслимана?, између католика и православних?, између католика и протестаната? Да ли ће цркве бити само уточишта у одбрани од зла

(примерице рата, болести, немаштине, психолошких проблема) или ће истовремено цркве бити међу онима који утичу на побољшање људске стварности?

- Да ли ће православне цркве остати у уским етничким оквирима тако да се православци мањинских етничких група у оквирима велике локалне цркве не осећају као да су заиста у својој цркви? Да ли ће и католици, као и неки протестанти, пребродити такве етничке неформалне поделе у својим круговима? Да ли ће расно мешане цркве моћи да пруже свима једнако уточиште и осећање припадања (рецимо Ромима на Балкану)? Могу ли цркве постати дом за сав „Народ Божији“?

- Да ли ће и православне цркве, као што су раније већ одржале протестанти и католици, имати велики сабор (Panorthodox Council) о којем се већ дуго говори и планира, увек и одлаже, не би ли видели да ли би их Свети Дух покренуо да реше неки од тешких наслеђених проблема; на пример: филетизам, анти-семитизам, исламофобија, антикатолицизам, антиекуменизам? Да ли могу да прошире верску едукацију својих чланова како не би била скоро искључиво литургијски оријентисана? Православне цркве се често жале да им „секте“ (у чији број некад убрајају и католичку цркву и протестантске) „врбују“ вернике. А ређе се чује да је доста велики прилив у православне цркве, специјално на западу, оних који прелазе из иних цркава у православне; интересантно, међу њима има доста велики број свештенства из других цркава. То може да изгледа позитивно за православне цркве, међутим не треба занемарити да то највише раде нарочито круте и догматске особе које се противе повећаном утицају жена, признавању Божје љубави и за оне који нису хетеросексуални (или пак, сасвим иронично, они који су хомосексуалци, па мисле да ће их се мање приметити у православним срединама). Присуство таквих конвертита ће отежати могући „*aggiornamento*“ у православним црквама. Са гледишта либералнијих протестантских кругова, што већи број таквих оде у православље, тим боље за оне цркве које су напустили.

- Да ли ће доћи време кад ће челници (хијерарси) цркава моћи да се реше лицемерја, да кад уопштено критикују

лицемерје не падну тако рећи одмах у њега. Они критикују лоше друштвене појаве код других, а кад је реч о својима само спомињу страдања проузрокована од других према њиховом народу, не и она страдања која су њихов народ и следбеници проузроковали другима?

- Да ли ћемо коначно ујединити три функције наслеђене из Старог завета: свештеничку (душебрижничку, пастирску), пророчку (самокритичку, са упозорењима и опоменама углавном према свом народу) и мудростну (*sofia*)? Досад смо дали не само приоритет него и монопол свештеничкој функцији. У неку је руку то подела по којој ће многи увек бранити своју нацију, народ и цркву без обзира на зла учињена у њихово име („изабрани Божји народ”) и оних који раскринкавају такве илузије да би довели до унутрашњих промена и реформи. Ако центар који држи ове функције не успе да се формира или опстане, долази до оштре поларизације која може да доведе до ратова или пропасти организације. Људски род нити може да напусти моралне идеале („Божје законе”) нити може престати да се суочава са суровим резултатима стварности људског греха. То значи да ћемо и даље живети са интересним сукобима, те нам требају и свештеници, и пророци и мудраци да би нашли пут између идеала и стварности.

Избегавам да тражим глобални закључак. Све наведено може да се оствари под условом релативно мирног развоја човечанства у данашњем веку. Сва људска зла ће и даље остати у нашим душама. Ту неће бити промене у 21. столећу. А Бог ће и даље налазити инспирације и путеве кроз религије – и ван њих – да нам помогне да нађемо начин решавања природних и људских зала. И ту неће бити промена у 21. веку. Питање је да ли ћемо бити ефективнији у савладавању зла или ћемо се ближити некој могућој, не и неминовној, апокалипси. У случају катастрофалних криза све то постаје упитно. Али ако хришћанство буде представљало снагу, бар симболичну – боље стварну, за мир, правду и слободу, тад би могао 21. да буде најбољи хришћански век. Не по мерилу да будемо најбројнији, него по истацању љубави према свима. *Aiaie* је била и остаће срж хришћанства.

Сергеј Флере

## МОГУЋНОСТИ СОЦИОЛОГИЈЕ У ПРЕДВИЋАЊУ СУДБИНЕ ХРИШЋАНСТВА У 21. ВЕКУ

### Увод

Познато је да су због динамичког и комплексног карактера, и улога актера у њима, друштвени системи тако сложени да су могућности друштвених наука у предвиђању будућности ограничене, ако не и врло мале (Parsons, 1950; Forrester, 1971). То се посебно односи на предвиђање великих историјских заокрета. Што се тиче предвиђања тенденција у друштвеном развоју, ситуација је нешто спорнија, али се у то овде нећемо упуштати. Тиме се не пориче научни карактер друштвених наука, већ истиче нарочито сложен карактер друштвених појава.

Уз то је предвиђање за временски оквир мањи од једног века релативно кратак период, унутар којег може доћи и до неких флукуација, док је за темељне развојне тенденције вероватно прекратак, с обзиром да је реч о религији која има историју дугу два миленијума. (Тако, одсуство убедљивих индикатора секуларизације може да се тумачи превладавањем последњих препрека ка њеној дефинитивној афирмацији, као што је то могуће код заговарања било које теорије кад је суочена са емпиријским супротностима, о чему је писао већ Милс [Mills, 1963].) Поред тога, ограничавамо се тиме, да се нећемо упуштати у могућност испуњења поруке хришћанства у том веку, у погледу васкрсења, страшног суда и сл., јер то излази изван емпиријских оквира.

У предвиђању будућности хришћанства, социологија није без икаквих полазишта, социологија се има у том погледу на шта ослонити, да не кажемо да постоје поуздани темељи. Нажалост, сазнања на која се можемо ослонити делимична су и



нису сасвим усклађена, што чини неко садржинско предвиђање непоузданим.

Овде ћемо указати на неколико основних подстицаја научног карактера у предвиђању непосредне будућности хришћанства. То су: 1. Демографске подлоге за развој хришћанства, 2. Анализе које указују на раст једног новог типа хришћанства (харизматично-пентекостално хришћанство), 3. Расправе о секуларизацији и десекуларизацији, 4. Њу ејџ и „усредсређење на божанског себе“ и 5. Домашаји могућности избора према теорији рационалног избора као објашњење развоја хришћанства.

Пре тога ћемо дати неколико напомена о друштвеним развојим тенденцијама у 21. столећу, полазећи од става да је реч о друштвеној појави која је већим делом условљена управо друштвеном ситуацијом и друштвеним променама, узимајући у обзир да је реч о динамици хришћанства у овом веку.

Столеће у које смо ушли чинило се неким социолозима религије, под утицајем Хантингтонове књиге и под утицајем искуства 11. септембра, да ће бити одређено пре свега културним сукобима, „сукобима култура“ (Woodhead, Heelas и Davie, 2003, 11). Мада ће и тих сукоба свакако бити, није нужно да они обележе 21. век, ни у односу на проток столећа без сукоба ни у односу на друге врсте сукоба. Вероватно је утемељеније полазити од комбинације наставка процеса модернизације, тзв. позном или другом модернизацијом (Bauman, Likuid moderniti; Век и Beck-Gernsheim), где се полази од супротних појава ескалацијама културног идентитетски одређеног и еуфоричног начина живота: а у Европи постоји проблем интеграције друштва на основу одсуства интеграције путем религијског и националног, заговарајући јединствену демократску и федералну Европу (Beck и Grande, 2006). Ови аутори тврде да је суштина садашњег начина живота и преовлађујућег тренда друштвеног развоја у индивидуализацији, која је и принудна, од сваког се појединца стално тражи да одабере своје кораке у достизању свог успеха и „себе“, своје „суштине“ (тзв. рефлексивна индивидуализација). То стално одабирање у складу

са личним прохтевима доводи до слабљења и уништавања преосталих културних традиција и установа, тиме нема ни простора за религију схваћену диркемовски, као „друштвену чињеницу“, оспољену институцију, коју појединац затиче и у њу се обавезно укључује.

Теорија модерног светског система која предвиђа коначну кризу светског капиталистичког поретка у овом столећу (Wallerstein, 2003). Комбинацијом та два оквира не могу се искључити веће друштвене кризе и конвулзије, јер ни позна, друга модернизација није схваћена ни од пропонената као неупитан процес органскоме друштву (Beck и Beck, 2002). Њима је такође упитна интеграција таквог друштва, одржавање његове кохезије, мада се помињу могућности инволуције на раније типове интеграције (2002, 16–20), али се пре свега заговара европска демократска интеграција (Beck и Beck-Gernsheim, 2000). Одсуство могућности предвиђања неког равномерног развоја и чврстих основа интеграције, а нарочито стабилности друштва, које се конституише у глобално (а посебно овај прелазак од националног на светско друштво), оставља отвореним питање могућности нових оригиналних верских покрета и пророка и полупророка (ови други могли би бити унутар хришћанства). Ту немамо никакву бољу основу од Веберовог налаза о харизматској власти и вођству, који се 20. веку више пута показао тачним, наиме да је у изузетним, кризним друштвеним околностима ефикасан пророк могућ и друштвено делотворан. Истина, овде је било више речи о политичким вођама (Лењин, Хитлер, Тито), него о верским (Сун Мјунг Мун, Били Грејем /тај је ипак остао на нивоу масовног проповедника, а не оснивача нечег новог/, неки католички папе, пре свега Војтила, за којег су на сахрани узвикивали „Светац одмах!“). Тако ни појава нових пророка и вођа, који би и хришћанство повели новим путевима, није за искључивање, мада Вилсон, пишући управо о томе у једном од својих последњих радова, тврди да су савремени претенденти да буду пророци „само доказали ефемерно значење себе као пророка и својих сведочанстава“ (2003, 72).

### *1. Демографија*

Демографске промене у распореду религија нису нужно и садржинске промене у типу верности, мада то обично бивају јер временска и просторна варијација указује и на садржинску варијацију, с обзиром на скоро неограничене могућности варирања обичаја, тумачења и наглашавања веровања, доживљавања верских емоција итд.

Демографске промене на које се овде мисли не захватају промене у општој демографији. Овде је реч о једној темељној демографској промени која се односи на хришћанство, на његову демографску распрострањеност, а која се дотиче више аспеката. На почетку прошлог века хришћани света живели су првенствено у Европи (66% свих хришћана света) и у Америци (27%), док је број хришћана који потичу из Европе данас сведен на 26% свих хришћана света – најзначајније је порастао удео афричких хришћана, попевши са на 24% (PewReport, 2011, 9). Ту је делимично реч о самим демографским променама (релативно опадање становништва Европе у глобалном порасту становништва), али и о јеванђелизацији одн. напорима на ширењу хришћанства изван Европе. Као што ћемо видети, то је повезано и са тиме како се бива хришћанином, тј. са значењем хришћанства у планетарном оквиру.

Може се очекивати, да ће се та тенденција наставити, мада је екстраполација тенденција у оваквим питањима несигурна. Но, повезано са осталим питањима које ћемо овде да размотримо, не излажемо се великом ризику ако се придружимо ауторима који тврде да се тежиште хришћанства помера ка југу (Jenkins, 2003). Он тврди да ће половином 21. stoleћа демографско средиште хришћанства бити у Африци, како је некад било у Европи – оба америчка континента ће следити Африку у релативном демографском уделу – док је судбина Азије нешто упитнија. (Ch. 5). Предвиђа се да ће тада у Африци живети једна четвртина становништва света, а у Европи тринаести део. (Population Division, 2013)

## 2. *Прогор пентекостално-харизматичкој хришћанства*

Већ данас је дошло до појаве избијања хришћанства у томе да је оно што је битно ново као хришћанство (а не као секуларизација као његово узмицање) управо вера, ритуали, групе и покрети који наглашавају чуда, исцељивање, виђења, прорицања, видовитост, говор у језицима и непосредно „искуство“ светога. „Наприродно преко пророчанстава делује непосредно“ (Jenkins, 2003, ch. 5).

Те појаве су карактеристичне управо за делове света и за групе које прихватају хришћанство у јужној Америци, а мање у Европи (у њој највише преко досељеника из тих делова екумене). Међутим, те појаве су непосредно уткане и у свакодневницу и верници очекују чуда у оностраном, нарочито кроз здравље и материјално благостање. Такво хришћанство се испољава кроз веома различите организационе облике: од мегацркава до неформалних облика верности, а може бити и део постојећих цркава.

То хришћанство се очито слаже, афинитетно је с потребама нижих слојева у тим срединама, укључујући јужноамеричке и афричке домороце, за које је примање хришћанства нешто што се догађа у култури са јаким примесима анимистичких и политеистичких веровања. „У пентекосталним заједницама сиромашни и несрећни људи откривају да се оно што пише у Библији догађа међу њима“ (Jenkins, 2003, ch.5) За њих је то „непосредна стварност“.

При том се исказују и најразличитије појаве синкретизама, у Латинској Америци и са претхришћанским веровањима (Jenkins, 2003, ch. 5).

Међутим, ово хришћанство за сада није проузроковало веће политичке последице, баш због наглашавања непосредних искустава и доживљаја, што ограничава друштвени домет. Џенкинс је убеђен да је управо то „предукус хришћанства будуће генерације“ (ch. 6), чак и изван оквира тог дела света. Дакле, да ће и хришћанство на северу убудуће постати прожето појавама које спадају у „дарове духа“, управо супрот-

но од досадашњих токова померања верске „стварности“ у далеку оностраност, јасно одвојену од овоземљског живљења. Такав развој је, дакако, врло упитан и представљао би радикалан заокрет, у супротности са развојем Европе на основама просвећености. Али, такав развој није сасвим искључен, узевши у обзир да секуларизација на северној полулопти, може отворити нове потребе које се задовољавају таквом религиозношћу код мањих група, нарочито несрећних и сиромашних. Поред тога, културним додиром са харизматским хришћанством на југу, доћи ће до одређених ефеката на северу. Но, није за очекивање да би то постао основни тренд и основни образац на северу.

### *3. Секуларизација и десекуларизација*

Много је текста написано о теорији секуларизације и свакако је то био главни теоријски оквир социолошког проучавања религије у 20. веку (за преглед види Dobelaere, 2002), мада је често и оштро био оспораван (Lyon, 1987). Није та теорија предвиђала буквалан нестанак религије – првенствено је реч о Европи, где је теорија (а и социологија религије) била најразвијенија. Основни потпорни стуб те теорије била је шира теорија модернизације, као јединственог и општег обрасца развоја (који допушта и одређена одступања и обилажења од основног тренда).

Не улазећи у сву разраду ове теорије, биће довољно да напоменемо да је реч о опадању утицаја религије у друштвеном животу до којег долази у оквиру модернизације друштва и напуштања традиционалних, предмодерних образаца друштвеног живота.

Крајем истеклог века дошло је, међутим, до појава верских обнова (унутар хришћанства, ислама, јудаизма, хиндуизма и др.) и до распада комунизма у Европи, што је теорији секуларизације одузело много на убедљивости, питања су се изнова почињала постављати о смеру савременог друштва и културе, па се истовремено говорило како о верској обнови (нпр. Greeley, 1994, писао је о православној верској обнови у

Русији као највећој верској обнови икада – без много познавања проблематике), тако и о погрешности теорије секуларизације.

Ипак, заговорници секуларизације не посустају, макар морали признати да још поједина подручја света нису зрела за тај процес, морали признати да је процес секуларизације вијугавији но што се претпостављало и понекад привремено и ретроградан (Bruce, 2003; Wilson, 2003). Можда можемо сумирати језгро тврдње о секуларизацији као маргинализацији религије, религија губи на димензији консеквентности, на регулисању друштвеног живота (Вилсон 2003, 64–66). Збиља, куда се у интернетно и мобилно телефонски комунициране контакте могу уметнути благослови, молитве и други ритуали? И да ли они могу да регулишу контакте младих који се брзо и анонимно успостављају? Садржајније, Брус остаје при основним тврдњама, ослањајући се на екстраполацију дугорочних тенденција, да је постојање опадања религије у Британији доказано, да се наставља и да ће 2030. г. хришћанство, барем у тој земљи, бити маргинална појава, а неће бити надомештено ни неком другом религијом (2003, 61). По њему то важи за све елементе религиозности, па и организацију.

Што се тиче тврдњи о десекуларизацији, о разградњи оног што је било секуларизовано – политички, привредни, па и породични живот – тога у стварности није било, као што није било ни нових наговештених јеванђелизација. Било је, међутим, након пада комунизма верских обнова, али оне углавном нису биле ни трајне ни дубоке. Можемо се са Вилсоном суштински сложити да су те обнове и десекуларизације у Европи биле „неефикасне“, „без друштвених консеквенци“ и „малог значаја“ (2003, 68). Да, било је разних покушаја, чак и спонтаних процеса десекуларизације, али они нису нигде створили истинско верско прожето друштво. Религија је „увек ту негде присутна“, како пише Бергер (1999,12), но свакако нема онај значај прожимања свих привредних, породичних и посебно не приватних делатности и догађаја.

Све то даје теорији секуларизације значајну подлогу за претпоставке о наставку тог процеса упркос верском врењу

и обновама, па и фундаментализму (нарочито онеме ван хришћанства, где секуларизација никад ни није садржински започела да прожима живот, као нпр. у Египту, где је насеровски секуларизам ипак био веома ограниченог домета, тако да ни садашњи „фундаментализма“ није нека иновација за масе).

#### *4. Утицај њу ејџа на верски животи*

Њу ејџ, мада у 20. веку није био апсолутна новост, ипак јесте можда најбитнија нова појава на верској сцени у том периоду. Њена суштина је у веровању да посамезник може сам у себи да пробуди свето и да се тиме усавршава, али и остварује као биће (Heelas, 1996). То претпоставља да се одбаци све емпиријско наметнуто из околине у човеку (укључујући трансцендентну веру) и продре до свог духовног, чак светог бића и суштине унутар сваког појединца од њега самог. Појава је нарочито добила на значењу, као нешто присутно у западној култури, од 60-их година прошлог столећа. Сам Хилас је настојао касније да рашири тај појам и говори о „духовностима живота“ које за светим и божанским трагају не само унутар себе већ и у природи (2000), свакако не одвајајући свето од свакодневнице и не транспонујући га у онострано, трансцендентно и понајвише не у неки надређени ауторитет, којег би се човек и бојао.

Ипак, данас не можемо рећи да је од њу ејџа много остало, да је то био неки темељни нови тренд на подручју духовности, свакако се није формирао у нову религију. Дакако, могуће га је наћи више него у траговима у психотерапеутским и еколошким настојањима, у честом одбацивању некадашње „строге“ институционализације хришћанских цркава, у унутрашњој религиозности без спољашњих референата. Ни мистична компонента религиозности каква се практикује у харизматичко-пентекосталним покретима није сасвим одвојена од тог настојања да се свето доживи „овде“ и у повезаности са свакодневницом, напротив.

С обзиром на преплитање тенденција, од којих су многе трајне, не можемо о њу ејџу говорити као о новом фактору који би у 21. столећу утицао на хришћанство – нпр. у неком виду

синкретизма – мада садржине њу ејца могу да се појаве унутар хришћанства, али су оне могле стићи и другим путевима. Стога се и сам Хилас, имавши у мислима 11. септембар, могао 2003. чудити томе да су јаке управо супротне религије – ауторитарне, оне које исказују агресивност (Woodehad и др., 2003, 11).

### *5. Теорија рационалног избора*

Теорија рационалног избора је можда једино оригинално објашњење религије у 20. веку – изузимајући неуробиолошко, које излази из друштвених наука. Произилазећи од адамсмитовског схватања људске индивидуе као бића које тежи профиту, уз што мање трошкове, та теорија у суштини тврди да у друштвеним односима долази до размене међу појединцима (и да је то главни облик друштвеног живота којег ваља посматрати), па је и религија једна врста размене, у којој верник прима „награде“ или чак „добит“, истина првенствено оноземаљску (Stark и Finke, 1993; Lavrič и Flere, 2011). Та теорија је успешна у објашњењу неких појава религије, најпре у односу на америчке прилике. Успела је да објасни успех „строгих“ деноминација наспрам либералних, привидно прилагођенијих модерним условима. Но, некакав такав „рационалан“ избор можемо уочити и код присталица харизматског хришћанства, они теже остварењу чуда и непосредним искуствима, као и овоземаљским добрима, што налазе у својој религиозности, дакако узимајући у обзир њихове услове и очекивања. Дакако, теорија рационалног избора се спашава додавањем таквих компоненти, али тиме садржи све више њој туђих елемената.

Свакако, рационални избор и рационалност избора може бити засењена оквиром великих историјских догађаја и процеса, до којих може доћи на нивоу великих друштвених популација. Дакле, рационалност избора може појаснити неко деловање – нпр. верски избор унутар неког оквира – под претпоставком да нема принуде у овом или оном облику. Тако да ту важи приговор којег је Малешевић дао Хехтеру, кад је овај тврдио да су Срби и Хрвати деловали рационално пљачкајући Муслимане у одсуству државне организације у Босни почетком



90-их. Малешевић је, наравно, тврдио да се све то догађало у принудним условима (Malešević, 2002).

Теорија рационалног избора може бити подесна за објашњавање једноставнијих појава унутар стабилних услова. Из тога прозилази да рационални избор може бити тек секундарног значаја у објашњењу и наговештавању развоја хришћанства (и других религија у овом веку). Једну ствар би, ипак, требало истаћи, барем у погледу Европе: на европском континенту се односи нормативно развијају у оквиру поштовања људских права, што појединцима даје невиђене могућности слободног избора. Томе нарочито доприноси Европска конвенција о људским правима и њено принудно остваривање путем Европског суда за људска права (види Flere, Đorđević и Kirbiš, 2014). Ако би се тај тренд наставио, рационални избор би могао да цвета – све под претпоставком да не дође до догађаја масовно принудног карактера – а слободни избор у неким потпуно неизвесним околностима без друштвеног институционалног ослоњања могао би да утре пут оригиналним верским појавама или барем обновама напуштених.

## Закључак

Свакако, заговорници пројекта просвећености не могу са задовољавајућом извесношћу да заговарају остварење секуларизације чак ни толико колико је могао Вилсон у својим последњим радовима, где је секуларизацију као фундаменталну појаву утемељивао на тврдњи да савремено друштво није више „заједница“, где верска осећања, верска понашања, па и верске организације могу постојати, али је све то маргинално и без утицаја на остале човекове активности и функционисање друштва (2003, 66). Дакле, секуларизација се исказује као друштвена маргинализација религије, хришћанства нарочито, у Европи пре свега. Секуларизација се може открити као тенденција, али артикулисано само у Европи (у САД у мањем обиму, види Norris и Inglehart, 2004). Мада и другде процеси

модернизације такође подстичу, само се у напред наведеним подручјима појава маргинализације религије исказује као нешто ван сумње. Друга појава која Европу јасно издваја јесте ниска стопа рађања и старење становништва.

Нема сумње да ће харизматско хришћанство бити значајна појава у овом столећу, како као самостална појава, као властити субјект (организован у цркве), тако и трансформишући етаблиране хришћанске, старије цркве. То се може тумачити и као диференцијација, као једна од верски специфичних појава (насупротив верском школству, верски обојеној политици и др.), која некима задовољава њихове потребе. Очито је да много тога одговара масама сиромашних и потлачених људи, нарочито онима који истовремено напуштају анимистичку и политеистичку свест, мада Европа може у томе да буде и даље изузетак. Европа као да је подручје остваривања секуларизације, на основима рационализације живота. Овај аутор не би се усудио тврдити, да ће Европа суштински измењена придошлицама из других континената током овог столећа, мада то није немогуће, јер ће придошлице бити много млађе и унеће, поред, ислама и хришћанство харизматског типа, што се већ бележи нпр. у Немачкој и другде у западној Европи (Nieswand, 2010). Ипак, није се исказало, да тај тип хришћанства дубински утиче на друштвене процесе, да модификује процесе модернизације на подручјима политике, породице и др.

Хришћанство ће током овог века ван сумње доживети крупне промене. На основу наставка процеса индивидуализације друштва и живљења (Beck i BeckGernsheim, 2002; Vauman, 2000) можда и без претпоставке афирмације људских права по европском узору у светским размерама могу се очекивати облици хришћанства који ће одговарати потребама људи више него што је данас случај. То не значи једноставно тенденције механичког прилагођавања, јер се делује у условима плурализма, где религија одговара неким специфичним људским потребама. Харизматизација хришћанства јесте један такав одговор, могући су и други у условима интензивног мешања људи и ослобађања принуде традиције. Свакако, хришћанство својом

многозначношћу и мултиформношћу може наћи доминантно место на верском глобалном тржишту. Није за очекивање да ће је нека друга религија значајније потиснути. Не можемо рећи да ће стари облици, а пре свега територијализовани облици хришћанства, преовлађујући у Европи, са својом историјском укоренењеношћу у националне прошлости, изгубити у том вртлогу сваку снагу, али ће бити суочени са новим облицима религиозности и новим облицима самог хришћанства. Један век прекратко је време за потпуни преокрет у том смислу. Поготово, ако се сетимо Смитових речи да је „нација најмоћнија сила у политици“ (Smith, 1989).

При томе се поставља значајније питање: хоће ли хришћанство у том глобалном друштву бити нека критичка свест према појавама које деградирају људски живот, или ће једноставно „бити ту негде присутно“? – како пише Бергер (1999, 12). Хоће ли успевати да осмишљава и хоће ли бити стваралачка сила у обличавању човековог света? Дакако, на та питања биће и позитивних и негативних одговора током столећа. Данас не можемо прогнозирати који ће превладати.

Ако ће се хришћанство мењати до непрепознатљивости и бити близу маргинализацији у Европи, да ли ће то натерати хришћанске цркве на уједињавање у одбрани од секуларизма и демографски надирућих хришћанских покрета и нехришћанства? То није за очекивање у већем обиму, јер цркве морају одржати своју специфичност, свака је „привлачна“ управо због неког укуса и „боје“, да би је „потрошачи“ разликовали од других. Мада су могуће мања сједињена, као нпр. Англиканаца и Методиста у Британији, у Европи није на помолу видније удруживање међу западом и истоком. Свакако, пак, могу се очекивати унутрашње промена организације, догме, па и примарне делатности цркве која се може померити од ауторитативног става као ставу служења. У случајевима већих друштвених неуспеха и недаћа, цркве могу постати оштри критичари са становишта која досад нису виђена, са становишта сиротиње и обесправљених, уместо становишта различитих традиција.

## Литература

- Beck, U. и Beck-Gernsheim, E. 2002. *Individualization. Institutionalized Individualism and its Consequences*. Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Berger, P. L. (ur.) 1999. *Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Back, Ulrich и Grande, E. 2006. *Cosmopolitan Europe*. London: Polity.
- Bruce, S. 2003. On the demise of Christianity in Britain, стр. 53 у *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, ed. G. Davie, P. Heelas и L. Woodhead. Aldershot: Ashgate.
- Dobbelaere, J. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: PIE – Peter Lang.
- Flere, Sergej, Đorđević, Dragoljub, and Andrej Kirbiš. „Six Cases Making a Pattern: Special Problems Arising in Countries with an Orthodox Tradition.“ *Journal of Church and State* vol. 56 no. 3, pages 553–573, 2014; doi: 10.1093/jcs/cst002. Advance Access publication February 26, 2013.
- Forrester, J. 1971. Counterintuitive Behavior of Social Systems, *Technology Review*, 73–62–68.
- Greeley, A. 1994. A Russian Renewal? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 253–73.
- Heelas, P. 1996. The New Age Movement. *The Celebration of the Self in the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Woodhead, L. и Heelas, P. 2000. *Religion in Modern Times: An Interpretative Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Jenkins, P. 2003. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press.
- Lavrič, M. и Flere, S. 2011. Intrinsic religious orientation and religious rewards: An empirical evaluation of two approaches to religious motivation. *Rationality & Society*, 23, 217–233.
- Lyon, D. 1987. *The Steeple's Shadow: On the Myths and Realities of Secularization*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Malešević, S. 2002. Rational choice theory and the explanation of ethnic conflict. *Ethnic & Racial Studies*, 25, 193–212.

- Martin, D. 2011. *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Wey Court East: Ashgate.
- Mills, C. W. 1963. *The Marxists*. Harmondsworth: Penguin.
- Nieswand, B. 2010. Enacted Destiny: West African Charismatic Christians in Berlin and the Immanence of God. *Journal of Religion in Africa*, 40, 1, 33–59.
- Norris, P. и Inglehart, R. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, T. 1950. *The Social System*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat. 2013. *World Population Prospects: The 2012 Revision*. New York. United Nations.
- Smith, A. D. 1989. *Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Stark, R. и Finke, R. 1993. *Acts of Faith: Explaining The Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Wallerstein, I. 2003. *The Decline of American Power*. London: New Press.
- Wilson, B. 2003. Predicting and prophecy in the future of religion. Стр. 64–73 в *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, ed. G. Davie, P. Heelas и L. Woodhead. Aldershot: Ashgate.
- Woodhead, L., Heelas, P. и Davie, G. 2003. Introduction, стр. 1–13 в *Predicting Religion, Christian, Secular and Alternative Futures*, в кн. Woodhead, L., Heelas, P. и Davie. Aldershot: VT: Ashgate.

**Иван Цвитковић**

## **КРШЋАНСТВО ПРЕД ИЗАЗОВИМА 21. СТОЉЕЋА**

Увијек су вријеме и простор утјецали на начин живљења кршћанства. Знамо како је то изгледало у протеклих двадесет стољећа, али како ће то изгледати у овом, двадесет и првом стољећу? Опет, како ће то изгледати у кршћанству Азије и Африке, Латинске Америке, Аустралије, Еуропе...?

Као што се крајем XIX. стољећа мислило да ће наредно стољеће бити „стољеће кршћанства“, није за занемарити оне који мисле да ће XXI. стољеће бити „стољеће кршћанства“. Испоставило се да је XX. стољеће (уз два свјетска рата, холокауст, успоставу низа социјалистичких земаља, секуларизацију) било стољеће сумрака за кршћанство (особито средина тог стољећа). Је ли и само кршћанство у свему томе било „невино“?<sup>48</sup>

Звучи парадоксално: кршћани, као најбројнија религијска група којој припада 33% свјетске популације, су, ипак – мањина. Њихов свјетоназор не дијели 67% свјетског становништва (припадају неким другим религијским и осталим свјетоназорима). Па, ипак, XXI. стољеће започело је с једном религијском карактеристиком: кршћанство је постало религија распрострањена у готово свим народима свијета. Негдје је то религија етничких мањина (као у југоисточној Азији и дијеловима Африке), другдје чине мали удио у структури становништва (најчешће од 1–5%). У неким дијеловима свијета дијеле географски простор с припадницима других религија.

---

<sup>48</sup> „Хришћанство – лавина метафизичких индискретности – увело је смрт, патњу, Исуса и Бога у свакодневна занимања људи, у политику, пословност, добитке и губитке. У њему су се рађале кризе савести, једна за другом, права архитектура очаја. Демон се угњездио у новац, љубав, сексуалност... На крају крајева, били бисмо задовољнији да смо остали *људи*“, писао је румуњски књижевник Emil Cioran (Sioran, 2011: 38).

Наравно, постоје и географски простори на којима кршћани, или они који потјечу из кршћанске традиције, чине апсолутну већину (Еуропа, Сјеверна и Јужна Америка, Аустралија...). Укупно, у 126 земаља кршћанство је доминантна религија, а у 71 земљи мањинска религија.

У источној Еуропи кршћанство се опоравља од репресалија под којима је било у другој половини XX. стољећа. И док на том подручју свједочимо обнови кршћанства (уз успутне конфликте, попут оних између православних и гркокатолика у Украјини и Румуњској; страху православних цркава од јачања протестаната у „њиховом“ подручју; нагласку на национализму), његова судбина на подручју Блиског истока је магловита. Привидан пад репресивних режима (Ирак, Египат, Либија) и јачање нових репресалија и племенско-вјерских сукоба (шиити-сунити), као да доносе тешке дане за опстанак и онако малобројних кршћанских заједница.

Очекивати је да ће се у XXI. стољећу повећати хетерогеност и плуралност (организацијска, обредна и сл.) кршћанства. У неким дијеловима свијета, прије свега на Западу, доћи ће до пораста „вјеровања без припадања“, или нецрквене религиозности. Кршћани, особито припадници неких цркава и деноминација, играју већу улогу у пацифистичким покретима, мировним иницијативама, спречавању ратних конфликта, хуманитарним акцијама и сл. Више ће доћи до изражаја кршћански социјални наук. Све већу улогу ће играти болнице, студентски домови, разне социјалне установе, волонтери, добровољне удруге. Јачат ће улога црквених заједница у еколошким покретима и заштити човјекове околине. Вјерници ће бити још осјетљивији по питању уплитања црквене заједнице у њихов интимни живот (контрацепција, побачај, предбрачно сексуално искуство, избор брачног партнера/ке, сексуално злостављање од стране свећеника, хомосексуалност, и сл.).

Ако је секуларизација била „хит“ тема у социологији религије средином прошлог стољећа, хоће ли јој у XXI. стољећу звонити погребна звона, чему се неки надају? Поне-

кад се јавност збуњује јер се у јавном простору не прави разлика између појмова „секуларизација“ и „секуларизам“. А то су два сасвим различита појма. Секуларизам је „изам“ (идеологија), док је секуларизација природан процес који се одвија у друштву без политичких и идеолошких притисака на религију и вјернике. Истина, секуларизам може утјецати на секуларизацију, али су његови плодови, показала је то религијска ситуација у ех. социјалистичким друштвима, веома слаби. Секуларизација подразумева да се рад, доношење одлука; судски поступци; међуљудски односи; господарски процеси одвијају без утјецаја (особито институционалног) религије. Друштвене институције (образовање, здравство, судство) су изван контроле религијских институција. Дакле, то је процес у којем религијска свијест, религијске активности и институције религијских заједница губе шири друштвени значај. У различитим државама и културама, различити су облици и ступњеви развијености секуларизације (нису исти у САД и Њемачкој, Норвешкој, Шведској, а да не говоримо о државама југоисточне Еуропе, Азије или Африке). Повезаност религијских заједница с нацијом и национализмом, као на подручју Источне и Југоисточне Еуропе, може бити препрека развоју секуларизације. Но, не заборавимо, секуларизација је процес који се одвијао, углавном, у западним друштвима.

### **Распрострањеност кршћанства на почетку XXI. стољећа**

Биљежи ли кршћанство пораст сљедбеника на почетку XXI. стољећа? За које правце у кршћанству можемо рећи да биљеже пораст броја сљедбеника? Је ли ревитализација кршћанства у неким дијеловима свијета довела и до зближавања цркве и државе? Засигурно да је црква у постсоцијалистичким земљама институционално ојачала (повећан је број цркви, самостана, број свећеника, њихови иступи на ТВ и сл.), а и њихова улога у јавном животу се радикално промијенила.



Промијењен је модел односа црква-држава (можда не толико правно, колико стварно).

Године 2010. у свијету је било 2,3 милијарде кршћана подијељених у преко 42.000 религијских заједница. Већ почетком 2013. године кршћана је било 2,400.000.999 (33%); Двије Америке 804,140.000 (86%); Еуропа 365,9111.000 (76,3%); Африка 16.240.000 (62,6%); Азија 330.273.000 (8,75%); Океанија 25,754.000 (73,36%). Очекивати је, у овом стољећу, јачање пентекосталних и каризматских покрета.

Број католика у 2009. години повећао се за 1,3% у односу на 2008. Било је крштено 1.168 милијарда људи, а 2009. чак 1,181. Највећи број католика (49,4%) живи на америчком континенту; 24% у Еуроци; 10,7% у Азији (годину раније 10,6%); у Африци 15,2%, а у Океанији 0,8%.

Гдје је већинско кршћанство? Одговор би могао бити: јужно од екватора (Јужна Америка, Африка, Азија, Океанија).

Занимљива је ситуација с источним, православним, црквама у којима нема једног, универзалног, литургијског језика. Литургија се обавља на више од педесет језика и дијалеката, с тенденцијом да се у XXI. стољећу тај број и повећа.

Кршћанство је забрањено у 26 земаља. Има 42.000 кршћанских деноминација.<sup>49</sup>

*Кршћанство на Западу*: Еуропа је подијељена између католичког југа и протестантског сјевера. На Западу заједно су католици и протестанти (ту су већ традиционално и Жидови, у новије вријеме муслимани нешто више него хиндуси, сики, будисти...). Католици и протестанти живјели су и у нетолеранцији и у толеранцији, за коју су основу тражили у заједничкој религијској култури.

Од XIX. стољећа остаје једна тамна мрља на еуропском кршћанству. То је стољеће империјалних освајања која прате кршћански мисионарски покрети. Знало је то често довести до губљења националног и културног идентитета (или успоравања њиховог развоја) у колонијама. Наравно, било је ту и неких пози-

49 Извор: НИН, Београд, 10. 1. 2013:15.

тивних примјера. Рецимо, отварање школа у колонијама и ширење образовања. У тим школама, које су организовале мисије, образовали су се многи каснији борци за национално ослобођење. Али, генерално оставило је то дубоког трага на данашње односе становништва низа новоослобођених земаља (из друге половине XX. стољећа) према Западу (особито муслимана).

Реформација, секуларизација, национализам – били су социолошки фактори који су у битном одредили положај кршћанства у Еуроци новијег доба. Кршћанске цркве понекад су толико у себе инкорпорирале националне интересе, да су готово заборавиле на универзалност кршћанства.

*Кршћанство у Азији:* Сматра се да је прву цркву у Индији основао апостол Тома. Али, кршћанство је тамо, до данас, остало изразито мањинска религија. Ево како је кршћанство распоређено у азијским земљама: Арменија – доминирају православни с католичком мањином; Бангладеш 0,3%; Брунеј 8%; Филипини 84,1% католици и 3% протестанти; Грузија 83% православни; Индонезија 7%; Ирак, 3%; Источни Тимор 90% католици; Јордан 4,9%; Катар 5,9%; Казахстан 44% православни и 2% протестанти; Кувајт 8%; Лаос 1,8%; Либанон 34%; Малезија 6,4%; Мианмар 4%; Саудијска Арабија 0,8%; Сингапур 18,7%; Сирија 8,9%; Шри Ланка 7,5%; Тајланд 0,5%; Уједињени арапски емирати 3,8% (Лексикон, 2005). Могли бисмо рећи да на сјеверу Азије превладава православље, на Филипинима и Источном Тимору католичанство.

У Турској се број кршћана смањио с 2,5 милијуна на почетку XX стољећа на око 115.000 почетком XXI стољећа.<sup>50</sup>

Кршћанство је дошло у Кореју 1784. За вријеме јапанске окупације (1910–1945.), као национална религија, Корејанцима се наметао шинтоизам. Након подјеле Кореје (1953.), на Сјеверу је кршћанство потиснуто (на тисуће кршћана су преш-

<sup>50</sup> Занимљиво да многи међу муслиманима и кршћанима сматрају да се Марија, након Исусовог распећа, склонила са Иваном Крститељем у турски Ефез. Многи Турци, муслимани, посјећују наводни Маријин гроб на *Bilbildaghi* близу Ефеза.

ли у Јужну Кореју), а у Јужној Кореји доживјело је процват. Средином XX стољећа у Јужној Кореји је било 1,7 милијуна кршћана, а на почетку XXI. стољећа скоро 27 милијуна (око 48% становништва).

Католици у Вијетнаму чине 7% популације. Према неким извјешћима, дневно се између три и десет тисућа Кинеза преобрати на кршћанство. Биљежи се стални раст свећеничких и редовничких звања (само у бискупији Вихн 2013. године пријавило се 410 кандидата за свећеничка звања).<sup>51</sup>

Од краја прошлог стољећа број кршћана у кинеским градовима рапидно расте. Процјене су да је почетком XXI. стољећа у Кини било од 25 милијуна кршћана (владино подаци) до 60 милијуна (процјене странаца). Fenggang Yang, професор социологије на америчком свеучилишту Purdue, у разговору за британски Telegraph, каже: До 2030. године Кина ће досећи бројку од 247 милијуна кршћана па ће по томе претећи Мексико, Бразил и САД и имати највећу кршћанску заједницу на свијету.“<sup>52</sup> Занимљиво да у Азији постоји један ред сестара „чије чланице цијели живот не смију изговорити ни једну ријеч. То је страшно.“<sup>53</sup>

Мало је континената на којем су се испреплетеле готово све кршћанске цркве и деноминације као у Аустралији (по томе је слична САД). У структури становништва Аустралије и Оцеаније кршћани чине апсолутни већину – 75,6%; Микронезију насељавају кршћани свих усмјерења (највише католици и протестанти); Нови Зеланд 42,3% протестанти и 14,2% католици; Полинежани су већином кршћани, као и Меланези.

*Кршћанство у арапском свијету*: Већина кршћана су Арапи и арапски је њихов материњи језик (отуд за Бога користе термин „Аллах“, као и муслимани). Припадају разним црквеним заједницама (Коптској, Сиријској, Арменској, Несторијанској,

<sup>51</sup> Извор: „*Katolički tjednik*“, Сарајево, 15. рујна 2013:16.

<sup>52</sup> Према: „*Večernji list*“, Zagreb, 05 svibnja 2014:14.

<sup>53</sup> Бискуп Антун Богетић „*Као мали нијошићо нисам желлио бити свећеник*“, интервју „*Jutarnji list*“, Загреб: 17. 8. 2013:65.

Марионитској, Калдејској и сл.). На том подручју дјелује и низ протестантских деноминација. Кршћани су на Блиском истоку у XX. стојећу одиграли врло важну улогу у политици, развоју националног (арапског) идентитета, образовању, gospodarству.

У арапском свијету стабилније су оне црквене заједнице које су се конституирале као националне (попут Коптске цркве у Египту). Они се снажније идентифицирају с националном државом.

Највише кршћана има у Египту. Наиме, Копти су и најбројнија кршћанска заједница у арапском свијету (10 % египатске популације). Потом слиједи Сирија (950.000), Ирак (300.000), Јордан и Иран (око 150.000), Израелу (105.000), на палестинском подручју (75.000).

Једина блискоисточна држава с већинским кршћанским становништвом, све до краја XX стољећа, био је Либанон. Тад губе већину, избија грађански рат који ће оставити трагичне посљедице. До данас је та држава политички нестабилна.

На том подручју смањује се број секуларних држава, и влада велика политичка нестабилност. У Сирији, кршћани подупиру Асадову странку јер је сматрају заштитницом секуларне државе и препреком за јачање утјецаја екстремних исламских група. У сијечњу 2014. године, Ватикан је, поводом посјете државног тајника САД, затражио од САД заштиту сиријских кршћана које Асадов режим није прогонио, за разлику од неких побуњеничких група.

Пад наталитета и повећан морталитет у односу на муслиманско становништво, исељавање (због арапско-Израелског сукоба, рата у Либанону, па у Ираку, Ирану, Либији, Египту, Сирији...), и слични процеси, довели су до смањења броја кршћана у том дијелу свијета. Јачају исламистички покрети чија политика смањује простор вјерских слобода кршћанима. Очекивати је и јачање сукоба између модерниста и секулариста с једне и традиционалиста који желе друштво засновано на шеријату, с друге стране.

О проблемима кршћана у арапском свијету бит ће ријечи и у наредном поглављу.

*Кришћанство у САД:* САД су, почетком XXI. стољећа, имале близу 70 милијуна католика, 4 милијуна православних. Више као да протестанти нису најбројнији (ако се гледају појединачне деноминације), већ католици. Протестанти (све деноминације и сљедбе заједно) чине 56% популације САД, католици 28%. Мијења се и однос кршћана према цркви. Занимљиво: у Калифорнији је, почетком XXI. стољећа, број будистичких храмова био готово једнак броју цркава. Католици чине 46,5% становника Канаде, 41,2% протестанти, 1,5% православни.

*Средишњу Америку* насељавају доминантно католици и протестанти.

*Кришћанство у Јужној Америци:* Бразил је земља с највећим бројем католика на свијету, иако се њихов број смањује. Године 1970. у Бразилу је било 92% католика, а 2013. 65%. Нагло је повећан број неопентекосталне Универзалне Цркве Краљевства Божјег и Пентекосталне цркве (са 5% на 22%). Сљедбеници афро-америчке религије Candonble биљеже пораст сљедбеника са 2 на 5%, а нерелигиозни са 1 на 8%. Видљива је, у читавој Јужној Америци, тенденција јачања протестантизма на штету католичанства. Поред пентекосталаца, повећава се број баптиста, адвентиста, мормона, Јеховиних свједока.... Претпоставља се да, почетком овог стољећа, у Латинској Америци има око 120 милијуна протестаната и припадника нових религијских покрета (Стољеће раније, почетком XX. стољећа, било је свега педесет тисућа протестаната). Аргентинци су 90% католици и 1% протестанти; Боливија – 92,5% католици; Чиле – 80,7% католици, 6,1% протестанти; Еквадор – 95% католици; Гвајана – 57% кршћани; Колумбија – 95% католици; Парагвај – 90% католици, 10% протестаната и осталих; Перу – 92,4% католици; Суринам – 41,6% кршћани; Уругвај – 59,5 римокатолици; Венецуела – 91,7% католици. У Јужној Америци живи 435,811.000 кршћана. У обје Америке католици чине 63,1% становништва, или скоро половину католика у свијету (49,5%). Онда не изненађује да је за новога папу 13. 03. 2013. године изабран Аргентинац Jorge Mario Bergoglio (Хорхе Марио Бергољо) који је узео папско име Фрањо.

*Кршћанство у Африци:* У Африци данас има више од десет тисућа слѣдби са преко тридесет милијуна слѣдбеника. У Етиопији 43,5% становништва су слѣдбеници Етиопске цркве (основане 347. године)<sup>54</sup>, 18,6% протестанти. Јужна Африка, Ангола (53%), Руанда (74%), ДР Конго (50%), Бурунди (67%), Замбија (50–75%), Зимбабве (42,8% протестанти; 13,6%), Јужноафричка Република (73%) су земље с доминантно кршћанским становништвом, често повезаним са локалним културним традицијама и старим афричким вјеровањима. Око 50% становништва Африке, на почетку ХХI. стољећа, слиједи кршћанство. Ево како то изгледа у још неким државама: Екваторијална Гвинеја 88,8% католици; Габон – 65,2% католици, 18,8% протестанти, 12,1% афрички кршћани; Гана – 24% кршћани; Намибија – 51,2% лутерани, 19,8% католици; 5% англиканци; Нигерија – 26,3% протестанти, 12,1% католици, 10,6% афрички кршћани; Свети Тома и Принцип – 84% католици; Зеленортска Република – 97,8% католици; Кенија – 26,5% протестанти, 26,4% католици, 17,6% афрички кршћани, 2,5% православни; Мадагаскар – 26% католици, 22,8% протестанти; Сејшели – 90,9% католици, 7,5% протестанти; Танзанија 45% кршћани; Уганда 33% римокатолици, 33% протестанти; итд. Једино је сјевер Африке остао с изразито доминантним муслиманским становништвом.

Кршћани у Африци могли би снажније утјецати на судбину кршћанства у ХХI. стољећу. Очекивати је његову експанзију и даљњи пораст броја слѣдбеника. Готово да се тамо нашло све оно што обиљежава данашње кршћанство, готово све црквене заједнице и деноминације. Неке од тамошњих цркава су веће од „матичних“ цркава (На примјер број припадника

---

<sup>54</sup> Слѣдбеници ове цркве су, више од других кршћана, остали уз Стари завјет, а тиме и уз неке јидовске обичаје. Задржали су штовање сабата (светковање суботе), обред обрезвања, начин ритуалног клања животиња, забрану свињског меса, разликовање „чисте“ и „нечисте“ хране, мада, у односу на јидове, дозвољавају мијешање јела од меснатих и млијечних производа. Женама је забрањен улазак у цркву ако имају мјесечницу; док бораве у цркви, требају прекрити косу; мушкарци и жене сједе одвојено у цркви. Скидају обућу кад улазе у цркву.

Англиканске цркве у Нигерији у односу на број припадника те цркве у Енглеској).

Број кршћана у Африци се попео с осам милијуна (1900) на 351 милијун (2000), а 2007. било их је 390 милијуна (готово сваки други становник Африке постао је кршћанин). Године 2007. у Африци је било више од десет тисућа кршћанских сљедби и слободних Цркава.

Африка је континент с најбржом експанзијом Католичке цркве. Од краја 70-их двадесетог до почетка XXI. стољећа, број католика у Африци повећао се са 5 на 146 милијуна. Католици из Африке чине близу 13% укупне католичке популације у свијету.

Због високе стопе наталитета, мисионарских активности и сл. очекивати је да се број кршћана у Африци у XXI. стољећу удвостручи. Предвиђа се да ће крајем стољећа у Африци бити близу 700 милијуна кршћана.

За кршћанство и кршћане у Африци, као и уопће, бит ће кључан њихов однос с исламом и муслиманима. Хоће ли у тим односима доминирати сусретање, дијалози или конфликти (особито у Нигерији)?

### Односи међу кршћанским заједницама

Осврнимо се, укратко, и на односе међу кршћанским заједницама. Одмах се намеће питање: Хоће ли на кршћанство XXI. стољећа оставити трага различитости унутар њега самога (конфесионалне, националне, расне, родне, географске, културне, и сл.)? Тешко да ће се ишта битно промијенити у ономе што је међу кршћанима остало као резултат раскола (XI. и XVI. стољеће).

Занимљиво је и питање: Хоће ли се међу кршћанима превладати још увијек присутна теза о кршћанској супериорности међу осталим религијама (некад би рекли „религијски империјализам“)?<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> „Током шест година бављења у Ватикану и око њега тешко да сам чуо, поготово као лични став, ишта позитивно о најмлађој монотеистичкој религији и

Што је с екуменизмом? И не екуменизмом уопће, већ екуменизмом у регији. Није ли пропуштена прилика да се обиљежавањем 700-те обљетнице Миланског едикта 2013. године, покрене снажнији екуменски процес? Тко је за то одговоран? Одговор знају у водству Католичке и Српскоправославне цркве. И не само какви су односи између Католичке и Српске православне цркве, већ и њихов однос према протестантским заједницама, Исламској заједници, новим религијским покретима. Питање је, кад је ријеч о Католичкој цркви, колико је уопће остварено ставова II. Ватиканског концила о екуменском дијалогу, а камо ли да се отишло даље од тога. Но, оставимо та питања теолозима и црквеним водствима.

### Изазови кршћанству у XXI. стољећу

Очекивати је да ће се у Еуропи поново јавити потреба за обновом дијалога кршћани–марксисти и са заговорницима секуларног друштва. Кршћани у Азији и Африци (али и не само тамо) приморани су на дијалог с припадницима других религијских свјетоназора. Мотиви за дијалог могу бити раз-

о њеним службеницима“ (Дарко Танасковић у: Јевтић, 2009:240).

У рукопису „Мој сусјед муслиман“ забиљежио сам симпатије према исламу које је имао Хитлер (из дневних забиљешки Horstenau, 2007.). Те симпатије су видне и из „*Политичкој шестизамени*“ А. Хитлера (забиљежио Мартин Борман, Beograd: Metaphysica, 2009). Хитлер је сматрао да је могао имати муслимански свијет као савезника из два разлога: Први је да Њемачка (за разлику од Француске и В. Британије) није имала колоније у муслиманском свијету. Други је, оно чиме је Хитлер био опсједнут, Жидови. Ево тих фрагмената из Тестаментa: „Може ли ико да каже да је колонизација повећала број хришћана у свету? Где су оне конверзије *en masse* које карактеришу успех ислама?“ (стр. 31). „... хришћанство није природна религија за Немце, већ увезена религија...“ (стр. 46); „А да смо били сами, могли смо еманциповати муслиманске земље ... Сав ислам је одзвањао вестима о нашим победама. Египћани, Ирачани и цели Блиски исток сви су били спремни да се дигну на устанак. ... међу нашим исламским пријатељима, који су неизбежно видели у нама помагаче, волње или не, против њихових угњетача... Имали смо велику прилику да спроводимо сјајну политику у погледу ислама. Али смо пропустили воз ... карактеристика је муслиманског света, од атлантика до пацифичких обала, да оно што утиче на једне, било добро или лоше, утиче на све остале“ (стр. 76–77); „Сигуран сам да ће нам Јапанци, Кинези и народи ислама увек бити ближи него, на пример, Француска ...“ (стр. 128).



личити (рецимо у Еуропаи, Америци другачији него у Африци и Азији), али потреба за дијалогом код кршћана ће бити још израженија. Нужност међурелигијског разумијевања бит ће већа у XXI. стољећу него икад раније. Дијалог кршћана с припадницима других религија, прије свега с муслиманима, могао би битно утјецати на судбину XXI. стољећа.

Што би могао бити изазов кршћанству у XXI. стољећу? У Еуропаи (а и у свијету) засигурно ислам. Зато ћемо се нешто више задржати на том питању. То тим прије јер кршћани и муслимани чине 50% вјерничке популације сувременог свијета (70% се сматра вјерницима). По бројности муслиманског становништва предњаче земље: Индонезија, Индија<sup>56</sup>, Пакистан, Бангладеш, а иза њих, на петом мјесту по броју муслиманског становништва био је бивши СССР.

Још од седмог стољећа траје сусрет кршћанства и кршћана с исламом и муслиманима. Било је ту много ствари које не би смјеле оптерећивати њихове данашње односе. Треба имати у виду да је ислам религија која се, више него било која друга, у XX. стољећу увећала (по броју сљедбеника). Подсјетимо се, 1900. године било је око двјесто милијуна муслимана (12,4% од свјетске популације), 1935. нешто више од четиристо милијуна. Према подацима Института за истраживања Средњег истока, у другој половини XX. стољећа број припадника ислама повећан је за више од петсто посто. Демографска експлозија је настављена. Почетком XXI. стољећа исламу је припадало више од милијарду и тристо милијуна становника

---

<sup>56</sup> „Индијски изумитељи smartphonea Енац су се усмјерили на ‘вјерску’ технологију те су произвели ‘муслимански’ мобител на коме компас стално показује у смјеру Меке, док је Кур’ан ‘стандардна опрема’, преноси Daily Mail. Процјењује се да ће нови мобител имати добро продају, зато што у Индији најбрже расте број корисника мобитела с више од 850 милиона претплатника. ...Произвођачи кажу како је број корисника мобитела међу 180 милијуна муслимана у Индији мањи него у ‘опћој популацији’ ...Енац преводи Кур’ан с арапског језика на 29 других језика те постоји и приручник за индијске муслимане како обављати вјерске дужности” (“Preporod”, Sarajevo, 15. 12. 2011:48).

свијета (око 23%).<sup>57</sup> Ако је средином XX. стољећа кршћанству (бар у Еуропи) изазов била секуларизација, у XXI. стољећу је замјењује ислам.<sup>58</sup>

Демографски бум муслимана ће кршћански фундаменталисти приписати самој бити ислама. Па да видимо што кажу писани извори једних и других, кршћана и муслимана, о том питању. У Библији читамо: „Плодите се и множите!“ (Post 1,28; 9,1; 9,7). Кур’ан поручује да је Allah створио мушко и женско „да вас тако размножава“ (XLII,11). Дакле, оба извора имају исти став – потичу наталитет. Узроке демографског бума муслимана треба онда тражити не у писаном извору, већ у друштвеним околностима у којима живи већина муслимана. Муслимански свијет је свијет сиромашних. А сиромашнија друштва су религиознија, стопа раста у њима је већа као и убрзанији раст популације.

Заједничка карактеристика кршћана и муслимана, на коју је указивао још Nietzsche, лежи у чињеници да их људи не *бирају*, већ се рађају у њима, пише Алмонд (2011:80). Религијски идентитет добивају у наслијеђе од својих очева, мајки, дједова и бака. Муслимани се још носе с проблемима постколонијалне свијести. Отуд се кршћане још, међу муслиманима Африке и Азије, доживљава као експлоататоре и тлачитеље (само сада на нешто другачији начин). С друге стране, Запад се данас сусреће с новим „непријатељем“ (након пада социјализма) – исламом.<sup>59</sup> Опет идеолошка производња

<sup>57</sup> „Демографска предвиђања на плану религијске припадности показују да ће кршћана (свих вјероисповијести), којих је данас двије милијарде, 2050. бити три милијарде; муслимана којих је данас милијарду и двјеста милијуна бит ће двије милијарде и двјесто милијуна.“ (Lenoir, 2013:173)

<sup>58</sup> „Видимо да криза ислама тек почиње и дух реформе у тој је религији још у повојима. Тренутачно тријумфирају фанатизам, лудило, салафистичка и терористичка искушења. Ислам је опасност за сав свијет вјерника, за све нас, кршћане, жидове, атеисте, скептике ... Проблем ислама је велики проблем 21. стољећа.“ (Pascal Bruckner у интервју, в. „Јутарњи лист“, Zagreb, 13. 07. 2013:25). Надајмо се да ће ово, ипак, бити Brucknerovo претјеривање.

<sup>59</sup> Jawaharlal Nehru: „Схватио сам да је ислам оно што свијет може спасити од ових зала која нас окружују, али рат против ислама, ће се наставити!“ (Према: Namid, 2011:161).

„непријатеља“, без којих се, изгледа, не може.<sup>60</sup> „Ако убијете жртвеног јарца (социјализам – И. Ц.), морат ћете наћи његову замјену (ислам – И. Ц.)“ (Eagleton, 2011:108.)

Као што су својевремено кршћани (католици и протестанти) клали једни друге јер су и једни и други кршћани, тако данас шиити и сунити, вехабије и они који не слиједе њихову традицију, убијају једни друге само зато што су и једни и други муслимани (сватко на свој начин).<sup>61</sup> Навело је то Bernarda-Henri Leуу да, у интервјуу „Глобусу“ каже како Запад пуно мање чини зла исламском свијету него исламисти и исламски фундаменталисти у муслиманском свијету.<sup>62</sup> Ти сукоби међу муслиманима остављају погубне посљедице по мањинске кршћанске заједнице. На примјер, након америчке интервенције у Ираку, због отежаног положаја кршћана у новом окружењу, око милијун их је напустило Ирак и имигрирало у Еуропу или Америку. Остало их је још око 300 тисућа. Нигеријски теолог и борац за људска права, Обиора Ике, упозорава на оно што Еуропљани не разумију, а то је, да „арапско прољеће“ не значи прихваћање западних вриједности, него арабизацију и исламизацију.<sup>63</sup> Кршћани у муслиманском свијету јесу мањина, али да ли то значи да требају имати мању вјерску слободу и вјерска права од муслимана (или да муслимани, као мањина, имају мању вјерску слободу и вјерска права од већинских кршћана на Западу)?

Око чега се најчешће воде полемике између кршћана и муслимана? У новије вријеме, бар кад је ријеч о Западној Еуро-

<sup>60</sup> „У неку руку Запад је идеолошки разоружан, он више не вјерује ни у што, а пред собом има непријатеља који вјерује чак и превише“ (Terry Eagleton, у интервјуу „Глобусу“, в. *Не вјерујем у Facebook ни након револуције у Либији. На свијету је ионако превише блебешања*. „Globus“, Zagreb, 13. 05. 2011:65).

<sup>61</sup> „Недовољно је прецизно о исламу говорити као о јединственом ентитету. Ислам се изделио на мноштво инкарнација с различитим верским, културним, националним и политичким варијацијама: шиити против сунита, Арапи против неарапа, Азијци против Европљана, умерени против радикалних, верници против агностика“, пише Dominique Moisi (Mojsi, 2012:75).

<sup>62</sup> Bernard-Henri Leуу, у интервјуу „Globus“, Zagreb, 19. 10. 2012:44.

<sup>63</sup> Извор: „Svjetlo гљећи“, Sarajevo, травањ 2012:29.

пи, честе су полемике око мјеста и улоге жене у исламу. Опет, понајвише око покривања муслиманки у западноевропским градовима. Посеже се и за анализом Кур’ана. Истиче се како се у Кур’ану на седам мјеста спомиње хиџаб у духовном смислу, а само кад је ријеч о Посланиковим женама и у материјалном смислу. (Lenoir, 2013:16)<sup>64</sup> Справом су на тај проблем указује у Декларацији учесника Првог конгреса вјероучитеља исламске вјеронауке. У њој се истиче да у толерантном друштву људи имају право на промоцију своје вјере, те да своју вјеру јавно очитују, без стида и страха. То подразумева јавно показивање вјерских симбола, облачење вјерске одјеће и ношење симбола вјерских увјерења.<sup>65</sup> Наравно, то важи и за исламске државе, у којима је шеријатско право (да и кршћани у њима имају право показивати своје вјерске симболе, о чему се у Декларацији ништа не каже).<sup>66</sup>

Западу се приговара на секуларизацији и моралним вриједностима које је она изњедрила.<sup>67</sup> Је ли баш „проблем“ у

<sup>64</sup> Занимљиви су Тертулијанови ставови: „Лица жене су ‘опасна’ и из тог разлога би ‘требала бити скривена’. Упозорава, ‘ти... који си упао у брачну замку’ – згодан став за ожењеног човјека – ‘не прекидај ... дисциплину вела, ни на један тренутак у сату ... Нека знају да цијела глава твори ‘жену’. У случају да се неке од жена које су упале у брак питају гдје завршава глава и почиње тијело, он објашњава: ‘Глава сеже до мјеста гдје почиње хаља.’ Што значи, наравно, да сваки милиметар врата мора такођер бити покривен, јер ‘вео је њихов јарам’. За узор, Тертулијан предлаже да кршћанске жене игнорирају безбожне жене, готово проститутке, у својој близини и угледају се умјесто тога на ‘арапске поганске жене’ које ‘не покривају само главу, већ и лице, тако потпуно да су задовољне само једним оком откривеним, радије уживајући у половици свјетла него да протитуирају цијело лице“ према“, енглескињи Susan Squire у књизи „*I don’t – A contrarian History of Marriage*“ (цитирано према хрватском пријеводу „Не узимам – спорна повијест брака“, Загреб: „Algoritam“, 2012:103).

<sup>65</sup> „Preporod“, Sarajevo, 15. 12. 2011:9.

<sup>66</sup> Муслиманска је држава она у којој већину становника чине муслимани, а исламска она која је организирана на начелима ислама и шеријата.

<sup>67</sup> Екстремисти међу муслиманима у Мостару, који не поштују традиционални ислам у БиХ, лијепили су плакате уочи 2014. године којима с упозоравали муслимане да је највећи grijех кршћанима (по њиховом мишљењу – невјерницима) честитати Нову годину! А зар има ишта лепше него, у религијским и свјетоназорским различитостима, свом сусједу, који не припада религијски и свјетоназорно „нама“, честитати његов благодан?

томе да је Запад изнедрио секуларизацију или у томе да је то „кршћански“ дио свијета за разлику од „исламског“? Наравно, не мислимо овдје на муслимане уопће, већ на оне „који отворено и мање отворено дискредитирају западне вриједности, управо достигнућа просвјетитељства као што су слобода религије, слобода мишљења и тиска, индивидуална права сваког човјека и одговорност за властити живот.“<sup>68</sup>

Ипак, понадајмо се да ће XXI. стољеће бити стољеће у којем ће престати рат Крижа и Полумјесеца.

Хоће ли XXI. стољеће бити стољеће деполитизације, или реполитизације кршћанства? Теорија о одвојености религије и политике, која је доминирала двадесетим стољећем, била је продукт просвјетитељства и, углавном, модел западних друштва. Био је то предувјет за секуларно друштво.

Изгледало је да је кршћанска концепција друштва ствар прошлости. У многим еуропским градовима се уз звук звона чује и звук езана. Кршћанство је остало још увијек „исполитизовано, окоштало, без довољног потенцијала да хришћанску веру постави у савремени контекст и приближи га модерном човеку.“ (Кнежевић, 2012:40). Отуд наше питање: Хоће ли се нације деконфесионализовати у XXI. стољећу, или ће етнички конфликти довести до још снажнијих веза између религија (конфесија) и нација?

Последњих година долази до „феминизације“ не само кршћанства већ и других религија. Оно с чим ће се засигурно сусретати католички и православни смјер у кршћанству (у којима су жене, углавном, чланице редовничких заједница), барем у првој половини XXI. стољећа, јесу изазови феминизма. Порођајне муке с неким од тих изазова већ су пребродиле неке протестантске цркве, као и Англиканска црква. Наиме, у неким кршћанским деноминацијама жене су на водећим позицијама: бискупице, проповједнице, (у жидовству рабине, у неким хиндуистичким заједницама имају улогу гуруа и сл.). Године

---

<sup>68</sup> Monika Maron. *Svjetlo znanja*, у: Bilten franjevačke teologije, Sarajevo, br. 1–2/2010–2011, str. 149.

2006. у Англиканској цркви заређено је више жена (213) него мушкараца (210). Већ 2008. године Англиканска црква је имала 23 жене бискупице. И Епископална црква у САД изабрала је (2006. године) прву жену (Katharine Jefferts Schori) за примаса – предсједавајућег бискупа.

Очекивати је да ће се у XXI. стољењу потискивати традиционални погледи на улогу жене у кршћанској заједници те да ће јачати кршћански феминизам и феминистичка теологија. Већ новија повијест религија показује да су жене биле (су) оснивачице нових религијских покрета. Развијат ће се различити облици судјеловања жена у религијама. Очекивати је њихову већу улогу у евангелизацији, пасторалу, добротворним удругама, школама и предшколским институцијама које оснивају кршћанске заједнице. Већ је дошло до пораста броја жена на теолошким студијама. И на просторима ex. Југославије све више жена уписује студиј теологије (око 30% студената на неким теолошким факултетима су жене). Хоће ли оне постати женске студије, попут хуманистичких и студија друштвених знаности?

Док је феминизам био окренут питањима положаја жена у друштву, Католичка и православне цркве су могле и стајати уз њега. Проблеми су настали кад је феминизам „отворио“ питање статуса жена унутар ових религијских заједница. Католичнаство и православље ће се и даље, све чешће, сусретати с питањима њиховог односа према геј популацији (питање брака и истосполних заједница, мјесту и улози геј популације у црквеном водству, вјерска едукација усвојене дјеце истосполних заједница, итд.).<sup>69</sup>

Кршћанство је настало као градска религија и у XXI стољењу ће то опет бити његова одлика. Прве кршћанске заједнице биле су градске, на што нас подсјећају Павлове посланице (Римљанима, Коринћанима, Галаћанима, Ефежа-

---

<sup>69</sup> За папу Фрању, дјеца коју одгајају хомосексуални парови су нов одгојни изазов пред Католичком црквом (Inoslav Bešker, *Crkva mora naći put do djece koja rastu u razorenim, ali i gay obiteljima*, в. „Jutarnji list“, Zagreb, 7. 1. 2014:22).

нима, Филипљанима, Колошанима, Солуњанима).<sup>70</sup> Већина припадника те религије живи и живјет ће у градовима. То је резултат опћег миграцијског тренда: никад није 50% свјетске популације живјело у градовима као што је то случај на почетку XXI. стољећа. С изједначењем броја становника који живе у градовима с онима који живе у селима, долази до јачања урбане религиозности. За разлику од села у којима, углавном, доминира храм једне религије, у градовима се, на малом географском простору, налазе храмови више религија и конфесија. То говори о вишеструкости религијских идентитет у градовима. У градовима су највећи и најљепши храмови (џамије, катедрале, саборне цркве, синагоге...). Све велике идеје, па и сама реформација, потекле су из градова. Хоће ли градови учврстити толеранцију и сурадњу међу припадницима разних религија, или ће се религијски сукоби по градовима наставити и у XXI. стољећу као што су обиљежили крај XX. стољећа (сукоби у Шри Ланки, Индији, Руанди, ех. Југославији...)?

Сувремена средства комуникација довед ће и до повећања ходочашћа у градове за које је везана повијест кршћанства (Јерузалем, Рим), мјеста указања (Фатима, Лурд, Сантјаго ди Кампостела, Честахова, Међугорје...). Ако буде јачало популарно кршћанство, расти ће и број ходочасника. У прилог им иде развој сувремених средстава веза, промета, те развој туризма. Традиционални вјерници, са снажним националним набојем, хрлит ће и у национална ходочашћа (Острог у Црној Гори, Марија Бистрица у Хрватској, Госпи од Гвадалупе у Мексику, итд.).

Треба имати у виду да ходочашћа кршћанима нису религијски обвезујућа (као обвеза жидовима да годишње ходочасте у Јерузалем, или ходочашће муслимана у Меку и Медину), већ су резултат особне побожности.

---

<sup>70</sup> Дучић је о исламу писао као о „пустињској вјери“ (Писмо из Египта, 1940), иако је она то само по мјесту настанка, ни по чему другом. Па чак је и упитно и мјесто настанка: ислам је настао у градовима Меки и Медини па је, по томе, градска религија (као и већина других живућих религија).

Миграције кршћана с Истока у западну Еуропу, обје Америке и Аустралију наставит ће се и у XXI. стољећу. То ће стварати јаку црквено-етничку „дијаспору“ (особито у САД), а религија је увијек играла важну улогу у животу људи у дијаспори. С очекивањем већих миграција у овом стољећу, потакнутих сувременим глобалним кретањима, али и економским проблемима – треба очекивати и снажнију улогу кршћанских заједница у тој „дијаспори“, пораст броја душобрижника, пораст утјецаја кршћанских заједница међу мигрантима у области образовања и социјалног рада. Наравно и не само међу мигрантима већ и у Африци и Латинској Америци. Црква у „дијаспори“ је „чувар“ националне културе, језика и свега онога што је везано за национални идентитет. У XXI. стољећу за очекивати је да ће, осим у имигрантским групама (и на подручју православља), веза између националног и црквеног идентитета слабити.

## Литература

- Almond, Ian (2011.). *Predstavljanja islama u zapadnjačkoj misli*. Sarajevo: „Centar za napredne studije“.
- Borman, Martin (2009.). *Politički testament A. Hitlera*. Beograd: „Metaphysica“.
- Eagleton, Terry (2011.). *O zlu*. Zagreb: Nakada „Ljevak“.
- Hamid, Ahmed (2011.). *Islam. Poslanik u očima drugih*. Sarajevo: Fondacija „Mula Sadra“ u BiH.
- Norstenau, Glenza (2007.). *Između Hitlera i Pavelića*. Beograd: „Nolit“.
- Јевтић, Милош (2009.). *Аутономија мишљења – нови разговори с Дарком Танасковићем*. Београд: „Партенон“/“Београдска књига“.
- Кнежевић, Никола (2012.). *Савремена политичка теологија на зајаду*. Београд: „Отачник“.
- Leksikon država svijeta* (2005.). Rijeka: „Extrade“.
- Lenoir, Frederic (2013.). *Bog*. Zagreb: „ТИМpress“.
- Мојси, Доминик (2012.). *Геополитика емоција*. Београд: „Clio“.
- Сиоран, Емил (2011.). *Сузе и свеци*. Пожаревац: „Браничево“.



**Владан Станковић**

## **ГЕОПОЛИТИКА ХРИШЋАНСТВА У 21. ВЕКУ**

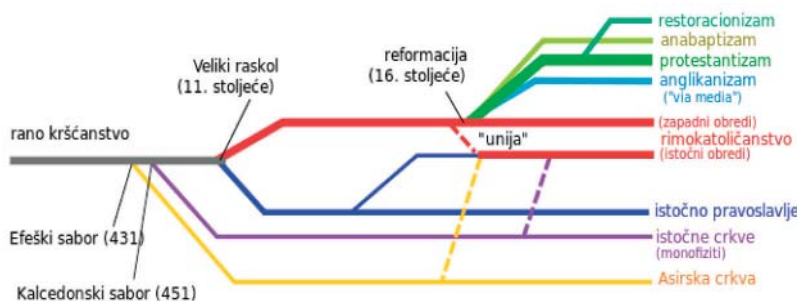
### **Конфесионализација хришћанства – како је почело?**

Хришћанско учење се вековима, кроз расколе и покушаје мирења на саборима, гранало и разврставало, кроз разлазне гране и отпадништва. Почетно јединствено хришћанско учење нарушено је већ Ефеском сабору из 431. године нове ере када се из јединствене Цркве издвајају тзв. *несторијанци* или *Асирска црква* (Источна Сирија, Персија, а касније и Индија, делови Кине, Монголија и јужни Сибир). Несторијанци су исказивали веровање у искључиво човечанску природу Исуса Христа. Према Несторију Исус Христос је рођен и живео као човек, али се временом обожио и примио Св. дух на себе крштењем у реци Јордан од стране Јована Крститеља. Овакво учење је одбачено на сабору у Ефесу као саблазан, јер је искључило Божју милост и вољу наговештења божанског (λόγος) у семену које је пало у Девицу Марију, која се од тада зове и Богородица. Само двадесет година касније Халкедонски сабор се ограђује од друге крајности којом се Господ Исус Христос третира као Бог-на-земљи истицањем искључиво његове божанске природе. Ово, *монофизитско*, учење задржале су неке Источне цркве, попут: Коптске, Етиопске, Јерменске и још неких мањих. Искључиво божанска природа Исуса Богоносца, порекнута је Симболом вере који од тада утврђује богочовечанску природу Исуса Христа. Од Халкедонског сабора разјашњено је: Исус у себи мири две природе – божанску и човечанску. До највећег раскола у хришћанству долази средином 11. века када се узајамним анатемама коначно осведочава разлаз двеју традиција који кола дубоко у прошлост са: преовладавањем макаријанске

струје у источној цркви, различитим тумачењима првенства римског патријархата и константинопољског сениората, филиоквалним замешатељством у тумачењу Симбола вере (од Оца и Сина, од Оца преко Сина или од Оца кроз Сина). Од тада је јединствена Црква, вековима падала у све дубљу подељеност: од латинског и грчког обреда до поделе на Источну (*ортодоксно-православну*) и Западну (*римо-католичку*) цркву. Током векова преовладавале су узајамне оптужбе за раскол, и оптужбе православних да су цркве под патријархатом Рима унеле новотарије у догматска тумачења (оптужбе за измене су, начелно, биле узајамне).<sup>71</sup> Наредних неколико векова трајали су покушаји обједињавања два крила Цркве у јединствену. Сабор у Ферари-Фиренци из 1438–1439. године довео је до делимичног прихватања западних основних догмата од проихођењу Св. духа од Оца „преко“ или „кроз“ Сина. Уз уважавање папског првенства раних векова и *filioque*, обреди су у основи остали грчки, па је настала тзв. *унијска* или Унијатске цркве, које се и данас у Риму називају именом: *Источне цркве*. Ипак већинска православна грана одбацила је *filioque*, и одбила првенство римског патријарха (као *primus inter pares*), и појачала макаријанске приступе вери, као обавезне и императивне у сопственој сотериологији и есхатологији. Са Новим веком (1517. године) долази до објаве „неопходних реформи“ Западне цркве прогласом на Виртембершкој катедрали Мартина Лутера, чиме се јавља још једна подела у сада већ само западном хришћанском свету. Настаје протестантизам који одбацује светоотачко предање (*Solo fidae*) и црквено тумачење вере (*Solo scriptura*).

---

<sup>71</sup> О овоме детаљније у: В. Станковић, *Ушлицај хришћанских конфесија на ипошћину друшћивеној развоја*, Докторска дисертација, ФПН, Београд, 2011.



*(Хришћански расколи и разлици: конфесије и деноминације)*

## Конфесионална географија хришћанства и других религија

За политикологију религије је од највећег значаја истраживање на пољу већинске конфесионалности унутар хришћанске религије кроз. тзв. конфесионалну географију хришћанства. У православне земаље спадају: Руска Федерација, Грчка, Украјина, Румунија, Србија, Белорусија, Бугарска, Молдавија, Грузија, Кипар, Македонија, Црна Гора. У католичке земље спадају југ и југозапад Европе: Италија, Малта, Шпанија и Португал, на западу Европе: Француска, Белгија, Луксембург и јужни делови Холандије, у централној Европи Аустрија, Чешка, југ Немачке, читава Пољска, Словачка и крајњи западни део Украјине, те у југоисточној Европи: Словенија и Хрватска, а донекле и делови БиХ, север Србије и енклаве у Боки которској и Малесији, те север Албаније. Ван Европе католичке земље су од Рио Гранде све на југ – читава Латинска Америка. Мањи делови САД уз појас са Мексиком, те доминантно Квебек у Канади, католичка су подручја северне Америке. Католици су још доминантни и на Филипинима, у Источно Тимору, у појасу централне и делимично јужне Африке... Као протестантске земље означене су: Швајцарска (претежно градови), север Немачке и север Холандије, читава (лутеранска) Скандинавија (Данска, Шведска, Норвешка и

Финска), источни делови Мађарске... Протестанти су доминантни и у Британији и северној Ирској (где је однос: пола-пола). Ван Европе протестанти су доминантни у САД и претежни у Канади, потом у Аустралији и на Новом Зеланду. Има их (најчешће кроз Англиканску заједницу) и на југу Африке.

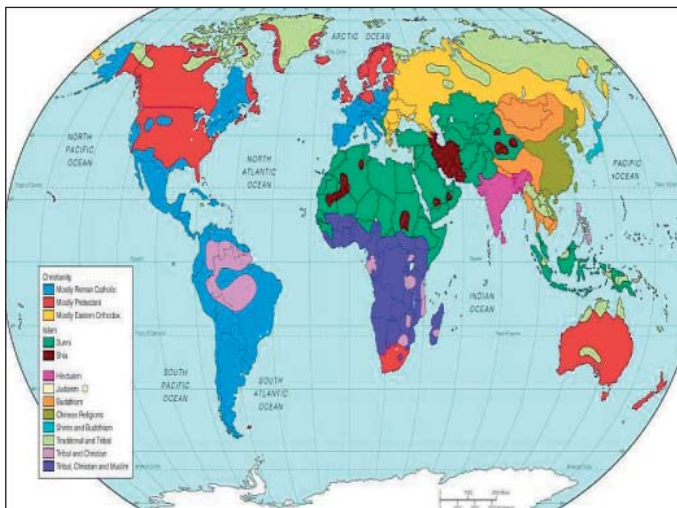
Када је о исламској конфесионалној географији реч, тада би ваљало истаћи, да ислам чини доминантним југозападну, централну и југоисточну Азију, те читав север афричког континента, и делове централне Африке. У велике исламске земље спадају: Сауди Арабија, Индонезија, Малезија, Пакистан, Турска, Иран, Египат, Алжир, Ирак, Казахстан, Северни Судан, делови Индије...<sup>72</sup> Готово 90% свих муслимана у свету су сунити. Реч је о крутом исламу Закона или Курана, који је потекао из Сауди Арабије, али је временом доживео различите модификације, понајвише услед додира са другом великом исламском конфесијом – шиизмом. Шиитски ислам припада Ирану, али су шиити бројна популација и у Ираку (на југу Ирака). Шиита има и у енклавама Сирије, Либана, Судана, у западној Африци и на западу Кине.

Од осталих религија ваљало би истаћи хиндуизам: Индија, Бангладеш, Шри Ланка. Будизам је распротрањен на Тибету, у Монголији, и у југоисточној Азији, као и у Јапану. У источној Азији присутна су и кинеска религијска учења: таоизам и конфучијанство.

Распоред светских религија, и њихових конфесија, изгледа овако:

---

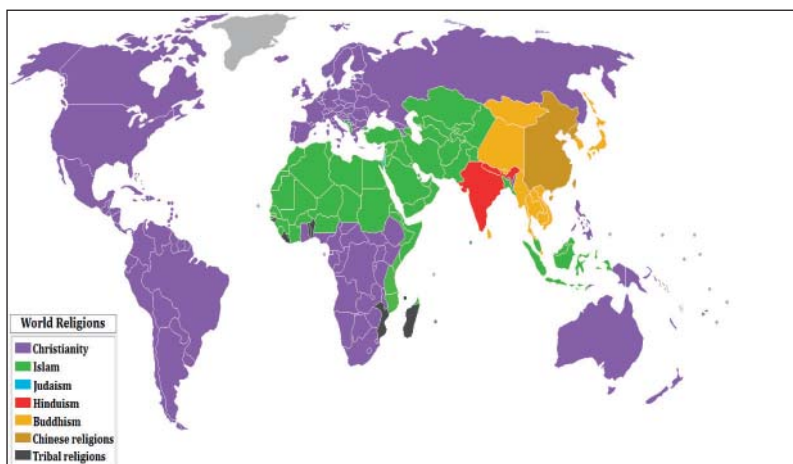
<sup>72</sup> Ислам је у Индији хетерогена заједница. У додиру ислама и хиндуизма настала је тзв. *религија Сика*, верско учење: ислама, хиндуизма и зороастризма. (Детаљније у: P. S. Judge, „Community within community – politics of exclusion in the construction of Sikh identity“, *Политиколоија религије*, 1/2013, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2013)



(Уиозорење: Недовољно дејтаљна мапа – поједноставаљен приказ!)

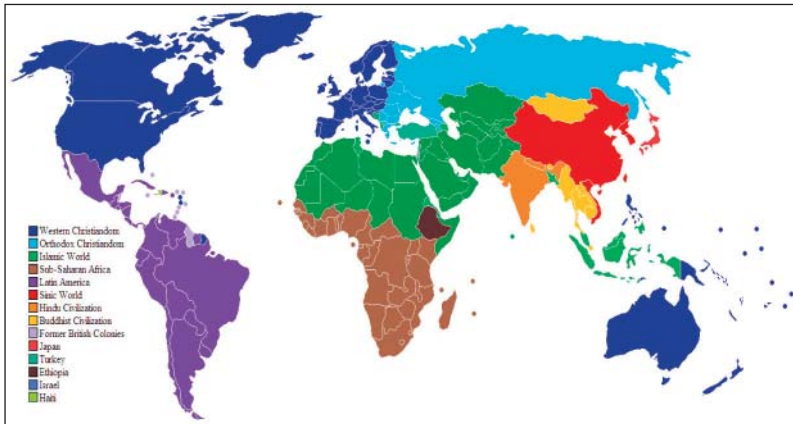
## Геополитика хришћанства у 21. веку

Геополитика хришћанства указује на следећу мапу распореда светских религија:



На овој мапи је уочљиво озбиљније груписање религија у неколико фундаменталних целина. Монолитност хришћанства на северу, западу, југу и крајњем југоистоку планете озбиљно нарушава компактни ислам у средишњици света (на северу Африке, Блиском истоку и у централној Азији). Од значајнијих религија присутни су још и: хиндуизам (на југу Азије), будизам (југоисток Азије) и кинеска учења (у источној Азији). Ова мапа представља основ за проучавање могућих тектонских сукоба на раседима цивилизација. Ипак геополитичку теорију игара додатно компликују немонолитности две водеће светске религије: хришћанства и ислама. И хришћанске и исламске конфесије не прати међусобни склад, и често су склоне различитим пактирањима ван својих религијских целина. Овде конфесионалност унутар једне религије игра значајну улогу у политичким играма сакралне геополитике. Због тога Семјуел Хантингтон, када пише о сукобима цивилизација, религијски моменат узима за пресудан у поделама на културно-цивилизацијске целине, али тај религијски чинилац конфесионализује. Хантингтон полази од евроатлантске поделе света у којој Европа и Северна Америка представљају јединствену, нераскидиву целину. Узимајући у обзир *Pax Americanu* којом су САД и Ватикан закључили споразум о заједничкој сарадњи када је у питању „Гвоздена завеса“, Хантингтон је, неправилно, извео закључак о јединству Западне Европе, Северне Америке и енглеских доминиона. Било је потребно само годину дана од пада „Гвоздене завесе“ да папа Карољ Војтила, у сред родне Пољске, баци проклетство на протестантске вредности тржишне потрошње и либералног капитализма. Хантингтонова подела цивилизација у даљем току остаје коегзистентна. Он уз Евроатлантску цивилизацију (Западне Европе, Северне Америке, Аустралије, Новог Зеланда, Филипина и Полинезије) разликује и: Исламску цивилизацију, Латиноамеричку цивилизацију, Афричку (негроидну) цивилизацију, Православну цивилизацију, Индијску и Кинеску цивилизацију, те Југоисточну цивилизацију и Јапан. У свакој од ових цивилизација, Хантингтон проналази носиоца

(светионик) цивилизације, а то су: САД (евроатлантска), Бразил (латиноамеричка), Сауди Арабија (исламска), Русија (православна), Јужноафричка република (негроидна), Индија, Кина, Тајланд и Јапан. Покушаји Семјуела Хантингтона да надогради истраживања Арнолда Тојнбија, и да сакралној геополитици убризга импулс англоамеричке империјалне супремације нису, међутим, уродиле плодом.<sup>73</sup> Идеологизација верске географије није успела јер су Хантингтонове полазне примесе настојале да искриве истините приказе сакралне географије која исказује реалне односе религијско-културних целина (цивилизација) и која је сама по себи мултиполарна.



(Уиозорење: Неговољно йрецизна маја – йоједносйављено йумачење!)

## Геополитика хришћанства у XXI веку – тачке сукоба

На основу сазнања из сакралне географије могуће је предвидети политичке односе снага верско-религијских целина и блокова земаља исте конфесионалне припадности. Овде

<sup>73</sup> S. Huntington, „The clash of civilization?“, *Foreign affairs*, 3/1993, Harvard university, New Haven, 1993, p.29–30: „As the ideological division of Europe has disappeared, the cultural divison of Europe between Western Christianity, on the one hand, and Orthodox Christianity and Islam, on the other, has reemerged.“

ваља имати у виду размимоилажења између конфесија унутар хришћанства, а делимично и унутар ислама.

На први поглед су видљиве пунктуалне тачке сукоба хришћанске цивилизације и ислама у централној Африци, и на југу тог континента. Сукоб је фронталан и у средњој Азији, у покушају надирања и инфилтрације ислама на север великог копна Азије – унутар граница Руске Федерације. Сукоб цивилизација видљив је и на Балкану.<sup>74</sup> У том делу света „цепови ислама“ у Босни, на рубовима Херцеговине, у рашкој области, Полимљу и на северу Црне Горе покушавају да успоставе „зелену трансверзалу“ са Косовом, Метохијом, Западном Македонијом и Албанијом, као најозбиљнијим исламским цепом на Балкану. Део помачких муслимана на југу Бугарске (у Пиринској Македонији) и Добруци такође рачуна на експанзивну политику Турске, која је носилац или светионик („лучоноша“) цивилизације у том делу света. Тангентне линије исламског света са хиндуизмом очитују се у Кашмиру и на граници Пакистана и Индије. Тачке сукоба видљиве су и између ислама и кинеских религија у кинеској провинцији Синкјанг, где су све чешћи провокативни ујгуршки иредентистички захтеви за ослобођењем од кинеског турства.<sup>75</sup>

Сукоби цивилизација видљиви су и у професионалним, геополитичким сукобима: на Балкану понајвише између прекодринских Срба и Хрвата, потом на просторима западне Украјине (између католика и гркокатолика, унијата и православних), и у Румунији (између православих Румуна и протестаната/католика Мађара). Сличан облик напетости постоји и у прибалтичким земљама између: католичких Литванаца и протестантских Ливонаца (Летонаца и Еста) са једне стране, и православних Руса са друге. Размеђа конфесија и цивилизација

<sup>74</sup> М. Sivignon, *Les Balkans – une géopolitique de la violence*, Collection Mappemonde, Paris-Berlin, 2009.

<sup>75</sup> Драган Траиловић: „Социјални расцепи и захтеви за сецесијом у НР Кини – случај Синђанга“, *Политичка ревија*, 4/2012: 267–290, Институт за политичке студије, Београд, 2012.



унутар западне Европе праћене су умањеним конфесионалним напетостима протестаната и католика у Холандији и Немачкој.

У својим будућим настојањима геополитика хришћанства настојаће да се избори са три велика изазова. Први проблем који се јавља је нејединство самих хришћана. Оно се испољава још у њеном изворишту – у Светој земљи Палестини, и светом граду Јерусалиму, где је нејединство можда и најупадљивије. Тек ће потреба за зближавањем хришћанских конфесија од хришћана направити озбиљну (политичку) верску скупину. Други изазов хришћана биће да зауздају ривалско надирање ислама на свим фронтовима: у централној и јужној Африци, на рубовима сопствене (хришћанске) цивилизације са исламом, али и унутар сопственог простора (где се јавља проблем са имигрантима). Трећи велики проблем је однос јединственог хришћанства спрема модернизма, модернизације, секуларизма и наметног концепта мултирелигиозних заједница. Ова питања већ сада у великој мери оптерећују позицију хришћанства у свету на почетку 21. века.

## Закључак

Сакрална геополитика у својој крајњој, консеквентној инстанци, настоји да разјасни светска политичка кретања у вези са верско-религијско-конфесионалним чиниоцима. Неки облици коалирања између конфесија толико су трајни да се може говорити о верским (или сакралним) геополитикама одређених конфесионалних целина. Јаки традиционални контакти протестантизма и сунизма, или православља и шиизма нису од јуче... Калвинистичка и сунитско-вахабитска учења имају сличне јудео-нормативне приступе Закону као Речи божјој.<sup>76</sup> Слично је и када се ради о мистичним искуствима и

---

<sup>76</sup> Политиколошке димензије везе реформског протестантизма и јудаизма у: М. Вранић-Митрић, *Хришћански ционизам – њолишка ајокалџсе*, ФПН, Београд, 2012, и М. Јевтић: „Хришћански ционизам као чинилац политике САД“, *Међународни проблеми*, 4/2013, Београд, 2013, стр.462–478.

дживљајима у нпр. алавитском шиизму или у православљу. Сви ови приступи у доброј мери одређују и геополитику односа сарадње између англоамеричких савезника и земаља Персијског залива, односно Русије и Ирана.<sup>77</sup> Прагматичнији шиитски ислам у Азербејџану покушава да изгради односе са Русијом која на закавказским подручјима игра улогу посредника између Азербејџана и Јерменије.<sup>78</sup> Борба за душе у централној Африци и на југу тог континента између хришћана са једне стране (посебно католика, и у мањој мери протестаната-англиканаца) и муслимана са друге, подижу ранг борбе за верски утицај на глобални ниво. Сукоби између светских религија у Кашмиру (између муслимана и хиндуиста), у руској провинцији Чеченији (између муслимана и православних), у Синкјангу (између муслимана и таоиста/конфучијанаца), потом борбе између католика и муслимана у средњој Босни или на Тимору указују на закључак да верски фактор, тај „лучоноша“ цивилизацијског кода, и даље игра велику улогу у светским кретањима. Сукоби у 21. веку биће сукоби на информатичком али и методолошком и епистемолошком нивоу. Приступи спознаји играће велику улогу у овладавању светом. Отуда је религија као срж или фундамент епистемолошких полазишта и приступа свету од велике важности за разумевање и употребу у временима која долазе.

## Литература

- Великович Лазарь Наумович, *Религија и њолиџика – в современном калџиџалистџическом общестџиве*, Мысль, Москва, 1970.
- Вранић-Митрић Маја, *Хришћански ционизам – њолиџика аџокалџисе*, ФПН, Београд, 2012.

<sup>77</sup> Д. Петровић: *Геџолиџика џосџсовџејџској џросџџора*, Институт за међународну политику и привреду/ Прометеј, Београд/ Нови Сад, 2008.

<sup>78</sup> Д. Петровић, Д. Анђелковић, Г. Николић: *Геџолиџика Закавказџа*, Институт за међународну политику и привреду, Београд, 2010, стр.355–356.

- Јевтић Миролуб: „Хришћански ционизам као чинилац политике САД“, *Међународни проблеми*, 4/2013, Београд, 2013.
- Петровић Драган, Анђелковић Драгомир, Николић Горан: *Геополитика Закавказја*, Институт за међународну политику и привреду, Београд, 2010.
- Петровић Драган: *Геополитика постсовјетског простора*, Институт за међународну политику и привреду/ Прометеј, Београд/ Нови Сад, 2008.
- Sivignon Michel, *Les Balkans – une géopolitique de la violence*, Collection Mappemonde, Paris-Berlin, 2009.
- Станковић Владан, *Утицај хришћанских конфесија на економику друштвеног развоја*, Докторска дисертација, ФПН, Београд, 2011.
- Траиловић Драган: „Социјални расцепи и захтеви за сецесијом у НР Кини – случај Синђанга“, *Политичка ревија*, 4/2012: 267–290, Институт за политичке студије, Београд, 2012.
- Huntington Samuel, „The clash of civilization?“, *Foreign affairs*, 3/1993, Harvard university, New Haven, 1993.
- Judge Paramjit, „Community within community – politics of exclusion in the construction of Sikh identity“, *Политиколоија религије*, 1/2013, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2013.

Драгољуб Б. Ђорђевић

## ЈЕ ЛИ ПРАВОСЛАВЉЕ РЕЛИГИЈА БУДУЋНОСТИ?\*

*Будући свесна својих истинских предања, православна Црква привлачи многе обраћенике, па и симпатизере који... иду њиховима унутарњеј екуменизма, усмерени све више и више на православну веру. Док је у погледу цивилизације чиница васелена остала малене сасвим „зајадна“, Православље је, са друге стране, на њу да ојет њостане заиста вера целе васелене.*

Гаврило Патачи

Многи оспоравају потребу за промишљањем *будућности религије* – други су скептични, инсистирајући на критици програмског и догматског антиципирања. Трећи, најбројнији, дозвољавају мишљењу да се вине у непознато и авантуру. Иако „(је) футурологија замршен посао, поготово када се бави религијом – ипак вели Линдер (1987:386) – теолози, социолози, економисти, политолози и, понекад, повјесничари покушавају предвидети будућност“.

Разговор о будућности религије, чинећи се оправданим, али „тврдим каменом“ у социологији, излази на гледиште о повратку заборављеној религији, појави нових или трансформисаних облика, вечности и крају. Данијел Бел (1977) промовише „морализирајућу религију“, „религију спасења“ и „повратак митским и мистичним начинима мишљења“; Јаков Јукић (1973) наглашава „подземну, невидљиву и заборављену религију“; а филозофи допуштају могућност растапања религије у филозофију, ситуацију када физичко-метафизичка

\* *Православље између неба и земље*. Ниш: Градина 1991, стр. 8–11.

мудрост замењује веру. Док неки тврде да је религија уназадно самоостварење кроз негацију, догматски марксисти је већ укидају – потребно је само поспешивати процес акцијом субјективних снага.

Полазећи од чињенице да религија није – штоно рече Виљем Цемс – илузија без будућности, разложно се пита за будућност православља у његовом класичном, црквеном, тј. *конвенционалном* виду. То је онај вид што захтева строго поштовање редовности учешћа у обредима, санкционисано усвајање доктринарног система, стицање религијског искуства искључиво у окриљу заједнице, подређивање свакидашњег живота религијским прописима и моралним начелима, спољашње манифестовање припадања религији и организацији итд. Такво конфесионално православље, налик католичанству и протестантизму, не може рачунати на надолазеће време и успех – очекивајући да у једном тренутку цела васељена буде православна. Савремени православни богослови признају да више не може опстати идеја о свеобухватној хришћанској цивилизацији: „Коначно је отишла у вечност и машта мисионара са почетка 20. столећа о томе како ће свет ускоро бити уједињен, с једне стране, цивилизацијом, а с друге – религиозношћу под руководством хришћанства (Новиков, 1979:127).“

Опасност садржана у одумирању традиционалне вере хришћанског облика, с обзиром да је хришћански свет већ проживео своју младалачку и зrelu доб, тера хришћанске теоретичаре на прогнозу како ће се три групе највише ширити у следећих педесет година – римокатолици, баптисти и пентекосталци; ни помена о православним. Значајније од, очигледно *фаворизујуће*, прогнозе јесте став о хришћанству као и надаље пресудном фактору у човечанству: и даље ће оно бити најживотнија духовна сила на планети, биће главни чувар цивилизације док нације долазе и одлазе; пружиће свету везу са историјом; његова вера даће „милионима људи осјећај равнотеже постојаности и смисла усред све опаснијег и тежег свијета (Linder, 1987)“.

У том контексту, супротно од претходних очекивања, изгледи православља су више него повољни:

1) Захваљујући сумраку социјалистичке (атеистичке) идеологије – нарочито под њом грађених система – ствара се друштвена, културна и духовна клима за обнову, чак *процваити* православља. У Европи (па и свету) која се сада рађа, религијски подстицаји не долазе више са Запада на Исток – већ обрнуто. Показује се да је православље остало најживотнија духовна сила на традиционално припадајућим му просторима, премда је било подвргнуто изузетној репресији и сасецано до корена.

2) Православље ће пружити свету везу са историјом јер је и само *чинилац* светске историје, резимира српски патријарх Герман (1990:21): „Његову лепоту, Хуманизам, културу и уметност шириле су пре свих Византија и Русија, Октобарска револуција нанела је велику неправду православљу, али му је, не желећи то, учинила услугу, ширећи га са Истока на Запад... Зато данас у Јапану, Африци, Америци и Аустралији постоје православне епархије и парохije. Православље је непрекинито наслеђе јеванђелске апостолске Цркве Христове на Истоку, али данас већ и на Западу.“ Православље путује – без спектакулрности, полако али сигурно, према Западу, желећи да сведочење о историјској вертикали *положи* у историјску хоризонталу.

3) Православна хришћанска вера и даље ће пружати милионима људи љубав и мир, срећу и толеранцију, омогућавати налажење смисла и разлога живљења и давати осећај равнотеже и постојаности. Она то може постићи у случају да се не своди искључиво на хришћанство закона и обичаја, *масовну социолошку религиозност сиволашњег шииа*, него и на истрајно „ослобођење унутарњег човека у православној духовности“. „Будућност не припада – пресуђује Патачи (1979:215) – ‘омасовљеној’ религиозности, него више неприметном присуству ‘соли’ (Мат. 5/13), чија је снага у добром квалитету.“

Буде ли и тако, *преићерано* је надати се васцелој православној васељени.

## Литература

- Герман, патријарх српски 1990. *Ја и комунисти*. Пословни центар „Новости. Београд.
- Linder, Richard 1987. „Будућност кршћанства.“ U: *Religije svijeta*. Графички завод Хрватске – Кршћанска садашњост. Загреб.
- Новиков, М. П. 1979. *Туйики и православново модернизма*. Политиздат. Москва.
- Патачи, Гаврило 1979. „Ослобођење унутарњег човека у православној духовности.“ *Теолошки иолеги*. Бр. 4.

**Радован Биговић**

**ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА  
НА КРАЈУ ДРУГОГ МИЛЕНИЈУМА\***

Време у коме живимо назива се „постмодерном“, „постисторијом“, „постполитичким временом“ (Бодријар), па чак и постхришћанском епохом. Свет живи као да нема Бога. Ако Га и има Он је далеко, изван историје, на периферији космоса. Ово време је препуно парадокса и противречности. С једне стране то је најсекуларизованији век, с друге најрелигиознији. Ово је доба невероватног напретка и успеха али истовремено доба застрашујућих злочина, разарања, насиља и индустрије смрти.

Многи научници и мислиоци, разних оријентација, драматично упозоравају да се укида граница између истине и лажи, добра и зла, реалног и иреалног. Људи учествују у многим догађајима а имају утисак да се ништа не дешава. Умиру велике идеје и идеологије модерног времена. Ишчезавају традиционалне форме живота. Гасе се социјалне утопије које су донедавно толико привлачиле масе. У етици је тријумфовао хедонизам а у политици платонизам трећег сталежа. Либералну демократију подрива плутократија и „корпоративна моћ“ (Чомски), тако да од ње остају само демократски ритуали. Земља је затрована, ваздух и атмосфера загађени. Неизлечиве болести се шире застрашујућом брзином.

Култура је претворена у пропаганду а културне вредности у робу. Медијска манипулација прелази и онај најдоњи праг људског достојанства. До застрашујућих размера се злоупотребљава наука, техника, медицина и психијатрија. Манипулише се људским правима.

\* *Политика*, 6. јануар 1996, стр. 20.



Обим физичке силе и моћи достигао је такав ниво да угрожава сам живот на целој планети. Тамо где постоје велика сила и моћ тамо постоји и велики *сѣрах*. Моћ „мањине” условљава *сѣрах* „већине”. Неограничено богаћење једних проузрокује неподношљиво сиромаштво других.

Научници свих дисциплина, које се баве човеком, указују да човек све више постаје „систем”, „машина”, „робот”, „клоун” и хладна самозаторена монада. Он одише „изолацијом” (Евдокимов). Чами од чамотиње. Његово биће испуњава егзистенцијални страх (страх од *грујої* и *различїїосїїи*). Изгубио је правац и смер кретања. Заборавио је на лични грех и одговорност. Зато све више чини насиље и трпи насиље (Андрић). Унутрашње бездане попуњава „конзумацијом” чари које му нуди савремена вавилонска тржница. Хладно срце и празну душу храни општим и апстрактним појмовима као што су срећа, правда, право, правна држава, партија, нација, религија, прогрес, напредак, демократија, мир... Празне речи, празан дух. Мртав дух, мртва реч. Све те апстракције и системи, за уплашеног човека нашег времена постају невероватно „пријатна уточишта за лажну егзистенцију” (Е. Сиоран). Зато није чудно што човек, на крају овог века, највише вапије, из прадубина свога бића, за слободом, животом и људским достојанством.

Ове ране и трауме тог човека носе и православни хришћани на свом бићу. Патогене ћелије света разарају Цркву и Њен организам. Нестала су хришћанска друштва и културе. Разорени су хришћански стил живота и морал. Техника и технологија православним хришћанима намећу безличне и институционалне односе. Црквена организација и институције су се бирократизовале и отуђиле од конкретних људи тако да, се од њих склањају чак и верујући људи. Пагански и зоолошки национализам Православље трансформише или у националну идеологију, или пак у природну и „тржишну” религију. Он већ дуго подрива саме темеље јединства Православне Цркве.

Државе су развластиле „званичну” Цркву. Одузеле јој спољашњу моћ. Преправиле је за своје потребе или за потребе потрошачке идеологије.

Пред почетак трећег миленијума, на раскршћу векова, Православна Црква се налази у изгнанству, дијаспори, на маргинама историје и друштвено-историјских процеса. Она плови по узбурканом океану где је заплускују смртоносни таласи са свих страна: споља и изнутра. Но и поред свих Њених мана и слабости, које нису мале и безначајне, Она негде у дубинама свог бића носи „лек бесмртности” (Игњатије Богоносац) и драгоцену духовно и егзистенцијално искуство, битно и спасоносно за свет који је у сталној „кризи”.

Црква нема готове „рецепте“ за бројне нагомилане проблеме света али има непомућену и радосну визију и перспективу живота, достојну човека. Негде испод површине, у Њеним недрима, пулсира Вечни живот, животност, младост, топлина, нада и утеха. Све то може да буде, и за човека 21. века, драгоцену благо и помоћ да поново успостави прави однос према Богу, свету и сваком другом човеку.

Како да Православна Црква и у 21. веку буде „град који на гори стоји” и „огледало” света? Како да православни хришћани постану „со” и „светлост” свету у веку који многи називају апокалиптичним? Нема готових решења, лаких и једноставних одговора. Па ипак, намеће се закључак да је крајњи тренутак да се Православна Црква окрене себи и да отпочне да разрешава своје нагомилане проблеме који су се, из разноразних разлога, дуго одлагали. Неопходан је корени-ти обрт, нови смер кретања и преусмерење енергије. Више је него потребно да што пре и без одлагања постави на дневни ред питање саме себе и свог сопственог идентитета, јер су многе друштвене аномалије, током неколико минутих векова, Њен идентитет озбиљно уздрмале. Уколико жели да избегне насилну „протестантизацију”, или „ватиканизацију”, неопходно је да у светлости православне философије живота, преиспита своје институције и организацију и саобрази их својој природи, да их прилагоди, колико је то могуће, конкретним

људима. Начин постојања Свете Тројице је модел постојања Цркве и том моделу, а не државним и световним, треба да буду саборажене црквене институције. На дневном реду треба да се нађу питања: екуменизма, верске толеранције и тзв. интеррелигијског дијалога, као и бројни други фундаментални и егзистенцијални проблеми који муче савременог човека.

Током два протекла миленијума изгледа да је практично (не и теоријски) у свести европског човека тријумфовала паганска, старозаветна, монистичка и философска представа Бога, Бога „целата” што је имало несагледиве трагичне последице. Зато православни хришћани треба да посведоче веру у живот библијског Бога, веру у Свету Тројицу, веру у Бога чија је друга половина човек и човека чија је друга половина Бог, веру у Бога који је Личност, Љубав, Отац, брат, сапутник и сарадник сваког човека који Га тражи и хоће. Он попут сунца греје и обасјава све. Бог „племенско божанство”, „архитекта света”, „космички демијург”, апстрактно биће и логички „први принцип” није хришћански Бог.

На аксиолошком и етичком плану Православни треба да артикулишу и апострофирају, непоколебљиво и неустрашиво, начело: *све за личности, личности низашииа*. Три Личности Свете Тројице; Отац, Син и Дух свети и свака људска личност су за Цркву једине и највеће вредности. Све остало: наука, политика, техника, култура, нација, држава, право, демократија има само релативну, условну и функционалну вредност. Православље није моралистички систем забрана и казни, већ посебан стил живота. Љубав, покајање, праштање, смирење, ненасиље, лично самоограничење, светост живота, светлост речи и безусловно чињење добра сваком, за православне хришћане морају бити, уколико желе да остану верни „вери Отаца”, животне и егзистенцијалне категорије а не моралистичко-пропагандне паролe. Православна Црква је саборна што обавезује сваког Њеног члана да изгради у себи саборни ум и да има свечовчанску љубав, одговорност, бригу и осећање.

Много тога указује да помесне (аутокефалне) Православне Цркве морају што пре да се трајно одрекну (добровољно)

„националне” и „државотворне” улоге коју су јој наметнули векови ропства православних народа, на чему је потрошила огромну енергију. Бог је свет самислио као свечовечанско братство, као живу богочовечанску заједницу, тј. као Цркву а не као државу и нацију. На Јеванђељу Христовом немогуће је изградити ниједан тип државе. Могуће је само изграђивати Цркву Божју. Сви покушаји да се створи „хришћанска” или „православна” држава били су трагични и највећа саблазан хришћана за свет.

Црква Христова није „од овога света” али је у свету. Она ту постоји са задатком да цео универзум постане „космичка Литургија”, да чува, преображава и спасава свет. Друштвена, социјална и политичка питања нису за Њу примарна питања, али су питања која не може да игнорише. Да на том плану не би лутала и повијала се како „ветар дува” Православна Црква треба да брани и чува она начела за која се сама залаже већ 2000 година. 1. За начело *одвојености* Цркве и државе. 2. За начело равнотеже и међузависности на релацији *један – многи, њивајно – заједничко* (својина). 3. Равнотежу и међузависност на релацији: *локало – реионално – универзално*, где је максимум власти на локалном и регионалном нивоу а минимум на универзалном. Црква не може а да не буде перманентни покрет отпора свим облицима хегемонизма, диктатуре, империјализма, насиља, дискриминације...

Ако хоће да остане доследна свом Предању Црква треба да апострофира да је за *јединство* (света) али само ако то јединство подразумева *јлуралим*, тј. слободу и различитост сваког појединца, народа и културе. Она треба да се одупре свим покушајима *унификације, једнообразности и једноумља* света и живота, свеједно с које стране долазе.

На социјалном плану Православна Црква треба да се залаже за социјалну равноправност, за праведнију прерасподелу материјалних добара како би се зауставило умирање људи од глади, посебно деце. Притом мора да одбаци егалитарно начело на свим плановима. Напросто зато што је оно Њој стране. Она је за равноправност а за једнакост само у правној сфери.

Православна Црква неће погрешити ако подржи и охрабри све еколошке и миротворне покрете у свету; све покрете који истрајавају на безусловном поштовању елементарних људских права и слобода и потпуном разоружању света, макар се по мотивима од њих и разликовала.

Будући век има предиспозиције да буде век свеопште катастрофе, али исто тако и да буде век Цркве, човечнији и хуманији од претходних. Шта ће тријумфовати умногоме зависи, између осталих субјеката, и од сведочења и деловања православних хришћана.

Драган Тодоровић

## СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА НА ПОЧЕТКУ ТРЕЋЕГ МИЛЕНИЈУМА\*

### Увод<sup>79</sup>

„Немањићи дух“ трајни је пратилац убрзане модернизације српског друштва и обликовања новог колективног идентитета Срба, као што је то био и вековима уназад. Штавише, насупрот трендовима „детрадиционализације“ у друштвима касне модерности, последње две деценије у Србији присутан је процес „ретрадиционализације“, а Српска православна црква институција је од највећег поверења српског грађанства. Верност православљу била је незаобилазан чинилац српског ратног фолклора у трагичном распаду негдашње заједничке државе крајем истеклог миленијума, једнако као што је данас један од стубова националне хомогенизације, а српско православно наслеђе неодвојив је састојак културнога капитала с којим Србија корача у европско уједињење.

Евидентна је ревитализација религиозности и везаности људи за религију и цркву у Србији на почетку двадесет и првог века, на нивоу показатеља из емпиријских истраживања (Blagojević, 2009; Blagojević, 2011; Јабланов Максимовић, 2011; Blagojević, Jablanov Maksimović i Vajović, 2013). То више није „рачији ход“, о коме је писао Мирко Благојевић (2008, 255) описујући збивања на религијском плану током деведесетих година истеклог другог миленијума. („У свим деимензијама религиозности грађана Србије статистички су уочене важне

---

\* Припремљено у оквиру пројекта (179013) *Одрживости идентитета Срба и националних мањина у пограничним оштинама источне и југоисточне Србије*, који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

<sup>79</sup> Доста ранија верзија објављена у: Тодоровић, Д. 2013, 54–64.

промене, али су те промене у различитим димензијама религиозности и црквености различитог обима, интензитета и домета: највећи домет имају у религијско-конфесионалној свести испитаника а најмањи у црквености као редовном и доследном придржавању тзв. верских дужности [Благојевић, 2010].“)

Присуствујемо и обнови јавне улоге религије и цркве: црква данас има више новца, материјални просперитет изражава се изградњом нових верских храмова, а црквени великодостојници равноправно саучествују у важним друштвеним дешавањима. Но, треба ли Српска православна црква да буде задовољна достигнутим? Ослушкује ли пропитивања сопственог ауторитета међу паством, али и критике из редова неистомишљеника да је хришћанство тек статистичко и декларативно: модерни верник недељом радије походи шопинг молове, али не и цркву?

Након кратког историјског осврта на положај СПЦ и религиозности становништва у Србији током двадесетог века, у раду се: 1. анализира ревитализација јавне улоге религије и цркве у Србији, под утицајем специфичних друштвено-политичких дешавања, посебно након петооктобарских промена почетком 2000-их, 2. пропитује актуелна везаност за православље и квалитет религиозног понашања декларисаних верника, те 3. покушава одговорити кореспондира ли српско православље са „европским културним и духовним мозаиком“, односно може ли православни религијски идентитет допринети актуелном обликовању европског идентитета Србије.

## Религија у Србији

Србија је вишерелигијска држава, у којој су заступљени хришћанство и ислам, са својим вероисповедним краковима: православљем, римокатоличанством и протестантизмом, односно сунизмом и шиизмом. Хришћанство преовладава над исламом, православна конфесија наспрам католичанства и протестантизма, а у апсолутним износима сунизам у одно-

су на шиитски ислам (Ђорђевић, 2005а, 2007). Муслиманска заједница обухвата словенске муслимане у Санџаку, етничке Албанце на југу иROME у читавој земљи. Римокатолици чине непуних 5% популације и то су углавном етнички Мађари и Хрвати у Војводини. Протестаната разних провенијенција је 1% становништва. Јеврејска заједница има око 3000 припадника<sup>80</sup>.

Живећи у неколико држава током двадесетог века (Краљевина Србија, Краљевина СХС, Краљевина Југославија, СФРЈ, Савезна република Југославија, Србија и Црна Гора, Република Србија), црква, религија и религиозност становништва Србије пролазе кроз три различита периода: 1. од почетка двадесетог века до завршетка Другог светског рата, 2. од завршетка Другог светског рата до краја осме деценије двадесетог века и 3. од почетка последње деценије двадесетог века до данас.

Први период карактеришу тврдокорност и укорјењеност традиционалних цркава у национална бића јужнословенских народа, као и изражена религиозност. Православље има статус државне религије, влада симфонија између династије и епископата. Држава је разрезивала и наплаћивала црквени прирез, а високи црквени великодостојници били су државни службеници и добијали државне принадлежности<sup>81</sup>. Током Првог светског рата велики број свештеника био је укључен у војне јединице, многи су страдали или били интернирани, а сама црква доживела је велика материјална страдања. Видовданским Уставом из 1922. године проглашено је начело слободe вере и равноправности верских заједница, а „усвојене“ и „признате“ конфесионалне заједнице проглашене су за установе са специјалним положајем и привилегијама. Октроисани Устав из 1931. године усвојио је начело државног суверенитета над

---

<sup>80</sup> Комплетан регистар цркава и верских заједница у Србији видети на: <http://www.ver.gov.rs/cir/Siteview.asp?ID=4>

<sup>81</sup> Радмила Радић (2005, 176), рецимо, наводи податак да је почетком двадесетог века у српском парламенту било 4,75% посланика из редова свештенства.



свим верским заједницама. Иако проглашена за факултативну, верска настава је у пракси била обавезна, као и верска заклетва у судству, војсци и државној служби. Брачни спорови и матичне књиге биле су у надлежности верских заједница. Обновљена је Српска патријаршија, а Закон о Српској православној цркви донет је 1929. године, чиме је она стављена под патронат и контролу државе. Међуконфесионални односи нису били на завидном нивоу, посебно током конкордатске кризе 1936/37. године између СПЦ и РКЦ (Radić, 2005; Тодоровић, 2005).

Са завршетком Другог светског рата започињу процеси *атеизације* и *секуларизације*, са погубним утицајем међу православцима и нешто мањим међу римокатолицима и припадницима ислама. Партијска и државна елита на простору бивше СФРЈ започиње вишедеценијску духовну и социјалну демонополизацију и маргинализацију вере и цркве. Предузиман је спектар државних мера: експропријација и национализација црквених поседа, ревалоризација црквених фондова, забрана прикупљања прихода за верске потребе, прелазак брака и матичних књига у државну надлежност, онемогућавање рада верских школа, ограничење верске наставе, одузимање штампарија и контрола верске штампе, забрана верских празника, ширење атеистичке литературе итд. Последице су се испољавале на три поља: „религијско-црквени комплекс очито губи своју друштвену значајност, бледе конвенционална религијска веровања, а најочитије опада религијска, црквено-обредна пракса“ (Влагојевић, 2005: 382). Оваква ситуација стварала је тзв. *маргиналне и шийичне вернике* (Ђорђевић, 1984), а религиозност је опстајала на селу, код неписменог и у друштвеном сектору незапосленог, пољопривредног становништва, код жена више него код мушкараца, код грађана слабијег материјалног стања и системски неангажованих. Однос људи према религији и цркви на селу је задржао традиционални карактер, а у граду у потпуности доведен у питање.

Крај социјалистичке Југославије и немилосрдни – мање-више и верски – рат на већем делу њене територије покренули су стварање националних држава са израженом религијском

легитимацијом, што је довело и до десекуларизације, односно повратка људи религији и цркви. Радикално се смањује број људи који се декларативно изјашњавају у прилог атеистичке оријентације, а повећава спремност људи на идентификацију у религиозним терминима, на признавање конфесионалне припадности и веру у бога, те на обнову религијског практичног понашања (крштење, венчање, опело, празници) (Пантић 1993; Благојевић 1995; Благојевић и Ђорђевић 1999). Већ крајем деведесетих година измењена је слика типичног верника из осамдесетих: „растом религиозности градског становништва, мушкараца, образованих и младе генерације, дошло је до велике уједначености везаности за религију и цркву по месту становања, полу, старости, школској спреми и занимању“ (Radisavljević Ćiparižović 2006, 107). Исказана ревитализација религијско-црквеног комплекса, међутим, још увек није означавала дубоке промене духовног живота људи враћањем заборављеном богу и религијском моралу, истинску спиритуализацију живота и драматичне промене религијског понашања. Теснија веза све ширег круга људи са религијом и црквом више је била последица рушења социјализма и укупне друштвене, територијалне, националне и конфесионалне хомогенизације становништва у новонасталим самосталним државама.

### **Српска православна црква крајем двадесетог века**

Излазак СПЦ и других верских заједница из вишедеценијске маргинализованости, стигматизованости и изолованости у подручју приватности и постепено укључивање у вршење јавних улога огледали су се у следећем: 1. медијској промоцији цркве и њених представника (приказивање традиционалних обичаја везаних за највеће црквене празнике и гостовање представника свих конфесија у образовним и информативним радио и ТВ програмима), 2. повећаном интересу за упис на богословске факултете и институте, 3. изградњом и

обновом црква и других верских објеката, 4. оживљавањем црквеног издаваштва, 5. оживљавањем улоге црква и верских заједница у домену религијског образовања (увођење веронауке у основне и средње школе), бриге о моралу, социјалном и добротворном раду, 6. оживљавањем монаштва у мушким и женским манастирима, 7. враћањем национализоване црквене имовине.

Закон о црквама и верским заједницама у Србији је донесен 2006. године и њиме је Српској православној цркви и другим традиционалним верским заједницама признат статус без поновног регистравања, а на основу склопљених уговора са Краљевином Југославијом, што није важило за тзв. мале верске заједнице. Посебним законима додатно је регулисано здравствено, социјално и пензионо осигурање свештеника и верских службеника. Слично дешавањима у земљама у окружењу (Vrcan 2001), у Србији се продор светог у јавну сферу одвијао на два колосека: *йолиитизиацијом религије* и *релијизацијом йолиитике*. Религија и црква у Србији постају једне од најважнијих друштвених институција са низом јавних улога. Православље и Српска православна црква постају кључни фактор у заштити и хомогенизацији српског националног корпуса на Косову, у Хрватској и БиХ. Теза о светосављу као стожеру српске нације ишла је под руку са етнонационалистичком великодржавном идеологијом Слободана Милошевића и тадашњег државног врха, до мере да је СПЦ давала благослов ратним походима и прекрајању граница на Балкану. Изгубила се разлика између државотворног и религијског ангажмана српског православља, између политике и вере. Незаобилазно је присуство свештениких лица на јавним манифестацијама и политичке елите на верским скуповима, уз појачану медијску пропраћеност. Говор нетолеранције према религијским другостима (посебно протестантима који се скупа сврставају у „секте“), али и атеистима, упућује на отворено разрачунавање са неистомишљеницима. Полицијске истраге у случајевима вербалних испада, вандализма и физичких напада биле су споре и без коначних резултата. Моралним и идеолошким арбитражама Српске православне

цркве верује се најчешће натполовичном већином, о чему сведоче бројна пропитивања расположења јавног мњења<sup>82</sup> и релевантна научна истраживања, с посебним акцентом на ставове омладинског узраста (Kuzmanović i Petrović, 2008; Trifunović, 2007; Kuburić i Kuburić, 2010). Овакву позицију не угрожавају ни негативна поступања духовника, јер се сагледавају као индивидуална понашања, док је Црква и даље један од потпорних стубова српског етноса.

Петооктобарске промене у Србији донеле су нов однос власти према верским заједницама, до мере да поједини аутори упозоравају на нову клерикализацију државе (Vukomanović, 2005). Представници државне власти присуствују црквених обредима, а политичке партије на власти и у опозицији започињу с обележавањем крсних слава. Јула 2001. године у државни васпитно-образовни систем (основне и средње школе) уводи се веронаука као конфесионална настава, уз одобравање владика, бискупа и муфтија, а упркос уставном начелу о одвојености цркве од државе, пропису о приватности верских уверења и слободи савести. Богословски факултет вратио се у састав Београдског универзитета, а православни, католички и свештеници исламске вероисповести у редове професионалне војске. Све се ово збива у секуларној Србији, мултиетничкој и вишеконфесионалној земљи чврсто опредељеној за изградњу грађанског, демократског уређења.

Можемо ли говорити о истинској везаности за религију и цркву грађана Србије? У полувековном распону, од декларативних атеиста дошло се до декларативних верника и неком би то послужило као довољан показатељ религиозне ренесансе. Упоредјујући екс-југословенска искуства, изгледа да се и код нас десио „повратак религија“ (у смислу повратка религијских институција у сферу друштвеног), а не „повратак религији“ (у

---

<sup>82</sup> „Najveće poverenje u crkvu“ (<http://www.blic.rs/Vesti/Drustvo/123571/Najvece-poverenje-u-crkvu>); Poverenje u crkvu i predsednika (<http://www.slobodnaevropa.org/content/article/718805.html>); Najviše se veruje mantiji i uniformi (<http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Najvishe-se-veruje-mantiji-i-uniformi.lt.html>).

смислу повратка грађана верском искуству) (Cvitković, 2009). У Србији се десила ревитализација јавне улоге религије и цркве, под утицајем специфичних друштвено-политичких дешавања. (“Пораст религиозности може се повезати са: порастом конзервативизма и традиционализма као одговором на друштвену кризу, неизвесност и последице транзиције; инструментализацијом религије у циљу изградње новог српског национализма; великим друштвеним променама до којих је дошло у Србији и са одређеним видовима демократизације друштва који су омогућили слободно изјашњавање о верској опредељености; новим видом идеологизације односа званичне политике према религији у правцу истицања њене социјалне пожељности; али и конформизмом... Властима је Црква била потребна као извор легитимације али и као облик идеологије. Она је виђена као ефикасан инструмент управљања и друштвене контроле (потврђивање ауторитета лидера и утврђивање диктата моралности), као резервоар културних вредности и колективног сећања и симболична снага потребна да се изграде нови национални, групни и индивидуални идентитети [Radić, 2010, 110–111].“)

СПЦ је постала релевантан фактор у функционисању друштвеног организма српског друштва, обављајући низ функција: од хомогенизујуће и етномобилишуће почетком деведесетих година прошлог века до социјално-психолошке и идеолошке у садашњини. Понета жељом да надомести вишедеценијско изостајање у креирању државне политике и јавномњењског мишљења, занемарила је свој првотни двомиленијумски позив: *ојправослављење* српског народа, упућивање на боготрагалаштво и продуховљење међусобних односа у свакидашњем животу.

Актуелна везаност са православљем врло је лабава, а религиозно понашање неkontинуирано. Процес ревитализације религије изражен у спремности грађана на изјашњавање у религијским терминима не прати консеквентна религијска пракса. На спасење се рачуна, иако се не испуњавају верске дужности и не извршава низ црквених обредних радњи. На

делу је изузетна проширеност традиционалног религијског практичног понашања. Можемо говорити о типичном „вернику четири обреда“: крштење, венчање у цркви, слављење славе и сахрањивање уз опело (Ђорђевић 2009; Topić and Todorović 2011). Врло је танак слој верништва које је успоставило чврсте духовне везе са припадајућом верском заједницом и дословно поштује религијски прописана правила, дакле, оних за које се може рећи да су добри, побожни верници.

Несумњиво напредовање конвенционалне религиозности у српском народу не треба тумачити као посвећеност вери, него пре као приближавање религији и цркви. Јесте на делу приметна обнова религијских обичаја, али као израз носталгичног повратка вредностима чији је континуитет насилно прекинут инсталирањем научног атеизма на овим просторима. Неретко пуку обредност прате неприлично свечарење и кичерска иконографија. Декларисана религиозност међу већинским српским становништвом у Србији није стање, већ почетак дуготрајног процеса духовног усавршавања и „уцрковљења“ који траје. Захваљујући дводеценијском таласу афирмације колективне побожности у контексту јачања националне идентификације, „Срби су на почетку XXI века религиозни на начин традиционалног припадања без веровања“ (Ђорђевић 2009, 62).

### **Српска православна црква и евроинтеграције**

Јачање религијског сензибилитета у ближој будућности у Србији континуиран је процес у који ће традиционалне цркве и верске заједнице морати да уложе много више енергије него што су то чиниле до сада. Иде ли под руку залагање за очување традиционалног обрасца националног и културног идентитета, на колективном, и обоготворење кроз живљење са другима и за друге у локалном храму, на индивидуалном плану, са мање-више постигнутом политичком сагласношћу домаћег јавног мњења о потреби интегрисања у европске токове?

Социолози религије светског формата процењују да „што се друштво помера ближе Европи, биће под већим утицајем европске секуларности“, односно да верска заједница у судару са динамичном конкуренцијом плуралистичке ситуације има три опције: „Да пружа отпор, да се повуче или да се упусти у однос са плурализмом“ (Бергер 2010, 354–55). Прве две могле би се окарактерисати неотрадиционализмом, а на трећу се рачуна, сагласно очекивањима да црква није супротстављена друштву. На европском религијском тржишту, са строгим правилима игре, све су цркве и верске заједнице подвргнуте компететивности и само од њихових појединачних способности и залагања зависиће успех у верском деловању. Кретање од *религије судбине* ка *религији избора* неумитност је на коју ће морати да се привикну религијске заједнице у Србији у саображавању сопственог верског деловања у европским оквирима.

Српска православна црква чланица је *Светској савешта црква*, учествује у екуменском и интеррелигијском дијалогу од 1965. године и доприноси у сведочењу јеванђеља у европској садашњости, мада јој тек следује свеобухватан *aggiornamento*, по узору на католике (Ђорђевић 2005b; Тодоровић 2005b; Биговић 2011; Николић 2011). Тек јој предстоји надметање у отвореном европском културном и религијском окружењу, а не само декларативна подршка тековинама које западна цивилизација промовише у свом ширењу према Истоку (Биговић 2011). Да би сачувало постојеће и умножило нове парохијане, мораће православно свештенство да у долазећим годинама сведочи не само литургијским заједништвом и испосничким тиховањем. Редифиницијом јавне улоге и облика досадашње пасторалне делатности у српском друштву, СПЦ може својим садашњим и будућим верницима, уморним од транзицијских мука и погледа упртог ка европској будућности, послужити као узор и оријентир у прилагођавању претпостављеном западном моделу. Шта би ове промене обухватале?

Како смо већ раније наговештавали (Торић and Тодоровић 2011), у сфери јавне делатности обухватале би:

1. одустајање од запаљиве националне реторике засноване на шовинизму (фанатизам и нетрпељивост према припадницима мањинских народа и етничких група);

2. подршка верницима за учествовање у политичком животу (прожетост хришћанским духом као предност у деловању у јавној служби);

3. промоција српско-православне културне баштине као допринос обогаћивању европске културне традиције, али и упознавање домаћег верништва са културним достигнућима других хришћанских народа;

4. сарадњу са цивилним сектором (одбрана достојанства човека и основних људских права: права на живот, слободу савести и верску слободу, социјалне правде и мира, предупређивање дискриминације, ксенофобије и насиља);

5. преиспитивање темељних вредности и етоса садашњице (промоција социјалне правде, борба против корупције и криминала, одбацавање различитих облика неједнаке расподеле друштвене моћи, преиспитивање домета тржишне привреде засноване на необузданој конкуренцији);

6. подстицање социјално-етичке расправе о праведности економије и критику аномалија потрошачког друштва (грамзивост за зарадом, људска похлепа, неједнака расподела друштвених добара);

7. подизање свести о важности заштите животне средине;

8. филантропију, задужбинарство и хуманитарни рад;

9. афирмација хришћанских вредности у привредној делатности (поштење, савестан рад, солидарност, однос према радној средини).

У сфери пасторалне бриге обухватале би:

1. учествовање у теолошком и црквеном дијалогу на међународном нивоу у телима екуменског покрета;

2. смањивање антикултне реторике наспрам малих верских заједница и умањење ирационалног страха међу грађанима од негативног деловања секти и култова;



3. сарадња и заједнички наступ са осталим хришћанским црквама и деноминацијама у јавним иступањима;

4. подршка омладини у стицању институционалног високог образовања;

5. уздизање хигијенских навика у породици и превенцију у заштити од полних болести;

6. афирмацију равноправности полова у породичним односима;

7. буђење предузетничког духа међу верницима и пружање елементарне помоћи у подстицању самозапошљавања;

8. смањивање дистанце између свештенства и верника и евангелизација изван верских храмова, уз активније учествовање пароха у решавању горућих проблема транзиционих губитника на локалном нивоу (сиромаштво, незапосленост, болест);

9. сензибилитет за невоље рањивих мањинских група (етничких, родних).

Искуство унутрашње плурализације<sup>83</sup>, прилагођавање либералном демократском духу и правилима религијског „тржишта“ српске православне дијаспоре у Северној Америци, Аустралији и Западној Европи може значајно помоћи у реализацији нових циљева и задатака. Удаљени од „мајчинске цркве“, неколико генерација православних верника сведочило је о могућностима коегзистенције „прадедовске вере“ и тековина западног плурализма, као што су: толеранција, различитост, изазови капиталистичке економије, радна етика, политичка партиципација итд.

На овај начин, религија у Србији преузела би улогу „резервоара“ социјалног капитала (Patnam, 2000) који функционише у складу са природом грађанског друштва, оставила иза себе

---

<sup>83</sup> Уједињавање блиских цркава базираних на етничкој припадности (грчка, руска, украјинска, румунска, српска) у јединствену Православну цркву Америке или плурализација рада Светог синода Цариградске васељенске патријаршије у виду хијерархијског учествовања надлештава из целог света под управним окриљем Васељенске патријаршије. Види у: Продрому 2010, 371–72.

историју верско-етничких сукоба карактеристичних за претходни период и прерасла из парадигме конфликта у парадигму сарадње.

## Закључак

Ревитализација религиозности у Србији од пре две деценије била је обележена религијским традиционализмом: повратак традицији и вери, те цркви као поузданом чувару тих вредности. Сачуван од круњења у османском периоду управо под будним оком православља, српски се национ имао вратити својим конфесионалним коренима, уз позиве великодостојника за васкрсом тројства „Црква-нација-држава“.

Можемо ли говорити о истинској везаности за религију и цркву грађана Србије на почетку новог миленијума? У полувековном распону, од декларативних атеиста дошло се до декларативних верника и неком би то послужило као довољан показатељ религиозне ренесансе. Но, тешко да је дошло до наглог верског преокрета: као што се тадашње масовно одбацивање божанске природе човека заснивало на политичкој инструментализацији марксизма и формалном прилагођавању новом начину мишљења и понашања, тако ни садашња изражена десекуларизација није производ општег духовног трагалаштва и потребе за личним смирењем, већ социјално-политичких дешавања, друштвене кризе продукване пропашћу социјалистичких идеолошких вредности и узбујалог национализма.

Новообраћеништво и повратништво у православље не прати духовно искуство и припрема, адекватно разумевање православне вере, унутрашњи препород и измењена лична уверења и вредности – речју, црквена религиозност. Измењена верска клима „правда“ се фолклорном симболиком о празницима (бадњак, слава, ускршња јаја...), без разумевања њиховог значења, без учествовања у литургијском животу и без ишчитавања Христових јеванђеља. На делу је тек

„приближавање вери“ и предстоји дуготрајан и истрајан рад свештенства на „уцрковљењу“ самодекларисаних верника.

Жељеној религијској реконквисти, међутим, неће допринети само узнапредовала свест верништва о неопходности литургијског заједништва, већ и конкретни капацитети православља да одговори на изазове данашњице. Погледа упртог у европску будућност, млади људи окренуће се религијском обрасцу живота уколико препознају редефинисану јавну улогу и облике досадашње пасторалне делатности СПЦ у српском друштву. Она би требало да буде гласни и непристрасни заговорник верских решења различитих цивилних проблема, а не, како је то најчешће бивало до сада, објекат непримерених и ускогрудних својатања политичких актера на медијској сцени.

## Литература

- Бергер, П. Л. (2010). Православље и глобални плурализам. У: *Мојћностии и доејии социјалној учења љравославља и Православне цркве* (347–358). Београд и Ниш: Фонација Конрад Аденауер и ЈУНИР.
- Биговић, Р., ур. (2011). *Хришћанство и евројске инјеејрације*. Београд: Хришћански културни центар.
- Благојевић, М. (1995). *Приближавање љравослављу*. Ниш: Градина и Југословенско удружење за научно истраживање религије.
- Благојевић, М. (2005). *Religija i crkva u transformacijama društva*. Београд: Institut za filozofiju i društvenu teoriju и „Filip Višnjić“.
- Благојевић, М. (2006). Savremene religijske promene u Srbji и proces integracije u Evropu. *Filozofija i društvo*, XVII(1), 95–111.
- Благојевић, М. (2008). Religiozna Европа, Русија и Србија: јуче и данас (Argumenti empirijske evidencije: случај Србије). *Filozofija i društvo*, XIX (3), 235–257.
- Благојевић, М. (2009). Empirical (Re)Evaluation of Revitalization of Orthodox Christianity. In: *Revitalization of Religion – Theoretical*

- and Comparativ Approaches*, edited by Danijela Gavrilović, 65–70. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion.
- Благојевић, М. (2010). Везаност за православље у огледалу статистике. *Теме*, 34 (1), 131–154.
- Благојевић, М. (2011). Orthodox Religiousness at the End of the First Decade of the 21<sup>st</sup> Century. In: М. Благојевић and D. Todorović (ed.) *Orthodoxy from an Empirical Perspective* (89–100). Niš and Belgrade: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion and Institute for Philosophy and Social Theory.
- Благојевић, М. и Д. Б. Ђорђевић. (1999). Религиозност становништва Југославије (Делимичан преглед искуствених истраживања). *Теме*, 23(1–2), 81–94.
- Благојевић, М., Ј. Јабланов Максимовић и Т. Бајовић, прир. (2013). (Post)sekularni obrt: religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji. Beograd: Centar za religijske studije Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, Fondacija Konrad Adenauer i Centar za evropske studije.
- Vrcan, S. (2001). *Vjera u vrtlozima tranzicije*. Split: Glas Dalmacije, Revija dalmatinske akcije.
- Vukomanović, M. (2005). *O čemu crkva ne može da se pita – SPC, država i društvo u Srbiji (2000–2005)*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Ђорђевић, Д. Б. (1984). *Беј од цркве*. Нота: Књажевац.
- Ђорђевић, Д. В. (2005a). Religije i veroispovesti nacionalnih manjina u Srbiji. *Sociologija*, 47(3), 193–212.
- Ђорђевић, Д. В. (2005b). Nekoliko razmišljanja o našoj crkvi. U: *Zašto se u crkvi šapuće?* (120–139). Beograd: Fabrika knjiga.
- Ђорђевић, Д. В. (2007). Religious-Ethnic Panorama of the Balkans. In: *The Balkans in Transition* (79–93). Cambridge: IRFD; Niš: Center for Balkan Studies.
- Ђорђевић, Д. В. (2009). Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21<sup>st</sup> Century: What is it About? In: *Revitalization of Religion – Theoretical and Comparative Approaches* (57–64). Niš: YSSSR.
- Јабланов Максимовић, Ј., ур. (2011). *Религиозност и праћана Србије и њихов однос према процесу европских интеграција*. Београд: Хришћански културни центар, Центар за европске студије и Фондација Конрад Аденауер.
- Kuburić, Z. i A. Kuburić. (2010). Stepen međusobnog poverenja na Zapadnom Balkanu i u Bugarskoj. *Religija i tolerancija*, 8(13), 5–26.

- Kuzmanović, B. i N. Petrović. (2008). Vrednosni ciljevi kao činioci političkih stavova i mnjenja mladih. *Sociologija*, 50(2), 153–174.
- Николић, М. (2011). *Екуменски односи Српске православне и Римокаатоличке цркве 1962–2000*. Београд: Службени гласник.
- Пантић, Д. (1993). Промене религиозности грађана Србије. *Социолошки преглед*, 27(1–4), 177–204.
- Patnam, R. D. (2008). *Kuglati sam (Slom i obnova američke zajednice)*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Продрому, Е. (2010). Амбивалентни православци. У: *Мојћностии и домаћи социјалној учења православља и Православне цркве* (359–374). Београд и Ниш: Фонација Конрад Аденауер и ЈУНИР.
- Radić, R. (2005). Džepna istorija Srpske pravoslavne crkve. U: *Zašto se u crkvi šapuće?* (173–198). Beograd: Fabrika knjiga.
- Radić, R. (2010). Pripadanje bez verovanja i poznavanja. U: *Novosti iz prošlosti: znanje, neznanje, upotreba i zloupotreba istorije*, priredio V. Dimitrijević (107–126). Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.
- Radisavljević Ćiparizović, D. (2006). *Religioznost i tradicija*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Тодоровић, Д. (2005а). Верски плурализам у јужнословенским земљама: историјат и садашњост. *Годишњак за социологију*, 1(1), 187–205.
- Тодоровић, Д. (2005б). Православље и екуменизам (Анализа из угла социологије религије). *Црквене студије*, II(2), 113–128.
- Тодоровић, Д. (2013). Српска Православана црква пред изазовима двадесет и првог века. *Politikon* 2(6):54–64.
- Торић, М. and D. Todorović. (2011). Religious identity in Serbia and Croatia: failure or Advantage in Building the european Identity. U: *Antropologija, religija i alternativne religije: kultura identiteta* (67–122). Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Trifunović, V. (2007). Identitet, religijska kultura i mlada generacija. U: *Identiteti i kultura mira u procesima globalizacije i regionalizacije Balkana* (361–367). Niš: Centar za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu.
- Cvitković, I. (2009). Has the “return” of religions occurred or “return” to the religion? In: *Revitalization of Religion – Theoretical and Comparative Approaches* (15–23). Niš: YSSSR.

**Сергеј Лебедев**  
**Мирко Благојевић**

## **ДВАДЕСЕТ ПРВИ ВЕК: ПОВРАТАК ПРАВОСЛАВЉА (социјално-религиозна динамика у Русији и Србији)**

„Касна савременост“ (Last Modernity), упоредо са другим трендовима глобалних кретања, означена је низом промена у религиозном животу људи – тако озбиљних, да је „пост-секуларно друштво“ постало један од синонима концепта „савременог друштва“ (Узланер, 2012). Водећи истраживачи социјално-религијских процеса говоре о томе да у савременом (постиндустријском, касномодерном, постмодерном) свету, религије враћају своје друштвене позиције, изгубљене у неколико векова секуларизације. Тој глобалној друштвеној појави дају се разна имена: „десекуларизација“ (Berger, 1999; Karpov, 2010), „religion revival“, „религиозни бум“, „религиозна ренесанса“, „ревитализација религије“ (Благоевич, 2012а:71–80; 2012б; Благојевић, 2013).

Чини нам се да је овај последњи термин најкоректнији и најпримеренији социолошком приступу изучавања савремених религијских промена у свету. Под ревитализацијом религије ми ћемо надаље подразумевати квантитавни раст и квалитативне карактеристике проширења и усложњавања религиозности појединаца и друштва у целини, што се јављају после дугог периода институционалног пропадања и то у низу земаља помаганог од стране насилне државне политике према религијама и црквама. За Русију и за Србију је, у вези с тим, најактуелније православно хришћанство, које, не само што је главна конфесија у овим земљама него је и симбол института религије као такве. Зато ћемо у наставку овог текста пре свега говорити о овој вероисповести.

Проблем „ревитализације религије“ у друштву подразумева, у крајњем случају, два плана анализе: а) план анали-

зе духовних потреба и трагања људи и б) план конкретних духовних симбола, вредности и норми у којима се та трагања „кристализују“ и изражавају. Оба та плана су феноменолошки тесно повезана и преплетена, иако је дуга историја процеса секуларизације допринела њиховом очитом раздвајању и узајамном „смењивању“. Религиозност се у време Модерне очито претвара у две аутономне, узајамно искључујуће димензије: личносне и социокултурне (Лебедев, 2010:91). Чини нам се да су зато сада, као можда никад раније, актуелне њихова аналитичка подела и појашњење дијалектичке везе међу њима.

У нешто упрошћенијем виду та веза може бити представљена као међусобни однос духовног садржаја и културно-социјалног облика религија. Процеси ревитализације религије на личном, духовном плану, изражавају се у менталним процесима, променама у основама социјалних тежњи у контексту утицаја вредности и социјалних образаца, традиционално легитимисаних религиозним системима. Аналогни процеси на социо-културном плану налазе свој изражај у јачању социјалног утицаја конкретних конфесионалних „симболичких универзума“ и религиозних заједница које их репрезентују.

Према томе, веома важан правац у ревитализацији религије у руским и српским националним заједницама представља „рехристијанизација“ (термин Л. А. Анрејеве), нормално, у својој православној варијанти. У складу са горе наведеном шемом, структурна анализа тог процеса може бити представљена на следећи начин:

*И Унутрашњи модус*: вредносне оријентације, когнитивне представе, императиви понашања, који се предузимају на индивидуалном или личном нивоу. Овај модус укључује, у крајњој мери, три значајне и не увек тесно корелирајуће интенције које карактерише дубинска промена у начину мишљења.

1. „Спиритуализација“. Садржински она се одређује као суштински (дубински) заокрет од материјалистичких доминанти савремене свести, карактеристичних за световну културу, према „надчулним“ и „надразумским“ (термини П. А. Соро-

кина) основама живота. Главни принцип тог новог погледа на свет налази се у томе што „надсвесна интуиција лежи у основи свег чулног и логичког познавања или вредновања искуства“ (Сорокин, 1997:38). Према Јулији Синелиној то се емпиријски изражава „у облику простирања мистичких токова, идеја религиозног синкретизма с једне, и повратка у средиште традиционалне културе и историјске цркве, с друге стране“ (Синелина, 2004:160–161). Виша легитимација социјалних фактора и социјалних акција преко светог и надприродног, овде се изводи или из сопственог или из искуства религиозних ауторитета.

2. „Етизација“. Ова интенција изазива најјача социјална очекивања следбеника и идеолога „духовног препорода“ друштва на религиозној основи. Харви Кокс је још пре пола века писао о прогресивној девалвацији световних вредности, које су „лишене сваког захтева за безусловношћу и коначним значењем“ те представљају, „не толико вредности, колико оцене“ (Сох, 1966:46). Пад етике, која своје место уступа прагматично-рационалном а затим и безумном егоизму заснованом на незадрживом хедонизму и неспособност световне културе да створи одговарајућу противтежу тој самоубилачкој „деконструкцији“, присиљава људе да се обраћају религији као поузданој „залихи“ културе која чува историјом проверене идеале и обрасце светог. Етизација представља свесни повратак људи на сада дефицитарне моралне вредности под утицајем религиозне етике. Х. Јанарас у овој вези наглашава приоритет међуличних односа у свакодневном животу и културну усмереност политике (Јанарас, 2004:99). Практично, пре свега се ради о традиционалним вредностима, усвојеној религији и са њом тесно повезаним вредностима породице, отаџбине, узрасне хијерархије (поштовања старијих), рађања, друштвене сагласности и стабилности.

3. „Конфесионализација“. Ова интенција почива на вредностима конкретне конфесије и на свему што је са њом повезано. У нашем случају статус вредности добија православно хришћанство испољено кроз национално „руско“ и



„српско“ православље које је након пада идеологије комунизма постало општеприхваћени симбол и идејна потка националног идентитета (Рыжова, 2010:59–69; Фалина, 2013:19–31). Значај конфесија се показује и преко високог нивоа поверења становништва према црквеним институцијама, у позитивном јавном имиџу православне цркве и у постојању чврстог уверења о узајамној вези између цркве и световног друштва. Фурман и Каријанен су још пре 10 година констатовали да је у Русији на делу општа тенденција готово свеопштег „доброг и веома доброг односа људи према православљу“ и то на фону раста негативног односа према нетрадиционалним религијама и конфесијама (Фурман, Кааријанен, 2003:19–31). Ову тенденцију нису битно могли да пољуљају ни гласни медијски скандали у оквиру РПЦ МП 2011. и 2012. године (Синелина, 2012:68; Мчедлова, 2012). Емпиријска социолошка и јавно мњењска истраживања у Србији такође показују висок рејтинг Српске православне цркве (СПЦ), поготову о односу на друге друштвене институције. Тако је социолошко емпиријско истраживање религиозности грађана Србије, из 2010. године (Религиозност грађана Србије, 2011:32) показало да испитаници изнадполовично поверење једино поклањају СПЦ (60,8%) док свим другим друштвеним институцијама и организацијама поклањају поверење у мање од 50% испитаник случајева. Нпр. поверење грађана Србије у образовни ситем исказује око 49% испитаника, у војску око 43%, у правосудни ситем око 23%, у Европску унију око 21%, у власт и дружавну управу 14%, у политичке партије 6,4%. И најсвежије истраживање религијских, моралних и друштвено-политичких вредности студената ([Post] Sekular Turn, 2013) спроведено 2013. године на репрезентативном узорку студената свих државних и једног броја приватних универзитета у Србији, показало је сличне резултате, иако су студенти нешто критичнија друштвена група од грађана Србије: као што је и разумљиво, студенти у Србији највеће поверење, и то већинско, имају у образовно-васпитни систем (57%) а у све друге институције, па и у СПЦ имају исподполовично поверење. Додуше, ово поверење у

СПЦ износи скоро 44%, док војсци поверење покалања 42% испитаних студената, полицији 25%, Влади 9% а политичким странкама 5%.

*И Сјољашњи модус:* раст и јачање културног и друштвеног присуства религија и конфесија. Њему одговарају, на свој начин, две интенције:

1. Пораст професионалних тема у средствима масовних информација и комуникација. Чињеница је да постоји чврст и врло интензиван ток саопштења тематски везаних за различите аспекте православне културе, који заузима значајан део националног медијског простора. Могуће је говорити о формирању и развоју, за последње две протекле деценије, специјализованог „православног“ сегмента у свим каналима масовне комуникације – и, као последица тога, о постојању православног информативног простора чија је намера да утиче на масовне контексте свакодневице. Филатов је крајем 1990-их приметио да „већини становништва, а верујућим посебно, основни извор религиозних знања, погледа и веровања постају средства масовних информација и уметничка литература“ (Филатов, 1999:141). Треба приметити да овде најдинамичније расте интернет комуникација: како примећује Зимова, почетком 2011. године број руских православних сајтова достигао је 5000 (Зимова, 2011:144).

2. Јачање друштвеног утицаја црквених институција. Неки истраживачи с тим у вези говоре о клерикализацији низа најважнијих сфера руског и српског друштвеног живота – посебно образовања, војске, политике (Светское государство, 2012:1–131; Vukomanović, 2001). Клерикализација би се прелиминарно могла одредити као освајање јавног простора од стране цркве и црквене хијерарије у редистрибуцији политичке, војне и економске моћи, односно настојање црквене хијерархије да арбитражује у друштвено релеватним питањима, у Србији нпр. од става према абортусу до односа према Косову и Метохији. Међутим, клерикализацију представља и тежња моћних политичких струја да се наметне господство цркве и свештенства у политичком и културном животу друштва као и да те тежње

имају реалне политичке и економске претпоставке да постану друштвене чињенице. У Србији је процес клерикализације, ако се сложимо да га можемо користити у аналитичке сврхе, двосмеран, конфузан и контрадикторан. Једном се ради о сврсисходним тежњама у дневној политици ради решавања политичких криза а други пут се ради о смртној угрожености српског народа у последњих двадесетак година кога ниједна системска или духовна институција не може да избави од пропасти осим СПЦ. Тако, дакле, исфорсирана клерикализација јавног живота не долази само из клерикалних кругова него је често груба или прикривена инструментализација религије и цркве чији крајњи исходи нису усмерени према интересима цркве већ према интересима разних политичких група.

У активностима свештенства РПЦ МП и, у мањем степењу СПЦ, заиста можемо уочити тенденцију ширења поља власти у неким областима друштвеног живота. Међутим, ове тенденције, чини нам се, не треба прецењивати. На пример, фактички ресурс власти РПС МП у руском друштву, по оцени експерата, чини тек 1%, што је објективно чини не толико самосталном политичком снагом, колико сателитом државе (Зайченко, 2003:6). Да би у савременој Србији процес клерикализације друштва био успешан, историчар Марковић сматра да морају да буду задовољена три услова: да број институционализованих, посвећених верника знатно прелази половину укупне популације, да постоји традиција јаког клерикалног духа и да цркве и свештенство поседују довољно политичке и економске моћи да се наметну држави или као равноправан или пак као старији партнер. Ниједан од ових услова данас у Србији није испуњен (Marković, 2005). Зато је упутније говорити о десекуларизацији друштва или о ревитализацији религије (Bakharev, Lebedev, 2013). После распада Совјетског Савеза и СФРЈ, дезавуисања комунистичке идеологије и дубоке криза легитимности, појачано је занимање за цркву као значајног извора легитимације. Поузданост цркве (јединствене општенационалне институције која чува историјску везу са древним временима), њен висок социјални и културни ауто-

ритет, у ситуацији одсуства одговарајућих конкурената, како према њиховој снази тако и према симболичком капиталу, ситуација пораста прорелигиозних и процрквених социјалних тежњи, довели су до државне подршке црквених структура како на нивоу централне власти тако и власти региона. Чини се, међутим, да држава при томе и у Русији и Србији јесте понајмање заинтересована да цркви да̂ (као другим друштвено-политичким снагама) стварну власт.

Чак и оваква летимична „анатомија“ феномена ревитализације православног хришћанства у нашим државама помаже да схватимо њен основни проблем који се састоји у некоординираности спољашњих и унутрашњих модуса, а унутар сваког од њих – некоординисаности интенција наведеног процеса. Тако се њен спољашњи (институционални) модус, чини затвореним и аутономним, будући да је релативно тесно повезан у себи утолико што информатичко присуство религије битно зависи од њеног друштвеног утицаја. Административни и информациони ресурси црквених институција, уз сав њихов значај, представљају више средства или инструменталну вредност на плану повратка и позиционирања религије као социјалног *mainstream*-а. Изван тог циља ови ресурси се веома добро уклапају у плуралистички световни контекст савременог живота као „још једна корпорација“ и „још један дискурс“. Они поседују довољну снагу за системску инерцију дугог трајања, чувајући при том атрибуте културне „посебности“ и организациону аутономију. Поред тога, у одсуству практичног циља (који је у устројству унутрашњег, духовног модуса религиозног живота највећег броја људи) црквене институтције могу да послуже као добра илустрација „соли која је изгубила своју моћ“.

Унутрашњи модус ревитализације православља, који се према спољашњем односи као „животни свет“ према „систему“ Ј. Хабермаса, јесте неусаглашен и према спољашњем модусу и према самоме себи и то у знатно већем степену. Практично, може се говорити о три гранична и делимично укрштена, но у овом тренутку разнородна, процеса у друштвеној свести:

спиритуализацији, етизацији и конфесионализацији. Сви се они јављају у широком спектру облика, од слабог до јаког степена изражености. Спиритуализација, узета сама за себе, варира од растућег интересовања за идеје (које дају смисао човековом животу – идеономика – психолошке концепције и технике) до мистицизма, чију крајњу тачку представља ескапијски улаз у „Магеланова астрална пространства“. Спектар конфесионализације креће се од особито симулативне идентификације са конфесијом (Дубин, 2007:184), до озбиљног уласка људи у „политичко православље“ и/или ритуални живот цркве. Што се етизације тиче, чини нам се да је та тенденција у савременом руском и српском друштву понајмање изучена. Може се дефинитивно утврдити да је она, углавном, представљена slabим формама: у основи пасивним протестом против агресивне аномије „катастрофичне постмодерне“, означавајући време после слома државног социјализма (Јуревич, 2009:70–86), и конзервативним покушајима устројства традиционалних моралних вредности у „текућој савремености“. Активни покушаји у изради и „преради“ изистински нових и самим тим животних етичких модела на религиозној или световној основи данас се не могу приметити.

Чини нам се да историјски заснована прогноза/пројекат рехристијанизације, са православним лицем у Русији и Србији, у крајњој мери зависи од тога колико ће прохришћанској снази у нашим друштвима поћи за руком да доведе до синергичног јединства све важне модусе и интенције, који чине његов садржај. У том смислу терминални моменат, „вредност-циљ“ целокупног грандиозног посла на рехристијанизацији друштва јесте управо етичка интенција: дефинисање и институционализација новог (а у стварности заправо заборављеног старог) односа човека према човеку, друштву и природи заснованог на алтруистичкој љубави (Сорокин), схватању, поверењу и хармонији развоја. Одговарајућа интуиција друштвености подразумева интегралну интелектуалну и светоназорну основу, која по могућности хармонично комбинује научне и религиозне принципе виђења реалности, избегавајући крајности како

бездушнoг материјализма тако и ирационалног мистицизма. На свој начин овај комплекс претпоставља интеграцију богословских и религиозно-филозофских контекста и дискурса православног хришћанства. Тај логични момент, горе већ назначеног процеса „конфесионализације“, сматра се битним јер фактички сједињује унутрашњи (свет живота) са спољашњим (системом) модусом. То, наравно уколико црквена мисао успе да се укључи у тај рефлексивни посао и у њега унесе контекст светоотачког смисла, баш као што је у своје време то било учињено са античком филозофијом, одређујући позицију хришћанства према интелектуалном и стваралачком лидерству друштва будућности. Приоритети те мисионарске делатности, у најширем значењу овог појма, јесу у координацији усмерености и регулативности механизма који доводе до непосредне узајамности цркве и друштва: како у информационо-комуникационој сфери, тако и у сфери „жешћих“ политичких, административних и правних форми.

Разуме се, овде је дата најопштија логичка схема. Реални историјски процеси рехристијанизације у нашим државама јесу сложени и противуречни, далеко од складних линеарних консеквенци идеалних типова. Истовремено, ова шема у потпуности може бити азимут за интерпретације, оцене и, до извесног степена, за регулацију процеса ревитализације религије у руском и српском савременом друштву. Емпиријска социологија је позвана и способна да буде научни инструмент дијагностике, анализе и прогнозе религијске ситуације, и у том смислу социологија религије има своје истакнуто место. Истраживање процеса ревитализације религије у српском и руском друштву, а посебно изучавање рехристијанизације у њима, за ову социолошку дисциплину значајни су, и чак најважнији правци савремених теоријских и емпиријских истраживања.

## Литература

- Bakharev, V., Lebedev, S. (2013) Missionary Activity and Social Service of the Russian Orthodox Church in the Border Regions: To Sociological Analysis // *A priest on the border*, edited by Dragoljub B. Đorđević, Dragan Todorović, Miloš Jovanović, Niš: Faculty of Mechanical Engineering: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion. P. 5–11.
- Berger, Peter (1999) *The Desecularization of the World: A Global Overview, The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Blagojevic, M. (2013) „Contemporary Religiousness of University Students and Desecularization of Serbian Society“ in *(Post)Sekular turn: Religious, Moral and Socio-Political Values of the Student Population in Serbia*“, CES, Konrad Adenauer Stiftung and SRES, Belgrade, pp. 13–63.
- Благоевич, М. (2012а) „Измерения религиозности граждан Сербии: эмпирический подход“, *Научные ведомости Белгородской государственной университетей*, Серия: Философия. Социология. Право., Т. 19. № 2 (121). С. 71–80.
- Благоевич, М. (2012б) „Десекуляризация сербского общества“, *Теория и практика общественногo развития*, № 4. С. 105–111.
- Vukomanović, M. (2001) *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma*, Beograd, Čigoja štampa.
- Дубин, Б. В. (2007) *Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки*, Москва, Прогресс – Традиция, С. 184.
- Зайченко, А. (2003) „Авторитет как политический ресурс церкви“, *Религия и право*, № 4. С. 6.
- Зимова, Н. С. (2011) „Православный интернет“, *Социология религии в обществе Поздней Модерна: Материалы Российской научной конференции с международным участием*, НИУ „БелГУ“, 10 февраля 2011 г., науч. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород: ИПК НИУ „БелГУ“, С. 144.
- Karpov, Vjaceslav (2010) „Desecularization: A Conceptual Framework“, *Journal of Church and State*, Vol. 52, No. 2., P. 232–270.

- Cox, H. (1966) *The secular city*. N.Y., P. 46.
- Лебедев, С. Д. (2010) „Парадоксы религиозности в мире позднего модерна“, *Социологические исследования*, № 12. С. 91.
- Marković, Slobodan (2005) „Srpska pravoslavna crkva u Srbiji i država – klerikalizacija ili cezaropapizam; Beogradska otvorena škola, Beograd.
- Мчедлова, М.М. (2012) «Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы» *Вестник Института социологии*, № 4. С. 11–24.
- „(Post)Sekular turn: Religious, Moral and Socio-Political Values of the Student Population in Serbia“, (2013), edited by: Mirko Blagojevic, Jelena Jablanov Maksimovic and Tijana Bajovic, CES, Konrad Adenauer Stiftugn and SRES, Belgrade, Serbia, pp. 297.
- Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema evropskim integracijama (2011), Hrišćanski kulturni centar, Centar za evropske studije, Fondacija Konrad Adenauer, Beograd.
- Рыжова, С. В. (2010) „Становление православной идентичности русских: традиционно-культурные и гражданские основания“, *Социологические исследования*, №12. – С. 59–69.
- „Светское государство – гарант общественного мира» (2013) „Материалы общественной конференции“, состоявшейся в Москве, в гостинице „Метрополь“ 25 ноября 2012 года. – М.: Изд-во Полиграф-Сервис, С. 71–131.
- Синелина Ю. Ю. (2004) *Секуляризация в социальной истории России*: Монография Под общ. ред. д-ра филос. наук В.П. Култыгина. – М.: Academia, С. 160–161.
- Синелина, Ю. Ю. (2012) „Церковь и интеллигенция: мифы и реальность“, *Мониторинг общественного мнения*, № 4 (110), июль – август, С. 68.
- Сорокин П. А. (1997) *Главные тенденции нашего времени*, пер. с англ., послесл., с. 326–348, и прил. Т.С. Васильевой; Рос. акад. наук, Ин-т социологии. – М.: Наука, С. 38.
- Фалина, М. (2013) „Сербская церковь и национальная идея“, *Pro et Contra*, май – август, С. 90–101.
- Филатов, С. Б. (1999) „Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ“, *Политические исследования*, № 3. С. 141.
- Фурман, Д. Е., Каарияйнен К. (2003) „Религиозная стабилизация. Отношение к религии в современной России“, *Свободная*



*мысль – XXI. Теоретический и политический журнал*, № 7, С. 19–31.

Юревич, А. В.; Ушаков Д.В. (2009) „Нравственность в современной России“, *Социологический журнал*. № 1. С 70–86.

Узланер Д. (2012) „Топография постсекулярности“, *Общественные записки*. № 1 (52).

Яннарас, Х. (2004) „Церковь в посткоммунистической Европе“, пер. с греч., *Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал*, № 3. С.99.

Драгомир Јанковић

## ДВАДЕСЕТ И ПРВИ ВИЈЕК: МЕЈНСТРИМ И ПСЕУДОПРАВОСЛАВЉЕ

### Увод

У двадесет и првом вијеку живимо тек нешто више од деценију, због чега нисмо у могућности да се бавимо анализом друштвених збивања везаних за читав овај период наше историје. То остаје генерацијама које ће доћи иза нас. Нама пада на терет незахвалан задатак предвиђања догађаја у вијеку који је скоро цијели пред нама, чији ћемо можда бити актери. Када је ријеч о Србији и хришћанству као апсолутно доминантној религији међу њеним становништвом, једно од најчешћих питања које социолози религије постављају нама теолозима је: Да ли је могућа значајнија промјена религијске слике Србије у двадесет и првом вијеку? Ово питање и те како има смисла када се узме у обзир да, у нашем законодавству тако назване „традиционалне“ цркве, на глобалном свјетском нивоу статистички гледано, стагнирају, док тзв. „мале“ вјерске заједнице протестантске провенијенције придобијају за себе све већи број вјерника, посебно у густо насељеним подручјима Југоисточне Азије, Африке и Јужне Америке.<sup>84</sup> Није занемарива ни експанзија ислама у западним, англо-америчким земљама. Без амбиције да улазимо у анализу узрока и посљедица овог свјетског религијског тренда, јер би то у многومه превазишло оквире не само овог рада и наших тренутних могућности него

---

<sup>84</sup> Драгољуб Б. Ђорђевић, *Глобализација религије: Пенџекосџализам*, зборник чланака *Религија у врџлозима глобализације*, приредили Данијела Гавриловић и Драгољуб Б. Ђорђевић, ЈУНИР, Свен, Ниш, 2005, стр. 71; Самуил Петровски, *Проџесџанџизам из сџаџисџичкоџ уџла*, зборник чланака *Проџесџанџизам на балканскоџ веџромеџини*, приредили Драгољуб Б. Ђорђевић и Томислав Бранковић, ЈУНИР, Свен, Ниш, 2006, стр. 52.

и читавог зборника, покушаћемо да одговоримо на ово питање, или боље речено покушаћемо да предвидимо у ком правцу би се могао кретати прозелитизам, уколико би дошло до неких значајнијих промјена у религијској структури становништва Србије.

## Анализа

Док смо размишљали о овој теми у руке нам је доспио јесењи број *Часописа за управљање комуницирањем* (бр. 28, за 2013. годину), који издају Центар за усмеравање комуникација из Новог Сада и Факултет политичких наука Универзитета у Београду, а чији је уредник др Мирољуб Радојковић, редовни професор. Иако судећи по наслову чланак „*Деконструкција “Гангам стила (Gangnam style) – вишеслојности дјеловања и услови глобализације феномена популарне културе*“, ауторке Љубице Јањетовић, нема додирних тачака са нашом темом, неке паралеле између трендова у популарној музичкој култури и доживљаја и манифестовања религиозности у популацији Србије, по нашем скромном мишљењу, ипак постоје.

Тражећи узроке популарности сценско-музичког дјела савремене корејске поп-музике ауторка на странама од пет до седамнаест, између осталог, пише: „Идеал новог доба је истицање различитости, чиме се надокнађује губитак јединствености и аутентичности у традиционалном, а постиже аутентичност у популарном смислу. (...) Пожељни производи на тржишту културе постали су поткултурни облици и локалне културе, који представљају одступање од поменутог мејнстрима, али с тенденцијом да постану управо мејнстрим. (...) Будући да не настаје као дио мејнстрима, корејски поп представља алтернативну музичку културу, а прихватање К-попа значи ‘побуну’ против ‘званичне културе’. На савременој музичкој сцени он представља културу која се може довести у везу са англосаксонском односно америчком културом. Шукер, на пример, наводи да се истраживања популарне музике углавном свODE

на истраживања англо-америчке музичке сцене (Shuker, 2001), чиме се, ако ништа друго, у очима корисника стиче дојам да је англо-америчка музика мејнстрим музичка култура. (...) Пјесме као што су *Ганџам сџајл*, *Ламбада* и *Макарена* (иако нису подржане славом својих извођача), брзо постају глобални хитови управо због елемента ‘различитости’. Наведене пјесме понудиле су нешто ‘другачије’ од тренутно актуелног, али су у исто вријеме – што је опет парадоксално, али не и необично за популарну културу – слиједиле пожељне клишеје популарне културе када је ријеч о формату.“

Ако написано упоредимо са актуелном религијском сликом Србије, мејнстрим би, свакако, представљала Српска Православна Црква. Овај статус она заслужује не само као најорганизованија вјерска заједница са највећим бројем вјерника<sup>85</sup> него и због кључне улоге у стварању и очувању националног идентитета српског народа током његове изузетно бурне историје. Наивно би било вјеровати да је Византија вишевијековну и скупу црквену мисију међу сусједним јој Јужним Словенима организовала из хуманих, алтруистичких разлога – да би упознајући их са Христом и дајући им азбуку христијанизовала и описменила опасне сусједе којима није могла да се супротстави војнички. Мисија је била организована ради асимилације.<sup>86</sup> Препознајући ово и користећи повољан историјски тренутак Немањићи спречавају асимилацију стварањем од Цариградске патријаршије независне Цркве унутар граница своје државе.<sup>87</sup> У временима Отоманске

<sup>85</sup> <http://webzrs.stat.gov.rs/WebSite/Public/ReportResultView.aspx?rptKey=indId%3d1802010402IND01%26102%3dRS%26116%3d03%2623%3d0%26sAreId%3d1802010402%26dType%3dName%26lType%3dSerbianCyrillic>

<sup>86</sup> Фјодор Успенски, *Историја византијској царства* (том 2), Zeptr Book World, Београд, 2000, стр. 43–60; Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Народна књига Алфа, Београд, 1998, стр. 226–228; Elen Arveler, *Politička ideologija vizantijskog carstva*, Filip Višnić, Београд, 1988, стр. 59–60; Ђоко Слијепчевић, *Историја СПЦ* (том 1), Острог – штампарија српске православне епархије за Западну Европу, Минхен, 1978, стр. 34–41.

<sup>87</sup> Благота Гардашевић, *Каноничној стипцања аутокефалној српске Цркве 1219. године*, Богословље, Београд, 1977, стр. 4; Никола Радојчић, *Свети*

доминације Црква је својим дјеловањем, као једина преостала институција од националог значаја, очувала не само религијски него и национални и културни идентитет нашег народа.<sup>88</sup> Исту улогу одиграла је и међу Србима насељеним на територијама Аустро-Угарске, затим у Далмацији, Боки и Босни и Херцеговини, које су често мијењале господаре.<sup>89</sup> У овоме треба тражити узроке веома израженог поистовјеђивања вјерског и националног идентитета у нашем народу и разлоге због којих је масовнији прозелитизам у правцу протестантизма, у ма ком његовом виду, или ислама, мало вјероватан. Оно што би могло да буде алтернатива „српском религијском мејнстриму“, „понуда нешто другачија од тренутно актуелног, али која у исто вријеме слиједи пожељне клишее популарне културе када је ријеч о формату“ јесу заједнице вјерника (ако они уопште могу да се назову тим именом у пуном смислу ријечи) настале као посљедица неприхватања одлука Светог Архијерејског Сабора СПЦ од стране појединих епископа, монаха и свештеника СПЦ и изопштења истих из Цркве.

Разлози због којих би ове групе могле да доживе експанзију су вишеструки. Корјени већине тих разлога сежу у не тако давну и непријатну прошлост. Интензивно интересовање за вјеру и (статистичка) експанзија религиозности током посљедње двије и по деценије, затим политизација вјерске припадности<sup>90</sup>, само су неке од бројних посљедица пада комунизма и ратова на нашим просторима због којих су многи доведени у стање које је наш професор са основних студија на Православном богословском факултету, академик Владета Јеротић, на предавањима називао „религијским пубертетом“, при чему термином није описивао старосну доб, него стање свијести. Доминантне карактеристике ових „вјерника“

*Сава и аутиокефалноси српске и бујарске Цркве*, Глас СКА 179, Београд, 1939. стр. 193; Ђоко Слијепчевић, *наведено дјело (шом 1)*, стр. 78–79.

<sup>88</sup> Ђоко Слијепчевић, *наведено дјело (шом 1)*, стр. 345–452.

<sup>89</sup> Исто, (том 2).

<sup>90</sup> О овоме детаљније види у зборнику чланака *Ревизијализација религије и савремено друштво*, приредила Данијела Гавриловић, ЈУНИР, Ниш, 2010.

су веома изражена потреба за истицањем сопствене религиозности кроз различите спољашње манифестације, затим веома изражена национална свијест (која не ријетко прелази у шовинизам) и низак ниво религијског образовања. Они су најчешће приступали „инстант“ религијском образовању, изражавајући при том неблагонаклоност према академским богословским дисциплинама за које је неопходно дугогодишње теоријско образовање. Осим овога, вјерником се не постаје само теоријским образовањем. Потребно је и васпитање у духу вјере, формирање религиозне личности, које у крајњој инстанци има за посљедицу понашање у свакодневним животним ситуацијама по вјерским начелима, али не зато „што тако треба“, јер тако налаже Библија, неки вјерски пропис или примјер светитеља, него спонтано, зато што је то дио бића вјерника. А за то је потребно много више времена и напора него за стицање формалног образовања. Ова не малобројна социјална група представља потенцијално чланство новоформираних вјерских заједница насталих на трагу православља. Опис најшире публике *Ганінам сѿајла* одговара и њима: „Према мишљењу социолога и психолога, у периоду формирања идентитета, адолесценти се почињу интензивно занимати за друштвене догађаје, постају радикални, критични и неповјерљиви према одраслима (Rot i Radonjić, 1994). На овај начин адолесценти се, наводно, формирају као самосталне личности с властитим системом вриједности, који се противи постојећем систему. У овим факторима психолози проналазе логику којом млади не само да први прихватају новитете него их и активно траже.“

Још једна карактеристика коју дијеле поклоници савремене популарне музике и слѣдбеници вјерских заједница које су нам тренутно предмет интересовања јесте изражен култ личности као посљедица још увјек неформираног властитог идентитета и покушај да се он на овај начин формира: „Термином сензибилитет Гросберг означава и све чешћу појаву *фангомизације* (обожавања), то јест интензивног занимања одређеног дијела публике (најчешће адолесцената и преда-

долесцената) за предмет обожавања, који може бити особа (медијска звијезда) или медијски садржај. Постојање публике која се декларише као ‘прави обожаваатељи’ типично је за популарну културу. За разлику од осталог дијела публике, за *фандом* публику карактеристични су повећана енергија и додатне активности које улажу у прикупљање информација и материјала, призвођење текстова који се тичу обожаваног објекта или субјекта, као и имитација и идентификација са ‘предметом’ обожавања. (...) За Фиска, постојање обожавалаца и њихових активности представља праву опозициону димензију популарне културе, а посједовање информација и материјала о објекту обожавања може се изједначити са културолошким капиталом, који појединцу обезбјеђује поштовање од стране других чланова групе или цијелој групи нуди друштвени престиж и самопоуздање (Fisk, 1992: 33), које не могу постићи у званичној култури. Однос између обожавалаца и културолошког капитала је дуалистичан (као уосталом и неке друге димензије популарне културе) – понекад публика културолошким капиталом жели да се дистанцира од доминантних културолошких струја, а понекад да се усклади са званичном културом. (...) Према Шерил Гарат (Sheryl Garratt), суштина обожавања је у односу обожавалаца међу собом, а не у односу према објекту или субјекту обожавања (Garratt, према Wall, 2003: 231), што можда представља једно од најбољих запажања о феномену обожавалаца. Човјек је парадоксалан сам по себи, он тежи да буде другачији од осталих (да оствари индивидуални карактер), али и да буде сличан другима (друштвена димензија личности), тежи приватности, али и заједништву. (...) *Ганінам сѿајл* није узроковао само младалачку побуну – он је осим на адолесценте и предадолесценте утицао и на остале друштвене слојеве, што се не може приписати фази формирања личности.“ На интернету се могу наћи чланци који говоре о групама старијих грађана, формираних личности, које је захватила *Ганінам сѿајл* грозница и који су плесали уз ову пјесму: у затворима, старачким домовима, на спортским такмичењима (Ана Ивановић и Новак Ђоковић). Плесали су

чак и политичари: између осталих британски премијер Дејвид Камерон и генерални секретар УН Бан Ки Мун.

Разлози за потенцијалну популарност ових религијских покрета не леже само у психо-социјалном стању одређених група вјерника. И неки спољшњи подстицаји могу да наведу на напуштање „традиционалне“ Цркве и приступање алтернативном религијском покрету. Један од њих су дешавања на Косову и субјективни утисак да званична Црква не чини довољно напора да сачува српско становништво јужне српске покрајине на његовим вјековним огњиштима.<sup>91</sup> Такође и новински чланци који се баве финансијским и сексуалним аферама свештенства могу да изазову разочарење и губитак повјерења у црквене институције код неких вјерника.<sup>92</sup>

Као још један од могућих разлога за омасовљење алтернативних псеудоправославних вјерских заједница који завређује пажњу је и ирационалан, иако не и историјски неутемељен, страх од дјеловања Римокатоличке Цркве. Као најилустративнији примјер овога могу послужити веома велико узбуђење и лавина коментара на друштвеним мрежама и интернет порталима изазвани недавно објављеним чланцима у готово свим дневним новинама о најави могућег скорог одржавања Сабора свих православних Цркава, на којем ће једна од тема бити усклађивање јулијанског календара са планетарно раширеним грегоријанским. Већ и саму помисао на то да православни Срби прослављају Божић истог датума кад и римокатолици, али и већина помјесних православних Цркава, многи су доживјели и окарактерисали као покушај „покатоличења“ српског народа, а тиме и одрицања од соп-

---

<sup>91</sup> <http://borbazaveru.info/content/view/4709/32/>

<sup>92</sup> <http://www.telegraf.rs/vesti/763931-sokantno-vladika-kacavenda-oralno-zadovoljava-mladica-foto-video-18>

<http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/366489/Opljackana-kasa-Patrijarsije-Blagajnik-SPC-ukrao-milion-evra-gotovine>

[http://www.021.rs/Info/Srbija/Verske-zajednice-u-Srbiji-biznismeni-u-mantijama.html?\\_\\_hstc=87360327.9d7c605fab88733e2ee466eb2c1687bb.1393165187827.1393165187827.1393165187827.1&\\_\\_hssc=87360327.2.1393165187828&\\_\\_hsfp=2915402118](http://www.021.rs/Info/Srbija/Verske-zajednice-u-Srbiji-biznismeni-u-mantijama.html?__hstc=87360327.9d7c605fab88733e2ee466eb2c1687bb.1393165187827.1393165187827.1393165187827.1&__hssc=87360327.2.1393165187828&__hsfp=2915402118)



ственог националног идентитета.<sup>93</sup> Иако се Римокатоличка Црква *Сјоразумом из Баланда* (Либан) 1993. године одрекла уније као могућег начина превазилажења хиљадугодишњег раскола са православним хришћанима<sup>94</sup>, међу вјерски необразованим слојем становништва је присутан страх „од латинских подвала“<sup>95</sup>, због чега би евентуална замјена јулијанског календара сигурно изазвала, ако не раскол(е), онда свакако усложњавање тренутних проблема и омасовљење постојећих псеудоправославних заједница.

Постоји још једна чињеница која погодује ширењу попкултуре, али и потенцијалном ширењу псеудоправославља у Србији: „Идеја надолazeће апокалипсе све је присутнија у 21. вијеку, обиљеженом интернетом као примарним глобалним медијем, који је захваљујући друштвеним мрежама, сервисима и опцијама промјенио праксу коришћења популарне музичке културе (брза и географски неограничена размјена информација, података и записа) као и цјелокупни однос човјека према култури, простору и времену.“ Разорна моћ савременог оружја, као и моћ савремених средстава комуникације узроци су за све присутнију апокалиптичну параноју у свијести одређених социјалних слојева друштва који су погодна циљна група за ширење алтернативних религијских покрета.<sup>96</sup>

## Закључак

Двадесет и први вијек ће, ван сваке сумње, донијети неке неизбјежне промјене. Црквени живот и његова динамика током читаве историје Цркве су се усклађивали са духом времена и потребама вјерника, те ће православне Цркве свакако мијењати неке ствари које се тичу практичних аспеката

<sup>93</sup> [http://www.b92.net/info/komentari.php?nav\\_id=809992](http://www.b92.net/info/komentari.php?nav_id=809992)

<sup>94</sup> [http://www.verujem.org/ekumenski\\_dijalog/balamand.htm](http://www.verujem.org/ekumenski_dijalog/balamand.htm)

<sup>95</sup> <http://borbazaveru.info/content/blogcategory/68/105/>  
<http://borbazaveru.info/content/blogcategory/69/106/>

<sup>96</sup> <http://borbazaveru.info/content/blogcategory/19/28/>

вјере, као што је поменуто усклађивање календара, проблем преклапања јурисдикција у земљама у којима су православни емигрантска мањина – тзв. *етнофилејизам*, дужина и стро­гост вишедневних постова итд. Неминован је и дијалог са Римокатоличком Црквом. Ако узмемо у обзир чињеницу да се на пописима становништва у Србији посљедњих деценија преко 90% популације изјашњавало као припадници право­славне вјере, а активан и редован црквени живот води мање од 5% изјашњених (једино за њих можемо да кажемо да су истин­ски чланови Цркве и да имају изграђен хришћански иденти­тет), значи да је већина осталих у некој врсти „религијске незрелости“ и да ће поменуте промјене вјероватно довести до формирања различитих групација одвојених из окриља канонске Цркве. Случајеви у другим помјесним православ­ним Црквама које су реформисале календар, нпр. Грчкој у којој су се формирале бројне старокалендарске групације, говоре у прилог овоме. Најважније је како ће се „мејнстрим“ односити према свему томе – да ли ће покушати да прави компромисе и тиме избјегне одвајање, да ли ће адекватном едукацијом постићи да те промјене буду прихваћене или уопште неће обраћати пажњу на формирање тих заједница. Од тога ће зависити како ће изгледати религијска мапа Србије у 21. вијеку.

## Литература

- Arveler, Elen 1988. *Politička ideologija vizantijskog carstva*. Beograd: Filip Višnić.
- Гавриловић, Данијела (прир.) 2010. *Ревизијализација религије и савремено друштво*. Ниш: ЈУНИР.
- Гардашевић, Благота 1977. *Каноничности стицања аутокефално­сти српске Цркве 1219. године*. Београд: Богословље.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. 2005. Глобализација религије: Пентекоста­лизам, у *Религија у врлолозима глобализације*, прир. Данијела Гавриловић и Драгољуб Б.Ђорђевић. Ниш: ЈУНИР, Свен.

- Ђорђевић Драгољуб Б. и Томислав Бранковић (прир.) 2006. *Протестантанизам на балканској вејрометини*. Ниш: ЈУНИР, Свен.
- Јањетовић, Љубица 2013. „‘Деконструкција’ Гангнам стајла (Gangnam style) – вишеслојност дјеловања и услови глобализације феномена популарне културе.“ *Часопис за управљање комуницирањем*, бр. 28.
- Острогорски, Георгије 1998. *Историја Византије*. Београд: Народна књига Алфа
- Петровски, Самуил 2006. Протестантизам из статистичког угла, у *Протестантанизам на балканској вејрометини*, прир. Драгољуб Б. Ђорђевић и Томислав Бранковић. Ниш: ЈУНИР, Свен.
- Радојчић, Никола 1939. „Свети Сава и аутокефалност српске и бугарске Цркве“. *Глас СКА* 179, Београд.
- Слијепчевић, Ђоко 1978. *Историја СПЦ* (том 1). Минхен: Острог – штампарија српске православне епархије за Западну Европу.
- Успенски, Фјодор 2000. *Историја византијској царства* (том 2). Београд: Zepher Book World.

**Зорица Кубурић**

**ПЕРСПЕКТИВЕ ПРАВОСЛАВНОГ ХРИШЋАНСТВА  
У 21. ВЕКУ**

(Процеси интеграција и дезинтеграција  
у контексту теологије интегритета)

**Увод**

Постоје најмање две перспективе које говоре о будућности – једна која је прижељкује и најављује и друга која произлази из страха и одише претњом али и надом, да се она, ипак, не догоди. Тако се будућности припрема пут путем очекивања, било да су она позитивна или негативна. Позитивна и негативна очекивања су подједанко сугестивна и већ сама очекивања уграђују се у реализацију будућности.

Осим ових емоционалних фактора који се уплићу у опис једне могуће будућности, постоје и чињенице из прошлости на којима се може конструисати једна визија будућности. Ако пођемо од претпоставке да се историја понавља, онда је будућност већ виђена, јер, рекао би мудри Соломун: „Што је било то ће бити, што се чинило то ће се чинити, и нема ништа ново под сунцем.” (Проповедник 1:9). Међутим, кад прошлост постаје идеал будућности, кад прошлост делује као лек од несигурности садашњице, догађа се верски фундаментализам и традиционализам, који свој идентитет црпи из историје, из једне секуларизоване есхатологије где прошлост постаје будућност (Крстић, 2012).

Религија и наука, свака користећи своју методологију, сагледавају будућност и упућују на садашњост којом се она изграђује. Визије будућности, из угла монотеистичке религије, саопштавају нам пророци на основу Божије објаве, а из угла науке пратимо статистичке технике пре свега оне које прате прорачунавања тренда, али и квалитативних техника анализе

садржаја. Тако је Жолт Лазар (1996) анализирајући часописе типа „Треће Око“ обратио пажњу на „пророчанства“ и „визије“ домаћих пророка која се нису обистинила. Савремени „пророци“, далеко од религије и науке, негујући сујеверје, излазе у сусрет људској радозналости и друштвеним потребама и на себи својствен начин откривају будућност.

Социолошки модели по којима би се религија у будућности могла кретати могу се груписати у три полазишта по којима први даје нагласак традиционалним религијама, други новим религијским покретима а трећи испитује могућност краја религијске свести у друштву (Филиповић, 2006).

Ђуро Шушњић пише да „из чињенице да је нека вера постала велика, светска, универзална, може се закључити да је она то у првом реду постигла захваљујући својој моћи да одговори не само на појединачне жеље и посебне потребе него и на потребе човека као човека, независно од околности” (Šušnjić, 1998:216). Духовни облици интеграције потребни су када слабе родбинске и племенске везе а могући су тамо где се проповеда да су сви људи браћа и сестре, деца једног небеског оца.

Историја мишљења о религији може да се сведе на претпоставку да ће религија да посустане пред научним идејама, пред модерним и секуларним начином живота. Међутим, преокрет се догодио крајем 20. и почетком 21. века. Религија је поново утицајна широм света, оживљавајући старе форме богослужења али и нудећи нова веровања. О ревитализацији религије и процесу десекуларизације доста се пише и говори (Ђорђевић, 1994; Кубурић и Гавриловић, 2012).

Питања која покрећу на размишљање су повезана с будућношћу религија како на глобалном тако и на локалном нивоу. Једно од најважнијих јесте питање кооперације или конфликта верских вођа и верских традиција. Шта ће превладати? Да ли ће неки нови верски покрети утицати на реформу и будућност различитих веровања? Ко је одговоран за превише насиља у свету? Хоће ли се остварити визија будућих сукоба ислама и хришћанства? Или ће, ипак, заједничко добро

и заједнички Бог монотеистичких религија остварити мир за којим живот чезне а Библија га обећава. Мир је добар, чак и онда када је затишје пред невољу (1. Сол. 5:3), јер се хришћанством наговештава радосна вест победе добра доброто, а не силом (Кубурић, 2013).

### Ревитализација религијске моћи

Карен Армстронг (2007) у књизи *Бијка за Боја – фундаментализам у јудаизму, кришћанству и исламу* каже да упркос свему, религија није нестала, и да је у неким круговима постала милитантнија него икад пре. Почетак 21. века освануо је са пробуђеном и врло виталном религијском моћи. Фундаменталисти су веру извукли из сенке и показали да она може привући велико бирачко тело у савременом друшву. Она сматра да се фундаментализам заснива на теологији беса и мржње и дефинише га као ратоборни облик вере који сматра да се бори за опстанак у непријатељском свиету (Armstrong 2007: 397).

Савремено друштво често је било подељено у „две нације” – секуларну и религиозну, које живе у истој држави, али немају иста гледишта, јер оно што је свето и позитивно за једне чини се демонским и поремећеним у очима других, а једни према другима осећају дубоки страх (Армстронг 2007:451.452). Та атмосфера страха, иначе, прожима како теологије фундаменталиста тако и идеологије секулариста, а покушај да се искористи религијски фундаментализам за остваривање секуларних и прагматичних циљева је контрапродуктиван, јер су покушаји манипулације и контроле доводили до контрареакција које су биле трагичне. Будући да се мит не може обајснити с рационалног или логичног гледишта, тешко га је преточити у практичну политику. А када се мит претвара у практичну политику онда се оправдава и етничко чишћење. Друштва постају поларизована, јаз се повећава између секуларизованог становништва и религиозних људи, и потреба за одвајањем политике од религије јача са идејом комплементарности а не искључивости.

Питање секуларизације има своје различите приступе. Макс Вебер је сматрао да се секуларизација догодила. „Свет је сада рашчињен. Секуларизација тек треба да се догоди, каже Карл Левит... Секуларизација није требало да се догоди, каже Карл Шмит. Она је проузроковала значајну промену, *иревођење* разарајућих последица са теолошког на политичко” (Аницар, 2014:50).

Има аутора који своје текстове започињу извињењем Фридриху Ничеу што Бог дефинитивно није мртав, чак шта, јачи је и много више присутан у свету данас него што је то био генерацијама раније (Reza Aslan, 2010)<sup>97</sup>. Самоуверене прогнозе о напуштању религије у људском друштву будућности имале су погрешну претпоставку. Из тог разлога предвиђања су да се и у овој будућности ствари неће много изменити и да ће религија и даље да буде моћна и утицајна.

Аргумент за тврђење да ће религија у будућности наставити да јача је чињеница да се почетком 20. века половина светске популације поистовећивала са једном од пет главних верских традиција, и после сто година форсиране секуларизације и научног напретка, тај број се није смањио. Сада се две трећине светског становништва вероисповедно изјашњавају, а и број оних који верују у Бога, иако нису верски опредељени, такође расте. Дејвид Барет је свој живот посветио пратећи светску сцену верске присутности (Barrett at al. 2001). Социолошка истраживања потврђују ревитализацију религије на локалном нивоу (Ђорђевић, 1994; Младеновић, 2011; Кубурић и Гавриловић, 2012).

*Свејска енциклопедија религијских њракси*<sup>98</sup>, чије је друго проширено издање у припреми, на 1.800 страница у 3 тома указује на значај религије у 193 земље, приказујући историју

<sup>97</sup> <sup>1</sup> Reza Aslan, *Redefining Community: Religion of the Future*, September 06, 2010, <http://www.patheos.com/Resources/Additional-Resources/Redefining-Community-Religion-of-the-Future.html> (Приступљено 5. Март 2014).

<sup>98</sup> <sup>2</sup> *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Vol. III, Ed. Thomas Riggs. Thomson Gal. *SAD* <http://www.cengage.com/search/productOverview.do?Nt=Worldmark+enciclopedia+of+religiou+practice||157262706652333139419875739361>

настанка, развоја и тренутних веровања и понашања, значајан је извор за теоријска промишљања о глобалном свету и месту религије (Worldmark Encyclopedia of Religious Practise, 2006; Кубурић, 2006).

Процес глобализације свакако је допринео да овај велики талас значаја верског идентитета преплави читав свет. Смањивањем међусобних дистанци, међусобним приближавањима и мешањима, интернет комуникација и виртуелне заједнице, све је то допринело да се распадају територијалне заједнице, да се смањује значај политичког и националног начина идентификације а порастао је зачај религијског идентитета. Глобализација је трансформисала начин идентификовања себе у друштвеном контексту. И сама потреба за укореењивањем базирана је на потреби за сигурношћу коју нуде стари и опробани модели идентификације као што је религијски (Кубурић, 2008; Кубурић 2005; Кубурић 2003).

Међутим, осим превладавања значаја религијског у односу на секуларно, и теистичког у односу на атеистичко становиште, значајно је узети у обзир ривалитете унутар монотеизма који се на различите начине шире и међусобно удаљавају или зближавају. С тог аспекта говор о будућности хришћанства свакако би требало да покрене тему екуменизма и хришћанских интеграција унутар једног друштвено-политичког контекста у коме, с једне стране, наглашава се срамота хришћанске разједињености, с обзиром на Христове речи: „да сви једно буду” (Јован 27:21) и с друге стране, позваности хришћана да се издвоје од конгломерата грешности, речима: „изађите из ње, народе мој, да се не помијешате у гријехе њезине, и да вам не науде зла њезина” (Откривење 18:4). Интегративни и дезинтегративни процеси унутар хришћанства имају и своје догматске темеље.

Од догматских темеља издвајамо неколико кључних појмова на којима се градила будућност хришћанства. Спасење



од греха и смрти је темељно учење које се већ од самог почетка раслојава и чини бурном динамику односа унутар верске праксе. Историја посматрана из угла хришћанства увек је повезана са Божијом замисли спасења човека од греха. Појам спасења заснива се на теорији оправдања делима и на теорији оправдања вером. Током своје историје у хришћанству је ово било кључно питање како у учењу тако и у обредима и пракси конкретизованог понашања. Пренаглашавања су доводила до подела и сукоба. У теологији интегритета по питању спасења не одустаје се од добрих дела иако се наглашава вера у покушају да се споји подједнако закон и Божија правда са Божијом милешћу. Овај теолошки правац за свој мото узима речи: „Овде је трпљење светијех, који држе заповијести Божије и вјеру Исусову” (Откривење 14:12). У овим речима, записаним у Новом Завету, осим кључних речи које се односе на „заповести Божије и веру Исусову”, хришћани имају поруку своје будућности, да ће бити изложени трпљењу.

Будућност у визијама пророка која је записана у светим списима, пружала је могућност различитих тумачења, јер су се визије заснивале на симболима. За једне, пророчки догађаји припадају прошлости, за друге, ти исти догађаји ће се десити у будућности, док трећи пророчанства сврставају у узастопне периоде светске историје све до краја времена, укључујући и садашњост. На свој посебан начин апокалиптичка литература описује крај историје, последњи сукоб у коме ће Бог победити силе зла које доминирају у садашњем свету, чиме се битан садржај старозаветне есхатологије, која је имала идеју линеарног тока времена, остварује у времену у коме историја достиже свој врхунац потпуним остваривањем Божијег плана спасења (Rice, 1985:312–315, Симоновић-Кубурић, 2002).

Појам *Божији народ*, било да припада видљивој или невидљивој заједници, увек носи идеју колективитета и идеју да ће у будућности уживати у Божијој присутности: „И гледаће лице његово, и име његово биће на челима њиховима” (Откривење 22:4).

Библијски концепт времена почиње симболом „дрвета живота” и „дрветом знања добра и зла” (1. Мој. 2:9), а завршава у Новом Завету само симболом дрвета живота, „које рађа дванаест родова дајући свакога мјесеца свој род; и лишће од дрвета бијаше за исцељивање народима” (Откривење 22:2). Лекција је изгледа научена, савршени су они који су дугим учењем обучени за разликовање и добра и зла (Јевр. 5:14). Будућност је обећана „онима који творе заповести његове, да им буде власт на дрво живота” (Откривење 22:14). Порука из Откривења, порука Апокалипсе, има своје двостурко значење које бисмо могли да дефинишемо као будућност коју условљава садашњост.

### Теологија интегритета

Једна од могућих догматских перспектива развоја хришћанства јесте унутар теологије интегритета. Под овим појмом подразумевам покушај интеграције хришћанског веровања на темељима ранохришћанског учења које у себи садржи речи Исуса Христа: „Не мислите да сам ја дошао да покварим закон или пророке: нијесам дошао да покварим, него да испуним” (Мат. 5:17).

Један слој теологије интегритета односи се на верско учење које приказује религију као целокупност Божије објаве од њеног почетка, укључујући ту и реформу којом се формира само хришћанство. У том смислу раслојавање верника одвијаће се развојем хришћанства од религије припадања ка религији веровања, од религије дистанцирања и одбацивања до инклузивне религиозности. На практичном плану развоја хришћанства и међурелигијских односа јасно ће се издвајати они који имају наглашен јудеофилетизам базиран на Декалогу.

Развојни пут хришћанства и хришћана има своју путању која је често раздјељена на припадање, веровање и понашање, а теологија интегритета настоји да сједини сва три аспекта у целину која носи своју моралну поруку.

Други слој теологије интегритета односи се на Цркву као институцију која има свој историјски развој заједништва које чини неодвојиву целину, која је по речима апостола Павла „тело Христово” (1.Кол. 12,27), „којој ја постадох слуга по наредби Божјој која ми је дана међу вама да испуним ријеч Божју” (Кол. 1:25). Тајна теологије интегритета јесте у парадоксалном откривању тајне међу незнабошцима: „Тајну која је била сакривена од постања свијета и нараштаја, а сад се јави светима његовијем” (Кол. 1:26). Ово заједништво у откривању тајне јесте мисија Цркве која се остварује тек у дијалогу с онима који не познају Бога. Црква је целовита и њена теологија интегрисана је путем посредовања тајне. Теологија интегритета настоји да створи јединство „народа Божијег” који зна и „народа Божијег” који не зна „тајну” чинећи свакога човека достојног да буде савршен у Христу Исусу (Кол. 1:26–28).

Трећи слој теологије интегритета настоји да повеже човека са извором моћи. Апостол Павле то исказује речима: „Зато се и трудим и борим по његовој моћи која у мени силно чини” (Кол. 1:29). Суштина сваке религија и јесте у повезивању и обично се говори о вертикали односа човек-Бог и хоризонталном повезивању човек-човек. У свом суштинском односу повезивања хришћанство инсистира на једној речи која се изговара *љубав*. Реч *љубав* има исто значење како реч *Бој*. Апостол Јован позива хришћане: „Љубазни! Да љубимо један другога; јер је љубав од Бога, и сваки који има љубав од Бога је рођен, и познаје Бога. А који нема љубави не позна Бога; јер је Бог љубав” (1. Јованова 4:8).

Када говоримо о теологији интегритета ослањамо се пре свега на аспекте верског учења, међутим, теологија интегритета се не исцрпљује у учењу, оно је тек њен почетак или њен крај, оно је кондензовани живот у речима, а сам живот се отелотворује у поједницу који живи по сазнању своје вере и у заједници којој припада. Стога је теологију интегритета могуће пратити и анализирати подједнако из угла психологије, социологије и филозофије. Значај интегрисаности човека појединца односи се на његову зрелост. Понашање особе која

је достигла развој своје личности до фазе интегритета подразумева способност чувања достојанства, понашање у складу са усвојеним моралним вредностима. Више о фазама емоционалног развоја и зрелости личности као и аспектима зреле религиозности писано је у другим радовима (Ериксон, 1986; Хрњица, 1982; Кубурић, 2013а).

### **Интегративни и дезинтегративни процеси унутар хришћанства**

Генерацијско преношење хришћанског учења одвијало се попут серијске репродукције, надовезивањем на претходне интерпретације, убацивањем нових елемената разумевања старих истина, изменама и допунама као и заборављања појединих детаља. То раслојавање које се догађало у историјској перспективи, јасно се препознаје и у трансверзалном пресеку хришћанских заједница у савременом свету. Од ранохришћанских подела на то ко следи ког апостола, преко шизме (1054) и протестантизације шеснаестог и деветнаестог века, све до савремених независних цркава које се заснивају на индивидуализму, раслојавало се и мењало хришћанство.

Богдан Ђуровић, пишући о правоверју примећује да је за сваку верску заједницу од суштинског значаја утврђивање основних елемената правоверја, „како због елиминисања јеретичких тумачења и скретања, тако и због проповедања, вршења ритуала и едукације свештеника и верника. Хришћанство је, у зависности од конфесије, правоверје уобличио, пре свега, путем симбола и исповедања вере који су утврђивани васељенским саборима, енцикликама, проглашењем догми, сажетим тезама, списима о исповедању вере и катехизисима. Мада све хришћанске заједнице до данашњих дана стално преиспитују и усаглашавају основне постулате правоверја, и међу њима постоје разлике у схватању.” (Ђуровић, 2007:437.438).

Интегративни процеси унутар хришћанских цркава у Европи одвијају се на неколико различитих нивоа. Политички

екуменизам има своју препознатљивост у паралелном односу европских интеграција и представља моћ која се формира на нивоу институције. Развој екуменског покрета од Единбургшке конференције 1910. године ишао је уз политичку подршку и имао је своје присталице, посматраче и критичаре. Ова врста интеграције заснивала се на верском дијалогу и толеранцији као и на догматском минимализму. Односи према тим процесима јасно су обележени историјом њиховог развоја. Међутим, у овом раду желим да покренем питање догматског екуменизма који не одустаје од инситуирања на верским учењима и који се дистанцира од политике. Таква врста покушаја сврстава се у верски фундаментализам и онедавно и у православљу наилази на критику (Крстић, 2012).

И као што се процесом глобализације религијски идентитет издигао на пиједестал важности јер су се границе пољуљале (како у политичком, територијалном и националном идентитету), тако је и екуменизам као политички покрет зближавања на темељима релативизације *истиине*, допринео другој врсти зближавања на темељу верских учења и потраге за истином. Плурализам и постмодернизам као изгубљена нада у истину, јачају потрагу за оном нити која повезује универзалне вредности и не одустаје од апсолутне истине, која је у хришћанству интегрисана у имену Христос који је за себе рекао да је „пут, истина и живот” (Јован 14:6).

## Будућност Српске православне цркве у 21. веку

Пишући о православљу Драгољуб Ђорђевић (2007) указује на нереална очекивања светле будућности православља у социолошкој перспективи али наговештава могућу будућност у унутрашњој духовности: „Социолози веле да такво професионално православље, налик католичнаству и протестантизму, не може рачунати на надоласеће време и успех – очекујући да у једном тренутку васколика васељена буде православна... У том контексту, супротно претходним нада-

ма, изгледи православља су више него повољни ако се оно не своди искључиво на хришћанство закона и обичаја, масовну социолошку религиозност спољашњег типа, него и на истрајно *ослобођење унутарњеј човека у православној духовности*” (Ђорђевић, 2007:437).

Истраживања рађена у Србији (Кубурић, 2010; Младеновић, 2011; Благојевић, 2013) указују да знатно више преовладава спољашња религиозност, да је и поред ревитализације религије, она више део ритуалног понашања које се своди на форму и конформизам. Испитивана религиозност креће се од питања верске припадности, преко питања веровања у Бога до праксе свакодневног живота која је повезана са верским учењима, а она није тако бројчано заступљена. Није лако испитати ниво унутрашње смирености и поверење у Бога као и аутономну моралност и алтруизам, што би могли бити индикатори унутрашње религиозности. Из ових истраживања колико—толико сазнајемо каква је садашњост верског живота у Србији. Међутим, питање будућности је највећи изазов, а то је управо перспектива о којој желимо да размишљамо у овом раду. Начин говора о будућности православног хришћанства биће из перспективе верника који су давали одговоре на питање: *Како видити будућност Српске православне цркве?*

О будућности православног хришћанства разговарали смо са студентима Филозофског факултета у Новом Саду, верницима СПЦ у Београду и вероучитељима Епархије Жичке у Ужицу и Краљеву, у периоду од 1. октобра 2013. године до 22. марта 2014. године. Путем анализе садржаја одговора биће приказана мишљења како клера тако и лаика о Цркви.

О мишљењима студената Филозофског факултета у Новом Саду о Српској православној цркви и њеном развоју у будућности, сазнајемо путем квалитативног истраживања које је рађено у децембру 2013. године на узорку од 70 испитаника, студената журналистике и социологије. О СПЦ говорили су претежно они који су њени верници, али и студенти који припадају другим верским заједницама, али нисмо прави-

ли разлику између критике и самокритике. Путем анализе садржаја издвајамо одговоре који одсликавају емпиријску реалност Цркве као и очекивања студената за њену будућност.

На почетку издвајам размишљање студенткиње журналистике Јоване Стојменовић која даје веома оштру критику у свом семинарском раду: „Размишљала сам да ли да истражујем и говорим о популарној теми – условно речено *модернизацији* свештених лица, о њихвим приходима, о њиховим возним парковима, о њиховом превеликом уплитању у политику државе или пак о нечему другом. Наслови из новина попут *Бахаџи возач: џиј Московске џаџријаршије џаркирао у џешачкој зони; Почео сабор лимузина: Возни џарк владика као на Канском фестивалу, Часни оци у нечасној мисији*, заиста позивају на даље истраживање и разговоре о теми да ли имамо добре примере скромности у 21. веку. Ипак, можда је боље кренути из свог дворишта. Већинска религија у држави Србији јесте хришћанство, односно православље. Од васколиког броја православца, колико нас је истинских? Колико нас је упознато са историјом наше Цркве, са обичајима који се јављају у нашој религији? Који је број нас који умемо да се понашамо онако како доликује једном вернику и онако како је прописано? (Стојменовић 2014:2).“

И поред критике коју упућују Цркви, свештеницима и верницима, њиховом понашању, љубав према цркви остаје, а она се гради на свести о себи и властитој грешности. Тако је свој семинарски рад завршила Јована парафразирајући реченицу из Новог Завета: „Ко није грешан нека први баци камен“ (Стојменовић 2014:6).

Наташа Пршо СПЦ види као националну цркву која постаје снажнија у тешким временима јер се људи тада обраћају Богу и молитви. Оно што је ова студенткиња социологије између осталог нагласила јесте поверење у православље које се формира у породици, носи у срцу а брани националним поносом, тј. српским инатом: „Економски лоша ситуација, тј. повећан број сиромашних, окреће и преобраћа људе ка Богу. Кроз молитву човек достиже еквилибријум, снагу воље да

настави мирно и покорно даље да не срља у пропаст. Управо због тога, пробудиће се српски инат и неће поклекнути пред искушењима са којима се свакодневно суочава. Сваки човек са снагом свести и савести одагнаће тмурне облаке својом преданом молитвом и снагом духа. Постиће на хлебу и води бар седам дана. Православље код Срба данас је много прихваћеније и то све више кроз часове веронауке и у средњим и у основним школама. Све је већи број деце која је похађају. Веома су задовољна одговорима који им се тамо пружају. Православље је опевано у многим песмама модерног ритма. На тај начин се српски народ неће одрећи совјих учења, ојачаће свој идентитет. Оснажиће се у сваком смислу. Искрено верујем да се неће одрећи свога, из породице наученог и стеченог, чак и да се пресели на други континент, сваки Србин носи са собом инат српског народа који му помаже да истраје у искушењима.” (Нови Сад, 3. 12. 2013)

Божана Цигановић, студенткиње социологије, своје мишљење о будућности Цркве заснива на показатељима који јој не иду у прилог. Савремени трендови атеизације путем образовања, верски мешовити бракови и евроинтеграције по њеном мишљењу не иду у прилог СПЦ: „Број верника СПЦ у будућности може знатно да опадне јер се свет модернизује у смислу да се много више људи изјашњавају као неверници, односно да не припадају ниједној вери. Посматрајући лично и своју студијску групу на факултету, све више њих се проналази у атеизму. Затим, много више данас има верски мешовитих бракова, где деца бивају пуштена да сама изабере којој и да ли ће припадати вери од оца или мајке, и на тај начин се смањује број верника. Концепција садашње Европске Уније не може да прихвати Српску православну цркву онакву какава јесте због њеног утицаја на народ. Мондијализација и екуменизација су метод за уклапање у римокатоличко-протестантски систем који је супротан од православног односно Светосавског.” (Нови Сад, 3. 12. 2013)

Из одговора Ружице Мијин издвајам само одговор који се односи на проблем недостатка мисионарских делатности



у православљу које је самим тим у зависности од наталитета: „СПЦ нема мисионарску делатност као нпр. неке конфесионалне заједнице. Зато са смањењем броја становника СПЦ губи своје вернике.” (Нови Сад, 3. 12. 2013)

Марија Шмит у свом одговору указује да је савремени човек у конфлику између одржавања традиције и властите каријере у друштву и да у том смислу православље мора да рачуна на компромис. Осим тога, слобода вероисповести иде до те мере да се прихвата пракса која је неспојива с Библијским учењем. „Пошто живимо у свету који брзо напредује, све више људи жели да напредује у пословном животу и гради каријеру, а све мање обраћа пажњу на традиционалне вредности. Такође, у школама верска настава је изборни предмет, што говори о толеранцији Српске православне цркве. Сматрам да сваки човек има слободну вољу да одабере религију коју жели, без обзира из какве породице долази. У савременом друштву и јесте проблем понекад, када су бракови верски мешовити, које вероисповести ће дете бити. У оквиру православне цркве постоје нека неслагања око учења (на пример о бесмртности душе). Верујем да већина верника жели да се једнога дана ти проблеми реше и направи неки компромис. На пример хомосексуалност која није дозвољена по Библији, али у савременом свету је прихватљива.” (Нови Сад, 3. 12. 2013).

Николина Ракић, студенткиња журналистике, има песимистичан став о будућности СПЦ а разлочи које наводи су следећи: „СПЦ, пошто важи за националну цркву, увек ће бројати највише верника у Србији у односу на друге верске заједнице. Али сматрам да ће бројати све мање и мање верника из неколико разлога. Први је зато што расте број неверујућих. Затим, и они који важе за православце све ређе одлазе у цркву. И на крају, Србија је све сиромашнија земља, а тарифе попова све веће, као и одсуство хуманитарне помоћи у виду донација народу. Чак и људи који су били окорели верници називају попове лоповима, самим тим замрзе и *иолийику* православља и граде неко своје виђење Бога. Тиме се доприноси лошем имици представника СПЦ. Једино што мислим да временом

неће нестати је слављење крсне славе, али зато што је то више део традиције и породичног наслеђа.” (Нови Сад, 3. 12. 2013)

Дејан Ђоловић, студент журналистике, такође има критички став: „У православљу је скромност једна од важних врлина а када видимо патријархе, протојереје како се возе у блиндираним аутомобилима, како воде раскалашан живот, чинећи све грехове и оне које они као духовна лица преносе на остале вернике, мора се поставити питање колико је светла будућност најстарије и најзначајније вероисповести нашег народа. Још један разлог лаганог слабљења СПЦ јесу и многобројне како старе тако и новооформљене секте. Постоји много таквих и зато закључујемо да људи траже неки бољитак на пољу религије и одлучују се на мењање вере. Будућност СПЦ је сада постала политика. Верник не може остати равнодушан када чује, прочита или сазна дело Качавенде. Неко ко је био ауторитет и узвишен лик почини дело које није хришћанско, дело који се може ставити у исти кош са смртним грехом.” (Нови Сад, 3.12.2013)

Оља Јојкић, студенткиња журналистике, исказује оптимизам сматрајући да оно што сви поштујемо има своју будућност, а то су пре свега славе јер се људи врло радо придржавају тих обичаја. Такође сматра да је крштење и причест оличење православља и да има своју будућност, а да је најлепши обред обред венчања. „Једино што не видим као будућност јесу кршења основних правила, непоштовање оних основних норми. Као велики верник сматрам да ћемо тако што ћемо барем једном недељно упалити свећу у цркви и ставити новац на икону одржати ову лепу културу и сачувати православље до даљњег и преносити те вредности на следеће генерације.” (Нови Сад, 3. 12. 2013)

Бројна су мишљења којима студенти употпуњавају визију будућности Цркве. Навешћу још изјаву Сашке Јеличић, студенткиње журналистике која између осталог каже: „Да би једна црква била права црква и да би опстала у будућности, битно је да се не меша у државне послове, да се не експонира путем медијских скандала и да се изузме из економских

интереса. СПЦ може да опстане као чувар традиције само ако реши унутрашње сукобе и постане толерантна према другим религијама. Дакле, моје виђење будућности СПЦ, као и виђење већине, није баш сјајно у овом тренутку.” (Нови Сад, 3.12.2013)

### **Мишљења вероучитеља о будућности СПЦ**

Истраживање мишљења вероучитеља о будућности хришћанства и СПЦ урађено је путем интервјуа и анкете са вероучитељима Епархије Жичке, од 7. фебруара 2014. до 23. марта 2014. године. Узорком су обухваћена 72 вероучитеља СПЦ и два протестантска теолога. Од 72 вероучитеља 56 (78%) су мушког пола а 16 (22%) женског. Образовни профил вероучитеља је био такав да је највећи број са завршеним високим образовањем, 83%; са вишим образовањем је 7%; са средњим образовањем је 7% и са завршеним мастером је 3%. Њихова радна места су таква да највећи број ради у основним школама (N=45; 62%), затим у средњим стручним школама (N=17; 24%) и у гиманзијама (N=10; 14%).

На основу квалитативне анализе одговора вероучитеља на питање будућности своје цркве, издвајамо следећа мишљења. Нека од њих базирају се на размишљању о теологији, о учењу и будућности која је у њој самој. Из учења су бирана кључна веровања на којима се хришћанство изградило. Други су више пажње посветили размишљању о односу православља и друштва, као и Цркве и државе. Међутим, већина је посматрала будућност која је могућа у дијалогу са другим хришћанским црквама и другим религијама.

Мишљење једног вероучитеља исказује поверење у будућност православног хришћанства наводећи три кључна веровања: да је Цркву основао Богочовек; да је Христос њена суштина и да је васкрсење њена највећа снага, ослањајући се на цитате познатих писаца. Свој оптимизам заснива на чињеници преобраћења неких западних теолога на православље: „Православно хришћанство упркос свим искушењима, тешкоћама

и злу које је присутно у свету, водиће сигурним путем ка спасењу тј. настањивању у Царству Божјем.” „Савршенство хришћанства и несавршенство хришћана” (Берђајев); „Ако би ми неко доказао да је Христос ван истине, ја бих радије остао уз Христа” (Достојевски); „Владета Јеротић је о тој теми најбоље говорио и писао, да је хришћанство основао Богочовек за разлику од других религија. Када ће бити Други долазак Христов, то не зна нико до Отац наш небески. Чекам васкрсење мртвих и живот будућег века.” (Ужице, 08.02.2014)

Мишљење другог вероучитеља такође указује на три могућа правца развоја православља, на етнофилетистички затворени и локални пут који нам је већ довољно добро познат, други глобалистички, универзални који је на крилима мисије љубави по целом свету и трећи синкретистички. Будућност православља у 21. веку могла би да се развија у два тока: 1. Први ток је етнофилетистички, ускогруди који схвата православље као један додатак националном идентитету уз ширење атмосфере панике пред наступајућим „Страшним судом”; 2 Други ток је мисијски, широкогруди ток истинског живљења по Христу уз пропратно стварање аутентичне православне културе уз даље ширење православног у Азији, Западној Европи и Северној Америци. Маловерни православци ће се све више препустити синкретизму типа „сви путеви воде ка Богу” (Ужице, 08.02.2014).

Што се тиче демографских кретања, предвиђају вероучитељи да ће се број православних хришћана смањивати. Две врсте верника су у ризичном положају – прво они који су номинални верници чија вера није жива вера, а други су фанатични верници који су склони ригидном разумевању вере, затворени и фундаменталистички усмерени. Прави верници су они који тачно знају шта верују и због чега, а њиховом формирању доприноси и верска настава, сматрају неки вероучитељи: „Очекујем да ће се у будућности значајно смањити број православних хришћана. Такозвани ‘номинални хришћани’, који се само изјашњавају као такви, полако ће отпадати јер немају темљиту укоревеност у литургијском

животу, нити довољно познавање суштине вере. Остаће верници који су освешћени, који тачно знају у шта верују и због чега. На то ће доста утицати верска настава која ће допринети квалитету живота у црквеним заједницама. Остаће јаке и фундаменталистичке, ксенофобичне, затворене групе секташког типа које тумаче православље ригидно, апокалиптично и без толеранције према свему другачијем.” (Ужице, 8.2.2014)

Критички став и забринутост за Цркву исказује се у мишљењу једног вероучитеља који наглашава проблем неразвојности православља, његове отуђености од савремених питања живота јер оставља вернике без одговора на бројна питања. Ово виђење будућности је повезано с позивом да се црква као институција реформише и препороди. „У Србији се православље, у великој мери, свело на обичајну праксу. Уколико не дође до свеопштег препорода (од јерархије до лаика), сматрам да ћемо изгубити живу Цркву а самим тиме и Православље. Црква не даје одговоре на питања савременог човека, стога ће људи бити принуђени да одговоре траже на другој страни.”(Ужице, 8.2.2014).

Оптимистички став се огледа кроз свеобухватно мишљење једног вероучитеља који сагледава могућу будућност у јачању искрене религиозности: „Позитивни став: термилошко приближавање дела св. Отаца цркве (преводи) савременом човеку; заживљавање парохијског живота у правом смислу; кроз ‘страдање’ човека и свештенства у животу и у свету; бежати од квантитета и давати суштински значај квалитету.“

Песимистички став: „Страх од даљег удаљења клера од народа (недовољна присутност и приступачност пастира-свештеника али и епископа који, и када су у народу, не чују глас народа јер немају непосредног додира кроз разговор!!!) и даље духовно ‘одумирање’ које ће прерасти или у застрахења по питању вере и од самог клера, или у отпаду од вере (атеизам). Објективно: много тешко, али то је крст који нам ваља носити јер Господ никад не даје више него што можемо поднети...” (Ужице, 8. 2. 2014).

Значај хришћанске мисије је изазов православљу на који се још чека одговор: „Имајући у виду немогућност сазивања свеправославног сабора, као и само првенство вођства православних цркава (под овим мислим на проблем превласти између Цариграда и Москве) православље се налази у великом изазову. Један од њих јесте могућност раскола у православној цркви. Будући да остаје нерешен проблем у Цркви као институцији, сама Православна црква заостаје за католичком и протестантском црквом које су ревносније у својој мисији. Избегавањем дијалога са поменутиим црквама, ми православни све више губимо јединство са другим црквама. Нови изазов свакако представља и ислам који се све више шири и који представља потенцијалну опасност за православне. Будућност православља дакле, не остаје светла, уколико прво не решимо проблеме са својом Црквом, а онда је потребно и окренути се ка другим црквама и религијама. Не следећи Христову поруку ‘идите и проповедајте’ православље као црква губи своју мисију, своју суштину, а самим тим и смисао постојања.” (Ужице, 8.2.2014).

Вероучитељи таксативно сагледавају будућност преко задатака који стоје пред Црквом као институцијом, полазећи од сарадње са државом, преко медија до унутрашње реформе: „1. Што чвршћа сарадња са државним институцијама; 2. Црква што чешће на медијима, телевизији и радио програмима; 3. Црква да се не бави политиком али да има јасне ставове; 4. Сузбити погрешна учења унутар Цркве, радикалне паролe као што је ‘православље или смрт’; 5. Црква да не буде конзервативна, обавезно да прати светске трендове; 6. Преиспитати неке каноне, пр. питање девствености?; 7. Што већа сарадња на Васељенском нивоу, пр. решити питање календара; 8. Остале разлике не сматрати као грешничке... за које нема спасење; 9. Ширити љубав и разумевање.” (Ужице, 8.2.2014).

„Задатак православних у будућности је, пре свега, да боље организују ‘своје редове’. Црква треба да се позабави односима на релацији клер–народ, тј. да утврди свест да је свако ко је крштен део Цркве и да има своје незаменљиво место у Њој. Тек тако јасна и артикулисана заједница може да врши мисију

без страха да се нешто из те мисије може ‘злоупотребити’ у добу које долази. Мислим да у будућности највише треба бринути о црквеној просвети која ће бити у складу са новим временом. Само са образованим и верујућим свештеницима можемо имати стабилну будућност. Будући да су парохијски свештеници највидљивији део Цркве мислим да је важно да се они у будућности мотивишу на неки други начин а не као данас, само кроз парохијска примања, која су плодно тло за немар и лоше међусобне односе. Много више зависи од нас него од времена.” (Краљево, 22. 3. 2014)

„Као што су Словени имали пре више од хиљаду година свету браћу Кирила и Методија, тако би било добро да опет пошаље такве мисионаре остатку света. Одложила би се Апокалипса, и отуђење човека од човека. Грке је у време Турског ропства тешила идеја поновног византијског царства. Када би се Русији вратила царевина Русија би имала велику улогу у будућности човечанства. Добри мисионари руски пронели би идеје православља шриом света и настало би благостање, предокус Раја.” (Краљево, 22. 3. 2014)

„Ако узмемо Откривење Јованово које нам јасно говори како ће се завршити историја (када год то било), и ма колико нам се чинило да су то управо ова, наша времена, за мене је, чак и најскорија будућност православља, уско везана за политику а нарочито геополитику. Укратко речено, православље ће свакако опстати до краја времена и до тада, лично верујем, да ће заживети још један процват и то захваљујући Русији. То тврдим на основу тежишта силе која се већ увелико премешта са тла Америке и Европе на тле Русије која не постаје само економска и политичка сила већ и у којој долази до процвата православља. Мислим да једино Русија тренутно има потенцијал да у пуноћи обнови православље у својој снази јер не видим ниједан други народ, укључујући и нас, који би то могао.” (Ужице, 8. 2. 2014).

Да је верска настава улагање у будућност како друштва тако и Цркве јасно говоре одговори вероучитеља. Свој утицај препознају не само у учионици међу децом већ и у

зборници међу колегама а и у локалној заједници. Будући да се православно хришћанство учи и у другим предметима, од српског језика до ликовне културе, јасно је да је будућност Цркве могућа ако се преноси као културно наслеђе новим генерацијама. „Веома је важно да један народ, бе обзира којој верској заједници припада, спозна своју веру и зашто је важно имати веру у себи. Увођењем верске наставе постигнуто је то да се у одређеној мери подигла свест народа и захваљујући младима који похађају верску наставу полако се губи национализам а на његово место полако долази здрава свест о човеку као бићу заједнице, због чега је јако важно ко предаје верску наставу и како?“ (Краљево, 22. 3. 2014).

„Личност вероучитеља у односу према школским обавезама мења однос осталих предметних наставника. Сматрам да још увек наставник веронауке није прихваћен као равноправни члан колектива. Да би се вероучитељ уклопио потребно је прво да буде интегрисан у средину у којој ради. Различите ваннаставне активности и сарадња са осталим предметним наставницима доприноси да резултати рада буду виђени и приказани како колективу тако и ван њега. Мултидисциплинарност самог предмета омогућава корелацију са другим предметима: српски језик, историја, географија, музичка култура, ликовна култура...“ (Краљево, 22. 3. 2014).

Протестантски теолог православље оцењује као традиционалну религију која се прилично одвојила од своје друштвене улоге, у веронауци почетак њеног утицаја, јер без мисије не види стварну будућност: „Будућност православља, као и сваке идеје, зависи од тога колико га људи препознају као валидан одговор на недоумице живота. Да би се то десило истина мора бити контекстуализирана, речена језиком разумљивим нашим савременицима. Свештенство је у великој мјери заузето послушањем, вршећи литургију и обреде, испуњавајући потребе својих парохијана. Клир тако испуњава своју улогу, али се и суочава са практичним ограничењима свога утицаја. Увођење вјеронаука је створило потребу, могућност да теологија као смисаони, духовни концепт живота постане при-



ступачна, разумљивија у народу, посебно међу најмлађима. Пред вјероучитељем се налази одговоран и захтјеван задатак. Он мора бити не само компетентан, него спреман да духовне истине прилагоди ученицима. И више од тога, он је ‘гледање свијету’, опит и доказ хришћанства у пракси. Заједничким прожимањем живи се Црква у пунини њене саборности, што представља не само гаранцију њеног опстанка него и испуњење њене есхатолошке улоге.” (З.В. прот. теолог, Београд, 6. 3. 2014)

На крају износим мишљење православног теолога који је у потрази за слободом израза кренуо да упознаје различите концепте религиозности.

„Концепт религије данас није исто што је био пре 2000 година. Мислим да је религија променила свој концепт. Мислим да неће никада нестати јер човек има потребу да тражи одговоре премда их не може сасвим наћи. Религија ће бити израз човека да дође до неких одговара. Мислим да ће као институција у потпуности изгубити свој утицај, то је оно што се и сада дешава, али да је религиозна филозофија оно што ће остати. Мислим да је то последица савременог концепта, више није пресудно где сте рођени јер је свуда све присутно. Тамо где је култура мултикултурализма давно стигла, то је нормалан систем живота, религија може да се бира, као нпр. у Америци. Код нас у Европском контексту још имате доминацију нечега, није то само код нас. У Италији је утицај католицизма много јачи него овде православља, иако ми мислимо да смо велики православни народ, код нас је то већ разводњено јер је институција урушила себе саму, брукајући се по телевизији и у медијима и поступцима на крају крајева.” (Н. М. Београд, 8. 3. 2014)

## Закључак

Више могућих будућности хришћанства и Српске православне цркве сагледали смо у теоријском промишљању развоја

Цркве користећи синтагму тологије интегритета и емпиријски гледали будућност очима њених верника, лаика и клера.

Прошлост је често гаранција будућности, пресликавања која се одвијају независно од појединачних визура секвенци следа времена. Православно хришћанство из своје прошлости носи „крст” којим се патња прихватала и побеђивала вером и надом.

Наши саговорници били су студенти и теолози, вероучитељи који ту будућност у Србији највише креирају. Из одговора се препознаје критички однос према животу представника Цркве исто као и недоследних верника. Јасно се уочавају недостаци и указује на могуће реформе унутар Цркве. Капацитети за будућност налазе се у религији самој више него у друштву као целини. Две тачке ослоња су пут будућности, једна је у учењу Цркве које отвара наду спасења и вечног живота, а друга тачка ослоња јесте заједништво у љубави међу верницима.

На крају, говор о будућности религије уопште, можемо закључити изјавом студенткиње журналистике: „Док је људске вере у Бога, будућност цркве је загарантована” (Милана Чавић, Нови Сад, 6.12.2013).

## Литература

- Anidžar, Gil (2014) *Semiti, Rasa, religija, književnost*, Beograd: Centar za medije i komunikacije.
- Armstrong, K. (2007) *Bitka za Boga: fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu*. Sarajevo: Šahinpašić.
- Barrett, David B., George T. Kurian, Todd M. Johnson (2001) *WORLD CHRISTIAN ENCYCLOPEDIA, A comparative survey of churches and religions in the modern world*, Second edition, Volume 1: The world by countries: religionists, churches, ministries, New York: Oxford Univesity Press.
- Đorđević, Dragoljub (prir). (1994). *Povratak svetog?* Niš: Gradina

- Đorđević, Dragoljub (2007). Pravoslavlje, u: *Sociološki rečnik*, priredili Aljoša Mimica, Marija Bogdanović, Beograd: Zavod za udženike, 436–437.
- Đurović, Bogdan (2007). Pravoverje, u: *Sociološki rečnik*, priredili Aljoša Mimica, Marija Bogdanović, Beograd: Zavod za udženike, 436–437.
- Erikson, E. (2008) *Identitet i životni ciklusi*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Filipović, B. (2005) *Budućnost religije, kratki pregled socioloških teorija*. Subotica: B. Filipović.
- Hrnjica, S. (2010) *Zrelost ličnosti*. treće izdanje, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Јеротић, Владета и Гајшек, Александар (2008) *Атаије* 3, Београд: Драслар партнер.
- Kuburić, Zorica (2013). Pred izazovom verskih sloboda, Mogu li muslimani I hrišćani da žive pod istim krovom? *Diskursi*, Vol 3, br. 4: 121–138.
- Kuburić, Zorica (2013a). *The Self-Image of Adolescents in the Protestant Family: A Study of Seventh-Day Adventist Families in Predominantly Orthodox Serbia*, SAD: Mellenpress.
- Кубурић, Зорица и Зотова Ана (2013). Религија и ментално здравље, *Религија и толеранција*, Вол.11. Но 20. Стр. 181–209.
- Kuburić, Zorica i Gavrilović, Danijela (2012). Revitalizacija religije u savremenoj Srbiji, *Religija i tolerancija*, Vol. 10. No 18, 201–214.
- Kuburić Zorica (2008). The Role of Religion in Identity Formation and Social Distancing in the Balkans, *Divided God and Intercultural Dialog*. Ljubljana: Dijački dom Ivana Cankarja: KUD Pozitiv, 153–170.
- Кубурић, Зорица и Владета Јеротић (2008). *Будућности религије*. У: Владета Јеротић и Александар Гајшек. *Атаије*. Београд: Драслар партнер, 187–216.
- Kuburic, Zorica (2006). Religion in Serbia and Montenegro. U: *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Vol. III, Ed. Thomas Riggs. Thomson Gal. SAD, 307–312.
- Kuburić, Zorica (2005). Religious and National Identity in Process of Globalization of Serbia. U: Danijela Gavrilović (ed). *Religion and Globalization*. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion.

- Kuburić, Zorica (2003). Religion between regional and universal identity. U: G. Bašić i S. Devetak (ed.). *Democracy and Religion*. Belgrade: ERC, ISCOMET, 234–240.
- Крстић, Зоран (2012). *Православље и модерности – теме практичне теологије*, Службени гласник, Београд; први пут објављено у зборнику са научног скупа Манастир Каленић, у сусрет шестој стогодишњици, Београд – Крагујевац 2009, 169 – 175.
- Lazar, Ž. (1996). Praznoverje i društvene promene. *Gledišta*, god. XXXVII, br. 3–4.
- Mladenović, Andrijana (Ed.) (2011). Religioznost u Srbiji 2010. : istraživanje religioznosti građana Srbije i njihovog stava prema procesu evropskih integracija, Beograd: Hrišćanski kulturni centar; Centar za evrpske integracije; Fondacija Konrad Adenauer.
- Симоновић-Кубурић, З. (2002). *Дијалоі и доіма, Однос кришћичкоі и доімайскоі мишљења*. Нови Сад: Црнтар за емпиријска истраживања религије.
- Стојменовић, Ј. (2014) *Српска православна црква у 21. веку*. Семинарски рад из Верских заједница у Србији, Филозофски факултет, Нови Сад.
- Šušnjić, Đ. (1998) *Religija 2. Značenje, teorije, preplitanja, susreti*. Beograd: Čigoja štampa.
- Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, (2006) Vol. III, Ed. Thomas Riggs. Thomson Gal. *SAD*.

**Дарко Танасковић**

**БРАЋА ЛИ СЕ РИМОКАТОЛИЧКА ЦРКВА ХРИСТУ?  
Годину дана понтификата папе Фрање**

Владама се обично даје сто дана да покажу прве учинке и оправдају или доведу у питање поверење оних који су их својим гласовима довели на власт. Како су коначна религијска испуњења у пределима есхатолошког, црквама и њиховим поглаварима се овакви рачуни орочено и брзо не испостављају, али се усклађеност њихових речи и дела ипак са занимањем прати, поготово ако су им устоличење пратиле неке посебне околности и ако сами најаве своје реформаторске намере. А и једно и друго својствено је почетку понтификата аргентинског кардинала Хорхеа Марија Бергоља, од 13. марта 2013. године папе Фрање Првог. Његовом, за многе изненађујућем избору претходило је самоиницијативно повлачење папе Бенедикта XVI, поступак без правог преседана у дугој историји Римокатоличке цркве. Од ступања на Катедру Светог Петра, папа „с краја света“, како се сâм о себи изразио, дао је довољно доказа да се на том високом месту није нашао збуњен и без јасне визије о томе шта му је чинити. Тешко ће му се, рецимо, поверовати, да, како тврди у једном интервјуу поводом прве годишњице понтификата, није дошао с чврстом убеђеношћу у нужност преуређења римске Курије коју је неким својим одлукама снажно п(р)отресао.

Од тренутка кад је неочекивано брзо изабран за наследника својевољно „умировљеног“ Бенедикта XVI, од првог појављивања на балкону Цркве Светог Петра и једноставног поздрава окупљенима: „Добро вече!“, папа Фрања Први не престаје да привлачи изузетну пажњу најшире светске јавности. Својим порукама, поступцима и укупним понашањем које одудара од представе о недоступној и од свакодневног живота удаљеној фигури наследника Светог Петра, раније сразмерно

мало познати аргентински кардинал постао је преко ноћи права медијска звезда, тако да га је амерички магазин „Тајм“ чак прогласио и личношћу године. Оригиналност личног примера у проношењу идеала сиромашне цркве за сиромашне вернике, што је на самом почетку понтификата најавио као суштину свог програма, учинила је да се мисија папе Фрање доживи као нешто потпуно ново, па и револуционарно у односу на досадашње схватање и вршење службе врховног поглавара Римокатоличке цркве. Нема сумње да и јесте ново у односу на успостављену дуговековну традицију и навике ватиканске Курије и већине католичког свештенства у свету, али да ли је ново и у хришћанству као таквом? Свака новина изазива, по правилу, и одобравање и отпоре, у зависности од система вредности, погледа на свет, идеологије, интереса и степена обавештености оних који је процењују. Тако је и заокрет папе Фрање, који је одбио да се усели у Папски дом и златни крст заменио гвозденим, а међу првима које је походио, отишао у посету лепрознима у једном савременом лазарету, покренуо праву лавину гласнијих позитивних и, бар у прво време, уздржанијих негативних коментара, како у верујућем тако и у неверујућем народу. Он је то очигледно и желео – да продрма и усталаса мртво црквено море и покуша да врати привлачност религији која, поготово у развијеној западној хемисфери, убрзано губи вернике, а у својој институционалној окошталости не успева да одржи корак са савременошћу и духом (пост)модерног доба и са животом у његовим безбројним видовима и манифестацијама. Да би се разумела Фрањина визија „икономије спасења“ савременог човека и улоге Цркве у том узвишеном домостроју, препоручљивије је удубити се у Ћотове фреске из живота и смрти Светог Фрање у Асизију него прелиставати средњовековне прашњаве канонске кодексе или се надгорњавати у тумачењу слова и духа одлука Другог ватиканског концила. Премда је још увек прерано, па и непрепоручљиво, доносити одређеније закључке у погледу природе, мета и домета реформистичког подухвата првог latinoамеричког папе, првога у историји с именом великог

светитеља из Асизија, али и првог језуите на катедри Светог Петра, већ сад се с поуздањем може рећи да никако није реч о пуком естрадном популизму, како су похитали да његов јавни „перформанс“ оцене различито мотивисани скептици, већ о дубоко примишљеном и целовитом програму духовног оздрављивања хришћанства и структурног преуређења Цркве која и данас, бар номинално, има највише следбеника на планети. То су, како изгледа, најбоље и најбрже схватили они чије би позиције и интересе Папино велико спремање могло озбиљно да угрози. А ко су (све), заправо, они?

Готово сви светски медији су из Папине омилије поводом Божића 2014, поред осталих, издвојили његову оцену да је „идеолошко хришћанство болест која не служи Исусу Христу“, чиме је „изазвао нову лавину коментара десничарских хришћанских фундаменталиста“. А ево шта је папа Фрања овим поводом још рекао: „У идеологијама нема Исуса – у његовој нежности, његовој љубави, његовој понизности. Идеологије су круте, увек. А кад хришћанин постане следбеник идеологије, изгубио је веру: није више следбеник Исуса, постао је следбеник таквог размишљања /.../ Зато им је Исус рекао: ‘Узесте кључ знања’. Исусово знање претвара се у идеолошко и моралистичко знање, а та затварају врата. Вера постаје идеологија, а идеологија плаши људе, идеологија тера људе, удаљава људе једне од других и Цркву од људи. То је озбиљна болест идеолошких хришћана.“ Све ово што је Папа изговорио у хришћанству и за хришћанство није ништа ново. Многи се сећају громког позива папе Јована Павла Другог, такође с почетка понтификата, кад је у једној од својих најпознатијих омилија, октобра 1978, узвикнуо: „Не плашите се! Отворите, штавише, раскрилите врата Христу!“ Касније се, међутим, посветио неким другим, већма идеолошким приоритетима. Инерција вековне навике, и хипотеке, уплитања у све политичке димензије живота, укључујући у пуној мери и оне тешко спојиве с речју у духом Јеванђеља, вребаће сваки коренити реформаторски покушај у светском католицизму. О озбиљности намере да се овосветско деловање РКЦ и њене хијерархије што више деполитизује,

укључујући и спољнополитичку активност Свете Столице, сведочи и именоване новог државног секретара, својеврсног ватиканског „премијера“, у личности врсног, искусног и скромног дипломате Пјетра Паролина. Већ у првим изјавама за јавност, Паролин је потврдио одређење папе Фрање да главни терет друштвеног и политичког христјанизовања људских заједница треба да носе лаици, а не свештенство и, нарочито, Римска Курија, чиме се ојачава тенденција ширења домена тзв. „апостолата лаика“, за који се верује да је најделотворнији вид хришћанске мисије у битно секуларизованом свету садашњости и будућности. Ако, међутим, оваква оријентација буде нарушавана паралелним континуитетом у историјски, морално и политички нимало неутралним, а морално проблематичним одлукама и потезима РКЦ, као што би била, рецимо, најављена канонизација кардинала и некадашњег загребачког надбискупа Алојзија Степинца, онда је тешко претпоставити да ће враћање идеалу Христове цркве бити уверљиво, па уопште и могуће. Папа Фрања се отворено изјаснио против актуалне глобализације коју представља као „сферичну“, у којој је сваки народ подједнако удаљен од центра, па се националне специфичности тако нужно губе. Таква првенствено економска, а нарочито финансијска глобализација производи, према Папи, једнообразну и слабу мисао. За Цркву је, како каже, прихватљива, па и пожељна једна „полиедрична“ глобализација, с безброј површина, у којој би сваки народ сачувао своју културу, језик, религију и идентитет. Ако истраје у таквој визији и разумевању за сваки народ, католички или некатолички, хришћански или нехришћански, папа Фрања ће се приближити своме узору, смерном и ведром подвижнику из Асизија који је умевао да разговара и са птицама. Али, неупоредиво је теже с људима. . . . Римски карикатуриста Мауро Палота представио је Папу као Супермена, с торбом на којој, латински, пише „вредности“. Фрања Први се само осмехнуо и рекао да треба зазирати од било какве идеализације, јер је она, по Фројдовом запажању, увек агресивна.



Да су се хришћани, а и цео свет у галопу материјалистичке глобализације и антитеистичког секуларизма опасно приближили ивици духовног и моралног амбиса свеопштег нихилизма и „апсолутизовања релативног“, изгубивши и последња упоришта на којима је почивала равнотежа „старог света“, увиђао је, иначе, и велики теолог и мислилац Јозеф Рацингер, кад је, непосредно пред смрт Јована Павла Другог и свог избора за „смерног тежака у винограду Господњем“, у Субјаку, најстаријој бенедиктинској опатији, априла 2005, одржао продубљено програмско предавање о кризи европске културе. Хришћане је тада упозорио да никако не смеју заборавити да је хришћанство „религија Логоса“, а да је Логос Богочовек Исус Христос, онај који је „стени вере“, Светом Петру, наложио да изгради Цркву Његову. Отишао је будући папа Бендикт XVI и даље, посредно се обраћајући и онима који не верују у Бога, у крајњем напору да их приволи на напуштање императивне логике утемељене Просветитељством и рационализмом, да се етика свакодневног понашања обавезно мора слободном вољом изводити из премисе „као да Бога нема“ (*Etsi Deus non daretur*). Позвао их је да се, ради успостављања бар неког вишег начела којим би се обуздало пијанство искључивог и осиног агностицизма, без обавезе да у њега верују, ако то неће или не могу, почну понашати и једни према другима и према природи опходити „као да Бога има“ (*Veluti si Deus daretur*). Био је то велики, максимални искорак ка невеселој савремености једног оданог човека Еклезије, дугогодишњег префекта Конгрегације за доктрину Католичке цркве, али и верника који је истински живео у Христу, коме је, желећи да помири све Богочовекове димензије, посветио два капитална тома свеобухватне студије „Исус из Назарета“. На трагу овог великодушног, али и утопијског позива, италијански филозоф и политичар Марчело Пера написао је подстицајну, и у нас преведену књигу „Зашто се морамо звати хришћани“ (Београд, 2010), у којој је покушао да уобличи став, и стазу, према коме, и на којој, чак и они који се сматрају атеистима, а традицијски и културно припадају хришћанском цивилизацијском кругу, морају потра-

жити излаз из актуалне кризе идентитета усвајањем бар онога што као залог могућности складног људског заједништва прожима Десет Божијих заповести. Чак и најлибералнији теолози, међутим, у овом несумњиво искреном предлогу препознали су опасност од разцрквењивања хришћанства, уместо да се оцрквени свет, да постане једна космичка литургија, како је умевао да каже наш непрежаљени богослов и мислилац отвореног духа и срца Радован Биговић. Озбиљни и уморни папа Бендикт у обнови апостолске Цркве из својих снова и учених трактата даље није могао да иде и да се успешно суочава са све већим унутарцрквеним и светским изазовима, па је храбро донео историјску одлуку да се повуче и отвори пут некоме ко ће бити кадар да из корена покрене преображај Католичке цркве. Без Бенедиктовог великог чина, и видовите жртве, не би било, бар не још увек, папе Фрање Првог. Између Бендикта XVI, који је углавном прихватао као најпозванији и најпотпунији настављач линије традиционалног папства, и Фрање Првог, папе јасног дисконтинуитета, постоји тако један дубински и суштински континуитет у трагању за стазом оздрављења и окрепљења светског католицизма. Да свој чин сматра дубински исправним и да при одлучивању да се повуче није трпео ничији и никакав притисак са стране, о чему се и у Цркви и ван ње много спекулисало, као и да у деловању свога наследника препознаје и подржава наставак сопствене несуђене мисије, Бендикт XVI је фебруара 2014. и јавно потврдио, у писаном одговору Андреи Торнијелију, познатом „ватиканисти“ из дневника *Ла Стампа*, као и у личном писму утицајном теологу и својевремено оштром критичару Ватикана, швајцарском професору Хансу Кингу, у којем, поред осталог, пише: „Благодаран сам на томе што ме с папом Франческом повезује велика подударност погледа и срдечно пријатељство“, тако да „својом једином и последњом дужношћу сматрам молитвену подршку његовом понтификату“ (*Corriere della Sera*, 27.02.2014).

У веома садржајном и свеобухватном новогодишњем и божићном разговору објављеном у јубиларном броју београдског „Печата“ (27.12.2013), на вечну превасходност Христо-

ву и на његово исходишно и средишње место у свеколиком хришћанству мериторно је указао и епископ бачки др Иринеј (Буловић): „У Њему – Логосу, Христу ‘беше живот , и живот беше светлост људима, и светлост светли у тами, и тама је не обузе’ ( Мат. 4, 16 и Лук.1, 78–79).“ Док је Црква Христова, Једна, Света, Саборна и Апостолска, њена подељеност је „онтолошки немогућа појава“, учи владика Иринеј, па шта је онда природније за једног папу, но позивати хришћане да се окану заблудних идеолошких, а пригрле истински, Христов наука нежности, љубави, смерности и праштања. А управо то је, након осуде идеолошког хришћанства у божићној миси Фрање Првог, изазвало, како се преноси, „лавину коментара десних хришћанских фундаменталиста“. Негативних, наравно. Ту се сад намеће једно, за правилно разумевање новонастале ситуације веома важно начелно питање. Могу ли се називати фундаменталистима они који оспоравају позивање на враћање фундаменту, темељу хришћанства, Исусу Христу? Ко је ту, заправо, фундаменталиста у изворном смислу значења овог појма/термина? Папа или његови критичари? Ако је судити по његовим изјавама и по неким поступцима током прве године понтификата, рекли бисмо да је то папа Фрања, чиме се отвара простор за преиспитивање раширеног и уобичајеног коришћења одређењима фундаментализам и фундаменталиста, нарочито у медијској сфери, али и у публицистичком и делом академском говору. Штавише, није уопште реч о неком искључиво стручном питању, већ о теми с далекосежним сазнајним, али и друштвеним и идеолошким импликацијама, битним за разумевање сложених, међуповезаних религијских, моралних и политичких феномена данашњице, и то не само у крилу хришћанства, односно оног дела света који је уобичајено називати хришћанским или, каткад, постхришћанским. Иако се посвуда и стално говори и пише о некаквим фундаменталистима, питање фундаментализма, а то значи и „фундаментализма“, једно је од великих, аналитички уопштених и одвише комотно апсолвираних тема нашег времена. А оно га сигурно неће оставити на миру. Албер Ками је једном рекао

да „називати ствари погрешним именима значи доприноси-ти несрећи света“, што поготово вреди кад је по среди тако остетљива и опасна „ствар“ као што је фундаментализам. Назив фундаментализам, који је одавно напустио пределе научног дискурса и стручне расправе, поставши ознака којом се не служе само познаваоци и интересно неутрални изучаваоци, употребљава се за готово сваки вид јавног и политичког деловања које се легитмише верским мотивима и разлозима, укључујући и оно екстремистичко, насилно и терористичко. Онако како су својевремено припадници левичарских терористичких организација по Европи незаслужено чашћени именом „марксиста“, тако се данас као исламски фундаменталисти воде и најзалуђенији „дихадисти“ испраних мозгова, за које се читав ислам своди на неколико дневних заповести, међу којима доминира она да треба побити све „невернике“, како иноверне тако и истоверне. И тако је од руке оваквих „исламских фундаменталиста“ досад изгинуло неупоредиво више муслимана него немуслимана. Ту је, затим, још једно темељно појмовно огрешење. Одређења „десни хришћански фундаменталисти“ упућује на убичајену праксу да се под верским фундаменталистима подразумевају заговорници и заточници ригидног црквеног традиционализма и конзервативизма, док истински фундаменталисти, захтевом за враћање извору вере, устају управо против наноса окошталог традиционализма и клерикализма који гуше и извитоперавају Цркву, то „тело Христово на земљи“, отежавајући, а не олакшавајући верницима истинско обнављање завета с вечно живим Христом. Побуњеници против Цркве који за себе тврде да су једини баштаници „праве истине“ нису и не могу бити веродостојни фундаменталисти, јер оспоравају оно што је сâм Исус оставио у аманет апостолима и свом верничком народу. Антиклерикални, односно антиклерикалистички став није обавезно и антицрквен, како то желе да представе они чије се овосветске привилегије и лагодне навике угрожавају позивањем на Христов пример. А томе се, како изгледа, од почетка свога понтификата усрдно посветио папа Фрања Први, што га, поготово ако доследно и у

свему истраје, чини савременим хришћанским фундаменталистом *par excellence*, па и верским фундаменталистом уопште. Тешко је и незахвално предвиђати шта намерава и шта ће све у наредним годинама овај несумњиво предузимљиви и одлучни пастир чврстих убеђења и бистрог виђења успети да уради и којим ће земним путевима водити Католичку цркву. Оно што је сигурно јесте да је за кратко време уморан хришћанско и најшире светско јавно мњење и додатно актуализовао питање могу ли религије, а посебно религијски фундаментализми, одиграти конструктивну и продуктивну улогу у потрази за одрживим образцем индивидуалног и колективног живљења, којим би човечанство из садашње пометености можда ушло и у једно ново светлије, а можда и аксијално доба. Професор Владета Јеротић често подсећа на то да у сваком човеку постоје три слоја личности – пагански, старозаветни и новозаветни. Што се хришћанства тиче, оно ће се као надоносно и плодносно остварити једино ако истински успе да у савременом човеку, човеку модерног и постмодерног доба пробуди и стваралачки развије трећи, новозаветни слој и његове неисцрпне, али и потиснуте потенцијале. У праву је, несумњиво, уважени богослов и професор Зоран Крстић кад закључује да се „модерност глобализује, а људи свих меридијана и раса питају: како живети и како пронаћи смисао животу и свету који прети да све обесвети? У том и таквом свету Христос је и даље Пут, Истина и Живот“ ( *Православље и модерности*, Београд, 2012, 133–134). Ако је тако, не би ли онда било корисно преиспитати и уобичајену акцепцију и употребу термина (верски) *фундаментализам*, на чију потенцијалну, али и реалну друштвену опасност и Зоран Крстић упозорава, сматрајући га, заједно с Клаусом Кинцлером, „тамном страном религије“, уз констатацију да се може „приметити код екстремне политичке деснице, док је традиционализам, као варијанта фундаментализма, више унутрашњи, црквени проблем“. Према Крстићевом мишљењу, верски фундаментализам је „бекство из садашњости у прошлост, које не решава ни један једини проблем, већ се *a priori* одриче и негира сваки стваралачки напор

да се ухватимо у коштац са неким друштвеним проблемом“. Очигледно је да се ту под (верским) фундаментализмом, с једне стране, подразумевају екстремистички и искључиви политички програми, легитимацијски/алибијски ослоњени на крајње редуковане паролe религијске провенијенције, и/или, с друге, унутарцрквени конзервативни клерикални конзервативизам. Ако је „Христос и даље Пут, Истина и Живот“, *Фундамент* хришћанства и Цркве, није ли враћање Христу једини прави хришћански фундаментализам? Уколико хришћанство постане на тај, и само на тај начин фундаменталистичко, тј. фундаментално, а разрачуна се с лажним фундаментализмима који без покрића себе сматрају и представљају фундаменталним, па их онда и други по инерцији тим називом означавају, оно и у будућности може немерљиво допринети човековом трагању за смислом. Занимљиво је да се и у крилу ислама, у коме се из многог разлога фундаментализам у новије време понајвише запатио, почињу јављати гласови који позивају на разликовање „негативног“ (досад претежног) и „позитивног“ фундаментализма, што је, с обзиром на божанску природу *Курана*, као „Речи Алахове“, неупоредиво неизвесније, али и ризичније, од *мешаноје* на коју Христ својом љубављу стално позива. Папа Фрања као да је кренуо за тим позивом. Тек ће се видети да ли стварно јесте и докле ће стићи...

Раде Кисић

## ЕКУМЕНА – ДА, АЛИ КАКО? ПЕРСПЕКТИВЕ ЕКУМЕНСКОГ ДИЈАЛОГА

Пре нешто више од једног века, 1910. године у Единбургу, одржана је *Међународна мисионарска конференција*, која по многима представља „дан рођења“ савременог екуменског покрета. Недуго потом основани су покрети *Животи и рад* (*Life and Work*) и *Вера и њоредак* (*Faith and Order*), при чему се покрет *Животи и рад* бавио више практичним и харитативним питањима цркава и њиховим односом према друштву, док је покрет *Вера и њоредак* тематизовао доктринарна питања.<sup>1</sup> Уједињењем ова два покрета заједно са *Интернационалним мисионарским саветом* (*International Missionary Council*) 1948. године настао је *Светски савет цркава* (*World Council of Churches*) који је у том тренутку окупио 147 православних и протестантских цркава и верских заједница. Када се после Другог ватиканског сабора у екуменски дијалог на различитим билатералним и мултилатералним нивоима укључила и Римокатоличка Црква изгледало је да екуменски покрет све ближе остварењу Христове заповести „Да сви једно буду...“ (Јн 17, 22).

Међутим, када се данас сагледа тренутно стање екуменског покрета тешко је прикрити извесну горчину и резигнацију. Прокламовани циљ уједињења свих цркава још увек није на хоризонту. Екуменски ентузијазам и отвореност који су карактерисали црквене односе у 60-им и 70-им годинама данас се само назиру у све наглашенијем истицању различитости конфесионалних идентитета.<sup>2</sup> Све чешће и гласније се поставља питање сврсисходности екуменског покрета и институција на чак и самог екуменског дијалога.

Иако је свакако погрешно говорити о краху екуменског покрета – како се то понекад чује у круговима противним еку-

менским односима – очигледно је да се тренутно стање може окарактерисати као „време затишја“. Ипак, „време затишја“ представља време испражњености од екуменског ентузијазма и, показало се, погрешног веровања у брз успех екуменског дијалога. Као такво погодно је за учвршћивање и критичко вредновање постигнутог, а и за пажљиво промишљање и одређивање смерница за будућност.

### **Мултилатералне институционалне форме екуменског покрета**

Чињеницу да је екуменски покрет у кризи не треба посебно доказивати. Тешко да би се иједан теолог који се па макар и површно бави екуменским богословљем усудио устврдити супротно. Међутим, садашње стање кризе не би требало да у други план потисне достигнућа екуменског покрета, која су и поред поменуте кризе више него очигледна.

За прве значајније пробоје на пољу екумене заслуге без икакве сумње припадају горепоменутим организацијама и покретима који су по први пут у историји сабрали различите цркве и верске заједнице и тиме створили платформу за њихов међусобни дијалог. У тренутку оснивања *Свејски савети цркава* (ССЦ) сачињавало је 147 цркава, да би данас у његовом саставу било 345 православних, англиканских и протестантских цркава и верских заједница из преко 110 земаља света.<sup>3</sup> Сходно *Торонјској декларацији* из 1950. године ССЦ не представља универзалну односно надређену цркву и питање међусобног признавања еклисијалног статуса између цркава чланица није регулисано самим приступањем ССЦ-у.<sup>4</sup>

Међутим, највећа предност ССЦ-а – многобројност чланица – убрзо се показала и као највећа мана у даљем раду. Доктринарни критеријуми пријема у ССЦ – по проширеној формули из Њу Делхија (1961) – били су и остали веома једноставни: исповедање вере у Свету Тројицу, у Христа као Спаситеља по Светоме Писму.<sup>5</sup> Овако низак степен консензуса по основним



питањима вере омогућио је да у састав ССЦ-а уђе велики број хришћанских заједница, чија се теологија у многоне разликује. Ова различитост у учењима управо представља главни камен спотицања у остваривању циљева које је пред себе поставио ССЦ: „The primary purpose of the fellowship of churches in the World Council of Churches is to call one another to visible unity in one faith and in one Eucharistic fellowship, expressed in worship and common life in Christ, through witness and service to the world, and to advance towards that unity in order that the world may believe.“<sup>6</sup>

Као примарни циљ постојања ССЦ-а истиче се дакле „видљиво јединство у једној вери и евхаристијском сабрању“. Ова начелно општеприхваћена формулација постала је ипак препрека када се поставило питање њеног разумевања: шта подразумевамо под „видљивим јединством Цркве“ и на који начин оно може бити остварено? Кључне разлике у еклисиолошким концептима дошле су до изражаја управо поводом ових питања. Постојање ових разлика није била непознаница ни у тренутку установљења ССЦ-а и стога у Торонтској декларацији експлицитно стоји: „The World Council cannot and should not be based on any one particular conception of the Church. It does not prejudge the ecclesiological problem.“<sup>7</sup> Међутим, далекосежне последице различитих еклисиологија постале су очигледне у реализацији самог циља постојања ССЦ-а – успостављања видљивог јединства Цркве.

Успостављање видљивог јединства Цркве није програмски циљ само ССЦ већ је то крајњи циљ ка коме тежи цели екуменски покрет. Ипак, чињеница да сви актери екуменског покрета теже ка јединству, не значи да сви теже истој стварности. По чл. 7 *Auісбурикоі вероисјоведања (Confessio Augustana)* за јединство Цркве довољни су исправно тумачење и јавна проповед Светог Писма, као и исправно вршење светих тајни.<sup>8</sup> На овим основама развијен је концепт о „помирљивој различитости“ који је *Свейски лујтерански савез* формулисао на својој генералној скупштини у Дар-ес-Саламу 1975. године.<sup>9</sup> Сходно овом концепту претпоставку за јединство Цркве

чини сагласје у основним питањима вере (Свето Писмо и свете тајне), док конфесионалне разлике и особености остају, али престају бити фактор раздвајања цркви.<sup>10</sup> На овом концепту је 1973. године *Лојенбершком конкордијом* установљена *Заједница евангелистичких цркви у Европи* између лутеранских и реформираних цркава.

Сличан овоме је концепт „органске уније“, који је промовисала Англиканска црква на основу *Ламбејској квадришера* из 1888. године. У њему се као минимална основа за успостављање црквеног јединства помињу: а) Свето Писмо; б) Апостолско веровање и Никејски символ вере; в) Крштење и Евхаристија, као две свете тајне које је установио сам Христос; г) епископско уређење.<sup>11</sup> Сагласје у овим тачкама вере требало је послужити као основа за формирање црквене заједнице са јединственом институционалном структуром.

Кроз историју екуменског покрета појављивали су се још многи концепти чије би детаљно излагање увелико превазилазило оквире овог рада.<sup>12</sup> Дијапазон решења кретао се од лабаве федерације цркава до чврстог институционалног јединства под римским епископом. Суштинска дилема која се провлачила кроз све дискусије о различитим концептима јесте колико је различитости допуштено у јединству, тј. у једној Цркви. Појам јединства Цркве се увек изнова тематизовао и на готово свим већим екуменским скуповима. Међутим, чак и тамо где је већина учесника дијалога прихватала понуђену формулацију, као што је то нпр. била формулација „саборног заједништва“ из Упсале 1968. године, различите интерпретације и разумевања формулација и појмова онемогућили су плононосан и ка решењу усмерен дијалог.<sup>13</sup>

Кључни проблем не само ССЦ-а него и целокупног екуменског покрета је дакле различито разумевање самог циља.<sup>14</sup> Заједнички тражити решење у ситуацији када не постоји консензус о томе како то решење уопште треба да изгледа поставља се као готово немогућа мисија. Посебан проблем притом представљају различите агенде учесника ССЦ-а. Велики део ССЦ-а сачињавају протестантске цркве из Јужне

Америке, Африке, Азије и њихова интересовања у оквиру рада ССЦ-а су најчешће усмерена ка различитим друштвено-културним проблемима и појавама (нпр. социјална правда, расизам...). Са друге стране за Православну Цркву ангажман у ССЦ-а пре свега представља тражење начина за остварење јединства Цркве. Ова „напетост“ између два приступа унутар ССЦ-а очигледан је у *Извештају православних учесника са VII Генералне скупштинне ССЦ* (Канбера, 1991. године): „Православне цркве желе да истакну да за њих основни циљ ССЦ треба да буде *успојављање јединства Цркве*. Овај циљ не искључује везу јединства Цркве са ширим јединством човечанства и творевине. Напротив, јединство хришћана допринеће јединству човечанства и света. Али ово последње не треба да смета разјашњењу проблема вере и уређења који стварају поделу међу хришћанима. *Видљиво јединство* у вери и структури Цркве јесте посебан циљ и не треба да се сматра нечим што се подразумева. Православни констатују да је приметно *све веће одстојање од Основе ССЦ*, која је била услов за православно учешће у Светском савету цркава.“<sup>15</sup>

Овакви приговори од стране православних нису били новост. Антидогматске, релативистичке и егзистенцијалистичке тенденције у протестантизму, које су се нужно пресликавале на ССЦ, критиковао је шездесетих година прошлог века Џон Мајендорф.<sup>16</sup> Православно незадовољство темама и методом одлучивања у ССЦ-а било је тема *III Предсаборске свеправославне конференције* у Шамбезију 1986. године где је истакнута неопходност измене структуре и метода одлучивања у ССЦ-а. Промене су Православним црквама требале омогућити учешће у раду ССЦ-а по принципу једнакости са протестантским црквама, а у складу са сопственим теолошким идентитетом и начином размишљања.<sup>17</sup> Ова иницијатива доживела је свој врхунац на свеправославном састанку у Солуну 1998, који је одржан на иницијативу Српске и Руске Православне Цркве. У закључцима са састанка изнет је став да у мултилатералним теолошким дискусијама није постигнут задовољавајући степен напретка и да је јаз између православних и протестаната све већи.<sup>18</sup> Затражене

су радикалне промене начина рада ССЦ-а, које би укључивале разматрање критеријума за пријем у ССЦ, разматрање већинског система одлучивања и одређивања правца даљег развоја ССЦ-а.<sup>19</sup> Предлогу да се оформи мешовита теолошка комисија која би испитала модусе даљег учешћа Православних Цркви у ССЦ изашло се у сусрет на VIII Генералној скупштини ССЦ (Хараре, 1998. године), додуше уз протесте током и после скупштине.<sup>20</sup> Године 2002. заједничка комисија је изашла са нацртом, чији су кључни елементи прихватање методе консензуса уместо већинског модела у одлучивању, увођење одреднице заједничка (конфесионална или интерконфесионална) молитва уместо пређашње одреднице „екуменско богослужење“, истицање централне улоге еклисиологије и утврђивање критеријума за пријем у ССЦ.<sup>21</sup> На IX Генералној скупштини у Порто Алегреу 2006. године овај нацрт је прихваћен и тиме је омогућено даље учешће Православних цркви у ССЦ-а.

Међутим, овим није решена кључна дилема која се тиче саме сврсисходности учешћа Православне Цркве не само у ССЦ-а већ и у другим сличним институцијама, односно мултилатералним формама екуменског дијалога. Суштина ове дилеме јесте у ствари питање сврсисходности постојања ССЦ-а из православне перспективе. У последњим деценијама постојање ССЦ-а карактерише одређена криза. У мноштву конфесионалних и надконфесионалних екуменских организација (нпр. *Лујтерански свештски савез*, *Свештски савез Реформираних цркви*, *Глобални хришћански форум*) ССЦ се налази пред изазовом профилисања свог места и улоге у екуменском дијалогу. Захтеви за поједностављивањем бирократског апарата, ефективнијим коришћењем финансијских средстава, смањењем утицаја „не-теолошких“ (тј. политичких, социјалних...) фактора у раду ССЦ-а, бољом координацијом са другим екуменским организацијама, стављањем нагласка на бављење теологијом долазе и са православне и са протестантске стране.<sup>22</sup> Повремено се поставља питање оправданости постојања ССЦ-а и питање оправданости уложених средстава када све његове чланице заједно чине тек трећину

светске хришћанске популације. Римокатоличка Црква, као најбројнија хришћанска заједница, никада није била чланица ССЦ-а, иако после II Ватиканског сабора учествује у раду неких његових тела.

Процена сврсисходности постојања ССЦ треба пре свега да пође од процене остварених резултата. На прослави 60. годишњице оснивања ССЦ-а, 17. фебруара 2008. године у женевској катедрали Св. Петра, Васељенски патријарх Вартоломеј истакао је велики значај ССЦ-а као платформе на којој се сусрећу цркве различитих теолошких и еклесиолошких традиција и на којој цркве кроз дијалог иду ка хришћанском јединству, не занемарујући притом потребе савременог друштва.<sup>23</sup> Примарни значај ССЦ уистину се састоји у томе да он представља платформу сусрета и дијалога цркава и хришћанских заједница. Међусобна сарадња хришћанских заједница и њихово сведочанство у свету била би готово немогућа без ове и сличних мултилатералних хришћанских институција – поред ССЦ-а ту пре свега мислим на *Конференцију европских цркава* и *Глобални хришћански форум*.<sup>24</sup> Такође не треба превидети чињеницу да је ССЦ често био иницијално место сусрета хришћанских заједница, које су касније водиле билатералне дијалоге и сарађивале на многим другим пољима, тј. да је подстицао екуменски дијалог изван сопствених граница.

Са друге стране, ако се сврсисходност постојања ССЦ покуша проценити на основу остварења његове – из православне перспективе – главне функције, резултати су благо речено разочаравајући. И поред вишедеценијског рада и неких веома важних докумената (нпр. *Лимски изјава о евхаристији, кришћењу и свешћенству*) тешко је рећи колико су и да ли су учеснице дијалога уопште ближе јединству у Христу. Међусобно боље упознавање учесница дијалога изнело је на светло и међусобне разлике у еклесиологији, етици, разумевању црквеног предања и Светог Писма. Све ово заједно са непостојањем заједнички одређених приоритета, са првобитним (касније промењеним) начином рада и одлучивања, доводило је до тога да су православни често издвајали своје

мишљење у закључцима управних тела ССЦ-а<sup>25</sup>, али такође и до отвореног изражавања незадовољства појединих протестантских представника због начина православног учешћа у органима ССЦ-а.

Ипак и поред свих проблема, изазова и сумњи у ССЦ-а неопходно је истакнути чињеницу, да екуменски покрет данас не би био ту где јесте да није било ССЦ-а. Он је био и остао носилац мултилатералног екуменског дијалога, иако се у новије време јављају и неке друге организације, нпр. *Глобални хришћански форум*, који ипак функционише као организација отвореног типа и као такав није нужно конкурент ССЦ-а. Стога би оцена сврсисходности постојања ССЦ-а искључиво из перспективе самопостављеног али недостигнутог циља видљивог јединства свих хришћана била неправедна. Поред горе помених фактора, који остварење тог циља отежавају, неопходно је истаћи дијалектички однос између ширења покрета и продубљивања јединства у њему. Будући делимично конфесионално условљена, ова „напетост“ између два пола рада ССЦ-а додатно усложњава целокупну слику ССЦ-а.

На крају, ССЦ-а ће бити онолико функционалан и јак колико то буду желеле његове чланице, односно у мери у којој своје екуменско деловање идентификују са ССЦ-а. Тренутно преовладава утисак да ниједан од чланова ССЦ-а није ни сасвим задовољан, ни сасвим незадовољан. Међутим, питање је колико ће такво стање потрајати. Као и целокупни екуменски процес тако и ССЦ се налази у стању извесне трансформације.<sup>26</sup>

### **Билатерални дијалози**

Поред мултилатералних другу важну форму екуменског дијалога представљају билатерални дијалози. Предност ове форме екуменског дијалога представља учешће две стране које разматрају унапред припремљене теме, коју су обично доктринарног карактера. У односу на ССЦ рад је много фокусиранији на конкретне доктринарне сличности и разлике

између учесника дијалога и рефлексije на друштвено-политички контекст су најчешће секундарне. Овај вид дијалога нарочито потенцирају цркве, чији концепт јединства почива на доктринарном консензусу. Православна Црква тако води дијалог са Римокатоличком Црквом, Лутеранским светским савезом, Англиканском заједницом, итд., док је Римокатоличка Црква интензивно отпочела са билатералним дијалозима после II Ватиканског концила.

Читав концепт доктринарно оријентисаних билатералних дијалога почива на методи тражења консензуса у централним учењима. У православно-римокатоличком дијалогу<sup>27</sup> кренуло се од тема које нису потенцијално контроверзне (*Тајна Цркве и Евхаристије у свештлости Тајне Свеише Тројице; Вера, Свеише Тајне и јединство Цркве*), ради лакшег отпочињања дијалога и указивања на заједничке основе. Сличан концепт примењен је у другим дијалозима и резултати нису изостали, тј. дијалози су настављени и постепено су се отварале компликованије теме, око којих нема претпостављене сагласности. Тако је православно-римокатолички дијалог стигао до Равенског документа (*Еклесиолошке и канонске последице свештошајинске природе Цркве. Црквено ошшићење, саборности и ауторитети*), односно до комплексног питања остваривања примата у Цркви на васељенском нивоу, док у православно-лутеранском дијалогу предстоји отварање питања свештенства са већ виђеном подтемом женског свештенства. Принцип кретања од заједничких основа ка конфесионалним посебностима је био плононосан и вероватно једини могући у циљу постојања дијалога, али показало се да је ограниченог домета. Као, математичким језиком говорећи, потребан и довољан доказ довољно је напоменути да после Равенског документа *Мешовића међународна комисија за богословски дијалог Православне и Римокатоличке Цркве* није направила неки већи помак у даљој разради разумевања примата на васељенском нивоу, где су размимоилажења значајна и очигледно условљавају наставак дијалога.

Процес остваривања јединства путем тражења доктринарног консензуса условљен је још једним значајним елементом

– рецепцијом самих резултата дијалога.<sup>28</sup> Ово једнако важи и за билатералне и за мултилатералне дијалоге. Током досадашњег екуменског дијалога публикован је значајан број докумената, саопштења и сл. Међутим, релативно мали број њих наишао је на рецепцију изван стручних кругова, а још мањи број је изазвао званичну реакцију неке црквене заједнице. Када је реч о мултилатералним дијалозима као пример се може навести веома слаба рецепција саопштења са X заседања Генералне скупштине ССЦ-а, одржаног протекле године у Бусану. Исто важи и за резултате рада *Конференције евројских цркава*. Као изузетак може се навести документ *Комисије за веру и њоредак* „Крштење, евхаристија и свештенство“ на који су писмено реаговали представници православне, римокатоличке и протестантске стране, које су учествовале у састављању документа. Поред позитивних оцена међусобног рада и постигнутих резултата, заједнички именоватељ свих ставова јесте да тај документ ипак не изражава у потпуности учење нити једне стране и као такав не може имати обавезујући карактер.<sup>29</sup> Али из перспективе екуменског дијалога, позитивна је сама чињеница да је документ озбиљно узет у разматрање. На већу рецепцију наишла је и „Charta Oecumenica“<sup>30</sup>, заједнички документ *Конференције евројских цркава* и *Савешта евројских бискупских конференција*, у којем су излажу смернице будућег екуменског деловања европских цркава.

Међутим, ако слабија рецепција докумената мултилатералног карактера, који ређе имају доктринарни карактер и плод су ширег консензуса, донекле може бити схваћена, поставља се питање због чега документи билатералних дијалога не наилазе на већу рецепцију и немају практичне последице у животу црвених заједница? У нашој локалној средини на већу пажњу наишао је тек Равенски документ, док су претходни резултати рада Комисије за дијалог Православне и Римокатоличке цркве готово непознати. Такође, резултати рада комисије за католичко-евангелистички дијалог нису изазвали неке веће реакције у својим црквама. Као позитиван пример рецепције може се навести *Заједничка декларација о учењу о оцрвадању*<sup>31</sup>, у којој су пред-



ставници Римокатоличке Цркве и Лутеранског светског савеза утврдили да постоји консензуз по питању учења о оправдању и тако отклонили један од узрока Лутерове реформације.<sup>32</sup>

Узроци недовољне рецепције ових докумената између осталог вероватно леже и у самој њиховој природи. Наиме, то су најчешће доктринарни текстови необавезујућег карактера, тј. потписнице немају обавезу да било шта промене у свом учењу или пракси. То свакако утиче на релевантност ових докумената изван стручних кругова који се њима баве и који их на крају крајева и састављају.

Када је реч о билатералним дијалозима и пратећим документима неопходно је као у случају ССЦ-а поставити питање о њиховим резултатима и дометима, тј. да ли учеснице дијалога бивају ближе јединству као постављеном циљу? У екуменским теолошким круговима влада блага скепса у том погледу.<sup>33</sup> Разговори о доктринарним сличностима и разликама неретко воде у пуко констатовање или чак учвршћивање конфесионалних разлика, а такође и у бескрајну продукцију разних тумачења и објашњења насталих докумената. Али чак и у случајевима где дијалог бива успешан и доктринарне разлике у великој мери превазиђене – нпр. у дијалогу Православне Цркве са Древноисточним (нехалкидонским) Црквама<sup>34</sup> – не долази аутоматски до поновног уједињења цркава. Векови паралелне коегзистенције разних хришћанских заједница условили су настанак мноштва разлика које се не тичу само доктрине већ и традиције, менталитета, начина размишљања. Коначно, на екуменски дијалог такође утичу многи „не-теолошки“ фактори<sup>35</sup> и стога је оправдано питање, да ли и у којој мери доктринарни дијалози воде ка јединству Цркве?

## Перспективе

Конрад Рајзер, некадашњи генерални секретар ССЦ-а, крајем 80-их година прошлог века констатовао је кризу екумене и поставио тезу да у екуменском покрету долази до промене

парадигме – „Ökumeneim Übergang. Paradigmenwechselinder ökumenischen Bewegung“.<sup>36</sup> Под одредницом „криза екуменског покрета“, која је полако постајала опште место у стручним расправама<sup>37</sup>, актери екуменског дијалога су у ствари изражавали незадовољство због стања и нејасних перспектива у екумени. Заиста, времена екуменског ентузијазма и убрзаног зближавања хришћанских заједница су иза нас. Брз напредак у том периоду остварен је између осталог захваљујући разговорима по принципу „најпре заједничко наслеђе, а онда разлике“. Прошао је такође и период отржењења и освешћења пред конфесионално условљеним разликама у теологији, традицији и етици. Међутим, криза још траје. Надбискуп фрајбуршки Роберт Цолич тако пише да у екумени тренутно није време за велике кораке него за „консолидацију и вредновање постигнутог са циљем осигурања фундамента“.<sup>38</sup>

Али чак и у временима консолидације често се у стручним расправама о перспективама екуменског покрета поставља питање о функционалности наслеђених структура екуменског дијалога у данашњим друштвено-политичким и културним околностима. Околности у којима делују актери покрета се убрзано мењају. Глобално посматрано, „тежиште хришћанства“ полако прелази са европског односно северноамеричког простора на јужну хемисферу и Азију. Аактери екуменског дијалога са ових простора доносе нове начине размишљања, нове потребе и очекивања, која често нису идентична са досадашњом агендом екуменског покрета. Чињеница да у тим деловима света традиционалне цркве имају све мање верника, док разни „јеванђелски“ и „пентикостални“ покрети бивају све бројнији такође утиче на екумену. Немогуће је игнорисати ове промене на глобалном екуменском нивоу. Стога се пред традиционалне цркве и носиоце екуменског дијалога поставља изазов сарадње са хришћанским заједницама са потпуно другачијим доктринарним, поготово еклисиолошким, поставкама. Са друге стране, суочене са мноштвом нових хришћанских покрета традиционалне цркве су принуђене да јасније истакну сопствене особености тј. да се профилишу у односу на друге и тиме

изнова ступа на сцену појачани конфесионализам, који извесно отежава екуменски дијалог.

Екуменски покрет данас такође више није ограничен само на унутархришћанску екумену. Посебан изазов пред све хришћанске заједнице поставља међурелигијски дијалог. Такав дијалог претпоставља стављање хришћанских конфесионалних разлика у други план и сведочанство заједничке вере у циљу плодносног дијалога са другим религијама.<sup>39</sup> Нажалост, јединствен одговор хришћанских заједница на овај изазов није на видику.

Једна од околности која већ одређује ток екуменског дијалога јесте секуларно окружење у којем цркве и верске заједнице данас делују. Овде пре свега мислим на Европу. Док на западу традиционалне цркве имају све мање утицаја на друштвене токове (као илустрација могу послужити питања легализације истополних бракова, еутаназије...), на истоку, после вишедеценијског деловања под мање или више репресивним режимима, цркве као да још увек нису нашле своје место у друштву, односно друштво им не допушта да заузму место које им припада. Ипак, управо у времену релативизације хришћанских и етичких норми, било би пожељено да цркве говоре једним језиком. Ово је вероватно подстакло митрополита Илариона Алфејева да предложи формирање римокатоличко-православног савеза: „Овај савез би могао да омогући Римокатолицима и Православнима да се заједно боре за очување традиционалних вредности и сузбијање секуларизма, либерализма и релативизма.“<sup>40</sup> Потребу формирања једног оваквог савеза, у који би могли ући представници протестантских и англиканских заједница који припадају традиционалном крилу, митрополит образлаже неопходношћу обраћања свету јединственим гласом у ситуацији фактичке подељености хришћана, која неће бити превазиђена у скорије време.<sup>41</sup> За сада овај предлог није наишао на значајнију подршку. При разматрању предлога, најпре се поставља питање да ли он прећутно подразумева неуспех рада Комисије за дијалог Православне и Римокатоличке Цркве<sup>42</sup> и да ли тежиште екумен-

ског дијалога преноси са доктринарног на друштвено-етички ниво? Заједничко сведочанство Православне и Римокатоличке Цркве пред светом би било више него пожељно, али до видљивог јединства Цркве, као кључног циља екуменског покрета, нећемо доћи путем друштвеног ангажмана већ преко „дијалога љубави“ о доктринарним питањима.

Поред ових промена које се тичу глобалних прилика, неопходно је поменути и промене на локалном и унутрашњем плану. Комплексне доктринарне разлике и научни разговори које воде представници црквених заједница „обичним верницима“ све више бивају страни и полако губе на релевантности.<sup>43</sup> Тако имамо ситуацију да екумена на локалном нивоу („Ökumenevor Ort“) одлично функционише упркос конфесионалним разликама.<sup>44</sup> На локалном нивоу припадници различитих конфесија успостављају односе кроз међусобне посете, заједничке молитве, социјални ангажман. Тако се постепено развија тзв. „духовна екумена“ чија је основа заједничко читање Светог Писма, проучавање основа хришћанске вере и молитва. Суочени са кризом „службене екумене“ Валтер Каспер и Роберт Цолич велике наде полажу управо на ову „духовну екумену“, која ће у будућности извесно представљати значајан сегмент екуменског дијалога.<sup>45</sup>

Такође, у временима све интензивнијих миграција и престанка поклапања регионалних и конфесионалних граница саживот припадника различитих конфесија, односно тзв. „екумена живота“ условљаваће тематику и динамику екуменских односа. Из саживота наине прозилазе веома конкретни проблеми као што су мешовити бракови, учешће на богослужењима, примање светих тајни у другим црквама итд. У овим случајевима иницијатива за разрешење проблема долази „одоздо“ и пред црквена вођства се постављају проблеми који захтевају решење. Делимично у том светлу треба посматрати међусобно признавање крштења чланица *Ragne zajednice хришћанских цркви (Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen)* у Немачкој (потписано 2007. године)<sup>46</sup>, као и документ „Бракови између евангелистичких и православних хришћана

и хришћанки“ („Ehenzwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinen“), који се бави веома практичним питањима супружника у мешовитим браковима.<sup>47</sup>

Очигледно је да ће у будућности на екуменски покрет утицати мноштво фактора. Међутим, одлучујуће за даљи напредак у екуменском дијалогу биће одређење самог циља дијалога. Потенцијална немогућност дефинисања циља услед различитости конфесионалних учења прети да потпуно закочи екуменски дијалог или да га одведе у друштвено-етичку сферу. На основу досадашњег искуства и понегде актуелног удаљавања цркава (нарочито по етичким питањима) реалистично је да прећутно или не дође до формирања – да се послужим изразом из актуелне политичке терминологије – „екумене у више брзина“. Цркве које усагласе заједничке циљеве екуменског деловања извесно ће брже напредовати ка тим циљевима, док ће сарадња са другим црквама ићи спорије и можда на неком другом нивоу (етичком, социјалном). Ово не значи коначно одустајање од прокламованог циља видљивог јединства свих хришћана нити стварање више малих лига унутар екуменског покрета, већ само представља реалистичну визију (која се у суштини већ остварује) развоја екуменског покрета који обухвата хришћанске заједнице које су међусобно различито удаљене односно блиске. У једној таквој „екумени у више брзина“ своје место би имале и мултилатералне и билатералне форме дијалога. Из православне перспективе посматрано, мултилатералне форме дијалога би за свој фокус вероватно имале сарадњу на етичком и социјалном нивоу, док би строго доктринарни ниво био резервисан за билатералне форме дијалога.

На крају, поред свих проблема, недоумица и резерви треба очекивати напредак екуменског покрета у 21. веку. Тренутни ниво сарадње хришћанских заједница, академска сарадња између теолошких факултета различитих конфесија, природна упућеност верника једних на друге јесу већ на степену који искључује повратак на стање од пре 1910. године. Дакле, назад нема, питање је само како даље.

## Белешке

- 1 Види о томе више у Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, Београд 2010 [даље у тексту: Биговић, *Православна теологија екуменизма*], 14–21.
- 2 Види Bremer, T., „Ökumene und ökumenische Theologie im Umbruch“, у: *Ökumene – Überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch*, (Quaestiones Disputatae 259) Freiburg /Basel / Wien 2014 [даље у тексту: Bremer, „Ökumene und ökumenische Theologie im Umbruch“], 18: „Es herrscht Konsens darüber, dass „die Ökumene“ in einer Krise ist. Dafür wird eine Reihe von Gründen angeführt: Die in den ökumenischen Dialogen über die Lehrunterschiede zwischen den Kirchen erzielten Ergebnisse würden von den Kirchenleitungen nicht zur Kenntnis genommen oder nicht umgesetzt; der Enthusiasmus der 60-er und 70-er Jahre sei verflogen; Ökumene begeistere die jüngere Generation von Christ/inn/en nicht mehr; die in Westeuropa allgemein nachlassende Religiosität führe bei den verbleibenden Christ/inn/en eher zu einer Betonung der konfessionellen Identitäten, um sich gegenüber den anderen abzugrenzen; auch bei einfacheren Fragestellungen gebe es keine Fortschritte; kirchliche Beschlüsse und Richtungsentscheidungen würden ohne Rücksicht auf den oder die ökumenischen Partner getroffen. Es ließen sich noch zahlreiche andere Argumente anführen, doch sie alle weisen darauf hin: Die Bemühungen zu einer Annäherung zwischen den Kirchen sind in einer schweren Krise, die Beflügelung und der Optimismus der Anfänge sind verflogen.“
- 3 Види детаљније <http://www.oikoumene.org/de/about-us/faq> (погледано 14. 02. 2014).
- 4 Види <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/1950/toronto-statement> (погледано 14. 02. 2014).
- 5 Види <http://www.oikoumene.org/de/about-us/self-understanding-vision/basis> (погледано 14. 02. 2014): „Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäss der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

- 6 [http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/wcc-constitution-and-rules?set\\_language=en](http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/wcc-constitution-and-rules?set_language=en) (погледано 14. 02. 2014).
- 7 [http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/1950/toronto-statement?set\\_language=en](http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/1950/toronto-statement?set_language=en) (погледано 14. 02. 2014).
- 8 Види [http://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/augsburger\\_bekenntnis.html](http://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/augsburger_bekenntnis.html) (погледано 14. 02. 2014.): „Es wird auch gelehrt, daß allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, daß das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und es ist nicht zur wahren Einheit der christlichen Kirche nötig, daß überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien eingehalten werden, wie Paulus sagt: 'Ein Leib und ein Geist, wie ihr berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe' (Eph 4,4.5).“
- 9 Види Frieling, R., *Put ekumenske misli. Uvod u ekumenologiju*, Zagreb 2009[даље у тексту: Frieling, *Put ekumenske misli*], 218–219.
- 10 Види Hahn, U., *Das IxI der Ökumene. Das Wichtigste über den Dialog der Kirchen*, Neukirchen 2003[даље у тексту: Hahn, *Das IxI der Ökumene*], 60.
- 11 Види <http://www.lambethconference.org/resolutions/1888/1888-11.cfm> (погледано 14.02. 2014.): „That, in the opinion of this Conference, the following articles supply a basis on which approach may be by God’s blessing made towards home reunion:a) The Holy Scriptures of the Old and New Testaments, as «containing all things necessary to salvation,» and as being the rule and ultimate standard of faith. b) The Apostles’ Creed, as the baptismal symbol; and the Nicene Creed, as the sufficient statement of the Christian faith. c) The two sacraments ordained by Christ himself - Baptism and the Supper of the Lord - ministered with unfailing use of Christ’s words of institution, and of the elements ordained by him. d) The historic episcopate,

locally adapted in the methods of its administration to the varying needs of the nations and peoples called of God into the unity of his Church.“

- 12 Види о томе Frieling, *Put ekumenske misli*, 214–222; Neuner, P., *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt 1997, 281–298.
- 13 Види Frieling, *Put ekumenske misli*, 217.
- 14 До истог закључка долази Bremer, „Ökumene und ökumenische Theologie im Umbruch“, 20: „Hier wird ein grundsätzlicher Unterschied in der Auffassung dessen sichtbar, was an Gemeinsamkeit gegeben sein muss und was an Unterschiedlichkeit bestehen bleiben darf, wie viel Pluralität und Vielfalt erlaubt sind – letzten Endes also auch wieder eine Frage nach Kriterien, nach dem Verständnis dessen, was „Einheit“ bedeutet. Ist eine Gemeinschaft von Kirchen wie die durch Leuenberg begründete schon Einheit der Kirchen, oder bedarf es einer deutlicher sichtbaren – und das heißt: organisatorischen, denn sichtbar ist die Einheit zwischen den GEKE-Mitgliedskirchen ja auch – Einheit? Die mangelnde Einigkeit in diesen Fragen, also letzten Endes im Verständnis des Ziels ökumenischer Bemühungen, ist der zentrale Grund für die Krise der Ökumene.“; Frieling, R., *Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? Visionen einer realistischen Ökumene*, (Bensheimer Hefte 106) Göttingen, 2006, 264: „Die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche stehen der Einheit der Kirche am schwersten im Wege.“
- 15 Биговић, *Православна теологија екуменизма*, 81–82.
- 16 Види Мајендорф, Ј., „Православље и екуменизам“, у: Таковац, А. (ур.), *Православље и екуменизам*, Београд 2005, 143–156. У том тексту Мајендорф изричито напомиње (стр. 147): „Последњих година, ипак, барем неколико екуменистичких удружења је екуменска деловања обавило новим духом, који изражава уверење да хришћанско јединство неће бити засновано на тражењу доктринарног сагласја, него на заједничком сацијалном и политичком учешћу у разним стварима и идеолошким борбама за 'правду' и 'ослобођење'. Према неке од ових ствари могу бити достојне хришћанског интересовања, оне као такве не воде хришћанском јединству.“
- 17 Види Basdekis, A. (ур.), *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006.*,



Frankfurt am Main 2006[даље у тексту: Basdekis, *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung*], 390–391: „Auf der VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver eröffneten sich neue Perspektiven für eine umfangreiche Teilnahme der Orthodoxen am ÖRK. Der in Vancouver unternommene Versuch, einen Ausgleich zwischen den sozialen und theologischen Aufgaben dieses Rates herzustellen, zeigt neue Wege, wie das orthodoxe theologische Denken in das Leben und die Aktivitäten des ÖRK eindringen kann. Das wesentliche Zug und der besondere theologische Beitrag der Orthodoxie können aber entkräftet werden, wenn innerhalb der ÖRK nicht jene notwendigen Voraussetzungen geschaffen werden, die es den Orthodoxen Kirchen ermöglichen, aufgrund Ihrer eigenen ekklesiologischen Identität und gemäß ihrer eigenen Denkart auf der Ebene der Gleichheit mit den anderen Mitgliedern des ÖRK zu handeln. Die Struktur und die Verfahrensweise des ÖRK verhindern dies jedoch des Öfteren.“

- 18 Види Basdekis, *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung*, 725: „Nach hundert Jahren orthodoxer Teilnahme an der ökumenischen Bewegung und fünfzigjähriger Mitgliedschaft im Weltkirchenrat sehen wir noch keinen ausreichenden Fortschritt bei den multilateralen theologischen Diskussionen unter den Christen. Im Gegenteil: Der Graben zwischen Orthodoxen und Protestanten wird in dem Maße breiter...“
- 19 Види Basdekis, *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung*, 726–727.
- 20 Види Kallis, A., *Quo vadis Genfer Ökumene? Eine Antwort auf die Diskussion in Deutschland*, Münster 2003.
- 21 Види [http://www.oikoumene.org/de/about-us/self-understanding-vision/orthodox-participation?set\\_language=de](http://www.oikoumene.org/de/about-us/self-understanding-vision/orthodox-participation?set_language=de): „Der Bericht der Sonderkommission wurde 2002 entgegengenommen und seine wichtigsten Empfehlungen auf der neunten ÖRK-Vollversammlung 2006 zur Beschlussfassung vorgelegt. Diese Empfehlungen bezogen sich auf die zentrale Rolle der Ekklesiologie: - Die Kommission erinnerte die ÖRK-Mitgliedskirchen daran, dass ihr Engagement für die Gemeinschaft der Kirchen von einem entsprechend gründlichen Studium der Ekklesiologie begleitet sein muss, bzw. der Frage, was Kirche-Sein bedeutet; - gemeinsame Andacht: Die Kommission bekräftigte die Notwendigkeit,

gemeinsam zu beten. Sie regte aber an, den Gottesdienst bei ÖRK-Zusammenkünften wie Vollversammlungen, Zentralauschusstagungen und anderen großen Konferenzen klar zu definieren und entweder als „konfessionelle“ oder „interkonfessionelle“ gemeinsame Andacht zu kennzeichnen; - Entscheidungsfindung: Der Rat sollte bei Beschlüssen vom Abstimmungsverfahren zum Konsensverfahren übergehen. Neue Mitgliedschaftskategorien für die Mitwirkung der Kirchen im Rat sollten festgelegt werden.“

- 22 Види нпр. Statements von Vsevolod Chaplin und Friedrich Weber, у: *UnaSancta* 2 (2008), 161–165.
- 23 Види <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/2008/homily-by-the-ecumenical-patriarch-hah-bartholomew> (погледано 16.02.2014.): „In fact, in the course of the 60 years of its life, the Council has provided an ideal platform where churches, with different outlooks and belonging to a great variety of theological and ecclesiological traditions, have been able to engage in dialogue and promote Christian unity, while all the time responding to the manifold needs of contemporary society.“ Види о томе такође Tsisis, G., „‘Pro‘ und ‘Contra‘ der Mitgliedschaft der Orthodoxen am Ökumenischen Rat der Kirchen“, у: *UnaSancta* 2 (2008), 127–136.
- 24 О екуменским институцијама види сажет преглед у Oeldemann, J., „Räume der Begegnung. Ein Einblick in die Welt ökumenischer Gremien und Institutionen“, у: *Herder Korrespondenz Spezial*, 1–2010, 43–47.
- 25 Због тога и односа унутар њих самих Бугарска и Грузијска Православна Црква више нису део ССЦ.
- 26 Види о томе Raiser, K., „Rat oder Forum: Soll die ökumenische Bewegung ihre Organisationsform verändern?“, у: *Una Sancta* 2 (2008), 115–126.
- 27 О самом дијалогу и усвојеним документима види Матић, З., *Да истинујемо у љубави. Званични бојословски дијалоги Православне и Римске Католичке Цркве*, Пожаревац 2013.
- 28 О проблему рецепције види део документа „DieKirchedesDreieinenGottes“, настао у оквиру англиканско-православног дијалога у Oeldemann, J., Nüssel, F., SwartU., Vletsis, A., *Dokumentewachsender Übereinstimmung*, Band IV 2001–2010, Leipzig 2012, 269–283.

- 29 Види Hahn, *Das 1x1 der Ökumene*, 111; Frieling, *Put ekumenske misli*, 129–131.
- 30 Види [http://www.ceceurope.org/fileadmin/filer/cec/CEC\\_Documents/ChartaOecumenicaDE.pdf](http://www.ceceurope.org/fileadmin/filer/cec/CEC_Documents/ChartaOecumenicaDE.pdf)
- 31 Види [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31101999\\_cath-luth-joint-declaration\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_ge.html)
- 32 О процесу рецепције овог документа види Hahn, *Das 1x1 der Ökumene*, 117–138.
- 33 Види нпр. Bremer, „Ökumene und ökumenische Theologie im Umbruch“, 35: „Die Erkenntnis, dass durch die Kontroversialdialoge und sogar durch die erreichten Konsensdokumente keine Kircheneinheit erzielt, ja nicht einmal angenähert wird, setzt sich immer mehr durch. Die meisten Fälle, in denen es zu Kirchengemeinschaft kommt, geschehen durch Beschluss, nicht als Konsequenz gelöster theologischer Probleme, sondern ungeachtet ihres Weiterbestehens.“; Neuner, P., „Dogmenentwicklung als Herausforderung und Chance für die Ökumene“, у: Frank G., Käufflein (Hg.), A., *Ökumene heute*, Freiburg im Breisgau 2010, 216–234, овде 216.
- 34 О овом дијалогу види Николић, С., *За мир свећа свећа... и сједињење свих. Бојословски дијалоги Православне Цркве са Древноисточним (нехалкидонским) Црквама*, Пожаревац 2013.
- 35 Види о томе Gaßmann, G., „Alte und neue‘ nicht-theologische Faktoren‘ im Ringen um christliche Einheit. Eine Wiederbegegnung“, у: *Una Sancta* 2 (2008), 105–114.
- 36 Види Raiser, K., *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München 1989.
- 37 Види Kallis, A., „Unzufriedene Partner. Die Orthodoxen Kirchen und der ÖRK“, у: *Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie*, Münster 1999, 250–260, овде 250: „Die ökumenische Stimmung am Vorabend der VIII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare/Simbabwe im Dezember 1998 entspricht weniger dem Fest eines 50jährigen Gründungsjubiläums einer hoffnungsvollen Bewegung als vielmehr einer verlegenen Gesellschaft, die an einen Scheideweg gekommen ist.“

Unter dem Stichwort 'Krise', das inzwischen zur Mode geworden ist, werden unterschiedliche Ansichten vertreten, die man unter dem gemeinsamen Nenner zusammenfassen könnte: So kann es nicht weitergehen.“ Види такође Hahn, U., Thiede, C.P., Basdekis A., Lohmann, M. (Hg.), *Ökumenewohin?*, Paderborn, 1996.

- 38 Види Zollitsch, R., „Zur Zukunft der Ökumene – Perspektiven aus der Sicht der Deutschen Bischofskonferenz“, у: Frank G., Käufflein (Hg.), A., *Ökumene heute*, Freiburg im Breisgau 2010 [даље у тексту: Zollitsch, „Zur Zukunft der Ökumene – Perspektiven aus der Sicht der Deutschen Bischofskonferenz“], 14–35, овде 32: „In der Ökumene scheint derzeit nicht der Kairos für große Aufbrüche, sondern eher die Zeit zum Innehalten, zur Konsolidierung und zur Bestandaufnahme mit dem Ziel, das gemeinsame Fundament zu sichern.“
- 39 Види Bremer, „Ökumene und ökumenische Theologie im Umbruch“, 29–30.
- 40 Алфејев, И., *Православље у дијалогу*, <http://www.pravoslavlj.rs/broj/1015/tekst/pravoslavlje-u-dijalogu/print/lat> (погледано 20. 02. 2014) [даље у тексту: Алфејев, *Православље у дијалогу*]
- 41 Види Алфејев, *Православље у дијалогу*.
- 42 Овде је важно напоменути да Руска Православна Црква није прихватила Равенски документ, нити је – додуше због унутарправославних проблема – учествовала у његовој изради.
- 43 Види нпр. „Wir sind eine Kirche!“, у: Die Zeitбр. 37(6. септембар 2012), <http://www.zeit.de/2012/37/Aufruf-Kirche-Oekumene-Jetzt> (погледано 20. 02. 2014).
- 44 Види о томе Döring, H., „Ökumene auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Barrieren und Signale der Hoffnung“, у: Döring, H. (између осталих), *Ist die Ökumene am Ende?*, Regensburg 1994.
- 45 Види Kasper, W., „Wo sind die Brücken?“, у: Die Zeitбр. 38 (13. септембар 2012), <http://www.zeit.de/2012/38/Oekumene-Jetzt/seite-2> (погледано 20. 02. 2014): „Da die amtliche Ökumene in diesen Fragen in eine schwierige Phase eingetreten ist, in welcher rasche Fortschritte kaum zu erwarten sind... Inzwischen bildet sich in aller Stille aber noch eine zweite, mehr geistliche Ökumene aus, die zu den Ursprüngen zurückführt. In ihr treffen sich bibel- und bekenntnistreue katholische, orthodoxe und evangelische Christen zum gemeinsamen Lesen der Heiligen

Schrift, zum Gebet wie zur theologischen Weiterbildung – und sie entdecken dabei dankbar, wie nahe sie einander sind. Auf diese geistliche Ökumene setzte ich in erster Linie.“; Zollitsch, „Zur Zukunft der Ökumene – Perspektiven aus der Sicht der Deutschen Bischofskonferenz“, 35: „Die geistliche Ökumene ist das Fundament und der Motor all unserer menschlichen Anstrengungen für die Einheit der Christen.“; „Wir brauchen eine geistliche Ökumene“, [http://www.ekd.de/print.php?file=/international/oekumene/presse/pm285\\_2009\\_velkd\\_rechtfertigungslehre.html](http://www.ekd.de/print.php?file=/international/oekumene/presse/pm285_2009_velkd_rechtfertigungslehre.html) (погледано 20.02. 2014.). Види такође Bremer, „Ökumene und ökumenische Theologie im Umbruch“, 32.

- 46 Види [http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user\\_upload/Stellungnahmen/Anerkennung\\_der\\_Taufe.pdf](http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Stellungnahmen/Anerkennung_der_Taufe.pdf) (погледано 20. 02. 2014.).
- 47 Види <http://www.obkd.de/Texte/EKD-OBKD-EhenEvOrth-2011.pdf> (погледано 20. 02. 2014.).

**Марко П. Ђурић**

## **О ТОЛЕРАНЦИЈИ ИЗ ВЕРСКЕ ПЕРСПЕКТИВЕ**

### **Увод**

Пошто Исус из Назарета јасно вели да су његови следбеници једно стадо које пасе један Пастир (Јован, 10, 16) јеванђелска опција увек је држала до јединства хришћана, а тиме и Цркве.<sup>99</sup> При томе је сигурно да се оно између хришћана није могло успоставити без толерантних и човечних односа на које указују и „Дела апостолска“ (Д, а, 2, 44–47). Међутим, свега тога не беше после апостолског периода у Цркви. На нејединству хришћана и кризи међусобне верске толеранције прво поради цезаропапизам, и нека још историјска догађања. Како се у Курану јасно вели „вама ваша, мени моја вера“ (Kuran, CX, 6), куранска опција увек је била за толерантне међуверске односе. Позивајући се на свакодневно искуство велим следеће: где ње нема биће свега другог, што прво нема никакве везе са њом. Нетолеранција води напетости која узрокује конфликт, неконтролисани конфликт води агресији, агресија физичком сукобу и рату у којем се понекад желело да једни друге истребимо. Зато она и нема своју алтернативу те њој увек морамо да тежимо. Међутим, наша тежња ка њој не може да живи на штету правде и истине. Важније је отуда бити истинољубив и праведан него толерантан. Према неправди и лажи прави верник не може да се толерантно односи. Тако, неки политички системи што су се нетолерантно односили према истини, а толерантно према лажи, нису били дугог века. Читајући Платонове „Законе“ уверићемо се у следеће. У Платоновој држави прво не беше толеранције према „безбожницима“. Пошто они

---

<sup>99</sup> Писац се држи својствене лексике и синтаксе, све до употребе великог слова (напомена приређивача).

како вели Платон „окрећу тачан однос наопачке“<sup>41</sup>, и тако иду на руку кризи морала, односно вредности, прво њима не беше места у Платоновој Утопији.

Али, како данас све више знамо за европску парадигму ислама па отуда и за „Еуро ислам“ те њене важности данас смо свесни и по томе. Морамо међусобно комуницирати тамо где нам је Божија провидност одредила да заједно живимо. Лаичка и секуларна Европа данас су прво за њу. У својој тежњи ка њој европски је човек морао да савлада свој средњовековни менталитет. Европско црквено друштво које је више било затворено и упућено на себе није до толеранције пуно ни држало. Питање о њој чинићемо онолико важним колико смо прво раскрстили са митовима и предрасудама у вези себе али и других. Управо се због ње морамо самокритички односити према себи како би били критични и објективни према другом. Тај пут морамо прећи да би се међусобно поштовали. Не може се отуда толеранција градити на лажним спознајама, па због ње не смемо чинити уступке због којих би касније били прекоравани од савести тог Божијег гласа у нама.

### **Папа Јован XXIII и муслимани**

Католичка Црква са својим последњим Сабором и папама након њега легитимише се својим толерантним ставом. У верској толеранцији ми прво препознајемо њен етички минимализам, не и максимализам. При чему је све то у функцији изградње Царства Божијег на земљи које има своју политичку и друштвену димензију, а што у ранијим временима није истичано ни наглашавано.

Али, кад данас размишљамо о верској толеранцији не можемо заобићи покојног папу Јована XXIII. Исти, да би отворио ново доба у хришћанско-исламским односима брише једно место из католичке молитве које је вређало муслимане, а које је гласило: „Буди краљем свима онима који су још обавијени тамом идолопоклонства и ислама“<sup>42</sup>.

## Од злоупотребе до теолошког обезвређивања

Оно што нам је јасно јесте следеће: свако веровање у Бога кад се злоупотреби, значи да не знамо за верску подношљивост и међусобну толеранцију. Пошто се наше веровање у Бога не може да одвоји од наших свакодневних односа – па су морал и религија увек знали једно за друго – нека велика имена Западне Цркве сигурно да нису гршила кад су говорила да се „вера и политика не дају више делити“ (Е. Шилеск [Schilleeskx]). Управо и зато питање о толеранцији постаје незаобилазно питање за сваког верника. Како се наше веровање у Бога не може да редуцира само на наш однос са Њим (молитва и друго...) већ се оно тиче и наших међусобних односа, питање о њој због те чињенице никад не губи у својој важности. Али, толеранцији као таквој увек је претила опасност да нестане из наших међусобних односа због злоупотребе религије у политичке сврхе. Истовремено теолошко обезвређивање другог увек је водило верској несношљивости.

Прочитамо ли јеванђеље по Матеју (Мт, 25, 31–46) прво нам је јасно да само као човечни и толерантни можемо к Њему и царству Његовом. Не можемо постати „сол земље и светлост свјета“ (Мт, 5, 13–14), уколико у нашем толерантном понашању не препознајемо свој етички минимализам, не и свој етички максимализам.

Ни једна религија у својој повести није била толико злоупотребљавана у политичке сврхе, до она најстарија и најмлађа, како муслимани често воле рећи за свој ислам. И све се то показало штетним по толеранцију и људска права. Сигурно је да ћемо се и данас између себе међусобно разликовати по својим одговорима на питање због чега је баш данас ислам постао најзлоупотребљенија религија света?

Многе ствари које у својој вери примамо из Божијих „руку“ долазе нам чисте и неупрљане, међутим, наша их егзегеза увек учини нечистим због сопствених циљева. Ислам, што и данас служи за покриће тероризма, убиство талача и сл., регистрије се као најнетолерантнија религија света. Међутим,



толеранција је усађена у сам идентитет исламског човека. С тим у вези сетимо се положаја Јевреја у Средњем веку, а затим зар један од највећих светих отаца – „светац са турбаном“, св. Ј. Дамаскин – није заузимао висок положај на калифином двору.

У открићу Православног истока ислам је увек био обезвређиван<sup>3</sup>, а и данас је такав случај<sup>4</sup>. Најчешћу реч коју за њега чујемо јесте да је он „јерес“. Истовремено исламофобија је најраширенија „болест“ данашњег времена. Не само за Цркву него и за друге он је „страно тело“. Ислам је данас теолошки непримећен, а кад је примећен он је најчешће и обезвређен. У вези њега најчешће знамо за теологију понављања па се стотинама година понавља иста прича о њему. Ни данас нема никакве жеље код православног клера и хијерархије да се нешто промени. Наши вековни антагонизми још живе и нема жеље да се они заувек ставе „под тепих“.

Не само да је фундаментализам, како га дефинише и разумева Леонардо Боф, већ је и православно традиционализам непријатељ верске толеранције. При чему је он и данас лако препознатљив по свом обезвређујућем ставу свега оног што није православно.

### **Од Никите Византијског и св. Ј. Дамаскина до св. Фрање из Азиса**

У чему је са појавом Никите Византјиског и св. Ј. Дамаскина био дефицитаран Православни исток, док са појавом папе Гргура VII (11 век) и св. Фрање Асишког то није био Католички запад. Однос папе Гргура VII и св. Фрање према исламу био је супротан ставу неких Грчких св. отаца.

Захваљујући св. Фрањи Асишком који је у односу на своје време другим категоријама говорио о исламу, фрањевци су и данас тамо где су били столећима. Турским султанима није падало на памет да их протерају из Палестине и других крајева света где су владали вековима. Светитељево понашање и данас може да служи као парадигма за понашање сваког хришћанина

који држи до толерантног понашања са муслиманом. Не само да је свети Фрања својим поступцима сведочио о једном толерантном понашању него је као светац и „један од најдивнијих људи које познаје историја“ (Бертнард Расел [Russell]) отишао далеко испред сваког толерантног понашања. Вративши се у Италију из Египта узбудио је духове јер је проповедао да требамо „врло љубити муслиманске пријатеље и браћу“.<sup>5</sup>

### Питање о толеранцији као неважно питање за цркву

Иако сви познајемо једно новозаветно хришћанство и један курански ислам, оно што даље у вези њих знамо јесте и следеће: пошто су хришћанство и ислам због различитог тумачења светог текста били различито теолошки „обојени“ данас знамо за различите варијанте историјског ислама и хришћанства. Разумевање и тумачење отуда нам долазе као најважнија ствар, па су они, како би рекао Мартин Хајдегер (Heidegger), сам корен сваке спознаје.

Различитости које су плод нашег различитог тумачења светог текста свакако да прво потребују верску толеранцију. Без ње сигурно да се оне не би могле ни одржати, на шта указује и сама наша повест. Пошто за Србе – вели познати богослов из прошлог века Николај Велимировић – „не може постојати никаква друга религија до религија њихових предака“ – а то је светосавско, српско православље, питање о толеранцији за српски клер и хијерархију није никад било важно. Али оно није било важно питање ни за свеукупно православље; зато и читамо: у „Речнику православне теологије“ од проф. Брије она се и не спомиње. У истом „Речнику“ реч „икономија“ „толеранцију“ најбоље објашњава: „Четврта свеправославна конференција (Шамбези) беше одредила између тема за будући Свеправославни Сабор и тему: икономија у Православној Цркви. Али је предлог одбачен на првој предсаборској конференцији“<sup>6</sup> (1976. г.) Тумачећи Николајеву реченицу – којом се вели за Србе да за њих не може постојати друга религија до религија њихових

предака – најчешће смо отуда православци не по својој унутарњој вокацији, а тиме не и по савести, већ због сећања на своју традицију и своје претке. Међутим, једно је сигурно: докле год у својој савести не будемо осећали самог Христа, нећемо бити хришћани по Исусовој мери. Тако би прво било по Лутеру<sup>7</sup>, али не и само по њему. Не између савести и нашег веровања на православан начин, него између нашег веровања у Бога на православан начин и вере наших православних предака свесни смо континуитета. Не чуди ме што је веровање данашњег православног хришћанина најчешће „млако“ – отуда ни „врुће“ ни „хладно“. Све се своди на обред и на сећања на старе догме, тако да је у православном веровању нарушена равнотежа.

Не поштујући слободу савести – која човеку уз учешће Божије милости – само даје за право да верује у Бога како он сматра да треба да верује – Православна црква показивала се нетолерантном према онима који су напустили по својој савести веру својих предака и прихватили уз помоћ Духа Светог ину хришћанску вероисповест. Док, на пример, др Јурај Коларић, професор Католичког Богословног Факултета у Загребу, за „секташе“, а тиме и за „јеретике“, користи израз „кришћани на други начин“, за нашу су Цркву они „секташи“, „инославни“...

### **Шта данас прво знамо?**

Од Средњег века до данашњице, првенствено знамо за догматско еклезиолошко обезвређивање Римокатолицизма. Не знам за еклезиолошко догматско обезвређивање Православља од стране Римске цркве. Сетимо се писања калуђера Теодосија о Светом Сави. На Сабору у Жичи св. Сава – по Теодисију писању – позива све „латинске“ јеретике да се одрекну свог „злогласног кривоверја“<sup>8</sup>. Истовремено у „Православној енциклопедији“, која је изашла 2002. године, вели се да је од „Христове Цркве Римокатоличка црква

одпала у јерес<sup>9</sup>. Међутим, оно што историјски знам у вези католика јесте следеће: они су одпали у „јерес“ по Фотију, по Теодосијевој интерпретацији Савиног живота и дела, али не и по одлуци неког Васељенског Сабора. Нетолерантан став српског православља према Римском католицизму отуда не знам чиме би сада био покривен. Позивањем на који Сабор, и на који канон? Тако, на пример, по некима Доментијанова интерпретација Савиног живота и дела у свему је супротна Теодосијевом писању о њему.

Нашем, овде црквеном, нетолерантном ставу према Римској цркви ишле су на руку разне околности. Између осталих, било је то и сећање на словенофиле, на светосавску насупрот ћирилометодској идеји, на Достојевског, исихасте, фанариоте и друге. Зато на једном месту читамо: „Назаренима не само да није нико захвалио због тога, него су били прогањани. Већина њихових мушкараца је провела на робији по сто двадесет и више месеци, у најбољим својим годинама (између 18 и 29). Подстрек за прогањање није потицао од Аустријске државе – она је имала Патент о толеранцији – него од стране Српске цркве у Аустрији, а касније у Србији“<sup>10</sup>. Српска црква је отуда била нетолерантна према малим хришћанским заједницама.

Како је Православна црква на првом месту национална Црква, она и данас зна за своју духовну и секуларну мисију. Као носилац националне свести она и данас жели да буде њен креатор; да исту обликује и формира по својим мерилима и критеријумима. И данашње искуство јасно нам показује да је дезинформација најчешће водила и води нетолеранцији. С тим у вези сетимо се на пример какав став имају православни клер и хијерархија у вези папске непогрешивости. Имавши прилике да се сретнем са њиховим ставовима сада велим следеће: већину њих прво напусти њихова логичност и објективност када о њој почну да причају. На тврдње католичких богослова у вези ње најчешће се емотивно, без аргумената одреагује и сваки даљни разговор у вези ње покаже се бесмисленим. Но, сигурно је да нам данас у вези многих ствари прво треба хришћанске трезвености и духа помирења како би са две ноге,

и две руке, закорачили у једну лепшу, човечнију и толерантнију будућност.

### **Питање шта смо једни за друге долази нам као најважније питање?**

Пошто је Православна црква због свог идентитета своје односе са другим Црквама и верским заједницама увек сводила, а и данас своди, на однос ортодоксије и хетеродоксије – ето сад првог објашњења зашто и у савремености не знамо за толерантне односе. Због чега заједно не прослависмо Милански Едикт.

Приписујући све више од 19. века искључиво себи назив ортодоксне, тиме апостолске и Христове Цркве, Православна црква готово никад није била иницијатор међусобног помирења и међурелигиског дијалога. Како се и данас у вези Католичке цркве вели да је од „Христове цркве одпала у јерес“<sup>11</sup>, никакво чудо што се стање статус квоа у нашим међусобним односима вековима не мења. Ако је Теодосијев св. Сава тражио од западних хришћана да се одрекну свог „злогласног кривоверја“<sup>12</sup>, овде католичког, верска толеранција и многи знаци у нашем времену од Православне цркве траже да ствара једну нову теологију која прво неће ићи на руку обезвређивању туђих верских ставова. Шта смо једни за друге и шта нам долази као веома важно питање? При томе сам јасан одговор добио 21. септембра ове године на Стадиону „Чаир“ у Нишу. Усредсређујући овде своју пажњу на спољашње понашање Српске цркве (21. септембар 2013. године) поводом прославе 1700 година од доношења Миланског Едикта велим следеће: На Стадиону „Чаир“ не бејасмо прво једно стадо које пасе један Пастир (Јован, 10, 16). Наведеног дана никога не беше из врха Српске Цркве па „мајка црква“ у одсуству своје „најстарије ћерке“ (Православне цркве) прослави сама тако значајан догађај за Цркву. Уз то нико од православног клера не поздрави папиног изасланика Миланског Надбискупа и кардинала Сколу. У вези

свега тога сетио сам се преписке коју је у своје време водио Ј. Јурај Штросмајер са председником Енглеске владе Гледстоном који је за председника дошао после Дизраелија: „На несрећу, његове (Штросмајерове) је напоре рђаво било разумело православно свештенство, нарочито у Србији и Русији; њега су неправедно нападали као агента ватиканске пропаганде, и кад је 1885. године хтео да посети своју католичку паству у Београду, Српска влада је одбила да гарантује његову личну сигурност и посета је изостала“<sup>13</sup> – вели се у наведеном часопису. При томе све то води следећем закључку: на нашем Балкану многе ствари почињу са нетолеранцијом, а завршавају се са стањем које је најчешће горе од ње.

Пошто је и данас догматско еклезиолошко вредновање Римске цркве од стране Српске цркве, али не и Православне Цркве од стране Католичке цркве, пало на најниже „гране“ – па док Католичка Црква у Православној Цркви препознаје сестринску Цркву, Православна Црква у Католичкој Цркви то не препознаје – не чуди ме што 21. септембра 2013. на Стадиону „Чаир“ у Нишу две Цркве нису заједно прославиле тако значајан догађај.

### **Знамо и за боља времена**

У историји односа Српске и Римокатоличке цркве било је и дивних периода. Три Српска партијарха из Пећи – Јован Кантул (17. век), Гаврил Рајић (17. век) и Пајсије – одржавали су веома присне односе са Римском Црквом. При чему ме све то води следећем закључку: једно исто Православље кад се стави у „руку“ различитих карактера производиће супротне ефекте. У једном случају знаћемо за верску толеранцију, и више од тога, у другом наврату свега тога неће бити. Док је наша Српска Црква у времену патријарха Димитрија остваривала добре и позитивне односе са Католичком црквом, већ у периоду Варнаве и Гаврила не знамо за тако нешто.

## Од једне до друге толеранције

Питање о политичко-правној толеранцији важно је за државу и њене институције. Позивајући се на своје разлоге, она ће увек давати верским заједницама одговарајући простор слободе за деловање и тако се према њима односити толерантно. Дакако да се све првенствено односи на демократско, али не и теократско друштво, у којем је једна Црква у односу на другу увек имала повалашћен третман и положај. Дотле је питање о догматско-теолошкој толеранцији већ битно за Цркву која је увек сматрала да ће толерисање заблуде нагризати ортодоксно веровање њених верника, те испрва није била за верску толеранцију. При чему је она на Саборима увек јасно одређивала шта јесте, а шта није заблуда. И данас ће теолошко-догматској толеранцији ићи на руку две ствари: прво, екуменско читање и разумевање објављеног текста, а затим једна шира дефиниција ортодоксије. Уколико у њен садржај будемо смештали и наглашавали тврдње апостола Павла и Јакова сигурно је (Јев, 1, 1; Јаков, 2, 19) да ћемо у муслиману и Јеврејину открити један Божји народ.

Полазећи од једне Соловјове реченице у којој он вели „Византици мишљаху да је за онога који хоће у истину бити хришћанин, доста ако чува догме и свете обреде православља не бринући се око тога, како би социјални и политички живот учинио хришћанским; они мишљаху, да је слободно и хвале вредно затворити хришћанство у храм...“<sup>14</sup>, свети оци, даровали су нам православље искључиво због нашег приватног, не и јавног живота. Пост, молитва, созерцање, аскеза, и данас су битне одреднице за његову препознатљивост у савремености. Насупрот протестантизму (Калвин) – који је позивајући се на апостола Павла (1. Кор, 7, 17) створио један нов етички идеал који је прво био супротан идеалу аскета и мистика. Православна црква, пошто и сада стање човековог подобија (*similitudo*) држи за свој етички идеал, често је далеко од свакодневних проблема и изазова. Не желећи на њих да одговара, њена је и

теологија понајмање одраз времена у којем делује као један од многих „удова Христових“.

Пошто се све до сада није одржао нити један Свеpravославни сабор који би на нивоу целог православља најпре дефинисао шта су за нас западни хришћани и њихове Цркве, а затим шта су муслимани и Јевреји – позивајући се на неке свете оце, ми вековима понављамо познате стереотипе о њима и тако им се константно замерамо. Уз то тврдећи, а убедљиво не образлажући, зашто друге Цркве нису задржале контунуитет са Апостолском најранијом Црквом. На таквој недоречености тешко је заједнички градити бољу будућност.

### **Ислам и разни исламизми**

Премда знамо за један ислам, данас због његове злоупотребе препознајемо још и разне исламизме који нису за толерантне и човечне односе. Размишљајући о њима у контексту верске толеранције, казујем следеће: док је ортодоксни, курански ислам увек за њу (Al Kafirun, 6), многи исламизми већ нису. При чему је јасно да за њу не могу да буду, јер злоупотребљавају ислам због отворених политичких циљева. Тумачећи поједине ајете како им одговара и прилагођавајући их политичкој опцији, сусрећемо се са исламским фундаментализмом и разним исламистима.

Отуда је једно тежити верском, исламском освешћењу и повратку исламским вредностима, што је тренутно случај с појавом „исламског буђења“, а друго је позивати се на ислам ради остварења властитих политичких циљева. Међутим, не само ислам већ и друге две Аврамове религије нису могле избећи злоупотребу. При чему је првенствено православна рецепција хришћанства, а све због уског прожимања националног и верског разлога, ишла на руку злоупотреби хришћанства. Али кад се религије почну да злоупотребљавају, тад више немамо посла са вером већ с идеологијом. С обзиром да је Куран, насупрот Јеванђељу, дат човеку ради решавања мно-



гих његових проблема, па муслиман само зато већ унапред има спремне одговоре на бројна питања, ислам због тога није само вера већ и економија, право, држава и политика. Управо зато треба чинити разговетну разлику између политике која се заснива на исламским принципима и оне друге „исламске“ политике која због нечије користи злоупотребава ислам.

### **Верски фундаментализам као непријатељ верске толеранције**

Фундаментализам и не може бити на страни верске толеранције, јер Леонардо Боф тврди да је „он држање онога који за своје полазиште захтева апсолутну ваљаност“<sup>15</sup>. Он је искључује, а не претпоставља. Боф и пише: „Из тога непосредно настаје озбиљна конзеквенца: ко мисли да је у поседу апсолутне истине, не може допустити другу истину, него мора складно томе, бити нетолерантан. А нетолеранција изазива презир према другоме, презир води агресивности, а ова води рату према заблуди.“<sup>16</sup>. Како се у Курану јасно вели „вама ваша, а мени моја вера“ (Kuran, CX, 6), онда и додаје – „и са следбеницима књиге расправљајте на најлепши начин“ (Al Ankebut), фундаментализам и нетолеранција нису иманентни исламском бићу. Позивајући се на Куран и најраније Мухамедово искуство, муслиман може да буде само за њу, не и против ње – толеранције.

Мање више сви фундаменталисти увек су тежили ка успостави старог друштвеног поретка. Не реформа, већ рестаурација старог увек им је била циљ. У православном контексту то је најчешће значило поновну успоставу „брака“ између Цркве и државе, трона и олтара. Међутим, модерна култура међуљудских односа свакако да би томе понајмање била наклоњена. Наравно да ни једна религија не може без својих „фундамената“, тако да смо мање-више сви „инфицирани вирусом“ фундаментализма. Како се ни на једном месту не вели „закључисмо“ или закључих само ја, већ се каже „закључисмо

Дух Свети и ми“ – односно закључих ја и Дух Свети – то ћемо многе зреле закључке и промишљене одлуке у вези себе, али и других, донети не сами него кад смо са Њим у својој савести.

### **Како га превазићи?**

Не другачије до сећањем на екуменску опцију која је увек далеко више држала до онога што нам је заједничко него што нас дели и раздваја. Како апостол Павле вели да се Бог на различите начине обраћао човеку (Јев, 1, 1), па ако све три Аврамове религије прихватимо као различито Божје говорење човеку, прво ће се теологија апостола Павла наћи у функцији зближавања.

Нажалост, пошто је, тврдимо, екуменизам теолошки и историјски мртав на Православном истоку, наведено питање није првотно за Цркву, њено монаштво, клер, и хијерархију.

### **Од нетолеранције до сачуваног јединства у цркви**

Држећи до максималног јединства у Католичкој Цркви коју је Исус саградио на Петру, свети Кипријан поручује: „Хаљина Господа Исуса Христа уопште се не дели и не кида“<sup>17</sup> (стр. 109). Ето сад разлога због чега је Црква далеко више држала до јединства него до верске толеранције. Уз то се увек морамо враћати Исусовој молитви у којој он моли за јединство своје Цркве, својих хришћана (Јован, 17, 21). Али толеранција као и људска слобода увек имају своје границе, што је и сам Исус показао у Храму кад је из њега истерао трговце (Јован, 2, 15). На важност јединства у Цркви указује и свети Василије Велики кад пише: „Ми бисмо заиста били најгори од свих људи ако бисмо се радовали раскоlima и ако не бисмо сматрали за највеће добро јединство удова тела Христовог“<sup>18</sup>. Но, зато што, примерице, Православни клер и хијерархија сматрају да је само њихова Црква задржала континуитет са апостолском Црквом – па је само она права Христова, ортодоксна Црква –

данас у хришћанском свету знамо за поделе и нејединство које је најчешће праћено верском нетолеранцијом. Насупрот апостола Павлу, који вели да јеретика треба избегавати (Тит, 3, 10), Исус не само што није избегао милостивог Самаријанца – који је био јеретик (Амос, 8, 14) – него је његово понашање похвалио. Његово понашање, не и понашање левита и свештеника, Исус узима за пример несебичне љубави према ближњем. Насупрот Исусу који у јеретику види и добре ствари, Црква је најчешће видела само лоше.

Премда Црква није могла да толерише јеретичка учења, која су имала за циљ да наруше њено јединство, она се са јеретичима није обрачунавала на бруталан и физички начин. Једино је знала за меру изопштења из Цркве. Стога толеранције у Цркви није могло да буде на штету Црквиног јединства, при чему су јој у њеној борби увек долазиле до „ушију“ речи апостола Павла: „Човека јеретика после првог и другог саветовања избегавај“ – вели Павле Титу (Тит, 3, 10). Пошто је црква „тврђава истине“, она се борила са свим њеним противницима, па прво није знала за толеранцију према заблуди и лажи. Међутим, кад су византијски цареви почели да се мешају у живот православне-Византијске цркве, правдајући то сећањем и на Стари завет (1. Мојсијева, 14, 18), положај јеретика не беше нимало лак. Док се Црква задовољавала тиме да изопшти јеретика из своје средине и да удари анатему, цареви су их прогањали и терали у изгнанство. Али, како послани у прогонство од стране државе својим учењем нису само „прљали“ чисту науку Цркве већ су улазили у ангажоване расправе са ортодоксима, оне су често штетиле верском и државном миру.

### **Од погрешног разумевања до злоупотребе и од ње до нетолеранције**

Не беше нико други до светски познати марксиста Ернст Блох (Bloch) кад рече да је Библију могуће читати и кроз „Манифест комунистичке партије“. И најчешће кад се она или

друга света књига (Куран) погрешно читају и разумеју, тада се на „прави“ начин хришћанство и ислам злоупотребе. Тада, рекли смо, већ немамо посла са религијом већ с идеологијом. Уз то, као богослови знамо да упоредо живи широко и уско разумевање ортодоксије, оно уско најчешће не мимоилазимо код разних фундаменталистичких, оно широко код данашњих либералних, толерантних теолога.

Погрешно разумевши свети текст прво ћемо да га злоупотребимо кад више нећемо бити за верску сношљивост и толерантне односе. Налазећи својим тумачењем светог текста, овде новозаветног и куранског, оно што њиховом фундаменталистичком концепту одговара, данас сви фундаменталисти нису толерантни према самој толеранцији. У њиховом речнику та реч не постоји. Међутим, не нетолерантно већ толерантно понашање омогућиваће нам да активно учествујемо у дијалогу у тражењу неких, не и свих истина. Игноришући и омаловажавајући туђе, и апсолутизујући своје мишљење, верски фундаментализам није знао за теолошко-догматску толеранцију. Многи појмови са којима се срећемо у јеванђељу (Лука, 14, 23) и у Курану (цихад) код фундаменталиста добијају онај значај који њима одговара; не и онај који њима објективно припада. Премда идеја о цихаду у смислу ратног сукоба не одговара духу данашњег нормативног ислама; но идеја у смислу ратног сукоба одговара оним најмилитантнијим групама.

Две хиљаде седме године појавило се Писмо потписано од стране 138 муслиманских научника. Оно је било одговор на говор папе Бенедикта XVI 2006. године на Регензбуршком универзитету. Пошто се у наведеном Писму јасно указује на одговорност хришћана и муслимана за „заједничку будућност“, то сад многе приче у вези ислама падају у „воду“. Ваља истаћи да потписници Писма „хришћанску љубав према Богу и ближњем узимају и за „духовно и етичко средиште ислама...“. Пошто се у сури „Ар Рум“ вели: „И један од доказа Његових је и то... што између вас успоставља љубав и самилост...“ (Ar Rum, 21), неко ко сад размишља на начин Урлиха Мана рећи ће: Еванђеље може бити и у исламу. Поводим се за том тврдњом.

## Ut unum sint

Енциклика блажене успомене папе Јована Павла II „Ut unum sint“ није ништа друго до папино извињење свима онима који су од стране људи који су радили у разним институцијама Католичке цркве претрпели неку неправду, били у нечему оштећени, или нечега били неправедно лишени. Управо зато папа давне 1992. године вели: „Опростите“. Премда знам и за друге Цркве, не знам за њихову хијерархију да ли је била довољно самокритична према себи да осуди своје поступке и понашања који нису били у складу са хришћанском етиком и хришћаниновим позивом у свету. При чему све то говори о њиховој неспособности да се на критичан начин суоче са својом прошлошћу и објективном истином о себи, али и истином о другима.

Данас знамо за различите видове толеранције. Тако, на пример, док Г. Меншлинг (Menschling) говори о „формалној и садржајној толеранцији“<sup>19</sup>; Урлих Ман (Mann) зна за материјалну толеранцију. Мислећи на њу, он каже: „Но материјална толеранција рачуна да се Бог могао спасењски објавити и у осталим религијама. Реформатори су учили да је божански закон у свим религијама, да сваки човек живи од Божје објаве у категорији закона. Ја идем даље када тврдим: еванђеље може бити у будизму.“<sup>20</sup>

## Не толеранција већ служење као идеал

Ако апостол Павле јасно вели: „Него љубављу служите једни друге“ (Галатима, 5, 13), не толеранција него служење – хришћанину је његов етички идеал. То исто можемо рећи и за муслимана позивајући се на ајет из суре „Украш“ у којој се каже: „Ми једне на другима уздигемо по неколико степени да би једни друге служили“ (ајет, 32). Читајући посланицу Корићанима (1. Кор, 1, 10; 5, 13), прво ћемо се уверити у следећу ствар: апостол инсистира на етици слагања између

хришћана које свакако неће бити међу браћом ако између себе нису толерантни и уљудни. Затим, одречно тврдећи – „уклоните злога из своје средине“, Црква остаје заувек бранитељ добра, не зла. Свагда ће нетолеранције бити према њему.

Позивајући се на Куран муслиман сигурно неће игнорисати Исуса и Његову мајку. Неће обезвређивати хришћаниново верско уверење и са омаловажавањем говорити о ономе што је њему и његовој Цркви свето (Кура, 21, 91; 2, 87; 43, 59–63). Уз то, захваљујући његовој појави – појави ислама – ми данас знамо за преко милијарду људи каквом циљу теже, и за која су се средства определили на име остварења тога циља. Међутим, од тога знања сугурно је да нам је важније следеће: шта смо ми хришћани научили, а затим учинили максимално важним из Исусове поруке? Истовремено шта је то што су муслимани учинили у својој вери битним из Мухамедове, ас. поруке?

С обзиром на наше могућности, и једни и други мало су тога учинили важним из Њихових порука, па нам криза међусобне толеранције и поштовања одатле прво дође.

Речи које и данас многе хришћане провоцирају, те због њих исламу најчешће прикаче етикету нетолерантне религије, свакако да се тичу оне познате дихотомије. Реч је заправо о подели света на „кућу ислама“ и „кућу рата“, при чему се из њих изводи закључак да хришћани и муслимани заувек остају у конфликту. Међутим, таква тврдња нема никакво покриће у Курану, о чему јасно говори и оно Писмо хришћанима света потписано од стране 138 водећих муслиманских научника. Нетолерантних хришћана и муслимана увек ће бити због њиховог теолошког радикализма, али зато неће бити нетолератног ислама и хришћанства као таквих. Уз то што муслиман позивајући на Куран (10, 99) има толерантан став и према онима који не верују у Бога, веровање у Бога у исламу је ствар савести – не и некакве присиле. Премда је Посланик ислама позивао византијског цара Ираклија да прими ислам, што је све било у оквиру његове земаљске мисије, па је на муслиману и да поучава (Куран, 88, 21), он га и није присилио и приморао да прими ислам.

## Нема довољно наде у вези бољег сутра

Пошто је наша црква већ крајем 19. века почела више да наглашава важност Светосавља за своју припадност Православљу, наши односи са Римском црквом све су више почели да улазе у кризу. При чему смо је прво препознавали по кризи толеранције („Човек је толерантан – пише Н. R. Gugisberg – кад трпи другог човека који се у својим мишљењима и погледима... разликује од њега.“).<sup>21</sup>

Не сигурно „запостављање Светосавља“<sup>22</sup> – које нас је увек водило теолошком, односно црквеном национализму, тако страном јеванђелском и Павловом духу – већ запостављање Исуса као Христа одвешће сваког хришћанина његовим најгорим ситуацијама због којих ће му Бог закљањати своје лице и неће желети да га чује (Ис, 59, 2).

Поред тога, Православна црква, неупоредиво више држећи до своје литургијске и сакраменталне него друге димензије (проповедање, ...), просто се изоловала од света – што је у своје време већ био уочио и Соловјов у делу „Русија и општа Црква“ (стр. 35). Превага литургијског над другим аспектима Цркве учинила је да Православна црква данас „каска за временом“, па у том „каскању“ и „заборави“ на важност многих питања. Ни данашње православље није спремно да каже свој суд и став у вези бројних ствари. При томе, и кад каже, то је само понављање старих судова тако само знамо за теологију понављања. Међутим, сигурно је – што је у складу са Светосавском опцијом – да Светосавски клер и хијерархија нису за екуменизам који је у принципу за једнакост и толерантне односе између свих трију Аврамових вера. Према мишљењу и ставу западног хришћанина исказује се обезвређујући став, те је он за Светосавску ортодоксију увек инославан и јеретик. Насупрот, на пример, Римској цркви која је са својим задњим Сабором нашла кључ за спознају духа данашњег времена који је окружује и у којем живи, православљу управо то недостаје. Нарушена равнотежа између екуменске и национално црквене свести и данас даје алиби Цркви да има игнорантски и

нетолерантан став према свему ономе што није православно. При томе се израз „православна Црква“ искључиво односи на једну, овде Православну, не и друге хришћанске Цркве. Многи проблеми и данас нам долазе отуда што неки сматрају да само они имају „кључ знања“ (Лк, 11, 52), што је Исус очигледно осудио рекавши им „тешко вама“. Боља времена ће сигурно доћи кад многе напусти менталитет „учитеља Закона“ који је Исус у своме времену јасно осудио.

### Закључак

И данас не можемо избећи закључак: само они хришћани који живе вредности Царства Божијег понудиће тамо где су најбољу опцију како ћемо живети као браћа и пријатељи. Али, како је њихов број свакодневно све мањи, Цркви све више прети опасност да постане „биро за крштење, свадбе, и сахране“; и тиме престане да буде жива Црква. Нећу сигурно да погрешим ако кажем да су Слободне цркве у односу на неке ине далеко више урадиле за ствар верске толеранције и верског мира. Анабаптисти, методисти и менонити са својим огранком (амиши) и данас се на првом месту боре за трпеливе људске односе, за друштвену правду и друштвени мир. При томе, све то није никакав хоризонтализам у вери, већ нешто што Исус од својих тражи у сваком времену. Он је јасан: што год учинисте једноме од моје најмање браће мени учинисте (Мт, 25, 40).

Пошто је традиционализам и сада битно обележје православне теологије, и смисао спознаје на Православном истоку доводи се прво са њим у везу. У сазнајном процесу Православног богославља далеко смо више свесни понављања, и константног позивања на ауторитете, него критичког и новог знања до кога се могло доћи у дијалогу разменом аргумената. Док је Католичка црква са својим задњим Концилом понудила нове спознаје у вези не-католичких верских идентитета, па је сав смисао спознаје у томе да се дође до новог сазнања, а тиме и до једне нове истине, на Православном истоку сав смисао



спознаје увек је био у томе да се потврди старо гледиште и сећање на ауторитете.

Све је то штетило нашој верској сношљивости, и показало се некреативним на плану наших моралних и толерантних односа.

## Литература

- Platon: *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1990. год. стр. 328, 891, е.
- Luigi Accattoli: *Kad papa traži oproštenje*, F.I. ZA KULTURU MIRA, Split, 2000. г. стр. 24.
- Joanes Damasenus: *De Haeribus*, 101, PG, 94, 763–774; N. Buzatinus,.. (PG, 105, 665–842.
- Превео са грчког и црквенословенског, др. Ј. Поповић, *ВЕЛИКИ ТРЕБНИК*, Манастир Ћелије, 1958. година, стр. 399.
- Leonardo Boff: Fundamentalizam i terorizam, *Bilten Fr. teologije*, број 1–2, 2007. година, стр. 136.
- Др Јован Брија: *Речник ђрвославне теологије*, Хиландарски фонд, Београд, 1977. године, стр. 82.
- Donald G. Bloesch: *Osnove evanđeoske teologije*, I.k. Dobra Vest, N.Sad, стр. 199.
- М. Вашић: *Stare srpske biografije*, Zagreb, стр. 200; F. Šanjek: *Bosansko-humski krstjani i katarsko dualistički pokret u Srednjem veku*, KS, Zagreb, 1974. год. стр. 72.
- Православна енциклопедија*, III, Савремена администрација, Београд, 2002. год. стр. 1631.
- Aleksandar Birviš: Pismo patrijarhu Irineju, *Bilten Fr. teologije*, број 1–2, 2012. година, стр. 167.
- Православна енциклопедија*, 2002. година, стр. 1631.
- М. Вашић: *Stare srpske biografije...*, стр. 200.
- Delo*, list za nauku, književnost i društveni život, 63 књига, 1912. год. стр. 103.
- V. Solovjev: *Rusija i Opća Crkva*, Kaptol Vrhbosanski, Sarajevo, стр. 35.
- Leonardo Boff: Fundamentalizam i terorizam, стр. 130.
- Isto, стр. 130.

- Sv. Ciprijan: *Jedinstvo crkve euharistija molitva Gospodnja*, SB, Split, 1987. год. стр. 109.
- Василије, архиепископ Бриселски, Еклезиологија св. Василија Великог, *Православна мисао* 1–2/1969 (Београд), стр. 33.
- Leksikon temeljnih religiskih pojmova*, Prometej, Zagreb, 2005. год. стр. 491.
- Исто, стр. 492.
- Исто, стр. 491.
- Саопштење за јавност Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, *Православље*, број 1067, 1. сеп.2011. год. стр. 11.

Данијела Гавриловић

## ХРИШЋАНСТВО КАО ИЗВОР СОЦИЈАЛНОГ КАПИТАЛА У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ

### Религија као извор социјалног капитала у савременом друштву\*

Религија је одбила да прихвати „маргиналну и приватизовану“ улогу коју су теоретичари модернизације и секуларизације предвидели за њу (Казанова [Cazanova]1994, 5). Дајући одговор на, очито, висок ниво религиозности, као и значајну улогу религије у јавној друштвеној сфери, али и задржавање неких религијских облика у „секуларном” друштву, теоретичари почињу да говоре о „повратку светог” (Бел [Bell], 1978), „постсекуларизму” (Хабермас [Habermas], 2005). Овај процес не јеђава.

Религија дуги низ година игра различите улоге у приватној и друштвеној сфери и задовољава различите људске потребе. Функције религије у друштву су још увек веома актуелне. Људи се путем религије повезују, сарађују, осмишљавају своје животе. Упркос секуларизацијским процесима, чији се домети још увек процењују, религија је део друштвеног живота на веома активан начин. Оно што је доминантно присутно у свакодневном животу јесте слика религије која раздваја, сукобљава, наноси људима патње и разарања. Социолози покушавају да дају одговоре и утврде разлоге због којих је религија и даље у великој мери присутна на јавној друштвеној сцени. Ова појава

\* Припремљено у оквиру пројекта *Одрживост и идентитетна Срба и националних мањина у пограничним ојштинама источне и југоисточне Србије* (179013), који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

представља „изазов за социјалну кохезију у савременим секуларним друштвима“ (Боума [Bouma], 2006, 1)

Фокус у нашем тексту јесте на специфичној употреби религије као социјалног капитала, тачније једне религије – хришћанства. Концепт социјалног капитала је веома популаран последњих деценија у социологији. Овај термин не односи се на потпуно нове појаве у друштву, ради се о новом називу за оно о чему су теоретичари већ раније говорили: повезаност, норме, поверење, очекивања, произвођење заједничког добра... Савремено друштво у коме је индивидуализација однела свој данак чини интеграцију самосвојних појединаца тешким задатком. Социјални капитал који повезује друштвене заједнице доприноси интегранисаности и функционисању савременог друштва.

У теорији су се искристалисала два концепта дефинисања и тумачења социјалног капитала. По Бурдијеу (Bourdieu) социјални капитал чини систем друштвених веза и познанстава који може бити конвертован, у одређеним околностима, у економски капитал (Цветичанин, 2011) Социјални капитал је агрегат садашњих или потенцијалних извора који су повезани са тренутним мрежама више или мање институционализованих веза међусобног познавања и препознавања – другим речима, чланство у групи – које омогућава сваком од чланова подршку колективног капитала које им обезбеђује кредит у различитом смислу те речи.

Фукујама (Fukuyama), Колеман (Coleman) и Патнам (Putnam) представљају други доминантан теоријски правац који социјални капитал одређује као интериоризоване социјалне мреже, норме и поверење који обезбеђују спонтану поузданост у друштву. Чланови једне друштвене групе интериоризују правила и обичаје, па стога имају узајамно поверење у остале чланове да ће поштовати та иста правила понашања, што је суштина функционисања социјалног капитала (Фукујама, 2001). Патнам социјални капитал одређује као снагу која помаже члановима заједнице да радећи заједно постижу колективне циљеве. Социјални капитал се односи

на повезаност међу индивидуама – социјалне мреже норми, реципрочности и поверења које проистиче из њих. (Патнам, 2008, 22–26)

Ревитализација религије у савременом друштву подстиче и питање социјалног умрежавања које може бити изазвано религиозношћу. Модерни тип друштва које је рационализовано и диференцирано одређује специфичну улогу за религију која се битно разликује од улога које је религија играла у традиционалном друштву. Религија је у традиционалном друштву повезивала оне који су „слични” кроз функцију идентификације. Ако религијску интеграцију и велики значај религије данас у свету препознамо као традиционални облик друштвене интеграције (Wezel, Inglehart, Deutech, 2005), може се поставити питање да ли се ове старе форме социјалног капитала активирају као одговор на друштвену несигурност, на брзе друштвене промене или се морају посматрати у свакој специфичној средини као аутохтона појава.

Други могући облик појављивања религије као извора друштвене повезаности јесте капитал који превазилази границе једне групе и повезује чланови различитих група кроз препознавање заједничког интереса. Ова форма капитала одговара природи модерног диференцираног грађанског друштва.

Религија се може употребљавати и у једном и другом облику социјалног умрежавања – традиционалног у којем се повезују они који су блиски, чланови исте заједнице и модерног који повезује индивидуе у циљу заједничког добра. Инглхарт важну улогу религије на јавној сцени препознаје као једну од главних карактеристика традиционалног друштва, али исто тако указује на то да религија, употребљена на други начин, може бити и извор солидарности грађанског друштва. Да ли се ради о једном или другом случају можемо увидети на основу анализа присуства и функција религије на јавној сцени. Теоретичари попут Фукујаме и Патнама увиђају значај који управо религију означава као извор социјалног капитала који је потребан цивилном друштву. Анализе које

доводе ова два феномена у везу – религију и социјални капитал (Патнам) – истичу да религија може имати и функцију обезбеђивања интеграције савременог друштва, развијајући неопходно потребан хумани карактер, учећи људе да вођени религијским мотивима раде за јавно, а не приватно добро. Религија може утицати на повећање нивоа поверења који је потребан у цивилном друштву. (Смит [Smidth], 2003) Спроведена истраживања показују да поседовање религијских вредности и повезаност са религијским институцијама утиче на ниво волонтирања и добротворних активности испитаника. (Смит, 2003, 12)

Социјални капитал се у друштву јавља у виду bonding капитала који повезује припаднике традиционалног друштва који деле сличне вредности, или bridging капитала који може бити основа ширег друштвеног повезивања (Патнам, 2008, 26–27.) и производи мреже које окупљају људе који нису слични једни другима. У својој књизи „Куглати сам, Слом и обнова америчке заједнице“ Патнам говори о паду нивоа социјалног капитала у САД што изазива усамљеност и отуђење. У својим каснијим списима (Bettetogether) управо у улози религије проналази ону снагу која може вратити „моралну густину“ савременом америчком друштву.

Патнам, религију у савременом друштву, сматра веома важним извором социјалног капитала. „Патнам (2000, 66) је препознао да верске заједнице у којима људи заједно практикују веру јесу вероватно најважнији резервоар социјалног капитала у Америци...” (Смит, 2003,2) Однос социјалног капитала и религије је врло комплексан. Религија се може третирати као сегмент интеграције цивилног друштва, као један од актера и организација, али се исто тако може сматрати и „традиционалним начином“ друштвеног повезивања када делује на нивоу државе и политике (Зриншчак, 2005, 82). Хрватски социолог Зриншчак следећи Казановине анализе деприватизоване религије поставља питање како је могуће помирити функционалну диференцијацију модерног друштва са деприватизованом религијом која је присутна у савременом свету. Он

закључује да деловање религије, у неким случајевима, може бити компатибилно са функционалном диференцијацијом као модерним структуралним трендом на нивоу развијеног цивилног друштва. И други теоретичари истичу овакву употребу религије: „Религија је важан извор социјалног капитала у многим модерним друштвима. Религија са својим веровањима, вредностима и нормама мотивише вернике да волонтирају у заједници, обезбеђују социјална давања попут здравствене заштите, јавних кухиња, образовања, помагања сиромашнима. Религија такође представља извор заједничког идентитета за вернике и успоставља везе међу њима. Религија је, очито, само један од извора социјалног капитала, можда и најважнији.” (Угур [Ugur], 2007. 153)

У овом случају религију препознајемо као једну форму која делује међу другим формама удруживања и подстиче солидарност у модерном грађанском друштву. Истиче се, такође, нарочит значај религије за социјални капитал у градовима где је повезаност људи на нижем нивоу. Религија подстиче заједништво на много различитих начина кроз омладинске програме, обуку за посао, вртиће за децу.

Норис (Norris) и Инглхарт (Inglehart), на трагу Патнамових поставки, анализирају повезаност религиозности и социјалног капитала у низу савремених друштава интерпретирајући податке добијене EVS-ом (European Value Study). Општи утисак који добијају након увида у податке и анализе јесте да је веома тешко уочити „правилност у уоченим неправилностима”. (Инглхарт, Норис, 2007) Правилности које су утврђене у анализама показују да постоји корелација између посећивања верске службе и волонтирања у добротворним акцијама. Позитивна корелација је уочена код протестаната, хиндуиста и јудаиста, док је негативна корелација примећена једино код православних верника. Норис и Инглхарт закључују да припадање религијским организацијама иде заједно са ангажованошћу у заједници и демократском партиципацијом, али очито не у свим конфесијама. „Социјални капитал се може манифестирати на врло различит начин у друштвима која имају разли-

чите друштвене, културне или институционалне карактеристике те компаративне студије које примјењују јединствену методологију за све случајеве понекад нису у стању детектирати ове разлике.“ (Хењак, 2007)

Како смо поменули, друга доминантна концепција социјалног капитала јесте Бурдијеово учење о друштвеним капиталима. Иако је религија била на периферији Бурдијеових интересовања ипак се из његових текстова може извући одређено „наслеђе у проучавању религије“ (Тарнер [Turner], 2011, 116) Религију људи користе да би се ситуирали у друштвеном поретку. Људи религијском праксом заузимају место у религијском пољу, али и читавом друштву конвертујући капитале и борећи се у симболичкој арени. Религија је веома важан део симболичког капитала.

Кроз појмове хабитуса и стратегије, Бурдије нуди практичну, пред-рефлексивну теорију акције у којој хабитус, систем интернализованих диспозиција, у условима специфичних друштвених поља, производи друштвене праксе. „Друштвеност“ ове концепције огледа се у томе што је хабитус обликован првенствено друштвеним околностима у којима је формиран. У својој концепцији религијског поља Бурдије (1999) указује на значај интериоризације религијског хабитуса који се усађује у лаике и на тај начин омогућава специјалистима (свештеницима) да манипулишу религијским капиталом који поседују, заправо монополом на спасење. Религијски капитал утиче на перцепцију, понашање, стратегије људи и самим тим и на све сфере друштва. Религијско поље зависи од потреба људи, али и понуде и омогућава поседницима и контролорима религијског капитала (црквама) да управљају и манипулишу лаицима. У овом пољу које је релативно самостално, дешавају се промене односа између актера који у њему фигуришу као поседници религијског капитала и потражиоци. Да би осигурале управљање религијским симболичким капиталом цркве развијају моћан бирократски апарат.



## **Хришћанство – моћни комплекс људске цивилизације – конфесионални учинци**

Хришћанство као најутицајнији религијски комплекс сигурно јесте одиграло огроман утицај на развој људског друштва, изградњу институција и успостављање друштвеног поретка какав данас познајемо. Тешко је генерализовати учинке разнородних организација које се називају хришћанским, али сигурно је да је утицај остварен у трима главним хришћанским струјама обликовао све елементе великог дела савременог света.

И данас су хришћани најбројнија верска група, распрострањена у свим деловима света. Ниво и квалитет друштвене интеграције битно је одређен и типом религије и квалитетом религиозности верника. Иако су трендови појаве личне религиозности, спиритуалности и других модерних трендова у религиозности присутни и описани у социолошкој литератури, ипак је велики број верника још увек под утицајем главних хришћанских струја. Традиционални утицај на друштвену заједницу специфичан је за све три главне хришћанске струје – повезаност са политиком и државом је одлика хришћанства у току историјског развоја било да је попримао облике цезаропапизма или папоцезаризма. Савремени секуларизовани свет битно смањује могућност за овакву праксу иако су хришћанске цркве у многим државама још увек државне цркве. Са друге стране, иако се у неким друштвима прокламује секуларност државе, ипак је немогуће тврдити да религија није присутна у јавности на различите начине (Вилсон [Wilson], 2002, 2001)

Однос према социјалним институцијама у хришћанству проистиче из основних вредности које су садржане у социјалном учењу. Хришћанство као универзална религија отвара могућност за једнак третман и универзалну моралност у односу на све индивидуе. Квалитет друштвених веза имплицираних хришћанством условљен је конфесионалношћу јер се и социјално учење битно разликује уколико долази из различитих конфесија. Фокус вредности и норми разликује се у разли-

читим хришћанским конфесијама. Православље је издељено на самосталне цркве што условљава непостојање универзалног, па ни експлицитног социјалног учења. Цркве постају, малтене, народне, па самим тим постоји проблем у превазилажењу националних граница солидарности. Као илустрација се може искористити Божићна посланица патријарха СПЦ Иринеја (7. јануар, 2014) која је стриктно национално усмерена и бави се искључиво проблемима Срба као етничке групе. То је последица повезаности религијске и етничке идентификације у овом случају.

Руска православна црква је издала 2000. „Основе социјалне концепције руске православне цркве” и позабавила се тумачењем универзалног и националног истичући универзални карактер РПЦ. Па ипак и у овом учењу присутна је амбивалентност, након подвлачења универзалног карактера Цркве, истиче се да православне, аутокефалне цркве имају специфичан однос према националном идентитету народа чије је етничко име у основи назива цркве. Истиче се двострукоост односа према националном – са једне стране ради се о односу према етничкој групи, а са друге стране о држављанима државе у којој православна црква делује који треба да превазиђе етничке границе...

У Грчкој православној цркви постоје дебате о потреби прилагођавања црквеног учења променама у савременом друштву. Овакви предлози који су се чули, одбачени су, са образложењем да „задатак Цркве није да решава проблеме друштвеног живота, већ да спасава човека”. Истраживања која су рађена на тлу Србије показују да и верници на сличан начин доживљавају улогу СПЦ, наиме они пре свега очекују моралну поуку, а много мање социјалног актера.

Важан утицај на присуство „рада за опште добро из религијских мотива“ зависи од односа православних па и Српске православне цркве према добротворном раду за добробит других и јавно добро. Како нема јасно формулисаног става, он се конструише свакодневно и кроз овакве исказе: „Предуслов за даљи и организованији развој добротворног рада јесте

превазилажење психолошке баријере да је СПЦ сиромашна црква којој је и самој потребна помоћ.“ (Вранић, Митић, Јанковић, 2010, 418)

У СПЦ постоје поделе у погледу процене улоге цркве у грађанском друштву. Од теолога се, упркос свести о неповерењу СПЦ према цивилном друштву, чују и овакви гласови и процене: „Црква је изразито друштвени феномен... Она треба да води дијалог и да сарађује са цивилним друштвом о свим питањима од општег значаја и посебно да охрабрује и помаже оним субјектима који се залажу за помоћ немоћнима, хендикепираним и дискриминисаним.“ (Биговић, 2010, 93.)

Када се говори о могућности стварања bridging капитала који превазилази границе сопствене конфесије, а у случају СПЦ и етнице, важно је чути и следећи став, који, чини се, није парадигматичан за све православне теологе: „Стога није више довољно позивање на било чији ауторитет (црквене институције нпр.) или пуко позивање на националну и професионалну припадност, јер глас Цркве треба да чују и припадници других вера, атеисти, религиозно равнодушни, традиционалисти, једном речју, он треба да буде упућен свима, а не појединцима.“ (Крстић, 2012, 56) Овакво усмерење је ипак реткост у СПЦ, јер су посланице патријарха, како је већ истакнуто, национално усмерене, поглед цркве је национално омеђен и у фокусу није српско друштво, већ српска етница. О амбивалентности у погледу превазилажења граница сопствене конфесије говори и став који је у оквиру одељка „Теме из социјалне етике православног хришћанства“ објављен на сајту нишке епархије: „По питању односа према неправославнима (иновернима и незнабошцима) код православних не постоји јединствен став. Карактеристична су два међусобно супротна приступа, од којих један показује отвореност према другима, а други резерву и искључивост. Оба ова усмерења имају своје оправдане разлоге. С једне стране важно је посведочити Христово Јеванђеље свим људима у свету, док је на другој страни потребно сачувати чистоту богооткривеног учења.“ ([www.eparhijaniska.rs/.../2271-теме-из-социјалне-ет.](http://www.eparhijaniska.rs/.../2271-теме-из-социјалне-ет.))

Из редова теолога СПЦ долазе и следећи редови који друштвену солидарности и волонтирање повезују са хришћанским „етосом служења“ и увиђају нове карактеристике ове активности:

„Традиционално друштво етос служења изражавало је непосредном помоћи, милосрдним делима која су била по потреби и спорадична. Друштвена солидарност манифестовала се непосредно, кад је неком суседу, рођаку и сл. била потребна помоћ... Данас је живот другачији, мање ‘прозиран’, промена је подразумевани елемент наше свакодневице, и зато се показује потреба да се са спорадичности пређе на трајни однос солидарности и тако доприноси доприноси неговању општијег друштвеног етоса солидарности, што се данас сматра кључем за решавање многих напетости у друштву.“ (Крстић, 2012, 210)

Упркос увиђању потребе да се од социјалног капитала који је усмерен на ближњег и сличног, друштвена повезаност усмери ка универзалној јединки, ипак православно социјално учење не пружа довољно елемената за успостављање онаквог типа социјалне интеграције који би послешивао успостављање односа карактеристичних за природу грађанског друштва. „Религија се у Србији (пре свега код православаца) схвата као индивидуална етика и однос са вишом силом, а не као извор социјалног учења и легитимација друштвеног понашања, што је и у складу са флуидним социјалним учењем СПЦ где је овај свет само другоразредна појава.“ (Гавриловић, Јовановић, 2012, 151) Испитаници су притом задовољни оним што од цркве добијају као духовну и моралну поуку, али не и оним што добијају као одговор на своје породичне и социјалне проблеме. То је у корелацији са недовољно изграђеним социјалним учењем СПЦ, али и са ниским нивоом праксе СПЦ у сфери социјалне политике и активног утицања на друштвене токове, заштиту обесправљених, сиромашних, слабих. Анализирајући концепт социјалног капитала и могућности православља у успостављању ове форме друштвених односа у савременом српском друштву Саша Гајић на сајту Видовдан истиче још једну важну улогу конфесије која је доминантна у Србији. Православље представља важан

и незаобилазан део традиције као основе солидарности и одговорности према заједници. „Да би институције демократије функционисале ваљано, оне морају коегзистирати са извесним предмодерним културним обичајима... Закон, уговор и економска рационалност представљају нужан, али не и довољан услов за стабилност и просперитет постиндустријских друштава. Они морају исто тако бити подупрти реципрочном моралном обавезом, осећањем одговорности према заједници и поверењем заснованим на обичајима а не на рационалној калкулацији.“ (www.vidovdan.org ›) Познат је став појединих социолога права да правне норме које настају на сличном вредносном тлу, у складу са моралом и обичајима заједнице, имају више шансе да из стања *de jure* пређу у стање *de facto*. Гледамо ли на стварност православних земаља из овог угла, онда морамо увидети да прихватање различитости и признавање „моралног субјективитета“ свих грађана у великој мери зависи и од делатности и дискурса цркве у овој области.

Како је религијска социјализација била врло ограничена у периоду социјализма, православље тек у транзиционом периоду, кроз веронауку преузима значајнији уплив на стварање хабитуса транзиционих генерација у посткомунистичким земљама: „Претходно постојећи степен социјалног капитала зависи од традиционалног и религиозног уплива на процес социјализације, оног који се одвија на субјективном пољу и међуличној комуникацији. Социјални капитал није аутоматски нуспродукт социјалног и економског развоја, нити интересног повезивања у цивилном друштву или јавној сфери, од политичке партиципације до државног намештења.“ (Гајић, www.vidovdan.org)

На основу свега реченог, можемо закључити да православне цркве поспешују пре свега *bonding* капитал, који повезује припаднике сопствене верске заједнице, мада подаци емпиријских истраживања указују на релативно мало присуство повезивања чак и унутар православне заједнице.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Испитаници у истраживању о коме смо већ говорили тврде да други људи траже њихову помоћ. Често то чине у 22% посто случајева, док 52,5 % каже да се

Када посматрамо социјално учење католичке цркве које је јасно изречено у публикацији „Папско веће за правду и мир“, проналазимо врло прецизне упуте за социјалну акцију у савременом друштву. Универзална природа хришћанства је очигледно истакнута, као и ненасилно успостављање „људске породице“. „Услед тога увек ће постојати и објективна потреба да се у задовољавајућој мери досегне универзално опште добро, односно опште добро целе људске породице.“ (Основе социјалног учења католичке цркве, 2006, 225) Исто тако, успостављање међународне заједнице у социјалном учењу католичке цркве сматрају „природном склоношћу људи и народа да ступају у међусобне односе“ у тежњи да постигну „универзално опште добро“. Круна овог учења јесте циљ „устовестити цивилизацију љубави“ која је основ хуманог друштва. „Учинити друштво хуманијим, достојним људске личности, могуће је ако у друштвеном животу – на политичком, економском и културном плану – човекољубље добије свој пуни значај и постане стално и најважније правило у делању.“

Реалност је, ипак, нешто другачија, многе католичке и протестантске заједнице да би избегле секуларизацијске учинке смишљају „креативне одговоре“ стварају „државу у држави“ и омеђују заједницу католика (протестаната у нешто мањој мери), (Вилсон, 2002), унутар неких европских земаља. Вилсон пише о одвајању религијских заједница у неким земљама, Холандији на пример, где се одвајају протестанти и католици (могућности да се родите у католичком породилишту, школујете у католичкој школи, на универзитету, лечите у болници или будете члан синдиката), док је у Белгији то случај са католицима и Free-thinkers-има.

---

то дешава понекад. 19% испитаника каже да се то дешава ретко, док само 6,5% испитаника сведочи да људи не траже помоћ од њих. Овај податак може да сведочи о постојању „моралне густине“ у случају потребе – људи се обраћају једни другима за помоћ. Ако погледамо природу веза које у Србији гарантују блискост и помоћ у појединим случајевима увидећемо да припадност верској заједници (3,3% често, 4,5% понекад) није она веза која је доминантна. Много чешће се помоћ тражи од пријатеља из детињства, комшија, рођака и колега са посла.

Иако би могли очекивати да ће разлике у земљама које су доминантно католичке, односно православне бити значајне, што и показују Инглхартова истраживања, ипак ако се ради о пост-социјалистичким, транзиционим ех-Југословенским земљама, подаци су другачији. Као пример може послужити поређење Хрватске – доминантно католичке и Србије – доминантно православне земље. Анализе о улози религије у конструисању социјалног капитала направљене су на случају Хрватске и могу бити основ поређења у одређеној мери, али, како аутори који се баве том проблематиком истичу, Хрватску карактерише то што је посткомунистичка католичка земља, док овај однос у Србији битно одређује доминантно присуство православне религиозности. (Баховец, Поточник, Зриншчак, 2007). Упркос тим важним разликама могу се уочити многе сличности у улози религије као извора социјалног капитала у ова два друштва. Занимљиво да је и у Хрватској и у Србији највећи извор социјалне кохезије припадност спортским друштвима, док различита конфесионалност не доприноси и разликама у третирању религије као социјалног капитала грађанског друштва, и у једној и у другој земљи се религија употребљава као традиционални облик солидарности везан за идентитет и историјску улогу католичке цркве, једнако као што је то случај у Србији. Анализе показују да религиозност код хрватских грађана нема тако важну улогу у креирању солидарности и социјалне осетљивости, једнако као и у Србији. (Чрпић, Зриншчак 2005). Аутори који су анализирали однос социјалног капитала и религије у Хрватској, али и другим европским земљама (Баховец, Поточник, Зриншчак, 2007), на основу емпиријских података „закључују да је религија важан чинилац за формирање социјалног капитала те да постоје битне разлике у разини повјерења и припадности организацијама цивилног друштва међу земљама које имају различите религијске карактеристике. У земљама гдје је протестантизам доминантан, разина социјалног капитала је највиша, а затим слиједе религијски мјешовите земље и католичке земље западне Европе. Бивше

комунистичке земље у којима превладава католицизам имају најнижу разину социјалног капитала, а православне земље долазе одмах потом“. У Финској је рецимо, где је лутеранство изразито доминантно (85, 1 %), однос између припадности религијској заједници и волонтерства присутан, сваки трећи Финац волонтира, а Финска има једно удружење грађана на 50 становника. (Јенг [Yeung], 2005)

### **Хришћанство и социјални капитал у XXI веку**

Евидентно је да религија у 21. веку делује на јавној сцени савременог друштва, у великом делу света, творећи bonding капитал који верске заједнице одваја и затвара у сопствене оквире, подвлачећи разлике и не потпомажући повезивање културно или стратификацијски условљених разлика. Амбиваленција у случају православних заједница, декларативност код католичких заједница и деловање код протестаната, јесте оно што у овом тренутку карактерише активности хришћанских конфесија у погледу рада за опште добро како их универзална природа хришћанства и обавезује. Ова прејака генерализација поткрепљена је подацима емпиријских истраживања чији су резултати делимично представљени у овом тексту. Када размишљамо из Бурдијеовске перспективе онда се чини да религија као део културног контекста чини важан фактор у формирању хабитуса припадника хришћанских конфесија чак и у оним друштвима где ниво религијске праксе није тако висок, као што је то рецимо случај са доминантно православном Србијом, али и скандинавским земљама.



## Литература

- Bouma, D. Gary, 2006, *The Challenge of Religious Revitalisation and Religious Diversity to Social Cohesion in Secular Societies*, [http://www.muis.gov.sg/cms/uploadedFiles/MuisGovSG/News\\_Events/Conference/Abstract%20-%20Gary\\_D\\_Bouma.pdf](http://www.muis.gov.sg/cms/uploadedFiles/MuisGovSG/News_Events/Conference/Abstract%20-%20Gary_D_Bouma.pdf)
- Bahovec, Igor, Vuko Potočnik and Siniša Zrinščak, 2007, "Religion and Social Capital: the Diversity of European Regions" in Frane Adam (ed.) *Social Capital and Governance Old and New Members of the EU in Comparison*, Berlin, Lit Verlag, 175 – 200.
- Bell, Daniel, 1977, „The return of the sacred? The argument on the future of the religion“ *British Journal of Sociology*, Vol. 28. No. 4, 419 – 449.
- Bigović, Radovan, 2010, *Crkva u savremenom svetu*, Beograd, Službeni glasnik
- Bourdieu, Pierre, 1999, „Genesis and Structure of the Religious Field“, *Comparative Social Research*, Volume 13, 1 – 44.
- Вранић, Митрић, Маја, Јанковић, Драгомир, 2010, „Српска православна црква и добротворни рад“, у Драгољуб Б. Ђорђевић, Милош Јовановић (ур.) *Мојћносћи и домейи социјалној учења љрославља и љрославне цркве*, Београд: Конрад Аденауер стифтунг, ЈУНИР.
- Gavrilović, Danijela and Miloš Jovanović, 2012, „Religious Practices as a Source of Social Capital in Transitional Serbia.“ In: *Social and Cultural Capital in Serbia*, Predrag Cvetičanin, ed. 145 – 154, Niš, Centre for Empirical Cultural Studies of South-East Europe.
- Habermas, Jurgen, 2005, „Religion in the publicsphere“ by Holberg Prize Laureate 2005, *Professor Jürgen Habermas Lecture presented at the Holberg Prize Seminar 29*, November, 2005.
- Henjak, Andija, 2007, Social Capital and Governance Old and New Members of the EU in Comparison (prikaz), *Revija za socijalnu politiku*, Vol. 14 No. 3–4, 401–403.
- Krstić, Zoran, 2012, *Pravoslavlje i modernost, teme praktične teologije*, Beograd: Službeni glasnik.
- Norris, Pipa and Ronald Inglehart, 2004, "Religious Organizations and Social Capital" *The International Journal of Not-for-Profit-Law*, vol. 6, no. 4, 180 – 195.

- Papsko veće za pravdu i mir, 2006, *Osnove socijalnog učenja katoličke crkve*, Konrad Adenauer, Beogradska nadbiskupija,
- Patnam D. Robert, 2008, *Kuglati sam, Slom i obnova američke zajednice*, Novi Sad, Mediteran (original) Putnam, Robert, 2000, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster
- Smidt, Corwin, ed. 2003, *Religion as Social Capital – Producing The Common Good*. Waco, TX, Baylor University Press.
- Smith, Nathan, 2007, Religion, Altruism and Social Capital, *Submission for SSSR Conference in Tampa*, Florida, November 2–4,
- Turner, S. B. 2011, *The Legacy of Pierre Bourdieu, Critical Essays*, Anthem Press.
- Ugur, Etga, 2007, “Religion as a Source of Social Capital? The Gülen Movement in the Public Sphere” in Ihsan Yilmaz et al. (eds) *Muslim World in Transition: Contributions of the Gulen movement*, 152 – 162. London, Leeds metropolitan University Press.
- Fukuyama, Francis, 2001, Social capital, civil society and development, *Third World Quarterly* Volume 22, Issue 1, 7–20.
- Casanova, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.
- Črpić, G. Zrinščak, S. 2005, „Civilno društvo u nastajanju. Slobodno vrijeme i dobrovoljne organizacije u Hrvatskoj“ u: Baloban, Josip (ur.), *U potrazi za identitetom. Komparativna studija vrjednota: Hrvatska i Europa*, Zagreb, 203.
- Wilson, Bryan, 2002, Secularisation: religion in Modern World, in Clarke, P. Sutherland S., *The World's Religions: The Study of Religion, Traditional and New Religion*, Routledge, 195–208.
- Welzel, Christian, Inglehart F. Ronald, and Deutsch, Franziska, 2005, „Social capital, voluntary associations and collective action: Which aspects of social capital have the greatest ‘civic’ payoff?“ *Journal of Civil Society*, 1(2), 121 – 146.
- Yeung, Birigitte, Anne, 2005, Socijalni kapital u crkvenom volonterstvu, *Revija socijalne politike*, god. 12, broj 2, 215–235.
- [www.eparhijaniska.rs/.../2271-теме-из-социјалне-ет.](http://www.eparhijaniska.rs/.../2271-теме-из-социјалне-ет.)
- [www.vidovdan.org](http://www.vidovdan.org)

**Иван Маркешин**

**СЕКУЛАРНА ДРЖАВА И КРШЋАНСТВО.  
МОГУ ЛИ У БУДУЋНОСТИ ЈЕДНО БЕЗ ДРУГОГА?**

**Предговор**

Унаточ многим предвиђањима да ће процесима секуларизације религија, а тиме наравно и кршћанство, „коначно“ нестати с еуропскога обзора, свјedoци смо да кршћанство данас, 17 стољећа након добивања равноправнога статуса с другим религијама онодобнога Римскога Царства (Милански едикт, 313.), чини окосницу секуларне еуропске државе, односно да секуларној еуропској држави кршћанство даје претпоставке на којима та држава у својој секуларности може уопће и постојати, како данас тако и у будућности. Стога бих свој говор о будућности кршћанства – а што је тема овога зборника радова – преиначио у говор о будућности секуларне Еуропе. У разради те теме позабавит ћу се односом секуларне државе и кршћанства, односно покушат ћу пронаћи одговор на питање: *може ли и како може ојсџајти слободарска секуларна држава која живи од њрејџојсџавки које она сама не може јамчијџи.* Да бисмо могли одговорити на то питање, потребно је укратко описати повијесну и духовну ситуацију времена у којему живимо, односно потребно је дати дијагнозу модернога времена.

**Дијагноза нашега времена**

У опису дијагнозе нашега времена сувремени њемачки филозоф и социолог, Јирген Хабермас, наводи да је *модерна* амбивалентна, различита и протурјечна: карактеризира ју плурализам. (Habermas, 2005:119–154) У тој и таквој модерни, сматра Хабермас, појединац живи у различитим и међусобно искључивим сферама вриједности, с њима се суо-

чава, присиљен је сам (иза)бирати оне вриједности за које он и средина у којој се налази држи да су у томе времену и на томе мјесту прикладне, без обзира на традицију из које потјечу. И не само то: појединац живи у различитим свјетовима.

За многе, сматра Хабермас, наше садашње вријеме је вријеме у којем је појединац остао без својих коријена, вријеме у којем смо изгубили традицију, вријеме у којему влада ниҳилизам конзумерске културе, вријеме у којему влада безгранична слобода и широке могућности избора што многим ствара велике проблеме. Такођер, досадашње вриједности које је промовирала религија и које су обвезивале појединца, одједном су постале релативне. С њима се, на особној разини, може, а и не мора живјети.

Уз то, опхођење с људским ембријима, почетак и крај живота, еутаназија, смрт мозга, здравствени одгој, хомосексуални бракови, побачај, умјетна оплодња – све то постале су у данашње вријеме теме о којима се сукобљавају и међусобно оптужују и ратују знаност, односно политике које се њоме користе у наметању својих ставова, али и религије, односно религијске заједнице.

У рјешавању тих и таквих горе споменутих двојбâ, постоје данас двије међусобно супротстављене тенденције које у битноме карактеризирају нашу сувремену збиљу. С једне стране, сматра Хабермас, на сцени је *све снажније ширење натуралистичких (нрпродогнанстивених) слика свијета* и схваћања да је у објашњавању свијета Бог сувишан и непотребан и, с друге стране, на сцени је све снажнији, *све моћнији политички уијечај релиијских ортодоксија*, односно фундаменталистичких тенденција сувремених свјетских религија. А, ријеч је понајприје о насилним, терористичким чинима који су религијски инспирирани и – што је јако важно рећи – религијски легитимирани, посебно након 11. рујна 2001. Али, да не буде забуне, овдје сматрам потребним рећи слједеће: таквим насилним методама које су религијски инспириране и религијски легитимиране не служе се само радикални муслимане који злорабе ислам као религију, него и кршћани, жидови,

хиндуисти, који у остваривању својих политичких циљева злорабе своје религије, о чему на посебан начин говори Енцо Паче у књизи „Зашто религије улазе у рат?“ (Zagreb, 2009). Наиме, Хабермас сасвим јасно истиче да је овдје ријеч о протупокретима у односу на *модерну* и социјалне промјене. Могло би се рећи да вјерски фундаменталисти различитих усмјерења (хиндуистички, исламски, кршћански, жидовски итд.) желе свим средствима, такођер и помоћу политике, своје поруке и животне свјетове, које се у почетку разумијева као религијске, учинити обвезним за све – овдје и сада – и остварити их одмах. Уз то, они желе и чине све да етичке вриједности које произлазе из њихова наука, из проповиједаних вјерских истина њихове религије, добију универзално, свјетско значење.

Нитко, наравно, не говори о мировним потенцијалима свјетских религија. Јер, ако бисмо пошли од горе наведенога, могли бисмо рећи: када не би било религија све би било друкчије. Да их нема или да нетрагом нестану, сматрају многи, било би најбоље! Истина, појавом процеса секуларизације многи су се понадали такву сценарију. Вањски феномени потврђивали су таква надања: рапидно је опадао друштвени утјецај и значење традиционалних религија у друштвено-ме и приватном животу, све мање људи одлазило је у цркве (Markešić, 2005:97–112), све више је било оних који нису живјели према прописима својих религија, али и све више оних који су напуштали црквено чланство због чега су многе црквене општине „финансијски пропале“ јер није било оних који би својим прилозима подржавали њихов опстанак. (Casanova, 2004:1)

Међутим, унаточ надањима да ће ти процеси који, истина, и даље трају, довести до нестанка религије, догодио се велики обрат, па би се заједно с Питером Бергером могло рећи: умјесто да је тијеком толико хваљене секуларизације нестала, религија је све више доспијевала и доспијева у средиште свакодневних политичких и јавних збивања (Berger, 1999; Berger, 2000); умјесто коначног нестанка религије, све више се говори о њезину повратку, заправо религија никада и није

била нестала – само је многима била „невидљива“ (Luckmann, 1967. и 2005); свједочимо такођер томе да се све више говори о животности религијâ, о повратку Светога, о десекуларизацији, о постсекуларном друштву, о друштву које је незамисливо без религије, односно, о ситуирању религије у политичкој и медијској јавности. (Gisel, 2009)

И, како рекох, одједном је религија била ту, у нашој близини, и многи од нас у њој. Видјели смо то посебно почетком деведесетих 20. стољећа у свим нашим (католичким, муслиманским, православним) срединама. Религија је једина имала легитимацијску снагу код појаве нових политичких струјања. И не само код нас. Њену разорну и дезинтегрирајућу снагу могло се још раније уочити, на примјер пригодном стварања Исламске државе Иран (*Иранска револуција*), потом у акцијама синдиката *Солидарносѿ* у Пољској, у националним/националистичким покретима у бившој Југославији, а посебно, како је већ речено, 11. рујна 2001. нападом на њујоршке торњеве. Не чуди стога чињеница да су се одједном појавила питања о функцији религије у новоме времену, питања на која није било сувислог одговора.

Но, према Хабермасу, темељно питање које се постављало о односу религије и друштва гласило је: како је у глобализираноме свјетском друштву, у свијету у којем глобализација успоставља тржишта без граница, у свијету у којем ништа није унапријед точно одређено нити пак сигурно да ће бити онако како је било предвиђено, у свијету у којему је све могуће и све ваљано, како је, дакле, у таквоме свијету могуће изградити друштво и у њему миран суживот људи, односно како је могуће изградити секуларну, свима прихватљиву и у потпуности функционалну државу? Заправо, како се западна или према западним начелима секуларизирана друштва могу сачувати и заштити од могућих крвавих обрачуна који су религиозно мотивирани? Односно, како је у једноме секуларизираном друштву – с обзиром на *религијски илуралистички* – могуће сачувати уставом зајамчене вјерске слободе те гдје су границе тих

слобода и како се међусобно односе вјерске заједнице и држава у којој оне дјелују? (Bochinger, 2013:15–58)

Одговор на таква тешка питања назире се тренутно у чињеници да у Еуроци влада сугласност о томе да држава треба бити неутрална у религијским и културним питањима. Но, због изазова који у облику религијскога и политичког фундаментализма циљају на темеље секуларне државе поставља се питање има ли данашња модерна и секуларна држава уопће снаге опстати у јавноме простору? Наиме, средином 1960-их година 20. стољећа Ernst-Wolfgang Böckenförde, судач Уставнога суда Савезне Републике Њемачке, поставио је слједеће питање: може ли се одржати *слободарска секуларна држава која живи од њених одговора које сама не може јамчити*<sup>101</sup> те дао и недвојбени одговор: „Егзистенција секуларизираних држава увијек је теготна (прекарна) па се она стога мора увијек у право вријеме наоружавати против угроза које пријете њезину опстанку“ (Böckenförde, 2007)

Та реченица показује парадоксалну ситуацију у којој се налази данашња еуропска слободарска, секуларизирана држава. С једне стране, она може постојати само ако се слобода коју она јамчи грађанима регулира/одређује изнутра, из саме државе, из моралне супстанце појединца и хомогености друштва“ (Böckenförde, 1967:93), док, с друге стране, она ту регулацију не може јамчити властитим снагама, а да се, ако те слободе буде требала бранити силом, не би истодобно одрекла свога права на слободарство.

### **Неколико тенденција у односима религијâ и еуропске јавности**

Говор о слободарској и секуларизираној држави која почива на претпоставкама које не може јамчити показује сву „ухваћеност“ модерних држава. У свим дискусијама о

---

<sup>101</sup> Böckenförde, Ernst-Wolfgang (\*Касел, 19.09.1930), судач и филозоф права. Од 1983. до 1996. судач њемачкога Савезног уставног суда.

односу политике и религије ово питање увијек избије на површину, посебно кад се почне говорити о присутности религијскога у јавности: нпр. криж у учионицама, молитва прије почетка школске наставе, вјеронаук у јавним школама, или пак растуће значење неких нових религијских покрета у транзицијским земљама као и неких других некршћанских религија на примјер ислама, те посљедично градња цамија, али и објеката других вјерских заједница у подручјима гдје до тада нису биле, итд.

Кад је о томе ријеч, сложит ћемо се са социологом религије, проф. Karlom Gabrielom, да у данашњим расправама о стварима од јавнога друштвеног интереса ријетко има више протурјечних ставова као што их има о религији и религијским заједницама. Могли бисмо, сматра он, навести неколико тенденција које можемо препознати као **џло-дове секуларизације** у које се убрајају између осталог: 1) опада друштвени утјецај и значење традиционалних облика религије у друштвеноме и приватном животу појединаца, 2) све мање људи одлази у богомоље, због чега је црквена религија од некоћ „*џрисиљавајуће*“ *џримарне инстџиџиџије* постала *факулџаџивна секундарна инстџиџиџија*, 3) због рапидног смањења број чланова кршћанских цркава многе од њих остале су без редовитих новчаних примања па су неке биле чак приморане продавати своје објекте или у најбоље случају изнајмљивати их, 4) све више је оних чланова цркава који у својем практикурању вјере веома често одступају од темељних кршћанских истина и догма (ријеч је о хомосексуалцима, истосполним браковима, разведеним па поновно вјенчаним, о побачају, умјетној оплодњи, еутаназији, итд.). (Gabriel, 2006:1–2)

С друге стране, наставља Габриел, свакодневно се сусрећемо с вијестима и феноменима који се уопће не уклапају у горе наведену слику о паду друштвенога значења религије и које горње исказе доводе у питање и то почевши од 11. рујна 2001. који се узима као пријеломни датум „провале“ религије у јавни живот, али и као пријеломни датум *окуџаџије* свијета



живота (*Lebenswelta*) од стране религије, па све до данас. Тако се у многим западним земљама које тендирају бити религијски неутралне државе (као на примјер у Републици Хрватској) изненада и неочекивано повећао број јавно исказаних конфликта о темама за које се мислило „да готово више не постоје“: религијски симболи у јавним установама, вјеронаук у школама, здравствени одгој, итд.

Осим тога, у свакодневном јавном дискурсу све више почињу превладавати расправе о сигурности, о „религијски мотивираном и легитимираном тероризму“, а тиме наравно и о вјерским слободама, затим о плурализацији религија и у религијама, индивидуализацији религијскога, посљедицама нове „видљивости“ религија у медијској јавности, њезину мјесту у простору дискурзивне, али и политичке јавности, итд. Но, посебно важна дискусија води се о томе треба ли умјесто о већ завршеном процесу секуларизације (про) говорити о религијској модернизацији. Наиме, *заступници секуларизацијске тезе* полазе од поставке да се модернизацијом побољшавају материјални увјети живота, па би слиједом тога „у свакој земљи у којој се одвијају модернизацијски процеси напредак значио истодобно и животну и сваку другу сигурност па би у томе случају Бог био непотребан као и вјера у њега“, док *противници секуларизацијске тезе* држе да све снажнији технолошки напредак не доноси уопће ни мир ни било какву сигурност, него страхове од будућности, почевши од атомске боме до бојних отрова (Gabriel, 2006: 6–7), о чему говори и Урлих Бек у својој књизи *Друштво ризика* (*Risikogesellschaft*, 1986).

Могли бисмо слиједом горе наведенога рећи: умјесто да су нестале, религије су све више доспијевале и доспијевају у средиште политичких и јавних збивања. Стога се и говори о повратку *Свеиоиа*, о повратку религије, о њезиној виталности, о десекуларизацији, о постсекуларном друштву. (Berger, 1980:43f)

## А што, ако ствари крену кривим путем?

Сасвим разложним чини се питање: што је потребно (у) чинити када процеси у облику религијскога и политичког фундаментализма ударе на темеље слободарске и секуларне државе и запријете да ће је уништити као нешто што не одговара Божјем закону којег они проповиједају? Не треба се чудити што многи данас сумњају да данашња модерна и секуларна држава – допуштајући потпуну и апсолутну слободу свим религијама уопће – неће имати снаге опстати у јавном простору. И то из једноставног разлога: све су свјетске, посебно монотеистичке, религије искључиве, оне не допуштају да други вјерозакони и свјетоназори буду њима једнаковриједни. Успоредимо само положај кршћана у исламскоме дијелу Блискога Истока и Арапског полуотока, али и муслимана на Западу.

Говорећи о структури и карактеру секуларне државе, већ споменути аутор Vöckenförde заступа тезу да су држава и религија (овдје: [кршћанске] вјерске заједнице) *одвојене стварности* те да је политика усредоточена на то да сама, без уплитања религија, обликује људски суживот према свјетовним мјерилима. Процесом одвајања цркве од државе, а што се почело догађати с Нантеским едиктом из 1598, стварао се политички поредак без религиозних начела, држава се легитимирала из својих властитих свјетовних секуларних извора који су јој давали предност пред религијом. Круна свега тога била је Аугсбуршка изјава: *cuius regio, eius religio*, а потом и Француска револуција. С горе споменутим аутором може се рећи да је најважнији резултат тога процеса сљедећи: религија није више потребни саставни дио политичкога поретка и држава посједује потребну моћ да одржава живот људи у њој. Тиме је религија била ослобођена из политичко-сакралног оклопа и препуштена сама себи и своме развоју.

У модерноме времену ствари се мијењају: политичка држава не иде више за тим да нијече или пак да негира религију; она ју ослобађа. А то значи: религију се ослобађа из њезинога политичко-сакралног оклопа, а то значи да више

не вриједи исказ: *cuius regio, illius religio*, него се религију препушта властитој одговорности. Дакле, задаћа државе није више да управља ни једним од облика религијске праксе, него она своју задаћу мора видјети у томе да религији остави слободу њезинога властитог развоја, чиме се религија премјешта у друштвено подручје и на тај начин, казано ријечима Карла Маркса, постаје „дух грађанскога друштва“.

Наравно, увијек је постојала опасност да религија поновно заузме кормило државе. Да се то не би догодило, да религија са својим праксама не би ушла у подручје које припада држави, ишло се стварању секуларне државе, државе која ће свјетоназорски бити неутрална, секуларизирана држава, а то даље значи да је религијски неутрална, да су јој све религије једнаке, да ће она религије штитити у оквиру донесених закона и устава, али и да ће их надzirати, што је у нашем случају јако важно. И то стога, што би се могло догодити да држава из жеље да ушчува у цијелости вјерске слободе, односно слободу дјеловања вјерских заједница, почне „шутке прелазити“ преко све снажнијег и подземно пузајућег религијског фундаментализма којему је циљ створити друштво у којем ће вриједити сљедећа поставка: *cuius religio, eius regio* /чија религија, онога власт/. А да то није тек пука доскочица или пак успутна шала, ево неколико примјера: све чешће се чује повик да желимо председника који ће бити католик, православац, муслиман, да желимо извршну и (посебно) судску власт која неће бити атеистична, агностичка, комунистичка, да желимо да наши (за) владају и да трајно остану на власти, итд.

### **Двије врсте државне неутралности**

Да се којим случајем такве ствари – да религија поновно заузме кормило државе – ипак не би догодиле, сувремена слободарска и секуларна друштва развила су, према Böckenfördu, двије врсте државне неутралности којима се настоји одржати равнотежу и спријечити покушаје религијског овладавања

друштвеном збиљом, посебно ако се има у виду да се у Западној Еуроци, посебно у државама у којој су католици били већина, веома тешко прихваћала и сама идеја постојања секуларне државе, државе без Бога.<sup>102</sup>

А горе споменуте двије врсте државне неутралности су:

1. *Концепти дисципциране неутралности* – познат нпр. у Француској, који у духу лаицизма смјешта религију, односно вјерску заједницу у приватно-друштвени простор;

2. *Концепти јавне неутралности* – познат нпр. у Њемачкој, али и у Републици Хрватској. То значи да је вјерским заједницама допуштен приступ јавним институцијама – школама и образовним институцијама, затворима, болницама, полицији, војсци.

Самим чином одвајања државе и цркве – барем кроз та два облика неутралности – ускраћује се вјерским заједницама право на вршење политичке власти, понајприје у заштити темелних и људских права. Јер, подручје слобода припада држави. А то даље значи да је „државна неутралност претпоставка за осигурање увјета постојања грађанског живота“, а самим тиме и вјерских слобода.

Осим тога, таквим односом према религијама и вјерским заједницама држава жели „држати одстојање од религија да би могла осигурати егзистенцију свих облика вјеровања и невјеровања“, чиме она као „секуларизирана држава добива политичко-теолошку легитимацију“. А то даље значи: да би се могло имати и остваривати право на вјерску слободу, држава мора моћи јамчити различите облике вјеровања и религијских припадања. И к томе према религијама се мора „односити

<sup>102</sup> Тревало је проћи доста времена да се у западној Еуроци, посебно у државама у којој су католици били већина, прихвати постојање секуларне државе, државе без Бога. Наиме у тим државама је све до почетка 1960-их владало увјерење да држава мора бити „кршћанска држава и да мора имати религију као своју чврсту основу“. Средишњи свјетски догађај за католичко признавање религијски неутралне државе збио се 1965, на крају засједања 2. ватиканског сабора, када је Католичка црква усвајањем енциклике „Радост и нада“ (*Gaudium et spes*) признала постојање секуларне државе као посебне стварности.

отворено“. Дакле, сматра Böckenförde, пошто је модерна држава упућена на културно-менталне ресурсе који јамче њезино одржање и постојање, њезина је дужност подупирати и штити религиозне предоцбе и схваћања све дотле док не буде угрожен њезин слободарски уставни поредак.

### **Зашто секуларне елите требају (за)вољети религије?**

Böckenförd држи да је искључиво либерална, секуларна држава са својом свјетоназорском неутралношћу истинска претпоставка за вјерску слободу. (Ludger, 2009:323–326) Међутим, та и таква модерна и секуларна држава мора бити свјесна чињенице да је, како је већ горе наведено, упућена на културно-менталне ресурсе који нису њезини, а који се налазе у религијама и – да парадокс буде већи – дати религијски ресурси јамче у многоме њезин опстанак и постојање. Да би се могло зајамчити опстанак државе, потребно је, сматра Хабермас, у секуларно подручје пренијети религијске садржаје као базу за успоставу „демократске уставне државе“.

Дакле, само таква секуларна држава може зајамчити вјерску слободу. А то значи да си сватко у њој може самостално доносити одлуку хоће ли или неће вјеровати, да сватко у таквој држави – био он религиозан или нерелигиозан – може без икаквих потешкоћа живјети с другима и у вјерскоме, националном, културном и свјетоназорском смислу друкчијима и заједно с њима изграђивати друштво. Обје групе – религиозни и нерелигиозни, кршћани и некршћани – морају уживати све благодати друштва у којем живе, али и имати и обавезе за његову изградњу. (Schilm, 2006:119–154) А то даље значи да секуларна држава мора акцептирати јавни говор вјерских заједница изречен религиозним језиком, односно у модерној држави мора бити могућ јавни говор у религиозним појмовима и исказима. Секуларне елите требале би моћи „религијске ресурсе преводити у свима разумљив и прихватљив језик“,

чиме би вјерске норме добиле „секуларни пријевод“ (Schilm, 2006:11)

Заправо, модерне еуропске државе и њихове секуларне елите требале би уважавати религијске традиције својих грађана. Оне се на њих морају навикнути. Не би их смјеле ни требале одбацивати, јер религијозне традиције носе у себи моралне садржаје потребне за одржање друштва.

Дакле, *свјетоназорски неутрална држава* не значи да религијозни гласови не играју никакву улогу. Насупрот! Држава не смије опћим учинити чисто секуларни свјетоназор. Јер, сви свјетоназори морају имати исто значење. Стога вјерници морају имати право своја политичка увјерења исказивати са својим религијозним увјерењима. Наравно, вјерници немају ништа против знаности, али ако она задира дубоко у вјерничка увјерења, онда се требају постављати и одређена ограничења. Узмимо као примјер побачај. То ни у којем случају не значи да треба нешто одмах забранити, него само то да се треба чути и друга страна како би се дошло до праве истине.

### **Могу ли религијске заједнице прихватити секуларну државу?**

С тиме је ишло јако тешко. Посебно с Католичком црквом, како сам горе споменуо. Наиме, тек при крају засједања 2. ватиканског сабора донесена је Конституција *Gaudium et spes (Рагосћ и нага)* којом је након толико стољећа опирања Црква коначно прихватила постојање секуларне државе као посебне стварности. Уз остало, у томе контексту треба гледати и сукобе послјератних југославенских социјалистичких власти и Католичке цркве код нас.

Међутим, пошто вјерске заједнице данас живе у плуралноме и секуларном друштву, оне се морају одрећи права на свеобухватно обликовање свакодневног живота, морају престати тежити да буду ауторитет у структурирању живота у цјелини, морају прихватити чињеницу да се вриједности које

произлазе из њихових традиција морају „преводити“ у секуларни језик, уз опасност да ће код тога „превођења“ доћи до одређених скраћивања и ограничавања. А то даље значи да се религије и вјерске заједнице, а тиме наравно и кршћанске, морају суочити с чињеницом да живе у плуралноме окружењу у којему вриједе иста правила за све вјерозаконе, за све вјере и религиозна увјерења, да морају узети у обзир знанствена достигнућа на свим подручјима људскога живљења, али исто тако да се морају навикнути на премисе на којима почива модерна држава, а то су, између осталих, и вјерске слободе, слободе вјеровања и невјеровања. (Danièle Hervieu-Léger, 2003)

Но, да бисмо дошли до тога потребно је да вјерске заједнице којима држава омогућује приступ јавноме животу (као што је то нпр. у Републици Хрватској: школе, војска, полиција, медији, итд.) требају прихватити постојећа правила и начела која су у модерним друштвима постала опћецивизацијска, као што је поштивање људских права и слобода. Односно, да темељ заједничкога живљења треба бити „лојалност законима државе у којој живе“ умјесто инзистирања на „својим“ вјерским вриједностима, свеједно је ли ријеч о кршћанским, исламским или жидовским, која би требала бити опћеважећа. Разлог: увијек се могу наћи рјешења – а за то је потребна добра воља „обију страна“.

Дакле, заједнички живот тражи и од једних и од других да се међусобно уважавају у својим захтјевима, у традицијама како просвјетитељства тако и религиозног живота. У заједничком тражењу вриједности религиозни и секуларни грађани требају развијати социјалне везе како би секуларна држава могла опстати.

## Закључак

Из свега овдје наведенога произлази да је сувремено секуларно друштво – хтјели ми то признати или не – упућено на религију као важан ресурс смисла, па би слиједом тога нер-

лигиозни требали сачувати смисао за очување артикулацијске снаге религиозних говора (Хабермас). Дакле, кооперативна задаћа обију страна у држави – религиозне и секуларне – јест следећа: оне обје требају у обзир узимати и прихваћати перспективе оних других, увијек изнова пропитивати што могу научити једни од других.

А то даље значи да би секуларна држава требала бити заинтересирана за религију, у нашем случају за кршћанство, јер религија (кршћанство) у себи носи претпоставке на којима почива модерна еуропска секуларна држава, а таква држава их из себе саме не може јамчити. С друге стране, свака религија, па тиме и кршћанство, уколико жели уживати благодати вјерских слобода, треба бити заинтересирана за постојање секуларне, свјетоназорски неутралне државе, јер је управо постојање такве слободарске, секуларне и свјетоназорски неутралне државе једини јамац да ће све религије, сви вјерозакони моћи имати иста права и исте могућности дјеловања. Па и кршћанство заједно с њима.

Надајмо се да ће сви на томе устрајавати.

## Литература

- Berger, Peter L., ed. (1999) *The Desecularization of the world. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.
- Berger, Peter L. (2000) *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg, Herder Verlag GmbH.
- Bochinger, Christoph „Das Verhältnis zwischen Religion und Säkularität als Gegenstandsreligionswissenschaftlicher Forschung“, u: Steffen Führding/Peter Antes (Hg.) (2013) *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen: V&R unipress, str. 15–58.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1967) *Säkularisation und Utopie. Ebraucher Studien*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007) *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahr-*



- hundert*. München, Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Bd. 86.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007) *Dersäkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München, Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Bd. 86.
- Casanova, José (2004a) „Der Ort der Religion im säkularen Europa“, u: Eurozine od 29. 07. 2004., str. 1, u: <http://www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-de.html>, pristupljeno 4. prosinca 2011.
- Danièle Hervieu-Léger, «Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa», u: *Transit* 26 (2003).
- Gabriel, Karl (2006) „Rückkehr der Religionen oder fortschreitende Säkularisierung“, u: *Islam 2020. Szenarien für den gesellschaftlichen Dialog zwischen Christen und Muslimen*, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart-Hohenheim 17–19. 11. 2006.
- Gisel, Pierre „Religionen und zeitgenössische Moderne“, u: Delgado, Mariano / Jödicke, Ansgar / Vergauwen, Guido (2009) *Religion und Öffentlichkeit Probleme und Perspektiven*. Stuttgart, W. Kohlhammer
- Habermas, Jürgen (2005) „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‘öffentlichen Vernunftgebrauch’ religiöser und säkularer Bürger“, u: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, Verlag Suhrkamp, str. 119–154.
- Luckmann, Thomas (1967/2005) *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main, Verlag Suhrkamp.
- Ludger, Heidbrink „Ernst-Wolfgang Böckenförde bestätigt seine Säkularisierungsthese“, u: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2009/2, Kiel, Philosophisches Seminar, str. 323–326.
- Markešić, Ivan (2005) „Religijska situacija u postmodernome vremenu“, u: *Društvena istraživanja*, Vol.14, No.1–2 (75–76), str. 97–112.
- Pace, Enzo (2009) *Zašto religije ulaze u rat?* Zagreb, Golden marketing - Tehnička knjiga.
- Schilm, Petra (2006) „Jürgen Habermas ‘Religion in der Öffentlichkeit’. Kognitive Voraussetzungen für den ‘öffentlichen Vernunftgebrauch’ religiöser und säkularer Bürger“, u: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Verlag Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, str. 119–154.“ -Vortrag in der Domgemeinde Bremen, 9. veljače 2006., u: <http://www.dialog-religio.de/Habermas.pdf>, str. 10.



## СПИСАК ИМЕНА

- Ајзенштат, Шмуел (Shmuel Eisenstadt) 14  
Алмонд, Јан (Jan Almond) 131  
Андрић, Иво 156  
Армстронг, Карен (Karen Armstrong) 201
- Барет, Дејвид (David Barrett) 202  
Бејнбриџ, Вилијам С. (William S. Bainbridge) 13  
Бек, Урлих (Ulrich Beck) 303  
Бекенфорд, Ернст-Волфганг (Ernst-Wolfgang Böckenförde) 301, 304–305, 307  
Бел, Данијел (Daniel Bell) 151, 281  
Бенедикт XVI, папа 51, 225, 230, 273  
Бергер, Питер Л. (Peter L. Berger) 13–14, 111, 116, 170, 299  
Берђајев, Николај (Николај Александрович Бердяев) 34, 215  
Биговић, Радован 9, 11–12, 75, 155, 170, 230, 289  
Благојевић, Мирко 11, 161–162, 165, 177, 209  
Блох, Ернст (Ernst Bloch) 272  
Бодријар, Жан (Jean Baudrillard) 155  
Боф, Леонардо (Leonardo Boff) 262, 270  
Брус, Стив (Steve Bruce) 111  
Бурдије, Пјер (Pierre Bourdieu) 282, 286, 294
- Варнава, патријарх српски 267  
Вартоломеј, васељенски патријарх 241  
Ватимо, Ђани (Gianni Vattimo) 13  
Вебер, Макс (Max Weber) 107, 202  
Велимировић, Николај 263  
Вилсон, Брајан Р. (Bryan R. Wilson) 107, 111, 114, 287, 292  
Владика Лаврентије 75
- Габриел, Карл (Karl Gabriel) 302  
Гаврило, патријарх српски, 267  
Гавриловић, Данијела 11, 200, 202, 281, 209  
Гајић, Саша 290–291  
Гарат, Шерил (Sheryl Garratt) 194  
Герман, патријарх српски, 153  
Гледстон, Вилијам (William Gladstone) 267  
Гргур VII, папа 262  
Грејем, Били (Billy Graham) 107
- Далај Лама 100  
Дизраели, Бенџамин (Benjamin Disraeli) 267  
Достојевски, Фјодор (Фёдор Михайлович Достоевский) 28, 36, 215, 265
- Ђоковић, Новак 194  
Ђоловић, Дејан 213  
Ђорђевић, Драгољуб Б. 9–10, 12, 18, 24, 62, 91, 151, 164–165, 200, 202, 208–209

- Ђото 226  
Ђурић, Марко П. 11, 259  
Ђуровић, Богдан 207
- Евдокимов, Павле (Павел  
Евдокимов) 156  
Енген, Чак Ван (Сак Ван  
Engen) 65
- Зриншчак, Сениша 274, 293
- Ивановић, Ана 194  
Игњатије Богоносац 157  
Иларион (Алфејев), митрополит  
волоколамски 247  
Инглхарт, Роналд (Ronald  
Inglehart) 283, 285, 293  
Иринеј (Буловић), владика  
бачки 231  
Иринеј, патријарх српски 288
- Јанарас, Христо (Hristos  
Janaras) 179  
Јанг, Фенганг (Fenggang Yang)  
124  
Јањетовић, Љубица 190,  
Јанковић, Драгомир 11, 189, 289  
Јеличић, Сашка 213  
Јеротић, Владета 20, 192, 215,  
233  
Јован XXIII, папа 260  
Јован Дамаскин 262  
Јован Павле II, папа 49, 54, 56,  
106, 142, 227, 229, 274  
Јован (Пурић), владика нишки  
10, 27  
Јојкић, Оља 213  
Јукић, Јаков (Жељко Мардешкић)  
16–18, 151
- Казанова, Хозе (José Casanova)  
281, 284
- Камерон, Дејвид (David  
Cameron) 195  
Ками, Албер (Albert Camus) 231  
Каспер, Валтер (Walter Kasper)  
248  
Кинг, Ханс (Hans Küng) 230  
Кинцлер, Клаус (Klaus Kincler)  
233  
Кирил, патријарх руски 50  
Кисић, Раде 11, 235  
Кокс, Харви (Harvey Cox) 179  
Коларић, Јурај 264  
Константин Велики 10, 17, 28,  
31, 39, 77, 81  
Кристева, Јулија 19  
Крстић, Зоран 10, 77, 85–87,  
199, 208, 233, 289, 290  
Кубурић, Зорица 11, 199, 200–203,  
207, 209
- Лазар, Жолт 200  
Лебедев, Сергеј (Сергеј  
Лебедев) 11, 177–178  
Леви, Бернар Анри (Bernard-Henri  
Lévy) 132  
Левит, Карл (Karl Levit) 202  
Лекнер, Френк Џ. (Frank J.  
Lechner) 14  
Лењин, Владимир Иљич  
(Владимир Ильич Ленин)  
51, 107  
Линдер, Ричард (Richard Linder)  
151  
Лутер, Мартин (Martin Luther)  
60, 140, 245, 264
- Мајендорф, Џон (John  
Meuendorff) 239  
Мајка Тереза 100  
Малешевић, Сениша 113–114  
Ман, Урлих (Ullrich Mann) 269,  
273–274

- Мардешић, Жељко (Јаков Јукић) 16–18, 151  
 Маркешић, Иван 11, 297  
 Марковић, Слободан 182  
 Маркс, Карл (Karl Marx) 15, 91, 305  
 Мартин, Дејвид (David Martin) 13  
 Меншлинг, Густав (Gustav Menschling) 274  
 Мијин, Ружица 211  
 Милошевић, Слободан 166  
 Милс, Рајт (Wright Mills) 105  
 Мојзес, Павле (Paul Mojzes) 9–11, 15, 91  
 Мун, Бан Ки (Ban Ki Moon) 195  
 Мун, Сун Мјунг (Sun Myung Moon) 107
- Немет, Ладислав 10, 41, 54, 57  
 Ниче, Фридрих (Friedrich Nietzsche) 131, 202  
 Норис, Пипа (Pipa Norris) 285
- Огњеновић, Вида 18
- Павле, патријарх српски 85  
 Пајсије, патријарх српски 267  
 Палота, Мауро (Mauro Palota) 228  
 Папа Фрања 50–51, 56, 101, 126, 225–228, 230–232, 234  
 Паролин, Пјетро 228  
 Парсонс, Талкот (Talcott Parsons) 14  
 Патачи, Гаврило 150–151  
 Патнам, Роберт (Robert Putnam) 282–284  
 Пера, Марчело (Marcello Pera) 229  
 Платон 259–260  
 Попадић, Димитрије 10, 59, 71, 74–75
- Поповић, Јустин 28–29, 32, 36  
 Пршо, Наташа 210
- Радојковић, Миролуб 190  
 Радојчић, Мирослав Мирон 91–92  
 Рајзер, Конрад (Konrad Rajzer) 245  
 Ракић, Николина 220  
 Расел, Бертранд (Bertrand Russell) 263  
 Рорти, Ричард (Richard Rorty) 13
- Свети Сава 86, 264–266  
 Синелина, Јулија (Юлия Синелина) 179–180  
 Сиоран Емил (Emil Cioran) 156  
 Скола, Ангело (Angelo Scola) 266  
 Смит, Ентони Д. (Anthony D. Smith) 116  
 Соловјов, Владимир (Владимир Сергеевич Соловьѣв) 268, 276
- Сорокин, Питирим (Pitirim Sorokin) 179, 184  
 Сремац, Срђан 69  
 Стајић, Предраг 9–10  
 Стаљин, Јосиф (Иосиф Виссарионович Сталин) 51, 53
- Станковић, Борисав 17  
 Станковић, Владан 139  
 Старк, Родни (Rodney Stark) 13  
 Степинац, Алојзије 228  
 Стојановић, Љуба 75  
 Стојменовић, Јована 210
- Танасковић, Дарко 11, 225  
 Тејлор, Чарлс (Charles Taylor) 13  
 Теодосије, цар 81

- Тито, Јосип Броз 107  
Тодоровић, Драган 10, 12, 85–86,  
161, 164, 170  
Тојнби, Арнолд (Arnold  
Toynbee) 145
- Ф**илатов, Сергеј (Сергеј  
Филатов) 181  
Флере, Сергеј 11, 15, 105  
Фотије, патријарх цариградски  
265  
Фрањо Асишки 257–258, 262–263  
Фројд, Сигмунд (Sigmund Freud)  
20, 228  
Фукујама, Френсис (Francis  
Fukuyama) 282–283
- Х**абермас, Јирген (Jürgen  
Habermas) 13, 187, 281,  
297–300, 300, 307, 310  
Хајдегер, Мартин (Martin  
Heidegger) 263  
Хантингтон, Семјуел (Samuel  
Huntington) 106, 144–145  
Херберг, Вил (Will Herberg) 94  
Хибер, Пол (Paul Hiber) 68
- Хилас, Пол (Paul Heelas) 111–113  
Хитлер, Адолф (Adolf Hitler)  
107  
Хрушчов, Никита (Никита  
Сергеевич Хрущёв) 51  
Хус, Јан (Jan Hus) 60
- Ц**витковић, Иван 11, 119  
Цигановић, Божана 211  
Цолич, Роберт (Robert Zollitsch)  
246, 248
- Ч**авић, Милан 221  
Чомски, Ноам (Noam Chomsky)  
155
- Џ**емс, Виљем (William James)  
152  
Џенкинс, Филип (Philip Jenkins)  
109
- Ш**мит, Карл (Carl Schmitt) 202  
Шмит, Марија 212  
Штросмајер, Јосип Јурај 54,  
56–57, 267  
Шушњић, Ђуро 200

## О ПИСЦИМА И ПРИРЕЂИВАЧИМА

Радован Биговић (1956–2012), богослов, доктор богословских наука, редовни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду.

Мирко Благојевић, социолог религије, доктор социолошких наука, виши научни сарадник Института друштвених наука, Београд.  
E-mail: blagomil91@sbb.rs

Данијела Гавриловић, социолог религије, доктор социолошких наука, редовни професор Филозофског факултета Универзитета у Нишу. E-mail: danielagavrilovic21@gmail.com

Драгољуб Б. Ђорђевић, социолог религије, доктор социолошких наука, редовни професор Машинског факултета Универзитета у Нишу. E-mail: brkab@junis.ni.ac.rs

Марко П. Ђурић, религиолог из Велике Иванче.

Драгомир Јанковић, богослов, специјалиста политикологије религије, вероучитељ у Архиепископији београдско-карловачкој. E-mail: zenicablues78@hotmail.com

Раде Кисић, богослов, доктор богословских наука, доцент Православног богословског факултета Универзитета у Београду.  
E-mail: radekisic@gmail.com

Зоран Крстић, богослов, доктор богословских наука, ванредни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду. E-mail: zorank62@gmail.com

Зорица Кубурић, социолог религије, доктор социолошких наука, редовни професор Филозофског факултета Универзитета у Београду. E-mail: zoricak@eunet.rs

Сергеј Лебедев, социолог религије, кандидат социолошких наука, доцент Института управљања Белгородског државног, националног и истраживачког универзитета, Русија. E-mail: serg\_ka2001-dar@mail.ru

Иван Маркешић, социолог религије, доктор социолошких наука, редовни професор на Хрватским студијама Универзитета у Загребу, Хрватска. E-mail: Ivan.Markesic@pilar.hr

Павле Мојзес, историчар религије, доктор историјско-богословских наука, редовни професор Роузмонт колеџа, САД. E-mail: pmojzes@rosemont.edu

Ладислав Немет, зрењанински бискуп, богослов, доктор богословских наука. E-mail: ordinariatus@yahoo.com

Димитрије Попадић, богослов, доктор богословских наука, декан Протестантског теолошког факултета у Новом Саду. E-mail: popadic@ptf.edu.rs

Јован Пурић, владика нишки, богослов, доктор филозофско-педагошких наука, ванредни професор Академије Српске православне цркве за уметност и конзервацију у Београду. E-mail: pravoslavna@eparhijaniska.rs

Предраг Стајић, политиколог, уредник у Лесковачком културном центру. E-mail: predragstajic@gmail.com

Владан Станковић, социолог религије, доктор политичких наука, научни сарадник Института за политичке студије у Београду. E-mail: stvlada@sbb.rs

Дарко Танасковић, исламолог, доктор филолошких наука, редовни професор Филолошког факултета Универзитета у Београду. E-mail: Darko.Tanaskovic@gmail.com

Драган Тодоровић, социолог религије, доктор социолошких наука, доцент Филозофског факултета Универзитета у Нишу. E-mail: todor.d@eunet.rs

Сергеј Флере, социолог религије, доктор социолошких наука, професор емеритус Универзитета у Марибору, Словенија. E-mail: sergej.flere@guest.um.si

Академик Иван Цвитковић, социолог религије, доктор социолошких наука, редовни професор у пензији Факултета политичких наука Универзитета у Сарајеву, БиХ. E-mail: cvitkovici@fpn.unsa.ba



Contents  
**ORTHODOXY IN THE 21<sup>st</sup> CENTURY**

FOREWORD

On the fate of religion, Christianity in particular  
*Dragoljub B. Đorđević* ..... 9

I PROSPECTS OF CHRISTIANITY (Living word)  
TOLERANCE \* DIALOG \* ECUMENISM

Jovan Purić: Orthodoxy at the beginning of the 21<sup>st</sup> century 27  
Ladislav Nemet: Roman Catholicism – dialog and ecumenism ..... 41  
Dimitrije Popadić: Protestantism – missionarying and tolerance ..... 59  
Zoran Krstić: Christianity in the 21<sup>st</sup> century: A theological insight ..... 77

II CHRISTIANITY IN THE 21<sup>st</sup> CENTURY

Paul Mojzes: It is risky to predict ..... 91  
Sergej Flere: Possibilities of sociology in predicting the fate of Christianity in the 21<sup>st</sup> century ..... 105  
Ivan Cvitković: Christianity facing the challenges of the 21<sup>st</sup> century ..... 119  
Vladan Stanković: Geopolitics of Christianity in the 21<sup>st</sup> century ..... 139  
Dragoljub B. Đorđević: Is Orthodoxy the religion of the future? ..... 151  
Radovan Bigović: Orthodox church at the end of second millennium ..... 155  
Dragan Todorović: Serbian Orthodox Church at the beginning of the third millennium ..... 161  
Sergej Lebedev, Mirko Blagojević: The 21<sup>st</sup> century: The return of Orthodoxy (social-religious dynamics in Russia and Serbia) 177  
Dragomir Janković: The 21<sup>st</sup> century: Mainstream and Pseudo-Orthodoxy ..... 189

---

Zorica Kuburić: Prospects of Orthodox Christianity in the 21 <sup>st</sup> century . . . . .	199
Darko Tanasković: Is the Roman Catholic Church returning to Christ . . . . .	225
Rade Kisić: Ecumene – yes, but how? Prospects of the ecumenical dialog. . . . .	235
Marko P. Đurić: On tolerance from the religious perspective . . . . .	259
Danijela Gavrilović: Christianity as a source of social capital in modern society. . . . .	281
Ivan Markešić: Secular state and Christianity. Can they exist in the future one without the other . . . . .	297
INDEX OF NAMES . . . . .	313
ON AUTHORS AND EDITORS . . . . .	317
Contents . . . . .	319