

VERA – ZNANJE – MIR

Izdavač
Beogradska otvorena škola
Beograd, Masarikova 5/16, Palata Beograd
Tel: (011) 30 65 800, 36 13 112
Tel/Fax: (011) 36 13 112
Elektronska pošta: bos@bos.org.yu
<http://www.bos.org.yu>

Za izdavača
Vesna Đukić

Urednici
Milan Sitarski
Marinko Vučinić

Lektura i korektura
Miroslav Maksimović

Tehnički urednik
Aleksandar Stojković

Priprema i štampa
DOSIJE^s

ISBN 86-83411-27-3



Ova knjiga je zbornik radova objavljenih na internet prezentaciji „Vera – znanje – mir“, izrađenoj u okviru projekta „Internet u funkciji verskog obrazovanja i procesa pomirenja na prostoru bivše Jugoslavije“ Centra za istraživanja religije Beogradske otvorene škole. Projekat i štampanje ove knjige finansijski je pomogla holandska fondacija Pax Christi Nederland.

VERA – ZNANJE – MIR

ZBORNİK RADOVA OBJAVLJENIH NA INTERNET
PREZENTACIJI „VERA – ZNANJE – MIR“

Beograd • 2005

Sva prava zadržana. Nije dozvoljeno da bilo koji deo ove knjige bude snimljen, emitovan ili reprodukovan na bilo koji način, uključujući, ali ne ograničavajući se na fotokopiranje, fotografiju, magnetni upis ili bilo koji vid zapisa, bez prethodne dozvole izdavača.

SADRŽAJ

Predgovor	9
1. DIJALOGOM OD SUKOBA DO SUSRETA.....	11
<i>Marijana Ajzenkol</i>	
Ma ko da ste, vaša će vas reč odati.....	13
<i>Prof. dr Nikola Dugandžija</i>	
Granice dijaloga	18
<i>Mr Zilka Spahić-Šiljak</i>	
Islam i interreligijski dijalog u BiH.....	27
<i>Prof. dr Ivan Cvitković</i>	
Uloga religijskih zajednica u procesu međunacionalnog pomirenja u Bosni i Hercegovini.....	35
Intervju sa don Lush Gjergjiem, predsednikom Fondacije Majka Tereza za Kosovo	53
2. DILEME KOJE SE NE SMEJU ZAABIĆI.....	75
2.1 MNOŠTVO SVEOBUH VATNOG? VERA I MOĆ/VLAST.....	76
<i>Prof. dr Ferid Muhić</i>	
Tri religijske teme.....	79
<i>Željko Mardešić</i>	
Od djece cvijeća do djece rata.....	84
<i>Željko Mardešić</i>	
Sekularizacija i pamćenje.....	87

<i>Željko Mardešić</i>	
Sekularizacija i rat	90
<i>Mr Belmondo Miliša</i>	
Fanatizam.	93
<i>Mr Belmondo Miliša</i>	
Religije i rat.	98
<i>Prof. dr Đuro Šušnjić</i>	
Prepreke na putu razumevanja, poverenja i pomirenja .	103
<i>Mr Vladimir Pavićević</i>	
Hrišćansko nasleđe u evropskom ustavu.	112
<i>Vladimir Petrović</i>	
Hantingtonova pastorčad: religija među uzrocima ratova za jugoslovensko nasleđe?.	118
<i>Prof. dr Milan Vukomanović</i>	
Religijska dimenzija jugoslovenskih sukoba.	124
<i>Prof. dr Ivan Cvitković</i>	
Odnosi između kršćana i muslimana, primjer Bosne i Hercegovine.	131
<i>gp Слободан Г. Марковић</i>	
Српска православна црква у Србији и држава: клерикализација или цезаропапизам	149
2.2. KONTROVERZE „SREĆNIH“ DRUŠTAVA.	171
<i>Prof. dr Đuro Šušnjić</i>	
Nauka i religija	173
<i>Prof. dr Srđan Vrcan</i>	
Odnos znanosti i religije.	184
<i>Mr Александар Баковац</i>	
Теологија и биоетика, нека запажања о теорији еволуције и савременим генетским истраживањима.	197

<i>Srđan Barišić</i>	
Bauk sektaštva.	213
<i>Mr Zilka Spahić-Šiljak</i>	
Principi gender perspektive u islamu.	216
3. BOGATSTVO TRADICIJE	229
<i>Prof. dr Jelena Đorđević</i>	
Religijski i ostali mitovi.	231
<i>Prof. dr Refik Šećibović</i>	
Balkanski granični pojas religija – lokalne barijere, promene granica i oblici ponašanja.	254
<i>Mr Davor Džalto</i>	
O smislu crkvene umetnosti.	259
<i>Adrian Fortescue (1874–1923)</i>	
Iconoclasm.	263
<i>Dr Stanko Jambreč</i>	
Evandeoska pentekostna crkva u Hrvatskoj	286
<i>Dane Vidović</i>	
Društvo i evandeosko hrišćanstvo u Srbiji	305
<i>Mr Miroslav Keveždi</i>	
Apostolski egzarhat za grkokatolike u Srbiji i Crnoj Gori.	314
4. ZNANJE O VERI, ZNANJE U VERI, VERA U ZNANJE.	319
<i>Mr Александар Баковац</i>	
Верска настава у школама – пут ка Цркви.	321
<i>Dr Andrija Kopilović</i>	
Trogodišnje iskustvo vjerske nastave u državnim školama u Srbiji	327
<i>Prof. dr Zorica Kuburić</i>	
Veronauka u Srbiji – rezultati istraživanja	345

<i>Mr Iskra Maksimović</i>	
Društvene promene i nastava religije u državnim školama u Evropi	353
<i>Mr Iskra Maksimović</i>	
Status, karakter, sadržaji i odgovornost za realizaciju predmeta – nastava religije u državnom obrazovnom sistemu Evrope	359
<i>Mr Iskra Maksimović</i>	
Nastava religije i sistemi obrazovanja u Evropi.	365
<i>Mr Iskra Maksimović</i>	
Neka nova razmišljanja o nastavi religije – religijska dimenzija interkulturalnog obrazovanja u Evropi.	374
5. VERA I MEDIJI, STARI I NOVI	379
<i>Milan Sitarski</i>	
Verska pitanja u štampanim medijima Zapadnog Balkana	383
<i>Srdan Barišić</i>	
Rezime virtuelne rasprave na temu „Društvena osnova tolerancije na Balkanu“.	398
<i>Mr Belmondo Miliša</i>	
Rezime virtuelne rasprave na temu „Dijalog među religijama“	402
<i>Mr Miroslav Keveždi</i>	
Rezime virtuelne rasprave na temu „Nebo, zemlja, mi“	406
<i>Mr Davor Džalto</i>	
Rezime virtuelne rasprave na temu „Aktuelnost vere u savremenoj kulturi i umetnosti“.	412

PREDGOVOR

Balkansko poluostrvo je danas, nažalost, u javnom diskursu, simbol sukoba, netrpeljivosti i isključivosti. Ova tužna činjenica ne može nas mnogo začuditi, s obzirom da su više od decenije sa naših prostora u svet emitovane uglavnom vesti i slike koje su ovaj region predstavljale kao poprište krvavih sukoba i neizlečive mržnje. Te predstave su se nadovezale na neke već prilično dugo postojeće predrasude, koje su time bile samo probuđene i osnažene. Dobar deo njih je vezan i za religije Balkana, na koje se neretko gledalo kao na uzročnike ovdašnjih tragedija. Takav utisak su se ponekad trudili da stvore i pravi vinovnici sukoba, želeći da u verskim učenjima pronađu opravdanje za svoje postupke. U takvoj atmosferi, uglavnom je zanearena izrazito pozitivna uloga koju su verske zajednice odigrale u pojedinim, ne baš kratkim (ali ne ni „medijski/istoriografski atraktivnim“) periodima balkanske istorije, kao i činjenica da ovde danas postoje ljudi koji svojim životom i delom svedoče o visokom nivou svesti o vrednosti kulturnog i religijskog diversiteta u kome žive.

Takvu svest su razvili mnogi stanovnici našeg regiona, kako vernici i velikodostojnici verskih zajednica, tako i laici i ateisti, kako pripadnici akademskih zajednica i ustanova građanskog društva, tako i „obični ljudi“. Činjenica da dobre namere prema sebi i drugima oni često ne mogu da u punoj meri sprovedu u delo, gotovo uvek je uslovljena burnom istorijom Balkana, koja obično ide na ruku nekim drugim njegovim stanovnicima, sa bitno različitim motivima i namerama. Cilj ove knjige je da još

vidljivijim učini delovanje dobronamernih stanovnika ovog regiona i donekle im olakša pretežak put ka srećnom i normalnom životu. Nadamo se da će im dolazeća vremena dati više prilike da put Balkana usmere u skladu sa još jednom njegovom zane marenom karakteristikom – da se nalazi u trouglu čija su temena pravi svetionici ljudske civilizacije i vere: Atina, Rim i Konstantinopolis/Carigrad/Istanbul. Ako svetlo tih svetionika bude ubuduće obasjavalo svoje najbliže okruženje istom jačinom kao i neke druge delove sveta, možda će nas već sada rođene generacije začuđeno gledati kada im kroz nekoliko decenija budemo pričali o predrasudama sa početka ovog teksta.

1. DIJALOGOM OD SUKOBA DO SUSRETA

Religijski pluralizam, kao jedna od neosporno najizraženijih osobenosti prostora zapadnog Balkana i zemalja bivše Jugoslavije, motivisao nas je da jedan broj tekstova tematski grupišemo u poglavlje posvećeno dijalogu, kao kategoriji koja nužno prati pluralitet, ne samo verski. U ovo poglavlje svrstani su tekstovi čiji se autori bave dijalogom i drugim oblicima međureligijske interakcije, bilo kao naučnici, bilo kao zvaničnici verskih zajednica ili aktivisti organizacija građanskog društva. Tekstovi su nanizani po kriterijumu opštosti teme, pa čitaoci nailaze prvo na rad gospođe Marijane Ajzenkol, generalnog sekretara Međureligijskog centra iz Beograda, koja se, pored kratkog pregleda istorije i sadašnjih aktivnosti Centra, na jezgrovit način osvrće na suštinske vrednosti dijaloga, mira, molitve i same vere u Boga. Potom prof. dr Nikola Dugandžija, sociolog religije sa zagrebačkog Instituta za društvena istraživanja, iz naučnog ugla sagledava teoriju i praksu dijaloga, sa posebnim akcentom na mogućnosti i ograničenja koja nosi dijalog između društvenih grupa i pojedinaca čiji se pogledi na svet razlikuju, a snažno su vrednosno i emotivno utemeljeni.

U radu mr Zilke Spahić-Šiljak, islamske teologinje i magistre ljudskih prava i demokratije, koja je članica Direktorija Internacionalnog multireligijskog i interkulturnog centra iz Sarajeva, dat je pregled dosadašnjih aktivnosti IMIC-a, ali su obrađena i pitanja uloge verskih zajednica u ratu devedesetih i

u kreiranju identiteta naroda u BiH, specifičnosti islama u BiH u odnosu na islam u celini, mesto islama u savremenom svetu, kao i perspektive BiH i Balkana u budućnosti. Prof. dr Ivan Cvitković, redovni profesor na predmetu Sociologija religije Fakulteta političkih nauka u Sarajevu, posvetio je svoj tekst ulozi religijskih zajednica u procesu međunacionalnog pomirenja u BiH kroz analizu posleratne situacije i mogućih puteva uticaja religijskih zajednica, razrađujući konkretne preporuke i smernice, teološka uporišta za pomirenje i oprostaj u učenjima bosanskohercegovačkih religija, kao i prepreke i pogodnosti za proces pomirenja. Poglavlje se završava intervjuom koji je naš saradnik, u novembru 2004, u Igalu, dobio od Don Lusha Gjergjia, predsednika fondacije „Majka Tereza“ za Kosovo i katoličkog sveštenika u župi Binač kod Vitine u Kosovskom Pomoravlju. Ovaj visoko obrazovani teolog je izneo svoja izuzetno bogata iskustva u izgradnji i očuvanju mira među etničkim i verskim zajednicama u jednom od najdramatičnijih perioda, a na jednoj od nasiljem najteže pogođenih teritorija.

Marijana Ajzenkol

generalni sekretar Međureligijskog centra iz Beograda

MA KO DA STE, VAŠA ĆE VAS REČ ODATI

Nikada se toliko, kao danas, nije govorilo o miru i vrednostima. A staro i poznato pravilo je: što se više govori o nečemu, ta stvar je problematičnija. I zaista – nikada više nemira nije bilo i nikada veće krize vrednosti. Kada su temeljne vrednosti doveđene u pitanje, društvo upada u krizu i nesigurnost. Zato savremenu krizu sveta treba posmatrati kao krizu vrednosti, pa joj tako treba tražiti i rešenja. Ali kriza nije uvek potpuno negativna – to je prilika i poziv na dosledno traganje za kvalitetnijim življenjem.

Kad god smo u krizi nužno se javlja i nada. No, da li je ona samo jeftina uteha onima kojima ništa drugo ne preostaje ili je to ipak vrlina ljudskog bića i njegov dar? Čovek veruje u ono čemu se nada. Iz takve jedne nade i vere u bolji – normalan život nastao je Međureligijski centar.

Međureligijski centar je udruženje verujućih ljudi avramovske tradicije hrišćana, Jevreja i muslimana. Njegovi osnivači (osim mene) su uglavnom crkveni dostojanstvenici i verski službenici. Cilj udruženja je da se ljudi upoznaju. Ideja koja ga je izrodila nije „dijalog religija“ već želja ljudi da žive normalno, što znači jedni sa drugima, ne sablažnjavajući se na postojanje drugačije vere i tradicije, već prihvatajući i tumačeći to kao znak i ispit vernosti, čistoće i jačine svoje vlastite vere. Međureligijski centar je zvanično registrovan marta 2000, mada nezvanično

postoji od 1996, kada smo, uz blagoslov njegovog preosveštenstva vladike šabačko-valjevskog g. Lavrentija i nadbiskupa Perka, počeli okupljanje i razgovore na različite teme, koje su malo otvorile vrata predrasuda, jer veliki su strahovi i neznanje naše. Tokom svih ovih godina imali smo više trodnevni susreta (Šabac, Valjevo, Banja Koviljača, Novi Pazar, manastir Sv. Nikola u Soko gradu...), popodnevne razgovore uz kafu pri različitim crkvama i džamijama, kao i okupljanja u Klubu matične kulture Zemuna (jednom mesečno). Organizovali smo koncerte duhovne muzike različitih tradicija (u izvođenju pijanistkinje gđe Ljiljane Arsenović, hora mladih iz Bogorodičine crkve u Zemunu i zbora mladih iz župe sv. Petra), kao i večeri duhovne poezije i, u okviru molitvene osmine, molitvu za jedinstvo hrišćana u crkvi Krista Kralja pri beogradskoj nadbiskupiji.

Priroda i dinamika svake komunikacije, pa i međuverske, zahteva mnogo ulaganja i truda. Zato možda treba da se pitamo koliko smo zaista spremni na takva ulaganja. Ključna pitanja, kada govorimo o komunikaciji, za mene su: kako pomoći sebi da razumemo druge i pomoći drugima da razumeju nas?; da li smo zaboravili na kritičnost prema sebi i uplašili se napora da pokušamo da razumemo druge?; gde nas vodi beg od odgovornosti?; da li je zatvaranje u sebe odgovor – rešenje za to?; nije li prirodno odvratiti se od sebe i obratiti se Bogu?

Molitva je naše najdublje obraćanje Bogu. Molitva kao vapaj, molitva kao rad, molitva kao ćutanje, kao predavanje..., a sve to u Njegovom prisustvu. Čovek se moli onda kada je u nevolji, kada je nemoćan, sam, kada pati. On veruje, nada se i čeka. Čeka reč da ozdravi. U tom čekanju oseća Prisustvo i polako se otvara Božjoj tajni. To je početak njegove svesnosti: ko je i za šta je stvoren. To je početak prihvatanja smislenosti svih patnji, nevolja i svega sa čim se naš racio ne miri već se bori bez tumačenja i opravdanja. I tumarajući tako, život prolazi u

besmislenim borbama. No temelj naše molitve ipak jeste naša životna stvarnost koja i usmerava naše srce i život prema Bogu. Tako molitva spontano pruža dublji smisao Božjeg milosrđa.

Ako je naša vera ljubav prema Bogu u potpunj poniznosti i poverenju, mi ćemo sve videti u toj svetlosti, a pogotovu svog bližnjeg. Naša vera je vera u Nekoga ko ostaje isti uprkos promenljivosti nas samih i čija je veličina ljubav kojom nas privlači (ljubav, a ne pravednost čini Boga velikim). On mora da nas bezgrančno voli u svoj našoj grešnosti, jadu i mraku da bi mogao da nas izleči i uteši. A mi, mi nudimo samo jednu kolebljivu vrstu ljubavi. Kroz veru nalazimo novu snagu, otvaramo srce prema onome što primamo, a molitvom ostvarujemo vrstu zajednice sa Bogom, u kojoj bivamo transformisani po Njegovom liku.

Sve oko nas je natopljeno blagoslovom: udahnut nam je život, pokrenuta besmrtna duša, darovana nam je slobodna volja. Osposobljeni smo da budemo stvaraoci unutar stvorenog. Živeći povezani s Bogom – izvorom nas samih, mi jesmo pobeđnici u svetu. Čovek misli ono što je u njemu. Te misli zrače i stvaraju ozračja koja se nazivaju duhom vremena ili pogledom na svet. Naše reči su jedan od načina darovanja misli pa i nas samih. Rečima otvaramo ili zatvaramo mnoga vrata. Pozitivne i čestite misli i reči pobeđuju jer su u savezu sa Bogom. Očekujemo uvek ono što je najbolje i najbolje će se slivati u naš život i život ljudi oko nas. Napajati se blagoslovom znači oživeti u sebi ono blago koje jesmo i koje nosimo. To je naša nada, jer blago onima koji su čiste duše, jer će Boga gledati; blago mirotvorcima jer će se zvati sinovi Božji.

Hvala Bogu za dar reči kojima se darujemo drugima i kojima se drugi daruju nama. Samo iskrene reči, nastale u srcu jednog a izrečene i upućene drugom čoveku, neprestano razvijaju i predstavljaju znakove kojima nam Bog govori i omogućuje da osetimo milost novog rađanja. Odgovorni smo za svoje misli i

reči, pa zato u cilju građenja boljeg sveta prinesimo čistim rukama reči nastale u zdravom razumu a nastanjene u toplom srcu.

Danas, sada i ovde,
U ovom trenu u kojem postojim,
Na slavu i hvalu neizmerne milosti Tvoje,
Molim Te Gospode, Gospodine, Gospodaru,
Bože moj i Bože otaca mojih,
Nauči nas da svaki dan dočekamo sa ljubavlju
Koja dolazi iz dubine srca naših
I da tom ljubavlju porušimo ograde nepoverenja
Nepoznavanja i nezainteresovanosti
Koje je strah sagradio oko srđaca naših.
Molim Te, Gospode, za snagu
Da na tim ruševinama sagradimo mostove
Oruđem koje se zove ljubav,
Jer samo ljubav neće dopustiti
Da jedno srce ostane maleno i ogorčeno.
Molim Te, Gospodine, pomoz nam
Da naša srca postanu mostovi ljubavi
Kojima će koračati oni
Koji su još uvek zaraženi mržnjom,
Jer samo tako mogu spoznati toplinu
Koja zagreva svet,
Samo tako mogu shvatiti besmislenost gneva
I snagu dobrih namera.
Bože moj, ne dozvoli našim zlim mislima
Da vladaju našim delima,
No pomoz nama da svojim delima
Svedočimo o vrednosti naših misli.
Molim te Gospode daj nam snage i dovoljno dana
Da dorastemo onome za šta si nas stvorio:

Da korak po korak u miru srdaca naših,
Pogledom usmerenim u svetlost,
Strpljivo i ponizno, svakodnevno,
Onim što je najbolje u nama
Istrajemo na Tvom putu
Na slavu i hvalu imena Tvojega
A za dobro svih stvorenja Tvojih.

Amen.

Prof. dr Nikola Dugandžija
Institut za društvena istraživanja, Zagreb

GRANICE DIJALOGA

Umjesto naslova koji ima akcent na ograničenjima dijaloga, bilo bi moguće i reći „Moć i nemoć dijaloga“, što bi možda sadržajnije ocrtavalo ono o čemu se ovdje govori. Ali, riječi *moć* i *nemoć* nisu u skladu s osnovnim svojstvom dijaloga. Ako je on razgovor, a ne jednosmjerni govor, u kome nema nadređenih i podređenih i ne zna se što će proizvesti (iako nikada sukob ili prekid odnosa), onda pojmovi moći i nemoći nisu ono što daje pečat ovom suočavanju. Dijalog je susret u kome se prepoznaje ono što je zajedničko među sugovornicima, ono što ostaje specifično za svaku stranu ili rađa novo kao posljedicu razmjene iskustava. Zbog toga trajni nesporazum, a pogotovo ne konflikt, ne prati moguće razilaženje. Učesnici razgovora su dovoljno mudri i trpeljivi da shvate kako samo preko uvažavanja drugih, ma bilo to i naporno podnošenje drukčijih ideja i vjerovanja, i oni mogu biti prihvaćeni.

Uvažavanje raznolikosti postaje lakše kad su učesnici dijaloga već iskušali koliko je na njihovu ličnost poticajno utjecao susret sa drukčijim shvaćanjima, zbog čega su i oni uspjeli obogatiti svoju ličnost. Na napuštajući ono do čega su došli naporom svoga intelekta i imaginacije, ne ustručavaju se s dužnim obzirima saslušati i ono što u njima može izazvati nemir i sumnju u sebe. Dovoljno iskusni, jer su već i prije susreta primjećivali kako u njihovoj ličnosti odzvanjaju naslage razno-

likih ideja i vjerovanja, ali usklađenih s njihovom intimom, oni će susretu pristupiti bez otpora koji bi razgovor unaprijed obezvrijedio i pretvorio u monolog.

To produbljuje nedoumice kolika je sposobnost ljudi saslušati mišljenja koja se razilaze od njihovih, a u skladu su s odgovarajućim religijskim, nacionalnim, klasnim ili nekim drugim predznakom. Ubrzo se otkrije da je ta sposobnost rijetka i nestalna. Kroz život mukotrпно gradimo identitet i sada ga staviti na kušnju, slušajući smisao riječi koje nas mogu pokolebati, izaziva razumljivi nemir. Ne znamo kuda to vodi. Pa ipak, oni pojedinci koji su spremni ugledati sebe kao ličnosti u čijem su formiranju sudjelovali brojni utjecaji, od kojih su oni stvarali mozaik koji se drži na okupu usprkos svojim sastavnim dijelovima, i ovaj će put prihvatiti izazov. Ako i sugovornik ima takvu naklonost, oni će razgovorom postati mudriji upravo zato što su učvrstili ona uvjerenja koja nisu poljuljana argumentima sugovornika, ali će i razmisliti o onome što do tada nije bio predmet njihovih opservacija, a sugovornik im je otvorio oči i za neslućene vidove stvarnosti. Još i više: shvatili su da su upravo zbog učinka razgovora, koji je pokazao koliko još ima prostora za vlastito uzdizanje, postali dijelom društvene sredine koja nije savršena i na koju oni mogu i bez sile i bez indoktrinacije utjecati. Najviše zbog toga što ih sve manje pritišće kompulzivna potreba da njihove ideje i uvjerenja budu usvojene kao općeprihvaćeni obrazac.

Nažalost (ili na sreću) dotle stižu samo malobrojni koji su napustili, ili nisu ni imali većih monističkih sklonosti, noseći se s njihovim natruhama lakše no što to može grupa podvrgnuta nadređujućoj grupnoj psihologiji. Ne znači to da grupa, uokvirena konfesionalnim, nacionalnim, državnim, ideološkim i nekim drugim svojstvima, mora završiti u posvemašnjem konformizmu. To naprosto govori o tome da se od pritiska za istoznačnošću

izdvajaju individue koje mogu podnijeti spoznaju da osim njihovih postoje isto toliko vrijedni pogledi na stvarnost. Drugo je pitanje što će one pritom doživjeti. Čitava je povijest primjer njihove lične drame. Ono što se desilo Sokratu ponavlja se, povremeno i u drastičnijim formama. Nije li i za 20. stoljeće Isaiah Berlin rekao da je najgore koje je Evropa ikad imala, gore nego u vremenima Huna?

Osim što širi ličnost, dijalog podrazumijeva i rizik: ogo- ljuje naše postojanje, pokazuje da izvan životne ravnoteže koju jedva stječemo, postoje i druge vrijednosti za koje bi se trebalo zauzimati. To je zahtjevna zadaća za onoga tko se trudi snaći u svijetu prepunom opasnosti i koji ne postoji zato da nas štiti. Jedan psihijatar opravdano kaže da smo u situaciji kada ništa ne podsjeća na red, kada je malo toga jasno, spremni prihvatiti ono što stvarnost pojednostavljuje i odbaciti izazove svijeta. A to znači ustručavati se i od dijaloga koji zbunjuje već kako-tako prilagođena bića.

Stoga se dijalog često proglašava praznim mudrovanjem, jer samo pojačava iskušenja s kojima smo već suočeni. Prihva- timo li ga, morali bismo priznati da u uvjerenjima drugih ima nešto intrigantno i da bismo o tome morali promisliti ako nam je stalo do istine. To ne znači postati eklektik, opskrbljen svim mogućim dodacima, nego sebe preispitati, pa nešto od onoga do čega su drugi došli ispustiti, a nešto prihvatiti i razraditi po svojoj mjeri.

Ako smo ateisti, dijalog nam pomaže shvatiti da u vjerni- kovom srcu može za nas biti više razumjevanja nego u srcima onih koji se deklariraju kao i mi. Ako smo religiozni, primjećuje- mo da sa nekim nereligioznim bićima dijelimo mnoštvo zajed- ničkih svojstava, naročito ako ona u humanizmu provode neka od važnih religijskih sastojaka. Tako smo skloni u stavovima drugoga manje prepoznati nešto što apriorno ima manju vrijed-

nost. Shvaćamo da i nečija religioznost i nereligioznost zahtijeva uvažavanje, jer ako su iskrene, nisu instrumentalizirane i klone se „lukavstva uma“, imaju odlike kao i njihove alternative. Takav pristup je, uostalom, i pretpostavka društva jednakih ljudi. Henri Pena Ruiz kaže da se hijerarhija u društvu ne može osnivati na izboru opcija poput religije ili ateizma, monoteizma ili politeizma, a u političkoj zajednici bi se svi trebali prepoznati kao ravnopravna bića.

Da li je moguće i tako ugledati religiozna i nereligiozna bića, shvaćajući ih kao izdanak slobodnoga društva, ili ih pokušati prisiliti da se na kraju svi nađu u samo jednoj skupini? Sve do danas svjedoci smo učestalosti ovog drugog nastojanja. U takvim prilikama dijalog bi mogao pomoći da se razmisli o istini kako oduvijek postoje vrlo različita stanja religioznosti i nereligioznosti i da su polovi fikcije čija bi primjena značila nasilje nad savešću. Bilo onoj sklonoj vjeri ili onoj sklonoj nevjeri. Iako ni takav postupak nije nepoznat: to je pritisak vjerskih zanesenjaka nad onima čije misli lebde u drugim pravcima i samovolja ozvaničenih ateista nad onima koji u svetom, nadnaravnom i mističnom prepoznaju svoje najviše vrijednosti.

Koliko se u ovim krajnostima može osjetiti blagodat dijaloga? Mnogo, iako njegov doseg ne treba precjenjivati. Bolje je kloniti se „velikih priča“, onih koje na kraju vide ljudsku stvarnost izuzetu od antagonizma. To ne samo da nije izvodivo, jer čovjek je kontraverzno biće, obdareno svojstvima koja ga vode u najrazličitijim pravcima, nego ne bi bilo niti produktivno. Jer, upravo zahvaljujući toj složenosti i nedorečenosti, on iskušava svoje mogućnosti. Njegova nedovršenost uvjet je nastajanja povijesti, koje nema bez susreta različitosti.

Ako se različitosti ne izvrgnu u sukob, smanjuje se i poriv za nametanjem svojih uvjerenja. U drugim se ne prepoznaje prilika za ispoljavanjem moći, nego korektiv svojih ograničenih

ili posustalih ideja. Iako je naporno drugoga tretirati kao ravnopravnog sudionika u ozbiljnoj igri, to je jedini put za uspjeh dijaloga. Tamo gdje paternalizam nad pripadnicima druge religije, nacije, kulture, itd. prevlada, ne samo da se ne može očekivati kako će njihovi odnosi umanjiti opasnost od konfrontacije, nego će postati i uzrok budućih sukoba. Nije to onda izraz koji se može rješavati napuštanjem postavki koje se pokažu neodrživim i usvajanjem onih koje su plodnije, nego sraz koji teži porazu jedne strane.

Otud susret u kome niti racionalni niti moralni principi ne utječu na njegov ishod i nije dijalog, nego odmjeravanje nesuzdržanih strasti, pri čemu onaj jači i bezobzirniji lakše uspijeva u naumu. A pobjeda nije riječ koja karakterizira dijalog. Ona više priliči vojnom ili političkom iskustvu, iako je proširena u svakodnevnom govoru i ne ograničava se samo na državne ingerencije. Dok se u konfliktu dviju strana očekuje samo pobjeda, dotle se ne može očekivati stvaranje zadovoljavajuće ravnoteže. Promjena se prije može očekivati ako se nesuspregnuta težnja za dominacijom pretvori u volju za vlastitom kultiviranošću, bez potrebe da se drugi unizi, omalovaži ili eliminiše. Vjeran Katunarić pledira za „slabo Mi“, za „stvaralačko Ja“ i klimu „u kojoj nema pobjednika i pobijeđenih“. Puste želje – rekli bi oni koji se zalažu za ono „ili-ili“, kršeći dobro shvaćene religijske, odnosno humanističke moralne principe, ocjenjujući pobjedu kao rezultat koji opravdava sve postupke. Nije, međutim, nepoznato, da smo se do sada u žestokim scenama povijesti bolje snalazili nego u njenim mirnim rukavcima, zaboravljajući da i ti rukavci mogu biti uzburkani od intelektualnih i moralnih problema, ali s plodonosnim ishodom.

Ne treba sasvim odbaciti ono upozorenje Sigmunda Freuda da smo potomci beskonačnog niza ubojica i da nam je želja za ubijanjem u krvi, baš kao i ono mišljenje Gustava Le Bona da

se s vjerovanjem gomila ne može raspravljati kao niti s ciklonima, ali da se ne može niti ostati na tim konstatacijama. Uostalom, i jedan i drugi istraživač dozvoljavaju da se svaka zajednica ne mora pretvoriti u povodljivu gomilu, a pogotovo da njenoj snazi izmiču pojedinci koji su stekli sposobnost održavati se i mimo takvog pripadanja. Otvoreni za dijalog, odlučni iskazati svoja stanovišta o problemima, ali i od njih odstupiti kad shvate njihovu ograničenost, oni su dokaz kako razvoj ne završava u monoideizmu, te da i „otvoreno društvo“ nije uvek puka utopija.

Za uspjeh dijaloga, ponekad je vrlo važno kako će se prema njemu odnositi religije, što onda znači i približavanje stanju mira. Jedan teolog je čak rekao da bez mira među religijama ne može uopće biti mira. No, one su opterećene aspiracijom širenja, nerijetko stvarajući uvjerenje da su samo one istina. Doduše, često su popuštale u svom pozivu, udaljavajući svoje pripadnike od dijaloga, od one vrijednosti za koju je, među prvima na ovim područjima, dobar čovjek i kršćanin Tomislav Šagi-Bunić rekao da nema alternative. Učešće dobrote u religiji je Jakov Jukić pregnantno izrazio mišlju da dobrim kršćaninom može biti samo dobar čovjek. Dobar čovjek, odnosno njegova dobra djela, ostaju dobra bez obzira na odnos prema religiji. U religiji se često pledira i za ljubav prema drugome kao prema samome sebi. Zadatak je težak, pretežak. Bilo bi to nešto što je izvan uobičajenih i viđenih ljudskih odnosa, možda čak izvan ljudskog dometa, ali da se može stupiti u dijalog, uvažavajući druge poput samog sebe, moguće je. Za sada je ipak više riječ o dobroj prilici.

Ako je tako s vjerskim zajednicama, onda je još razumljivije da je uvažavanje drugih u nacionalnoj zbilji još zahtevniji pothvat. Ove su zajednice nastale više konstrukcijom stvarnosti nego svjesnim činom pripadnika i njihovi predvodnici upornije inzistiraju na razlikama prema drugim nego na pronalaženju zajedničkih osobina, pa otud i dijalog nailazi na povećane

teškoće. Potenciranje razlika doprinosi jačanju i identifikaciji grupe, što i jest jedna od glavnih zadaća ove zajednice. Od kada su nastale, one se nerijetko i sukobljavaju. I sada mnogi smatraju da se ratom mogu riješiti najveći problemi zajednice. Tu dijalog, koga se u principu malo ko odriče, ima malo izgleda. Ako mu se i pristupi, on tek prikriva volju za moć, tu važnu silnicu nacionalnih stremljenja. Nietzsche je napisao da netko tko je slab vapi za milošću, kasnije traži izjednačavanje s moćnijima, a ako i to ostvari, teži dominaciji. Taj je obrazac suviše pojednostavljen za nacionalnu stvarnost, ali nije potpuno neadekvatan. Naročito ako se u nacionalnoj pojavnosti ugledaju i one težnje koje u omalovažavanju i potčinjavanju slabijih vide jedan od putokaza grupne egzistencije. Ovo su još uvijek „etnička vremena“, kako glasi naslov jedne u novije vrijeme izašle knjige – u kojima ima još i ostataka plemenske psihologije.

Kakav dijalog treba očekivati između takvih skupina? Prevladavaju krilatice, pa i opet preostaju veći izgledi da se iskreni dijalog odvija između pojedinaca. Za pretpostaviti je da će pojedinci skloni toleranciji, prije nego one velike grupe opsesivno zauzete sobom, shvatiti da se sukobom ne rješavaju međuljudski odnosi i oni će, makar i u najmanjoj mjeri, utjecati na javno mnijenje svojih zajednica. Đuro Šušnjić, koji je prednosti dijaloga minuciozno istražio u svojim knjigama, kaže da se razgovorom više postiže nego drugim sredstvima. U njemu se – otkriva on – barem ništa ne ruši, osim zabluda i laži. Bolje je bezuspješno razgovarati nego uspješno ratovati.

U zvaničnim susretima teško započinje dijalog. To su više nadmudrivanja da se izbjegne ono najgore. U njima se otvaraju pitanja koja razgrću nataložene ideje i vjerovanja, bez čijeg se propitivanja ne može čuti i gral drugoga. Ali, problematiziranje vlastitih ideja, što prije svega znači ideje grupe, i jest ono što ogorčava duhove navikle na stereotype. To što njihovo ponavlja-

nje prije ili kasnije izaziva zasićenost ili, češće, sukob s isto tako nepokretnim umovima, nije dovoljno da ih se ako ne i odbaci, bar usmjeri prema drukčijim obzirima i izmijenjenom djelovanju.

U tome kotlu istoznačnosti nalaze se ne samo ljudi neskloni intelektualnom pristupu, nego i dio vrhunske inteligencije, koja rezonira u oproštenim kategorijama, ništa manje obuhvaćena epidemijom konformizma nego drugi. Na područjima bivše Jugoslavije, čak i oni koji se profesionalno bave tumačenjem stereotipa, pretvorili su se u zastupnike svoje nacije, bila ona u pravu ili ne, branila se od agresije ili ju sama poduzimala. Spremnost na dijalog bila je prokazana kao izdaja vlastitih interesa. I tek kad su se prilike unekoliko izmijenile i kad je došlo do popuštanja straha od drugih i slabljenja težnje da se omraženi dio stanovništva odstrani, ovi glasovi su se prorijedili, ali ne i nestali.

Sila je prava riječ grupnog postojanja. Pomoću nje i mala se grupa nastoji potvrditi. Ima nesnosan dojam slabosti i okreće svoj pogled prema onim još manjim i slabijim, koji joj jačaju uvjerenje o njenom značaju. Zato nije suviše sigurno da se pomak može očekivati od onih „koji nemaju što izgubiti“ ili od one odbačene „male braće“. Jer i oni mogu svoju dotadašnju marginalnost u povoljnom trenutku pretvoriti u moćnu organizaciju, koja više neće imati sluha za one manje moćne.

Dijalog koji više obećava nije samo proizvod odricanja od moći, on je i vrijednost sama po sebi, samo djelomično ovisan od društvenih veličina. Uvod je spontanost koja otkriva nove vidike onima koji se u njega upuštaju. Može se voditi neposredno, ali i kroz pisano obraćanje, što nije manje djelotvorno sredstvo komunikacije. Uvijek, međutim, kao dio duhovnog susreta, koji nudi one blagodati koje u drugim sferama sporije i teže niču. Oni koji takav dijalog vode, ne moraju se zanositi mišlju da će jednostavno promijeniti javno mnijenje, ali je dijalog

bitan – podsjeća nas već spomenuti pisac – jer čuva uspomenu na istinu. Možemo dodati: razvija i sposobnost nepristranijeg vlastitog prepoznavanja, i stoga humanijeg odnosa prema onima čiji se životi ne temelje na istim osnovama.

Mr Zilka Spahić-Šiljak

islamska teologinja i magistra ljudskih prava i demokratije,
članica Direktorija IMIC-a, Internacionalnog
multireligijskog i interkulturnog centra, Sarajevo

ISLAM I INTERRELIGIJSKI DIJALOG U BIH

1. Iskustvo interreligijskog dijaloga i Internacionalnog multireligijskog i interkulturnog centra – IMIC-a

Prije svega da kažem da je Internacionalni multireligijski i interkulturni centar – IMIC, Sarajevo, osnovan 1991. godine, u vrijeme kada se ratna zbilja nadvila nad prostorima bivše Jugoslavije. Poruka ljudi okupljenih oko IMIC-a bila je usmjerena protiv rata i razaranja, a posebno protiv zloupotrebe religije u dnevno-političke svrhe i manipuliranja osjećanjima običnih ljudi. Nažalost, ni IMIC ni mnogi drugi ljudi dobre volje nisu imali toliko snage ni moći da spriječe rat, zločine, etničko čišćenje i protjerivanje stotina hiljada ljudi iz svojih domova. Stoga je IMIC, u toku rata, nastojao pomoći ljudima u BiH, osiguravajući humanitarnu pomoć, psiho-socijalnu pomoć, pružajući prijateljsku ruku svim Bosancima, a posebno onima koji su bili u vrlo teškoj poziciji, jer se nisu mogli identificirati ni sa jednim od tri preovlađujuća identiteta i tada i sada, a to su bošnjački, hrvatski i srpski nacionalni identitet. IMIC je bio mjesto gdje su se najviše okupljali ljudi iz mješovitih brakova, koji se nisu uklapali ni u

jednu od pomenutih nacionalnih šema. Tamo ih niko nije pitao ko su, već kakvi su ljudi i šta rade. Međutim, kada je rat okončan u BiH, IMIC je preusmjerio svoje djelatnosti na izgradnju mira, pomirenja i dijaloga među ljudima. To je dugoročan i mukotrpan proces u kojem treba da učestvuju sve strukture društva, od državnih institucija, vjerskih zajednica, NVO-a do pojedinaca koji malim koracima mogu učiniti mnogo u ovom domenu. IMIC je nevladina organizacija koja okuplja ne samo teologe monoteističkih religija, profesore Sarajevskog i drugih univerziteta, već sve one koji žele biti dio procesa izgradnje mira i povjerenja među ljudima u BiH. U posljednjih osam godina, realiziran je niz značajnih projekata, od kojih su vrlo bitni projekti *Multireligioznost i reintegracija BiH*, *Dijalog u službi mira*, *Mladi protiv diskriminacije kroz aktivno građanstvo*, *Multireligijska tribina*, *Multireligijska meditacija*, *Sarajevski dan mira* i drugi. Organizirali smo i veliki broj kulturnih manifestacija, koncerata, izložbi, a u posljednje četiri godine se održava i manifestacija *Duhovni zov monoteističkog troglasja, judaizma, krsćanstva i islama*, i to na Dan državnosti BiH, 25. novembra, koji nažalost još uvijek nije Dan državnosti u čitavoj zemlji. Ovo je, na neki način i simbolična poruka građanima BiH, da jesmo za građansku BiH svih njenih naroda u kojoj će religija imati svoje mjesto. Ova manifestacija privlači pažnju javnosti svojim inovativnim pristupom religijskom monoteističkom naslijeđu koji nastoji ponuditi ljudima harmoniziranu sliku duhovnosti tri religijske tradicije i pokazati da vjerujemo u jednoga Boga koji je Bog ljubavi, plemenitosti, milosti, pravde i praštanja. Naši putevi prema Bogu su različiti, a On je taj koji će nas obavijestiti o onome u čemu se razilazimo. Ja vrlo često u toku naših tribina, radionica i debata navodim primjer iz Kur'ana kojim nam Uzvišeni Allah poručuje: „O, ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i žene stvaramo, onda vas dijelimo na plemena i narode da biste se međusobno upoznavali. Doista je kod Allaha najodabraniji onaj ko je najbogobojazniji.“

Božanska mudrost i providencija je podarila blagoslov u različitosti, koju mi moramo prihvatiti kao datost, o kojoj ne možemo suditi, niti imamo pravo na to, jer će konačan sud o svemu dati naš Gospodar. Mi smo obavezni uvažavati drugo i drugačije, jer samo tako možemo imati mir, suživot i napetak. Svaka isključivost, ekskluzivitet i superioran odnos prema drugima produciraju probleme i konflikte, a tako usmjerena priroda, teži da pokori sve one koji se ne uklapaju u njegovu viziju svijeta.

Nije lahak zadatak raditi na osvješćivanju ljudi, jer su svi još uvijek pod utiskom događanja iz proteklog rata i plaše se da ne izgube i više, ako pokušaju da se otvore ponovo prema svojim komšijama. U tome im, naravno, pomažu etno-nacionalističke snage, koje podgrijavaju strahove i mržnju među ljudima, kako bi profitirale na tuđoj nevolji.

2. Uloga vjerskih zajednica u ratu devedesetih i u kreiranju identiteta naroda u BiH

Verske zajednice su imale značajnu ulogu u toku rata na ovim prostorima i trebaće mnogo vremena da se sa historijske distance na pravi način prosudi njihova uloga i odgovornost. To me podsjeti na odgovor Marka Oršolića, koji je dao na nezavisnoj TV 99, na pitanje o ulozi vjerskih zajednica, odnosno njihovih predstavnika u kontekstu rata devedesetih, kada je rekao: „Oni nisu krivi za rat ali su odgovorni“.

Zapravo, najbolji odgovor na to pitanje bio bi prisjetiti se historijske epizode iz vremena Drugog svjetskog rata, za vrijeme postojanja NDH. Tada su muslimanski predstavnici, ulema, intelektualci i uglednici, uputili više rezolucija protiv progona Srba, Jevreja i Roma na adresu poglavnika Ante Pavelića. Oni su, predvođeni reisom Handžićem i njegovim najbližim saradni-

cima, digli glas protiv zločina, i to je herojski podvig, jedinstven u tada porobljenoj Evropi. Potpisnici rezolucija su rizikovali svoje živote u skladu sa vjerom koju ispovjedaju i koja naređuje činjenje dobra i pravedno postupanje, neovisno o kome se radi. Stoga se moramo zapitati, ako je spomenuta historijska epizoda početna tačka naše suvremene historije, šta bi se iza toga dešavalo na ovim našim prostorima, da su i ostale vjerske zajednice i njihovi prvaci postupili na isti način.

Ono što se u BiH dogodilo može se okarakterizirati kao teška zloupotreba vjere zarad političkih ciljeva, što nije nikakva novost niti kuriozitet ovih prostora, jer ako se osvrnemo u historiju, vidjet ćemo da su najfanatičnije borbe i najkrvaviji sukobi bili inspirirani i obojeni religijskim osjećanjima. Naprosto, vjerska osjećanja su takva da je njima najlakše manipulirati, a u kriznim vremenima ona služe za homogenizaciju nacija i naroda, i takva zloupotreba, mora se priznati, vrlo je učinkovita. Ono što je, također, veliki teret za vjerske zajednice je šutnja nad zločinima i genocidom, ili pak nedovoljno jasno artikulirani stavovi o takvim događanjima. U BiH je primjerice, prema podacima Zavoda za zaštitu kulturno-historijskog naslijeđa BiH, srušeno oko 1.100 džamija, oko 500 katoličkih vjerskih objekata i 50–60 pravoslavnih vjerskih objekata. Rušenje velikog broja vjerskih objekata je također sramno djelo koje nije adekvatno osuđivano i zabranjivano.

Počinjani su strašni ratni zločini, preko hiljadu vjerskih objekata je srušeno a da se danas o tome, zapravo šuti. Kakav će onda identitet naroda nastati, u jednoj takvoj neprirodnoj sprezi duhovnog i profanog, temeljno je pitanje za vjerske zajednice, za svakog pred Bogom odgovornog pojedinca ponaosob.

Specifičnost ovoga prostora je da su u formiranju nacionalnog identiteta veliku ulogu imale religije, što je, nažalost, otvorilo mogućnost i na kraju dovelo do toga da se vjerski identitet potvrđuje nacionalizmom i čak nacionalnom mržnjom.

Tako, umjesto usklađivanja života vjernika u skladu sa božanskom porukom objavljenih religija zajedničke abrahamovske tradicije, imamo sijanje mržnje između južnoslavenskih naroda. Očigledna manipulacija vjerom i njeno podređivanje politici još više produbljuje i usložnjava odnos religijskog, dakle duhovnog i nacionalnog, vezanog za prizemnu političku sferu.

Dakle, preklapanje nacionalnog i vjerskog identiteta dodatno usložnjava cjelokupnu političku klimu, tako da se ovdje podrazumijeva da je Srbin–pravoslavac, Hrvat–katolik, a Bošnjak–musliman. Takvu kompatibilnost vjerskog i nacionalnog teško je pronaći, jer je u svijetu normalno da budete Nijemac protestant, katolik, musliman i slično, ili da ste Arap musliman, kršćanin i slično. Svako pomjeranje iz ove matrice dovodi do problema ugroženosti nacije ili religije. To, naravno, nije dobro jer će iz takovog kruga teško izaći i izgraditi se civilno demokratsko društvo u kojem će religijski identitet biti važan, ali ne i presudan za opstanak nacije i države. To je posebno problem u multietničkim državama, kakva je i BiH, u kojoj je jedino rješenje imati građansko društvo sa uspostavljenim sistemom ljudskih prava i sloboda, u šta spada i pravo na religiju. Religija treba da je odvojena od države i dobro je da je tako, ali religija ne smije bit marginalizirana iz društva kako je to bilo u komunističkom rezimu. To je ljudska potreba i ako svojim univerzalnim vrijednostima može pomoći u uspostavi mira, napretka i boljitka u društvu, onda to treba i iskoristiti.

3. Specifičnosti BiH islama u odnosu na islam u cjelini

Postoje teze o tzv. evropskom islamu, odnosno o tolerantnom hanefijskom i nekom drugom islamu. Takva podjela ne stoji, jer je islam vjera utemeljena na objavljenoj svetoj knjizi –

Kur'anu i praksi Božijeg poslanika Muhammeda a.s. – Sunni. To je univerzalna poruka svim ljudima u prostoru i vremenu, od trenutka prve objave pa sve do kraja ljudskog roda.

Pojedine grupe, bilo na historijskoj bilo na regionalnoj ravni, žele ovu univerzalnu poruku pretvoriti u ideološki oblik svijesti, u ideologiju koja treba da služi njihovim interesima. Danas, to slobodno možemo reći, ovi ideološki oblici variraju, paralelno egzistirajući u lepezi, od specifičnog oblika feudalizma, preko nekakve vrste kvazisocijalizma, sve do tzv. islamskog fundamentalizma.

Veza ovih ideologija sa islamom je takva da religija treba da služi samo kao pokriće ovosvjetskim, precizno određenim interesima i grupama. Fenomen kakav mi imamo u BiH, unatoč pokušajima da se ona uništi, duga tradicija vjerske i nacionalne tolerancije nije regionalna niti istorijska posebnost islama u BiH. Preambiciozno bi možda bilo reći da je u pitanju jedan od najmanjih, zato ću kazati da je to jedan specifičan otklon od islamskog ideala koji slijedi iz Božije narebe da u vjeri nema prisile, da se sljedbenici Knjige (Jevreji i hrišćani) moraju poštivati i da će o razlikama između vjera abrahamovske tradicije suditi, i On to jedino smije, Uzvišeni Bog.

Sa druge strane, ono što danas brojni orijentalisti i drugi autoriteti nalaze da je proisteklo iz sfere religije i definišu ga kao islamsko, često je arapska, persijska tradicija, ponekad vezana za predislamski period historije regija islamskog svijeta. Ova tradicija biva često upakovana u ideološki oblik tzv. izvornog islama, kojim se, na primjer, arapski nacionalisti ponose, smatrajući druge islamske narode manje vrijednim.

4. Mjesto islama u savremenom svijetu

Hantington je u *Sukobu civilizacija* postavio tezu o sukobu civilizacija i neizbježnim ratovima na njihovim rubnim područji-

ma. Ova je teza postavljena kao neminovan i prirodan tok istorije poslije ukidanja blokovske podjele svijeta. Pri tome se podrazumjeva koje će se civilizacije, voljom neumitnog pravila, sukobiti i gdje će se, nužno, ratovati. Teze slične Hantingtonovim nalazimo kod još nekih orijentalista i one su solidno medijski zastupljene. „Teza o 'sukobu civilizacija' je trik, poput 'rata svjetova', prikladnija za osnaženje vlastitog odbrambenog ponosa nego za kritičko razumijevanje zbunjujuće međuzavisnosti našeg vremena.“ Ovo su riječi preminulog Edvarda Saida, naučnika i intelektualca čijem se djelu, pored medijske promocije, divi svjetska intelektualna elita.

Drugi veliki autoritet za pitanja islama danas, Džon Espo-sito, tokom gostovanja u Sarajevu s ponosom je izjavio da o islamu nije učio iz djela orijentalista. Nakon pregleda kretanja u savremenom svijetu islama, on ističe da tzv. fundamentalističke ideje zastupa mali procenat sveukupne islamske populacije. Također, on govori o prisutnosti fundamentalizma u svim religijskim skupinama. Kao zaključak, navodi da od tog malog procenta islamskih fundamentalista, samo mali dio se okreće terorizmu. Ali kaže da ne smijemo dozvoliti da ta nasilna minorna skupina „otme“ islam od tolerantne većine, upotrijebivši termin koji u engleskom jeziku označava „otmicu aviona“.

Ova poruka i teze navedenih autoriteta navode na zaključak da „otmica islama“ može biti u suštini samo medijska, iz čega slijedi upit ko kontroliše svjetske medije i protok informacija. Ono što se nameće kao slika islama u savremenom svijetu, bilo da promociju zasniva na petrodolarima ili pak da ima medijsku pozornost Zapada, zapravo je slika arapske frustracije vlastitom historijom. Ova frustracija počinje dolaskom Muavije na vlast, u prvom stoljeću islama, proteže se preko kolonijalnog perioda i svoje finale ima u nadolazećim procesima globalizacije i svijesti o skorom kraju obilja naftnih izvora. Dakle, ovo nije slika islama u savremenom svijetu nego slika arapske upitanosti o proteklom vremenu kao i upitanosti o vremenu koje tek dolazi.

Islam je religija objavljena svim ljudima i nema ni rasnu niti bilo koju drugu uslovljenost. Graditi bolji, pravedniji i sigurniji svijet je zadaća svih, ponajprije onih što vjeruju u Boga.

5. Perspektive BiH i Balkana

Mislim da bez uspostavljanja povjerenja, pravne, građanske i potpuno suverene BiH nema trajne sigurnosti i prosperiteta na Balkanu. Postoje mnogi preduslovi koje na tom putu treba ispuniti, a jedan od važnijih je uspostavljanje iskrenog dijaloga među vjerskim zajednicama. Ako pri tome žrtvujemo makar mali dio istine o prošlosti, time žrtvujemo svoju cijelu budućnost.

Prof. dr Ivan Cvitković

redoviti profesor na predmetu Sociologija religije
Fakultet političkih nauka u Sarajevu

ULOGA RELIGIJSKIH ZAJEDNICA U PROCESU MEĐUNACIONALNOG POMIRENJA U BOSNI I HERCEGOVINI

Kakva je poslijeratna situacija u Bosni i
Hercegovini?

Podimo od specifičnosti religijske situacije u Bosni i Hercegovini. Ona je područje na kojem su odnosi među kršćanima (katolici i pravoslavni), kao i odnosi između kršćana i muslimana na iskušenju, ali i područje koje daje šansu za istinsku solidarnost, dijalog i zajedništvo. To je područje na kojem se religije sučeljavaju, sukobljavaju, sudaraju, prožimaju. Povijest tih odnosa, naročito bliska prošlost, nije baš najbolji vodič narodima u Bosni i Hercegovini na početku XXI stoljeća. Ovo je zemlja u kojoj ne možeš da se rodiš i umreš u istoj državi. Ili, što bi rekao Đ. Šušnjić, čovjek mora doživjeti bar dva rata prije nego što ode da počiva u miru. U Bosni i Hercegovini ima dovoljno religije (i vjere) da se ljudi mrze, ali je nema dovoljno da se vole. Ako ovdje ljudi, pripadnici različitih nacija i konfesija, dijele isti životni prostor, to zahtijeva razumijevanje tuđih svjetonazora i pripadnosti.

Među stanovništvom Bosne i Hercegovine zapaža se visokodeklarativna religijska samoidentifikacija (musliman, pravoslavni, katolik). Postoji vidljiv raskorak između tako visokorazvijene konfesionalne samoidentifikacije i praktičnog ponašanja (osobito kad je riječ o asocijalnim ponašanjima: kriminalu, korupciji, pljački, alkoholizmu, drogi, nasilju...). Rekli bismo: stanovnici Bosne i Hercegovine sve više postaju katolici, pravoslavni, muslimani, a sve manje vjernici.

Pad socijalizma je pravdan potrebom za demokracijom, a što smo zaista dobili: porast nacionalizma, uskrsnuće starih nacionalnih mržnji, povećanje nacionalnih napetosti i konflikata. Dobili smo, kažu, demokratske izbore. Ako se demokracija svodi na dan u kojem „jednako vrijedi glas budale i glas pametnog čovjeka“ (Gombrovič), onda hvala na takvoj demokraciji. Možda je jedna od najvećih grešaka Zapada, u odnosu na Balkan, u tome što se oslanjao na religijska i nacionalna (mada ne bismo pogriješili ako bismo rekli nacionalistička) osjećanja i promišljanja kako bi se srušio socijalizam. To, na Balkanu, još uvijek znači podršku desnim političkim opcijama, nedovoljno spremnim za demokratizaciju društva. Rezultat toga bilo je bujanje nacionalizma i razvoj političke religije i religijske politike koji će još dugo imati snažan utjecaj na ovim prostorima.

Ako se bosansko-hercegovačko društvo, u kojem postoji izuzetna podudarnost između konfesionalne i nacionalne pripadnosti (katolik = Hrvat, pravoslavac = Srbin; musliman = Bošnjak), 1990–1991. „pocijepalo“ po konfesionalno-nacionalnim šavovima, onda bi bilo logično i ponovno „šivanje“ vršiti po tim šavovima. Vraća nas to pomalo na funkcionalističke teorije o religiji, točnije pozicijama Durkheima i Malinowskog. Za njih je religija sredstvo jačanja društvenih normi. Je li se to potvrdilo u Bosni i Hercegovini za vrijeme rata 1991–1995?

I ovojesenski izbori u Bosni i Hercegovini potvrdili su koliko se religija i religijska zajednica koriste (i daju na korištenje) od strane pristaša nacionalnih stranaka, za stranačke obračune i kao oruđe političke (izborne) mobilizacije.

Za pomirenje u Bosni i Hercegovini potrebna je promjena „slike“ o islamu i muslimanima u svijesti ovdašnjih kršćana, kao i promjena „slike“ o kršćanstvu i kršćanima kod pripadnika islama. Paradoksalno je da su to, i jednima i drugima, religije prvih susjeda a da tako malo o njima imaju znanja, a tako mnogo predrasuda. S pravom je očekivati da religijske zajednice, znatno više nego do sada, među svojim pripadnicima, razvijaju etiku uvažanja Drugoga i njegove religijske različitosti. Zar nije dosta života u svijetu „svoje“ nacije i konfesije, bez svijesti o Drugima. Prisutnost drugih nacija i konfesija je naša egzistencijalna realnost.

Hoće li religijske vođe smoći snage da samokritički progovore o ulozi njihovih religijskih zajednica, točnije pripadnika tih zajednica, u strahotama proteklog rata u kojima su, ponekad naivno, mislili da to čine „u ime vjere“? Sumnjam. U pitanju je bliska suradnja s vodećim nacionalnim strankama, koje ni same nisu u stanju „povući“ taj potez. Svakodnevno, putem novina i elektronskih medija, ispijamo njihovo vino pomirenja, ali to „ostavlja za sobom strahovito suha i obložena usta“ (Bruckner, 1997).

Je li, u takvim okolnostima, pomirenje moguće? Ako je riječ o međuljudskim odnosima, pomirenje je moguće. Ako je riječ o pomirenju među nacionalizmima, pomirenje može biti samo prividno, ali lažno, kakvo je i bilo u proteklih četrnaest godina. Naravno, povjerenje i pomirenje je teže, sporije, graditi, nego ga je bilo razgrađivati. Ali je moguće. Pitanje je samo: da li se, i koliko, ono (pomirenje) želi (osobito od strane nacionalista)?

Uloga religija i religijskih zajednica u pomirenju

Što da rade religijske zajednice u procesu pomirenja? Je li model u gesti što su je učinili poljski biskupi prema njemačkim, nakon Drugog vatikanskog sabora: „opraštam i tražimo da nam oprostite“? Praštajući i tražeći oprost, uspjeli su izići iz začaranog kruga uzajamnog okrivljivanja za događaje tijekom Drugog svjetskog rata. Mogu li to izgovoriti (predstavnici) tri najbrojnije i najmoćnije religijske zajednice u Bosni i Hercegovini jedna prema drugoj (katolička, pravoslavna, islamska)? Imaju li snage i ljudske, pa i religijske mudrosti da to učine? Izgleda, nažalost, još ne. Kao da svatko misli: „Mi“ nemamo zašto tražiti oprost od „Njih“. A bez te geste teško će doći do pomirenja i istinskog mira. Ovdje se još, kao mantra, spominju riječi „krivnja“, „kazna“, a ne „oprost“.

Koji su mogući *putovi utjecaja religijskih zajednica na proces pomirenja* u Bosni i Hercegovini?

- Odgajati, učiti sljedbenike, naročito mlade, vjernosti vlastitoj tradiciji uz, istovremeno, poštovanje tradicija drugih; prihvaćanje Drugoga kakav jeste, u njegovoj drugosti.
- Odgajati mlade naraštaje, kroz sate vjeronauka u školama, za promicanje kulture mira i tolerancije (mada, izgleda, da bi toga još više trebalo nuditi starijima).
- Odgajati, svaka svoje sljedbenike, kao borce za mir i nenasilje u rješavanju društvenih konflikata.

- Kroz spremnost religijskog vodstva da sudjeluje na zajedničkim molitvama za pomirenje, ali ne samo onog na „čelnim“ pozicijama, već i na mjesnom nivou.
- Je li moguće da, u Bosni i Hercegovini, predstavnici sve tri religijske zajednice, zajednički posjete mjesta stradanja, mjesta na kojima je počinjen zločin nad pripadnicima bilo kojeg naroda i bilo koje religijske zajednice, i da se zajednički – svatko na način sukladan njegovoj religijskoj tradiciji – poklone nad žrtvama.
- Tim gestom, i neposrednim kontaktima s obiteljima koje su nekog izgubile u ratu, ili na neki drugi način iskusile nasilje, potiču ih na pomirenje.
- Suzbijati mržnju, kako bi se, umjesto mržnje, u društvu širilo oprostjenje. Mržnja prethodi nasilju. Če Gevara je govorio o mržnji koja od čovjeka stvara mašinu za ubijanje. Mržnja nije dobra ni za onog tko mrzi, ni za onog koga se mrzi. Svi su na gubitku.
- Odgajati svoje sljedbenike za dijalog. Ma koliko koristan, dijalog ne treba voditi radi dijaloga, već radi boljeg međusobnog razumijevanja, pronalaženja zajedničkog rješenja koje nameće zajednički život. Bez dijaloga je nemoguće doći do zajedništva u različitostima, a da se ne ugroze te različitosti. Mladi treba da shvate i prihvate da cilj dijaloga nije brisanje razlika među religijama i konfesijama, već upoznavanje nas s religijama i konfesijama „drugoga“ kao nečim što nam nije smetnja u zajedničkom životu. Dijalog traga za dodirnim točkama koje mogu biti osnova zajedničkog djelovanja u cilju općeg dobra. A da li religijske zajednice razvijaju međusobni dijalog, bilo je pitanje postavljeno studentima žurnalistike na Fakultetu

političkih nauka u Sarajevu (treća godina studija, 2004): 43,59% smatra „da“, a 56,41% „ne“.

- Tu vidim i ulogu nekih nevladinih organizacija u poticanju dijaloga među pripadnicima različitih religijskih zajednica, osobito među mladima: Centra za interreligijski dijalog, Abrahama, Svjetskih religija za mir, „Oči u oči“, itd.
- Zašto ističem mlade? Pred rat, iz vodstva religijskih zajednica stizala su upozorenja kako su uzrok negativnim pojavama među mladima i „ateizacija“ društva, „odsustvo“ Boga među mladima, njihova nevezanost za religijske zajednice. Na samom početku rata, sve tri religijske zajednice, svaka na području koje je kontrolirala vojska sačinjena dominantno od njenih pripadnika, su – mimo zakonske procedure – izdejsstvovala uvođenje vjeronauka u škole. Gotovo sva djeca su od tada obuhvaćena školskim vjeronaukom (ne samo u privatnim, već i u državni školama). Dalo je to mogućnost religijskim zajednicama da utječu na odgoj mladih kroz redoviti školski sustav. I što se desilo? Da li je broj samoubojstava, droge, tuča, ubojstava, silovanja i drugih oblika asocijalnog ponašanja među mladima smanjen ili povećan? Svatko tko živi u Bosni i Hercegovini će dati nedvosmislen odgovor – asocijalna ponašanja među mladima su u porastu. Naime, nije riječ o tome da su konfesije, kroz vjeronauku, tome doprinijele, ali nisu to mogle ni spriječiti. Riječ je o snažnijem utjecaju društvene okoline na (a)socijalizaciju mladih, nego samih religijskih zajednica. Ratno profiterstvo, prostitucija, tržište droga, pljačka „društvene imovine“, itd., nesankcionirani su u društvu. Ta nemoć vlasti, ili njena nespremnost da

se obračuna s kriminalom i asocijalnim oblicima ponašanja, otvorila je putove mladima da krenu stranicama.

- Dakako da tu treba dodati i ulogu obrazovno-odgojnog procesa u odgoju mladih za međureligijsku i međunacionalnu toleranciju i razumijevanje. Škola traži objektivno učenje o religijama. Kako to postići i s kim? Teolozi, po mom sudu, nisu u stanju biti objektivni u toj stvari. Ili, bar, sumnjat će se (od strane onih „drugih“) u njihovu mogućnost da budu objektivni nakon svega što se događalo na ovim prostorima, u posljednjoj deceniji XX stoljeća. Izlaz je, po meni, u onom što podržava i međunarodna zajednica: uvođenje u srednje škole nekonfesionalnog predmeta „Kultura religija“, koji neće biti pouka u vjeri (zato je tu vjeronauk), već pouka o vjeri (ama). Taj predmet bi mogao pomoći u prevladavanju „straha od drugoga“, starih i novih predrasuda o „drugom“ koje su nastale kao rezultat ratnih rana. Predrasude su u korelaciji s nivoom obrazovanja: veće obrazovanje – manje predrasude. I obratno. A mržnja i predrasude su dovoljan razlog za aktivnosti i obrazovno-odgojnih institucija i konfesionalnih zajednica: „kada u državi ima dosta razloga za mržnju, religija mora da pruži mnogo načina za pomirenje“ (Montesquieu). Odgajati mlade ljude da u prihvaćanju i priznavanju postojanja svačijeg identiteta, prihvaćaju Drugog kao drugačijeg. U tome je tajna pomirenja. A to traži da se odbaci mržnja prema Drugom i diskriminacija (bilo kakva) Drugog. Jer „svijet još mora naučiti da živi s različitostima (...). Stvarnost 'razlika' i posebnost 'drugoga' mogu se nekad osjećati kao teret, ili čak kao prijetnja. Strah od 'razlike'

povećan neprijatnim uspomnama povijesnog karaktera i pojačan manipulacijama osoba koje su bez skrupula, može voditi poricanju same čovječnosti, 'drugoga' (Ivan Pavao II, u Generalnoj skupštini OUN, 5. 10. 1995). Trebamo poći od stava da je „drugi“ u nama, da smo i mi „drugi“ za nekoga drugog i tad ćemo moralno ispravnije postupati. Uostalom, tek kad na scenu stupa 'drugi' rađa se moral (U. Eco). Stanovnik Bosne i Hercegovine mora uvijek biti spreman „postati“ onaj „drugi“, razmišljati sa stajališta onog „drugoga“. Kako bih se „ja“ osjećao da se „drugi“ odnosi prema mom identitetu kao ja prema njegovom! Eto mjerila, eto modela za odnos prema „drugim“ nacionalnim i konfesionalnim identitetima. Model isproban od Konfucija, preko Isusa, Kanta do današnjih dana. Univerzalni model: ne učini prema „drugom“ identitetu ono što ne bi želio da se učini prema tvom identitetu. Netko će reći „to je utopija“, „moralni ideal“, ali to je i način da držimo do dostojanstva i svog i tuđeg identiteta. U „našem“ identitetu mora biti mjesta za „njih“.

Jednostavno rečeno: „Pretvoriti neprijateljstvo u pomirenje“ (Komarica, 2003:263).

Gdje kršćani mogu nalaziti uporište za pomirenje?

Zar svakodnevno u molitvi „Oče naš“ ne kažu: „Oprosti nam duge naše, kao što i mi otpuštamo dužnicima našim...“. Ali pri tome treba slijediti i evanđeosku poruku: „Ne ljubimo riječima i jezikom, već djelom i istinom“ (1 Iv 3, 18). Dakle, nije

dovoljno zalagati se za oprost i pomirenje samo na riječima, već to pokazati na djelima. Nije li i Isus na križu rekao: „Oče, oprostimi (...)“ (Lk 23, 34). Bilo je to dovoljno H. Arendt da, kao najveći Isusov doprinos politici, navede – praštanje. „Ljubimo svoje neprijatelje“; „činimo dobro svojim mrziteljima i progoniteljima“; „molimo za one koji nas zlostavljaju“ (Sve: Lk 6, 27–28). Papa Ivan Pavao II pozvao je (1994. godine) pripadnike Katoličke crkve da se odlučno angažiraju na procesu oprostjenja, pomirenja i ponovne uspostave istinskog mira u Bosni i Hercegovini (Komarica, 2003:324). Katolici u Bosni i Hercegovini uporište za oprostjenje mogu naći i u riječima Ivana Pavla II, izgovorenim u pozdravu reisu-l-ulemi u Sarajevu, 13. travnja 1997. godine: „Kucnuo je trenutak ponovnog početka iskusnog bratskog dijaloga prihvaćanjem oprostjenja i praštanjem; kucnuo je trenutak svladavanja mržnji i osvete koje još uvijek priječe uspostavu istinskog mira u Bosni i Hercegovini“.

A gdje muslimani mogu naći svoje uporište za pomirenje?

Zar Kur'an, na više mjesta, ne poziva na oprost i pomirenje? „Onome tko od odmazde odustane, biće mu to od grijeha iskupljenje“ (V,54); „Živite svi u miru“ (II,208). Mir je u muslimanskom pozdravu: „Es-selamu-alejkum!“ („Neka je mir s vama!“). Mujezin, u pet dnevnih molitvi, dvadeset i šest puta dnevno, okrećući se lijevo i desno, želi mir (selam) svima. „Ako oni (drugi – I. C.) budu skloni miru, budi i ti sklon ...“ (VIII,61).

Kako bi bilo divno da pripadnici tri konfesije u Bosni i Hercegovini ustanove svoju molitvu za mir, nenasilje i oprost, poput ove džainističke:

Tko popušta nasilju
Neće zadobiti nikakvu zaštitu
za obilje bogatstava
u ovom ni u drugom životu.
Oprosti svim stvorenjima
i neka mi sva stvorenja oproste
prema svima gajim prijateljstvo
prema nijednom neprijateljstvo.
Nauči da je nasilje korijen
svake bijede u svijetu.
Svako biće želi živjeti,
nijedno ne želi umrijeti;
ubijanje je nešto užasno!
Oni koji vjeruju u mir nikada
tomu ne smiju popustiti.
Svako oružje, ma kako jako bilo,
uvijek može biti zamijenjeno jačim,
ali nikakvo oružje ne može biti nadmoćnije od ne-nasilja.
Da, nasilje je čvor ropstva.
Da, ono je laž.
Da, ono je smrt.
Da, ono je pakao.
Neka nam Gospodin Učitelj Svemira udijeli
zdravlje i prosvjetljenje
i uzvišeno Blaženstvo – mir.

Oprostiti ne znači zaboraviti

Nijedna osveta nije tako potpuna kao opraštanje (Josh Billing). A Henri Lacordaire nam poručuje: „Želite li biti sretni jedan trenutak? Osvetite se. Želite li biti sretni uvijek? Oprosti-

te!“. „Ako je sjećanje zakon povijesti, oprostjenje je snaga Božja“, istakao je Ivan Pavao II u svojoj propovijedi koju je, umjesto u opkoljenom Sarajevu, izgovorio u Castel Gandolfo (08. rujna 1994). „Ne treba zaboraviti! Nema budućnosti bez sjećanja! Nema mira bez sjećanja“, govorio je isti papa povodom četrdesetogodišnjice od Drugog svjetskog rata. Ali, *čega se sjećati* kako ne bi nastao „rat sjećanja“ u nama i među nama? Sjećati se da rat nikom ne donosi sreću, sjećati se da su mir i (po)mirenje rješenje za sve. Ne čini ideologiju i tradiciju nacija ono što sačuvamo u sjećanju, već ono što je napisano, popularizirano od strane nacionalne elite. Zato je važno što pišemo jedni o drugima i o nama samima.

Je li pravilan stav: pamtiti je uvijek dobro, ne
pamtiti – uvijek loše?

Odgovor bi mogao biti: ovisi što pamtimo, odnosno što ne želimo pamtiti. Što ako netko njeguje pamćenje („netrpeljivo pamćenje“) da bi poticao mržnju (ponekad se to krije i pod lozinkom – „oprostiti da, zaboraviti ne“). Je li u pravu Nietzsche kad je rekao da *bez zaborava ne bismo preživjeli?* Kaže se: „Oprostiti možemo, zaboraviti ne smijemo!“. Naravno, ne treba zaboraviti ono što zaslužuje da se ne zaboravi. Ako nešto ne možemo zaboraviti, da li onda možemo, u potpunosti, i oprostiti? Jer, u našoj zasebnoj i zajedničkoj prošlosti, bilo je svega: i dobrog i lošeg; i pozitivnog i negativnog; „slanog“ i „neslanog“. Zato prošlost treba kritički preispitati. Nekad nam je to potrebno, nekad je neke stvari bolje zaboraviti nego ih se sjećati. Naravno, valja imati na umu da zaboravljanje može u podsvijest potisnuti ranjenu prošlost. „Čišćenje pamćenja“ (Ivan Pavao II) oslobađa pamćenje za nova, kreativna razmišljanja. Zato je, kod izgradnje

nacionalne svijesti i identiteta, izuzetno važno što i kako pamtiti? Neki hoće živjeti u historiji, a ne s historijom. Trebali bismo se podsjetiti na biblijsko kazivanje o Abelu i njegovom bratu Kainu. Može li se onda reći kako je potpuni oprostaj moguć samo uz potpuni zaborav? Teško. Ali povjerenje i pomirenje je teško, gotovo nemoguće, ako se ne zaborave i zla iz prošlosti. Pa *što onda pamtiti?* Ljepotu proživljenog zajedništva; miran suživot s pripadnicima drugih religija i nacija; pamtiti kako nas je naša raznolikost obogaćivala; pamtiti prijateljstva, dobrotu, dobra djela koja smo činili i koja su nam učinili. Ako tako ne budemo živjeli, breme prošlosti će pritiskati svijest ljudi u sadašnjosti. Prošlost treba da poznamo, ali ne da u njoj i živimo. Zašto da budemo zarobljenici prošlosti?

Oprost je stvar osobnog izbora.

Njega se ne može nametati. Uvijek treba imati na umu da nije dovoljan oprost na riječima, moraju ga pratiti djela. Ali, treba i znati što treba oprostiti. Oprost, povjerenje i pomirenje su visoko moralni činovi. „Grešiti je ljudski, praštati je božanski: praštanje ide protiv nagonске prirode! Oprostiti ne znači zaboraviti, nego samo ukloniti jednu smetnju kako ne bi kvarila buduće odnose sa bližnjim. Oprostiti ne znači osloboditi bližnjega njegove krivice, greha i odgovornosti. Odgovornost je u hrišćanstvu lična, ili je nema: zajednička odgovornost je ostatak plemenske svesti i vezana je za krvne ili prirodne zajednice“ (Đ. Šušnjić, 1998:238).

Pomirenje je rezultat oprosta. Ono se može graditi samo na stvarnosti koja se u ratu desila i oprost za naneseo zlo. Na svijesti o tome treba graditi naše odnose. Do pomirenja se ne može doći preko poniženja Drugoga.

Što otežava proces pomirenja?

- Etničke predrasude, zbog kojih je čovjek neosjetljiv na prava Drugoga i na njegovu patnju (Ivan Pavao II).
- Svijest o bespomoćnosti – „Ja tu ne mogu ništa učiniti!“.
- Nepovjerenje u religijske institucije (barem one „njihove“). U Europi je od 1981–1999. godine zapažen pad povjerenja u religijske zajednice sa 49% na 45%. Postoji nepovjerenje i u institucije uopće, tako da to nije specifikum samo religijskih institucija.
- Ojačana identifikacija nacionalnog i konfesionalnog identiteta (ojačana osobito tijekom rata 1991–1995).
- Tri istine i/ili jedna istina o bliskoj prošlosti. Svatko bi želio da presudi „drugome“ o tome što je istinito, pravedno, objektivno.
- Problemi u obrazovno-odgojnom sustavu (od osnovnog do visokog obrazovanja).
- Nacionalna zatvorenost u kojoj je Drugi postao tuđinac („Oni“), stranac, osoba koja za „Nas“ ima rubno značenje i svaki dodir, kontakt s njima i njihovom različitošću je isključen. „Oni“ ne pripadaju „Našem“ identitetu!
- Nacionalizmi. Na krilima nacionalizama neće se doći do pomirenja. Balkanski nacionalizmi dijele ovdašnje narode. Osobito kad su (a ovdje jesu) u sprezi s religijskim.
- Strah od drugoga (stvaran ili iracionalan).
- Svijest da smo jedino „Mi“ bili žrtva drugih. U nacionalističkoj svijesti svi mogu biti krivi, ali nitko iz

„našeg“ naciona, sredine, mjesta. Prestanimo idealizirati sebe i „naše“ odnose.

- Stare (loše) uspomene.
- Djedin sindrom: uzeo djeda unuka, stavio ga u krilo, pa mu prič'o što je nekad bilo. Djede „oštre“ svijest unucima, a unuci, kad odrastu, oštre noževe za ratovanje.
- Ostavimo se ideja o odabranosti i obdarenosti („mog“) naroda kao spasitelja Bosne i Hercegovine. Život u religijski i konfesionalno pluralnom društvu traži da se ostavimo rasprava o tome čija je religijska i kulturna tradicija „prava“, „dobra“, a čija je ogrezla u „zlu“. Zar se zla u svijetu (pa i u posljednjem stoljeću drugoga milenija) nisu dešavala u ime gotovo svake od „živućih“ religija?
- Rječnik, nastao u ratu 1991–1995, kojim se govorilo o „drugima“ i o razlikama, mora se što prije zaboraviti. Taj rječnik je ostavljao malo prostora za razlike (osim za uvažavanje svojih).

Što pospješuje proces pomirenja?

- „Nikad se mržnja ne uklanja mržnjom. Samo blagost briše svaku mržnju. To je zakon vječan i nepromjenljiv“, propovijedao je Buddha.
- Pomirenju i obnovi povjerenja može voditi jednak pravni i stvarni status svih nacionalnih religijskih zajednica na teritoriju čitave Bosne i Hercegovine. Takav status, naravno, ne činiti upitnim ni za svakog drugog. (Recimo za pripadnika manjinske zajednice. Zar i pripadnik manjine nije čovjek?) Religijska tolerancija i državljanska ravnopravnost postale su „svetinje“

modernog svijeta. Stvarati zajednicu jednakih, ali različitih, za to se treba zalagati. Prihvatiti načelo: jednak, ali različit. Vijeće Europe je krajem XX stoljeća zatražilo od svih demokratskih država da dopuste svim religijskim zajednicama da se razvijaju pod istim uvjetima i da im omoguće „prikladno“ mjesto u društvu.

- Vladavina prava: odvojiti moralnu odgovornost naroda od krivične, pravne odgovornosti pojedinaca i grupa. Odvojiti zločin i zločinca od onih koji nemaju ništa ni s jednim ni s drugom.
- Ne zalagati se samo za osnovna ljudska prava i slobode, religijska i nacionalna prava, „svoje“ zajednice, već za sve ljude i zajednice podjednako.
- „Pomjeranje“ religijskih zajednica od države ka civilnom društvu. Papa Ivan Pavao II je, u susretu s biskupima iz Bosne i Hercegovine, 13. travnja 1998, upozorio da sada „valja ponovo izgraditi ne samo kršćanske zajednice nego i *građansko društvo*“ (*podvukao I. C.*). Nažalost, zbog tradicionalizma u bosansko-hercegovačkom društvu, a i još više zbog vlastitog tradicionalizma, religijske zajednice u Bosni i Hercegovini nisu, još uvijek, spremne za život u civilnom društvu. To najbolje potvrđuje nedostatak ne samo međusobnog dijaloga, nego i dijaloga unutar samih religijskih zajednica i uloge vjernika u njemu. Ma koliko se religijske zajednice bavile duhovnošću, njihova vodstva bi trebala težiti da one budu dijelovi građanskog društva. Međutim, ona još uvijek imaju zaljubljenost u državu, u centre političke moći, jer im je tako lakše ostvarivati neke svoje ciljeve, nego u dijalogu s narodom. Opstojnost religijskih institucija

u civilnom društvu treba sve više da ovisi o pomoći građana, a ne države. U takvom društvu, suradnja zamjenjuje sadašnje rivalstvo među religijskim zajednicama (iskazano i kroz minaretske tornjeve, zvonike i križeve koji su više u funkciji simboličkog iskazivanja dokle se nalazi „naša“ teritorija, nego što su u funkciji vjerskog života).

- Iskreni i redoviti kontakti (na svim nivoima) predstavnika svih religijskih zajednica, a osobito Katoličke crkve, Srpske pravoslavne crkve i Islamske zajednice koje okupljaju najveći broj vjernika u Bosni i Hercegovini.
- Kad bi Međureligijsko vijeće, za svaku narednu godinu, pripremlilo i obznanilo ekumenske programe i bdjelo nad njihovom realizacijom.
- Pomirenju može voditi iskreno prihvaćanje religijskog i nacionalnog pluralizma u Bosni i Hercegovini.
- Ovdašnji političari vole govoriti o multinacionalnosti. Dovoljno je bilo, u predizborno vrijeme 2004, proći ulicama Mostara („zapadnog“ i „istočnog“), Sarajeva, Zenice, Tuzle, Banjaluke (sve gradovi koji su se ponosili svojom multinacionalnošću) pa vidjeti, preko postera kandidata za lokalne izbore, koliko su te sredine ostale „multinacionalne“, bolje reći što je od multinacionalnosti ostalo u tim gradovima.
- Pomirenju vodi prihvaćanje Drugoga; obnova „izgubljene“ solidarnosti; da bolje upoznamo Drugoga, njegovu religijsku kulturu i tradiciju; da ne učimo samo o „nama“, već i o „njima“ i „s njima“.
- Povjerenju vodi strpljivi dijalog. Dijalog će pomoći da se uzajamno poštujemo, a ne suprotstavljamo.

- Pomirenju vodi tolerancija. Tolerancija nije prosto toleriranje postojanja, u našem okruženju, pripadnika „drugih“ religija, konfesija, nacija. Tolerancija podrazumijeva uzajamno razumijevanje, poštivanje i uvažavanje „drugog“ i „drugačijeg“ (nacije, religije, konfesije, mišljenja, političkog stava...). Tolerancija je pretpostavka civilnog društva, a ne samo jedna od njegovih vrijednosti. Biti tolerantan prema „drugim“ kulturama, narodima, religijama, konfesijama postupno je dobilo značenje biti civiliziran, dobro odgojen, lijepog ponašanja. Treba da se toleriramo i kada se ne „mirišemo“. Naravno, nije lako biti tolerantan, ali vrijedi potruditi se.

Nameće se pitanje *je li moguće (su)život* između naroda koje je, unatoč ratu 1991–1995, povijest ispreplela. Je li izlaz u životu jednih pored drugih? Ima ljudi koji svakodnevno žive jedni uz druge, jedni pored drugih – prividno bliski, a ipak međusobno daleki. Je li za suživot važnija jednakost pojedinca ili zajednice? Ili, možda, i jedno i drugo? Je li suživot postao stvar retorike, suvremena (poratna) utopija ili neophodna realnost? Ipak, „ne bismo trebali živjeti pokraj ljudi, nego s ljudima. A još bolje je ako živimo jedni druge“ (Weiler, 1995:21).

„Gnusnost rata krije se u onoj neizbježnoj krivnji koju on na kraju uspijeva iskazati među neprijateljima, koji misle da nemaju ništa zajedničko, a sliče si sve više i više“ (Bruckner, 1997:195).

Literatura:

Bruckner, Pascal (1997). *Napast nedužnosti*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.

Cvitković, Ivan (2004). *Konfesija u ratu*. Sarajevo: Svjetlo riječi.

Komarica, Franjo (2003). *U obrani obespravljenih*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.

Kožul, Franjo (1998). Uzroci bh rata ili naša apokalipsa u znaku zlokobna broja 666. U *Stećak*, godina V, broj 49.

Šušnjić, Đuro (1998). *Religija I*. Beograd: Čigoja štampa.

Weiler, Rudolf (1995). *Uvod u katolički socijalni nauk*. Zagreb: Školska knjiga.

INTERVJU SA DON LUSH GJERGJIEM, PREDSEDNIKOM FONDACIJE MAJKA TEREZA ZA KOSOVO

M. S.: Hoćete li mi reći nešto o sebi, o Vašoj župi u kojoj ste sveštenik, u kom je kraju?

Don Lush Gjergji: Ja sam na Kosovu, župa se zove Binač. To je kod Vitine kosovske; tamo gde se zapravo rađa binačka Morava, po tome se zove i ta regija – Moravska regija. To je na samoj granici između Kosova i Makedonije. To je mješana zajednica. Imam župu Binač, Fidealu Kabaš i samu Vitinu, gde gradimo jednu crkvu posvećenu srcu Isusovu i prvi multietnički i prvi multireligiozni centar na Kosovu, a mislim i šire, jer takvih centara nažalost nema, barem meni nije poznato. Moj životni san je to da dokažemo i pokažemo ljudima da dobro nije ni srpsko, ni albansko, ni hrvatsko nego je općenito i da moramo jedanput shvatiti i prihvatiti tu logiku: ili će nama svima biti dobro, ili će svima biti loše. Jer jedino ljudi koji nemaju povjesnog iskustva i saznanja mogu na neki način tražiti sreću svoju u nesreći drugih, ili na leđima drugih.

Tako sam pokušao i u ovoj mojoj zajednici, župi Binač, mješovitoj sredini, gdje je oko 80% Albanaca katolika, 7–8% su Srbi, dakle pravoslavni, a imamo i Albance muslimane, to je sam Binač. U Kabašu imamo mješovitu sredinu, 50%:50% su otprilike Albanci muslimani i Albanci katolici, dok su u Vitini sada

većina Albanci muslimani, onda ima nešto Srba i Crnogoraca, nažalost iselio je jedan broj ali hvala Bogu imaju svoju crkvu, svog sveštenika, mi koji smo tu negde oko 3–4%, dakle u minijaturi. Zahvaljujem Bogu da u mojoj župi imam sve i nacionalne i religiozne elemente. Ja sam katolički svećenik, ali nikada se u svom životu nisam postavio u službi samo katolika nego u službi Boga i čovjeka, jer za mene svaki čovjek je ne samo moj prijatelj, nego i moj brat i moja sestra – provjera moje vjere. Ako idemo na onu Isusovu rečenicu – „što god ste učinili jednom od najmanjih, meni ste učinili“, Isus nikad nije rekao „što god ste učinili Albancu“ ili „što god ste učinili katoliku“ ili „što god ste učinili kršćaninu“ ili „što god ste učinili dobrom čovjeku“ nego se identificirao, ili se poistovetio sa svakim čovjekom. Prema tome, provjera moje vjere, moga čovještva ako želite, je danomice na različitostima, jer biti brat sa bratom, to znade svako, prirodna je stvar. Dok ne nađemo na one ljude koji imaju snage, duhovne, i hrabrosti da se postave tako prema drugima i da u međuljudskim odnosima otkrivaju ljepotu i dar Božiji, dotle vjerujem da neće biti mira.

Zato smatram da mnogi diktatori, ili ih je povjest stavila tamo u analima sramote i promašenosti, ili su umrli sami od sebe, ili ih je netko zbacio. Jedini diktator koji nikad ne umire – to je mržnja. I ako se ne oslobodimo od mržnje, mi smo svi, nažalost, robovi. I dokle god ne shvatimo da je to jedina plemenita prava i poštena borba. Svaki drugi rat je apsurdan, dok je ovo najplemenitiji rat, da pomognemo ljudima da izađu iz vlastite kože, koja im je često puta tjesna zbog raznih životnih situacija, i da se oslobode mržnje. I šta znači mrziti? Znači uništenje drugih. Da li će doći do tog uništenja, usmjeriti sve svoje životne snage prema negativnosti? To onda više nije život dostojan čovjeka, obitelji, društva, crkve, bilo koje organizacije. Zato trebamo ljudima jasno reći u kojoj smo životnoj fazi i situaciji, ali ne samo reći, jer to bi bilo slično kao kada bi liječnik dijagnosticirao

koje bolesti ima čovjek a ne bi išao za terapijom. Treba mu reći i uspostaviti se istovremeno otvorenih očiju, otvorenih ruku i otvorena srca, da pomognemo jedni drugima. Jer samo zajedno, Božjom pomoću i zajedničkom suradnjom možemo i zajedno izaći iz ove situacije. Zato, najveći izazov svakidašnjice za mene, za moju župsku zajednicu je upravo to. I zahvalan sam Bogu da su moji vjernici shvatili i prihvatili donekle tu moju logiku, koja nije moja, nego je Božija, i da idemo zajedničkim snagama prema oslobođenju.

Moja regija na tu sreću je takva kao što je bila u proporcijama i nacionalnih i vjerskih zajednica. Jer sam ja rekao, istog dana kada je izašla srpska vojska i policija, 13. juna 1999, a to je upravo blagdan svetog Antuna, župske moje crkve i zajednice, sa ono malo ljudi sa kojima sam proveo toliko strašnih dana i noći bombardiranja, granatiranja, rizika, paljenja kuća i svega ostaloga, moja prva misao je bila ova: „Ako ćete loše pogledati Srbe, ako ćete im nešto loše reći ili učiniti, najpre ubijte ili istjerajte mene da ne vidim tragediju nad tragedijom, jer ako ne shvatimo i ne prihvatimo logiku praštanja, mi zapravo ne živimo. Onda je žalosna činjenica da smo ostali živi. Jer živimo samo fiziološki, biološki a nemamo psihičkog i duhovnog života, a bez toga nema cjeline čovjeka.“ I moji ljudi, uz veliku muku, jer i ja sam bio pun bijesa, nikada nisu shvatili, ali su prihvatili. I tada sam prvi put u životu vidio i doznao što znači imati autoritet. Jer, živio sam s njima i za njih, i oni su jednostavno ovako razmišljali – „taj čovjek je sav život posvetio nama i riskirao je, i mogao je sto puta izaći i pobjeći, i otići gdje god je htio, a ostao je s nama. Žrtvovao se do kraja. Valjda nešto znade. Valjda tako treba biti.“

I nije prošlo ni 10–20 dana, onda su moji savjetnici iz odbora i drugi, došli i rekli: „Hvala Bogu, još jedanput si nas spasio.“ Ja kažem: „Od koga, od čega?“ „Pa eto od onoga što smo mi mislili.“ Jer u suprotnom, na kraju, kad se kaže – „misa

je završena, idite u miru“, njima bi izgledalo kao da sam im rekao – „misa je završena, napadajte sada Srbe“. Jednostavno, ovako su svi bili u stanju kontrolirati sebe. Ja sam rekao: „Pa nisam ništa učinio. Ja sam vam samo pokazao put čovječstva i put Božiji. Vi ste bili ti koji ste svladali sebe za minutu, za sekundu, za dan. Ali onda ste vidjeli, doživjeli, da je to jedini put i jedina mogućnost“. Eto, u takvoj jednoj konstelaciji živim i radim.

M. S.: Ja moram prvo da Vam čestitam na svemu tome što ste radili i da Vam zahvalim zbog toga što je to jedan od retkih primera na balkanskim prostorima, jer ima i u nekim drugim krajevima slučajeva da su verski poslenici odigrali takvu ulogu. Ne baš tako da čitavu jednu zajednicu spasu, ali ima ljudi iz različitih konfesija koji su se posvetili izgradnji mira a ne, kao što je nažalost često slučaj, da se uključe u aktivnosti koje se na kraju svode na konfrontaciju verskih pa i etničkih zajednica.

Don Lush Gjergji: Ja sam ponudio i pravoslavnom svešteniku, popu Draganu, odmah istog dana moju kuću. Čovjek nije mogao shvatiti, nije mogao razumjeti da mu ja to govorim. Kažem: „Dragane Kojiću, sada nisu ugroženi moji ljudi, vraćaju se, upaljene su kuće i razorene, nemaju ništa, ali nisu u opasnosti. Izvoli, dovedi ženu, dovedi djecu“; i on je do kraja ostao pošten, ali je bio i zbunjen. Pokušao je i on da učini nešto tokom rata za nas, ali to je bio vihor. I on mi je sam govorio: „Don Lush, to je više nemoguće, ovi su ljudi poludjeli. Ovo više ne vodi ni Srbiju, ni ove ljude, đavo je preuzeo u sebe veliki broj ljudi koji zbog neke atavične mržnje žele jednostavno vaše uništenje.“ I sjećam se da su mi vjernici pravoslavci rekli da je u jednoj propovjedi rekao „Ja se stidim za ono što ste učinili Don Lushu, njegovoj zajednici, ali sam zahvalan Bogu, jer je on kršćanin, ne samo da ne mrzi, nego iza svega toga da nas ljubi.“ Ja kažem – pa Isus je na križu molio za progonitelje i ubojice i ako mi Evanđelje čitamo ili interpretiramo drugačije, akomodiramo, već

prema prilikama ili neprilikama, onda uopće nismo ni ljudi ni kršćani.

Sav moj život postavljen je na taj način. Ja sam i biograf Majke Terezije, napisao sam 13 knjiga o njoj i pratio sam je tokom 30 godina. U čemu je velika Majka Terezija? U toj sveopćoj ljubavi, univerzalizmu, postavila se prema Bogu i čovjeku. Ona nikad nije bila nacionalistkinja, da obrati nekoga, da ga učini kršćaninom i katolikom, nego da mu dokaže i pokaže Božju ljubav. I dva su oslonca, Bog i čovjek. Ja sam nastojao na taj način i već od 1981, sa predsjednikom Rugovom i sa drugim mojim prijateljima, krenuli smo u stvaranje strategije nenasilja. Radije umreti i biti ubijen, nego ubiti nekoga, jer od ubijanja drugih nema nikakve sreće. Od vlastitog ubijanja može biti ploda, jer neko će shvatiti, ti me možeš mrziti ali ja te ne mrzim. Ti me možeš ubiti, ali ja te neću ubiti. Kad-tad i ubojica i bilo koji drugi shvatit će da je palo jedno sjeme i da to sjeme može prerasti i postati jednoga dana stablo. I na taj način, mi smo i izdržali od 81. do 89, kada je Milošević ukinuo i ono malo autonomije što je bilo. Od 1989. do 1999, nažalost, jedina boljka što mi je u srcu, i što ne mogu preboljeti nikada – sve je bilo predvidljivo i zaustavljivo. I ovo ludilo nismo shvatili. Od 1981. do 1989. mnogi tadašnji i Jugosloveni, nazovimo, iz raznih regija Jugoslavije, mislili su da su to sukobi Srba i Albanaca na Kosovu i da se tu ništa značajno ne događa. Mi smo dali alarm da se tako više ne može, ali nažalost, ni međunarodna zajednica, koja je tada bila odsutna posve, niti ostali krajevi Jugoslavije nisu shvatili naš krik. Nisu nam ni u čemu pomogli da uspostavimo kakav-takav dijalog i da pronađemo pozitivne snage i u Srbiji. Jer daleko od toga da ja kažem da je srpski narod uzročnik svega toga. Nema lošega naroda. Svi su narodi dobri. Svi su narodi plemeniti. Ali, nažalost, mnogi narodi imaju loše vođe i kad se narod manipulira od loših vođa, onda dođe do svega onoga što je nažalost došlo.

Pa nadam se da je ova lekcija, ne samo naša, nego Slovenije, Hrvatske, Bosne, pa na kraju nažalost i tog južnog fronta, koji se otvorio mimo svih naših volja i želja, ipak naučena. Pa nadam se da će ljudi iz ovih regija i šire, shvatiti i prihvatiti jedanput za svagda da je rat uništenje i samo uništenje i da rat nikome ne donosi nikakva dobra i da nikakvih preventivnih i nekih drugih ratova ne može biti. Rat je mržnja. Rat je ubijanje. Rat je uništenje. A to je i protiv Boga i protiv čovjeka.

M. S.: Hvala Vam. Da li ste bili izloženi nekakvoj represiji pre dolaska trupa NATO pakta, u tom periodu od 1989?

Don Lush Gjergji: Često puta sam bio ugrožen i dolazili su mi reći – ovo je sada Srbija i što ti čekaš, nemaš više mjesta. Čak su mi pretili da će me spaliti živoga. Ja sam tada odgovarao na ovaj način – ako ćete to već učiniti, onda ću vas moliti da mi udovoljite zadnjoj mojoj želji. „Koja je tvoja želja?“, pitali su. „Želja da mi dokažete za koje dobro što sam učinio vašim Srbima vi me želite živoga spaliti?“ Oni su po više puta slali emisare, baš one najsiromašnije Srbe koje sam ja hranio. Kad sam ja držao 5 obitelji srpskih, ja sam u Binaču od 1993, dakle već 6 godina sam bio tu, ja sam hranio svime, kako kaže narod od soli do šećera, 5 obitelji srpskih i par drugih albanskih katoličkih i muslimanskih. Jer kažem, moj stav je bio, čovjek je u nevolji, čovjek je siromašan, prema tome ne zanima me ostalo. I dolazili su i noću. Čak su jedanput došli i govorili mi da sam ja jedan od osnivatelja UČK i da je moja crkva puna oružja, u ponoći. Ja sam rekao, bila je djevojčica, koja je imala 2 mjeseca, rodila se tokom rata tu. Ako je za vas UČK curica koja se rodila od dva mjeseca, 7 invalida koje sam ovdje uzeo, 35 dece koje su ispod 10 godina, onda zaista sam ja osnivač i vođa UČK. Na svu sreću nije se dogodilo ništa bar ljudima koji su bili sklonjeni kod mene. Bila su 2 Albanca, muslimana u Binaču i tu su ih zaklali, masakrirali, dva brata i jednoga koji je bio gluhonijem i

koji je došao iz obližnjeg sela u Kabaš. Oni su mislili da neće govoriti, tako da je tako završio. Inače, spalili su 21 kuću u Binču, sve kuće naših katolika. Opljačali su sve.

Ali bilo je u ratu i dobrim epizoda. Ja se želim toga sjetiti. Reći ću Vam samo nekoliko epizoda. Jedanput je došao jedan Srbin koji je bio siromašan i osamljen, sam čovjek, napušten od svojih, bolestan. Išao je kod sestara, mi imamo ambulantu koju držimo već četrdesetak godina. Naša ambulanta je radila sve vreme. Ko god je došao mi bismo dali sve što god hoće. I naša crkva je radila, ja sam zvonio i mislio kao da rata nema, govorio sam ljudima da se to nas ne tiče. Mi ćemo ići dalje našim ritmom. I taj siromah je došao, otišao kod sestara uzeti malo lijekova i uzeti hrane. Bio je već pri kraju svojih snaga, sa štapom, jedva se vukao i sjeo je tamo u mom dvorištu i kaže: „Pope, i ti trebaš meni pomoći.“ Rekoh „Vrlo rado, ali u čemu da ti pomognem, što da ti dam? Ako su lijekovi, to je kod sestara, ako je hrana i ja se hranim kod njih, ako hoćeš novac, ali nema nijedne prodavaone gdje ćeš to potrošiti? U čemu da ti pomognem?“ I čovjek je bio divan. Kaže – „Pogledaj me, pope, kakav sam“. I stvarno, bio je obučen u krpe. Ja sam shvatio i rekao sam mu da sjedne. Otišao sam do mog ormara, moje spavaće sobe i uzeo odjelo, najbolje, koje sam bio jedanput ili dva puta obukao, i sa vješalicom sam mu doneo i rekao – izvoli. Kaže – „Ne, to je dobro, to nije za mene.“ „Molim te lijepo, uzmi.“ Već je bio svibanj, dakle, maj. Taj čovjek je rekao – „Onda ću uzeti hlače ali ne treba mi kapt.“ I tako je uzeo i išao je doma. Ja sam mu dao jednoga čovjeka da ga isprati. Sreli su ga tamo neki paramilitarci pa su počeli vikati na njega – „Šta ideš kod Šiptara da tražiš pomoć, mi ćemo ti dati sve!“ Čovjek je rekao, ja sam ga čuo mojim ušima: „Oteto – prokleta. Meni moj pop i moje sestre daju od srca, ne želim od vas!“ Nakon 2–3 dana razbolio se i prije nego što je umro, govorio je stalno: „Dajte mi hlače Don Lusha!“ Ljudi su mislili da je već poludio i već ima temperaturu,

ne zna što govori a onda zadnjim silama je pokazao prstom gdje je imao kod kreveta svoga te hlače, obukli su ga i umro je sahranjen sa mojim hlačama. Ja sam jako zahvalan Bogu za taj gest, jer to uspoređujem sa siromašnim Lazarom iz Jevandelja. Taj čovjek je ravno išao u raj, jer nije imao ništa dobro u životu a imao je to malo zadovoljstvo da sam ga ja shvatio i prihvatio i da sam mu pomogao, poput Majke Tereze, koja je govorila: „Mnogi ljudi prije nego umru, kažu: živjeli smo kao stoka, kao životinje, a umiremo kao anđeli.“ Eto, ako se ništa ne može učiniti, barem na kraju da rekorporiramo dostojanstvo čoveka. Da shvati svako da je čovek, da je ne samo stvorenje Božije, nego dete Božije.

Bilo je i drugih epizoda. Moja crkva je oslikana, i to od dva muslimana. Stari zavjet, Novi zavjet i povest albanskih mučenika iz turskog vremena 1846–1848, kada su Turci uzeli sve koji su se izjasnili Albancima i katolicima da istrebe taj elemenat, pa su ih vukli do Gnjilana, do Prištine, do Skoplja, do Soluna i onda, brodom, do Male Azije, do Turske. Tamo su odvedeni, preko 1.000 je krenulo, putem su umrli mnogi. Njihovi leševi bili su bačeni psima. Na kraju, one što su izdržali, stavili su u močvarno mesto, Mohalić i Filedare u Maloj Aziji, i mislili su da će ih istrebit tako. Ali, na svu sreću i Božijom voljom, tu su bili misionari, lazaristi iz Francuske i sestre svetoga Vita, pa su pisale svojim poglavarima i u Rimu i u Parizu. Tada su intervernirale velike sile, Austrougarska, Njemačka, Italija, Francuska i Rusija, zaprijetile Turskoj koja je bila potpisala memorandum o vjerskoj slobodi 1839. – ako ne oslobodite te ljude, bićete napadnuti i vojno! Tako se vratilo 1848. svega 79 Albana katolika. Od tih 79, u toj Moravskoj ili Vitinskoj regiji imamo 10.000 koji su direktni potomci tih mučenika. Povezao sam to, jer jedan major srpski je ušao i kada je vidio bjele kape, kada je vidio nošnje, rekao je – „Ti si profanirao crkvu. Bolje da si je napunio oružjem nego muslimanima.“ Ja kažem – pa

ovdje je neki nesporazum. Kaže – ništa, nikakav nesporazum, ti si profanirao, ti si neprijatelj srpskog naroda, neprijatelj si i same Katoličke crkve. Ja sam kleknuo pred presvetim i molio u tišini, a on se šetao tako nervozno po crkvi, bila je noć. Mala baterija, jer se nije smelo paliti ništa, da ne damo znakove NATO – tobože za bombardiranje. I onda, nakon izvesnog vremena, kažem „Bože, on kaže da će me streljati kao psa.“ Onda je došao on i rekao – „Protumači mi!“ Rekoh – „Je li to naređenje, na taj način da vam ja protumačim? Ako vama nije stalo do mog tumačenja, ja neću ništa govoriti, ali vi ste u zabludi!“ Stao čovjek – „Dobro, recite mi šta imate.“ Ja sam mu počeo govoriti da je cjela regija, nazovimo je Balkana, Mediterana bolje nego Balkana, bila stoljećima pod Turcima i eto, nažalost, usled tolike okupacije i dominacije, došlo je do islamiziranja većine Albanaca, koji smo bili kršćani od vremena svetoga Pavla. Kaže – „Vi kršćani!“ Rekoh – „Na šta vam ličim, malo se šalim, s kim vi razgovarate?“ I onda sam mu protumačio upravo ovu pripovjest i zanimljiva je stvar da je to ganulo njega i da je rekao: „Prokleti rat nečemu služi! Ja nisam uopće znao da ima Albanaca katolika, još manje da ima svećenika, intelektualaca na vašoj razini, da ste doktor socijalnih nauka, da ste magistar filozofije i da ste završili tri fakulteta i da ste meni protumačili kako smo svi, i mi i vi, zajedno trpili. Pa, rekoh, upravo u tome je i ključ, mi i sada trpimo zajedno, samo ne znamo to, jer niste dobro ni vi ni mi, i neće biti dobro dokle god ne shvatimo i ne prihvatimo jedni druge, jer jedinstvo se sastoji od različitosti. I taj čovjek je rekao – „Ja ću vam poslati moje vojnike i moje suradnike, molim vas, od riječi do riječi, recite i protumačite vašu pripovjedu i vaše mučenike. I zaista dogodilo se to, ono što je moglo koštati i mene glavom. Ti albanski mučenici su na neki način bili moj spas. Eto, i u ratu se događaju te i takve stvari.

M. S.: I Vi ste onda srpskim vojnicima objasnili kako stoje stvari. Kako su oni to prihvatili? Da li su isto kao njihov major?

Don Lush Gjergji: Vrlo dobro, to je bila jedna kateheza, dakle, Starog i Novog zavjeta, što su neki znali, drugi nisu znali ništa, niti o Bibliji, a pogotovo povijest mučenika. Svih se dojmila i svi su govorili kako je to strašno da su vaši preci tako i toliko trpjeli, kao i mi što smo trpjeli od Turaka. Rekoh, zlo je nažalost zajedničko, kao i dobro što je zajedničko. I bilo je, pogotovo vojska redovna i milicija redovna, oni su se ponašali zaista izvanredno. Oni su sami strepeli za životom, jer apsurdnost ovoga rata je bio arbitrarizam. Nitko nije znao što ko radi. Nisu imali nikakvu koordiniranost. Jedan mi je čak jednom prilikom rekao – „Pope, prije nego smo krenuli na Kosovo, znate što su nam naši rekli?“ Rekoh – „Pretpostavljam, al ne znam.“ „Ja ću vam reći – četiri reči su nam rekli, zapamtite: ubijati, paliti, silovati, tjerati. Imate sve u vašim rukama. To je definitivni obračun sa Albancima!“

I kad su došli ti ljudi tako opterećeni, oni su mislili da ih na svakom koraku čekaju gerilci, teroristi, fundamentalisti. Kad su vidjeli ovaj narod, nisu mogli naći nijednoga noža a kamoli oružja. Meni su došli reći u crkvi – „Recite vašim ljudima nek predaju oružje!“ Na to sam ja rekao – „Čujte, to je meni smješno, ja ću im reći ali ja znam da niko od njih oružja nema.“

M. S.: I nisu Vam verovali?

Don Lush Gjergji: Nisu vjerovali, ja sam rekao – „Pre-tresite kuće. Kuće su ionako prazne, svi su ljudi pobjegli, i ako nađete nešto, tim oružjem dođite ubiti mene!“ Jer to su predrasude, i kad se živi u predrasudama i kad se živi ili u strahu, ili u mržnji, onda se gleda sve različito. Mislim da su mnogi ljudi to shvatili.

Reći ću vam jednu drugu lijepu epizodu. Jedan čovjek, major iz Kabaša, bio je iz mješanog braka. Otac mu je bio Srbin a majka mu je bila Hrvatica. I on je bio redovni staratelj. On je noću dolazio kao niko kod mene. Jer je čuo od Srba valjda nešto

što sam učinio i, jednom prilikom, noću, najprije mi je zapretio zašto sam ja ovdje i zašto ne poštujem pravila da moram odlaziti. Rekoh – „Čija su ta pravila? Ja nemam druge crkve, ja nemam druge kuće, ja nemam drugog života. Ja sam ovdje postavljen od mojih poglavara. Nisam izabrao. Izabrao sam biti svjećenik ali nisam izabrao gdje ću biti, niti sam izabrao vrijeme u kojem ću živjeti. Prema tome, ako vama ja smetam, vi me tjerajte ali ne živoga, mrtvome mi možete raditi što god hoćete, jer ja moram ovdje biti sa mojim ljudima. Ja ne branim objekte nego branim subjekte. Ovi ljudi nisu krivi. Ako sam ja kriv za nešto, dokažite mi, ja prihvaćam krivicu i prihvaćam kaznu.“ Onda, čovjek se valjda ganuo s time. Kaže – „Ti se izgleda ne bojiš!“. Rekoh – „Najmanje oružja, policije i vojske. Ja se bojim Boga. Bojim se da ne pogrešim nešto u ova nevremena u kojima živimo, da ne učinim neki gest koji bi bio štetan ne za mene, nego za ljude kojima sam ja poslat.“ Onda me uzeo za ruku i počeli smo šetati. Bila je mjesečina, noć i počeo je vikati. Nije imao povjerenja niti u svoje pratioce. Ostavio ih je izvan dvorišta da se ispriča jednostavno sa mnom. Kaže – „Ja nisam kriminalac, ja nisam ubojica!“ Rekoh: „Gospodine, noć je, svi nas čuju, vaši će nas čuti.“ Onda se je utišao malo. Kaže – „Ja sam trebao slušati svoju majku koja mi je govorila – ovo nije više srpska vojska nego đavolska vojska, ostavi je se sine. Ovo je četvrti rat, ja nisam nikoga ubio!“ Rekoh – „Gospodine, ja nikad nisam smatrao da je svaki vojnik i da je svaki uniformirani čovjek ubojica. Vi radite vaš posao i to je vaše zvanje, vaše poslanje. Ja radim svoj posao. I ja zbog toga niti mrzim niti osuđujem. Drago mi je čuti od vas da se niste okaljali nevinom krvlju i da vam je savjest čista. Daj Bože da ostanete tako do kraja života.“ Onda je noću došao drugom prilikom i uzeo neke pakete, jer mi smo bili u opasnosti i da umremo od gladi. Nije se našlo nigde ništa i neke pakete sa keksima, sa bombonama, sa slatkišima, i došao

je i rekao: „Ovo je za tvoju djecu!“, jer je znao da je 35 djece bez roditelja, da su tu kod mene i da sam bio na kraju snaga da izdržim i tu presiju koja je bila, a pogotovu te okolnosti neimaštine. Ja sam djecu ujutro probudio i nakon molitve kažem – „Imam jedno iznenađenje za vas!“ Oni me gledaju, ja kažem: „Evo vidite, otvorite te pakete.“ I oni su otvorili, bilo je keksa, bilo je bombona i bilo je tu nešto slatkoga, kolača. I djeca urlala, veselila se, nisu imali ništa, tih dana smo jeli samo kruh, sir, eventualno mlijeko, kiselo mlijeko, to je bilo sve. „A sad, prije nego blagoslovim i prije nego vam kažem ko nam je donio noću, prvo da vi pokušate pronaći i pokušate mi reći.“ Neki su govorili NATO, jer su mislili da je spas samo NATO, ja sam rekao da nije. NATO nam, nažalost, sada samo šalje bombe, ali ovo nije poslao NATO. Onda – časne sestre, nisu časne sestre. Par pokušaja. Ja sam rekao – „Ne biste pogodili nikad, ali ja ću vam reći sada – srpska vojska, jedan major!“ Gledao sam njihove nevine oči, bili su ošamućeni, da razbijem tu predrasudu i taj strah kažem im: „Dok ste vi spavali, došao je čovjek, lijepo kucao na vrata i rekao je – ja znam da su tvoja djeca dobra i, rekao je, znam da nemate jesti. Zato je doneo to. I rekao je ne samo sada, nego kad god bude imao nešto da će nam doneti.“ Djeca su imala strah, zamislite do te mjere prokleti rat, da nije to trovano, pa sam ja morao uzeti prvi pa tek onda dati. Eto, takve epizode se događaju u ratu.

Jedna druga lijepa epizoda. Jedna srpska obitelj je imala malu trgovinu u Vitini. Ja sam govorio, imao sam četiri sestre, jedna je umrla tokom rata, starija sestra, i bilo je strašno jer bila je legenda za taj kraj a nije bilo skoro nikoga na sprovodu, bilo nas je malo. I jedna medicinska sestra, ona je poreklom iz Bosne, iz Konjica. Već 30 godina je kod nas. Ja sam rekao sestri Miroljubi, Jela je zovu sa krštenim imenom, inače Miroljuba se zove redovničkim imenom. Kažem – „Sestro, ja moram ići do

Vitine.“ Kaže – „Nemojte, velečasni, u Vitinu, znate što je to!“ „To je centar, tamo ima svega. Ja moram ići i pogledati, jer smo pri kraju i sa brašnom i sa svime.“ Kad je vidjela da sam ja odlučan otići, onda je rekla: „Idem i ja s vama.“ I tu sam vidio neki red ljudi, Srbi su bili svi, čekaju, jer je bilo određeno što ko može kupovati u radnjama. Kad je vidjela žena koja je bila vlasnik tog dućana, izašla je i rekla – „Izvolite, sestro.“ Kaže sestra: „Stojimo, i mi čekamo.“ „Ne, ne, ne morate vi čekati.“ Kad smo ušli, čuo sam krasnu istoriju. Ta žena je 14 dana primala neke injekcije koje smo dobivali izvana i izlječila se ne znam više od koje bolesti i ona u znak zahvalnosti kaže – „Sestro, vi ste meni spasili život“, i kaže meni – „Pope, sve što ovde ima uzmi!“. Kažem – „Ne, ne, samo ono što spada.“ „Znam ja da ti i sestra ne uzimate za sebe nego uzimate za vaše ljude.“ Znači, ne samo da nam je dala prednost, ne samo da nam je dala što smo tražili nego nam je dala više. Ja sam bacao novac, ne znam što sam imao u džepu, marke, sve, a ona je meni vraćala, kaže – „Samo uzmite, dokle god bude jedan zalogaj u mom dućanu, molim vas, nemojte gladovati, dođite!“. Eto bilo je takvih osoba koje su i tokom rata ostale ono što jesu i kod kojih nisu pomjereni ti međuljudski, ako hoćete međuvjerski odnosi.

Ja se radije sjećam tih epizoda, koje su za mene svijetli znakovi da mnogi ljudi, na sreću, nisu izgubili razum, nisu izgubili dušu. A, nažalost, kao što rekoh, predrasude i mržnja oslepljuju posve čovjeka, tako da više ne zna ni što čini.

M. S.: Pošto ste, dakle, sa nekim srpskim civilima imali tako dobre odnose, izvanredne, sa redovnom vojskom, eto sa pojedinim ljudima...

Don Lush Gjergji: Sa policijom izvrsno, policija je sama došla i rekla, kaže – „Pope, vi ste u opasnosti, vi znate da ste javna ličnost. Vi znate da ste napisali tolike knjige, da ste imali tolike nastupe, mi ne kažemo da ste loše učinili, ali dovoljno je

da jedan luđak ukaže prstom i vas će ubiti kao psa. Mi ćemo vas pratiti do makedonske granice, ako želite idemo dalje s vama do Skoplja.“ Bili su neki policajci mještani, koji su kad god je trebao biti neko prebačen bez novca, bez ičega, na vlastiti rizik prebivali. Ti su ljudi danas tu i oni žive i slobodno se kreću. Prvi dan kad se povukla srpska vojska i policija, jednog Srđana, sad završava pravni fakultet, ja sam ga predložio za policajca. U našoj općini imamo 23 policajca Srbina. I sa tim ljudima sam imao izvanredno dobre odnose i dan-danas nastavljamo imati te odnose. Dakle, redovna vojska, redovna policija, mještani, svi su se lijepo ponijeli, jer dovoljno je bilo da mještani ukažu na bilo što pa da mi svi stradamo. Ja sam bio siguran, prije svega u Boga i u moju čistu savjest, jer nisam nikada loše ni mislio, ni govorio, ni činio nikom. Ja sam rekao, ako Bog traži moj život, ja ga rado prikazujem, jer on mi je darovao život. Ja nisam gospodar vlastitog života, ali ću pokušati učiniti i spasiti ono što se spasit daje. Dakle, situacija je bila kao u brodolomu, ali sam bio duboko motiviran, nisam opće ni mislio ni strahovao za sebe. Samo sam molio Bogu, „Bože spasi ove ljude, jer nisu došli kod mene nego kod Tebe. Oni me smatraju Božjim čovjekom i smatraju crkvu za sklonište Tvoje a ne moje.“ Ja nisam u stanju ni da spasim sebe, a kamoli da spasim drugoga. I kažem, to je jedno iskustvo, najdragocenije svakako u mom životu, gdje postoji apsolutna nesigurnost i gdje je Bog jedina sigurnost i gdje u toj perspektivi sasvim drugačije čovjek gleda na život. Biti zdrav nije bila prednost nego rizik. Biti bogat – bila je opasnost. Biti pametan i razmišljati o svemu tome. Dakle, nismo imali nikakva druga oslonca osim u Boga i u čistu savjest, u ono što pokušava svako od nas činiti. Na kraju krajeva, to je i naša dužnost. Ja ne smatram sebe nikakvim ni junakom ni herojem. Smatram jedino sebe Božjim čovjekom i čovjekom za čovjeka, koji sam u datom trenutku pokušao ispuniti moju dužnost i uz rizik vlastitog života.

M. S.: *Možete li nam reći, za kraj, pošto ste nam tako lepo predstavili situaciju i te, i loše i dobre primere, nešto o vašem odnosu, i za vreme Miloševićevog režima i posle dolaska UNMIK-a, sa pravoslavnim sveštenicima čija parohija pokriva teritoriju vaše župe, ili eventualno onima iz komšiluka.*

Don Lush Gjergji: Prije rata, moja delatnost je uglavnom bila intelektualna, jer sam pisac, a pisao sam, sada je 50. knjiga u štampi, i moji su interesi uglavnom vjersko-kulturni u smislu katehizacije, dakle, odgoja djece i mladih. To je jedna sfera mojih interesa. Jer ja sam doktorirao društvenu psihologiju sa tezom „Uloga albanske žene u obitelji i društvu“ 1975, u Psihološkom institutu u Rimu.

Drugi moj interes je majka Terezija. Ja sam imao sreće da je sretnem prvi put u životu 1969. i od tada nisam se više odvojio od nje. Pratio sam je, gdje god sam znao i mogao, izbliza i izdaleka, i ona je postala majkom i mog zvanja i mog života. Pokušao sam je, naravno velika je razlika između mene i nje, ali pokušao sam ne samo diviti joj se nego nasledovati je u malom. Pokušao sam, barem, imati ona temeljna načela njezina života i rada.

Treća sfera mog života, mog interesa je humanitarnost. Dakle, ja sam od 99. predsednik humanitarnog društva Kosova *Majka Tereza* i mi smo osnovani 01. svibnja 89. u tadašnjoj Jugoslaviji. Mi smo pokušali da vratimo majku Terezu odakle je ona krenula, ka izvorima, pokušali smo njezinim duhom biti nadahnuti. Da pomognemo i hvala Bogu, u ovih 14 godina, zaista niko od nas nikada nije postavio nijedno drugo pitanje osim pitanja – što ti treba i što mogu učiniti. I tu sam ponosan i sretan da su najveći dio mojih suradnika Albanci i muslimani, ali smo imali i imamo i dan-danas suradnike Srbe, Rome, Aškalije, ne znam ko sve, jer smo se pokušali raširiti da pokrijemo cjelovitu teritoriju Kosova. Onda smo proširili te ogranke i na razne strane

tadašnje Jugoslavije a i šire po Evropi. Dakle, u tom poslu, koji je jako mukotrpan jer su mnogi ljudi osećali već krizu, sve više i više bili uskogrudi i mislili samo egoistički i materijalistički. Da spasi sebe, ili svoju glavu ili svoju kožu, a mi smo predlagali jedan model koji je bio oprečan svemu tome, gdje ako želiš pomoći sebi, kaže narodna albanska poslovice, onda pomozí drugima, jer sebi ne možeš pomoći. Jedina pomoć koju možeš učiniti je prema drugima. E tada će ti pomoći i Bog a i drugi. Kad-tad će shvatiti da je tvoja pomoć izraz velikodušnosti, izraz ljubavi, izraz služenja.

U tom smislu imam jedno iskustvo, veoma pozitivno, i tu smo krenuli onda u strategiju nenasilja. Ako čovjek ostaje gladan, radije će umreti od oružja nego da umre od gladi. Jer glad je najstrašnja smrt, ona je dugoročna. Onda smo pokrenuli akciju krvnih izmirenja zajedno sa profesorom pokojnim Antonom Četom i tokom 90. godine mi smo uspjeli nešto. Ne mi, Bog je uspio preko nas vjernika da učini jedno veliko delo. Izmirili smo 1275 krvnih osvjeta. Prvog maja 90. okupilo se kod Dečana, mjesto se zove Vera Elukas, preko 600.000 da slavi pobjedu ljubavi nad mržnjom, pobjedu života nad smrću. Okruženi vojskom i policijom i tenkovima, i tad sam vidio šta znači motiviranost. Ljudi su jednostavno ovako izlazili pred tenkove – pucaj! Jednostavno, pljunuli su jer su smatrali – ovo je nešto vanredno što se događa. U 35 slučajeva javili su se sami da oprostite u tom velikom skupu. Taj skup, ja mislim da nikada nije bio u povjesti a možda i šire. Jer smo ljudima rekli – svako ubojstvo je samoubojstvo, bratoubojstvo. Ako ne shvatimo taj trostruki karakter, krvna osveta nije jedna dužnost, nije jedna sveta obaveza, kao što su ih, nažalost, učili stoljećima da to čine, nego je to najprije samoubojstvo, onda postaje bratoubojstvo, onda je ubojstvo drugoga, i u toj akciji prošao sam uzduž i popreko cijelo Kosovo i sretan sam da smo surađivali i sa islamskom zajedni-

com i po džamijama i po crkvama, i po livadama i po šumama, događalo se izmirenje. To je bio preduvjet da možemo onda reć ljudima – eto, sad se događa zlo, sad smo zarobljeni, sad smo bez slobode. Motivirana patnja. Podnesi sve jer ti to danas izgleda besmisleno. Danas, ali sutra imaće smisla. Kao što smo duhovno uskrsnuli, svi oni koji su ubijeni od mržnje, tako smo postavili sad pitanje motivirane patnje. Sada je jedan režim, sada je jedan sistem koji nas želi uništiti. Ne može nas uništiti ako smo na pravoj strani, ako ljubimo istinu, pravdu, dobrotu, praštanje, na vrednotama se temelji naša rezistencija a ne na oružju.

I treća velika akcija je bila paralelni sistem školstva i zdravstva. Tu smo bili isključeni od svih tih tokova, bili smo van zakona. Tokom tih godina, nažalost, dobar dio Srpske pravoslavne crkve na Kosovu nije bio svjestan što se događa. Ja sam osobni prijatelj, ako mogu tako reći, i samog patrijarha Pavla, jer on je bio episkop u Prizrenu, a ja sam bio 18 godina tajnik pokojnog našeg biskupa Nikole Prelje, koji je porijeklom bio baš iz Boke Kotorske, i mi smo se sretali redovno, za svaki Božić, bilo pravoslavni, bilo katolički, i za svaki Uskrs, i za mnoge druge prilike, i mogu reći da njegova svetost Pavle, da je to ne samo dobar nego svet čovjek i da smo razgovarali uvijek duhovno o zlu koji prouzrokuje komunizam i ateizam i Albancima i Srbima, i pravoslavcima i katolicima i muslimanima. I da je bezboštvo i da je nemoral neprijatelj čovječanstva. Ne znam poslije kako se odvijao njegov život. Ja sam duboko uvjeren, patrijarh Pavle je onaj isti koga ja znam godinama, samo, možda, kao što se kaže, da je izgubio glas u „parlamentu“, u drugoj situaciji možda nije mogao izraziti svu onu duhovnu plemenitost pastira što je imao u toj situaciji, što zbog sinoda, što, još više, zbog uvjetovanosti političke.

Nadam se, i radim na tome svim svojim silama, da i Pravoslavna crkva i Katolička crkva bude prije svjega Hristova

crkva, jer tada se prepoznamo, tada smo više nego braća i sestre, tada smo vjernici istoga Krista Spasitelja. Ali ako jedna crkva ili jedan crkveni čovjek pada pod utjecaje bilo nacije, bilo politike, bilo ekonomije, pa uskogrudno gleda na sebe i na svoju zajednicu, tada, nažalost, ako nismo Kristovi – nismo kršćani. Ja ovdje apsolutno ne osuđujem nikoga, samo konstatiram – da smo bili Kristovi i kršćani, ne kažem da bismo spriječili, ali dali bismo svjedočanstvo pred islamom, pred našom islamiziranom braćom Albancima drugačijeg života. Nažalost, mnoga naša braća, muslimani, Albanci koji su islamizirani imali su i imaju vrlo loše iskustvo sa Pravoslavnom crkvom, odnosno da se ide na ubijanje, na paljenje, na silovanje i sve ostalo što sam rekao, i sa križom, to je strašno. Samo, na svu sreću, naši ljudi, razlikuju u prvom redu te dvije sestrinske crkve, a onda polako ja im sada nastojim pomoći da shvate da to nisu bili niti kršćani niti Srbi, jer ko je kriminalac taj ne pripada nijednom narodu, ne pripada nijednoj religiji, taj je jednostavno kriminalac i taj jednostavno nije čovjek. Eto, žao mi je zbog tog iskustva, da ne bi ljudi mislili i shvatili da se sada kršćanstvo bori protiv islama, odnosno da se islam bori protiv kršćanstva, jer na svu sreću islam na Kosovu je jako umjeren, modeliran i jedinstven možda u svijetu, koji ima dvije osnovne tendencije. Svi naši Albanci su bili stolicima kršćani zajedno s nama i oni su svjesni toga, čak i ponosni. Nema jednog Albanca, od onoga koji je analfabeta koji ne zna ni čitati ni pisati, koji neće reći i mi smo nekada bili kršćani. Na tim temeljima treba graditi. Opredjeljenje vjersko je opredjeljenje svakoga čovjeka. Usled turske dominacije, oni su bili prisiljeni, nisu izdržali, izdržali su stoljećima jer islamizacija masovna počinje krajem XVIII stoljeća, XIX stoljeće je fatalno, ali mi rekuperiramo temeljne vrednote. Ja to nazivam kulturnim krštenjem i kažem mojim Albancima – vi ne morate biti kršćani, ne morate biti katolici, ne morate biti muslimani. Vaše je oprede-

ljenje što ćete biti. Vi ste uvijek moja braća i moje sestre, ali da shvatite sebe i da shvatite okoliš, okrug u kojem živite, svaki Albanac mora kulturno biti kršten u smislu shvaćanja cijele naše historije, jer ako uzmemo našu književnost, prva riječ koja do sada je pronađena na albanskom jeziku je formula krštenja. Dogodine ćemo imati godišnjicu, 1555. je štampan Misal. Dakle, mi ne možemo obezvrijediti cijelu tu našu prošlost koja je duga 20 stoljeća. A s druge strane, naš islam je proevropski, i mi moramo dokazati svjetu, a i jedni drugima da smo braća. Ja ovako kažem, a nažalost mi smo podjeljeni vjerski. Na sreću, mi nismo rastrgani i ne mrzimo jedni druge. I za mene, vjerska tolerancija je premala, jer ne mogu ja reći bratu – toleriram te, nego – surađujemo, tražimo zajedničke tokove. Ono što je govorio dobri Ivan XXIII, tražimo ono što nas sjedinjuje pa će se smanjiti ono što nas razjedinjuje. I u tom smislu, ta tendencija, proevropska i prokršćanska, treba da se nastavi za taj međuvjerski dijalog, i mi mislimo da možemo biti model. Ja govorim širom Evrope i svijeta – mi imamo islam za izvoz, u smislu jednog novog modela da se ne kaže za islam da su to homeinovci ili sadamovci ili ne znam što drugo, mi stvarno surađujemo i imamo dvostruko bratstvo. Mi smo braća kao Albanci, jer stolicima smo imali zajedničko sve. Mi smo dvostruko braća i kao vjernici, Albanci, jer vjera u Boga nas još više zbližuje, to je više nego biti brat, jer brata nisam izabrao. On mi je dat fiziološki, dok ako ja nekoga ko mi nije ni po krvi ni po vjeri, ni po naciji, smatram i doživljavam kao brata – to je dar Božiji i na taj način mislim da trebamo potencirati na tim elementima. Kažem sve ovo zbog toga što, nažalost, u ime vjere, krišćanstva, činila su se mnoga zla, ali to nisu ni kršćani, ni ljudi, ni Srbi, ni Albanci. Ko čini zlo, taj je zločinac. Ko mrzi, taj je neprijatelj i sebi i drugima, taj je kriminalac. Zato ne trebamo inkriminirati nijedan narod, nijednu vjeru, nego trebamo pomoći ljudima da izađu iz tog

tunela, odnosno iz tog pakla mržnje, jer jedina sloboda je ljubav, jedina sloboda je praštanje, i ako mi ne osposobimo ljude za to nismo ih osposobili ni za šta. Zato u toj perspektivi balkanskoj smatram da je intervenirao svijet. Zato kažem u međunarodnoj zajednici, ne da mi preživimo i da Srbi ili bilo ko drugi pobjegne, izađe, nego da stvorimo zajedno jedan model zajedničkog života u međuetničkom i međureligijskom dijalogu i da shvatimo i prihvatimo različitosti kao bogatstvo. Tu su pravi izazovi. Ja možda sanjam ali sam sretan da sanjam nešto u što duboko vjerujem i za Kosovo, a i šire.

M. S.: Znači, mislite da Balkan ima perspektivu i da će ipak te rane prošlosti da budu prevaziđene nekako, da će ipak ovi pozitivni primeri o kojima ste pričali preovladati?

Don Lush Gjergji: Bez daljnega, ja smatram da su ljudi jako dobri i plemeniti, ja vidim da su ljudi spremni. Kad sam počeo tu gradnju multietničkog i multireligioznog centra, samo od mojih vjernika ja sam skupio 120.000 u siromaštvu i bjedi u kojoj žive bez posla itd., organizirao sam ih gdje god su širom Evrope. I dali su mi doprinos i muslimani i katolici, sam jedan hodža je cijeli dan sa šalom (lopatom) došao raditi, jer vjeruju u ono što ja nudim – nudimo mogućnost da zajedno živimo. Ja sam tokom ovih 5 godina za moju regiju učinio ono što sam znao. Najpre smo napravili kanalizaciju, zajedno za sve. Mi smo na toj regiji gdje su Amerikanci, i kad smo rekli – dozvolite nam da radimo zajedno, oni su sa oružjem bili tu i mislili su čim se sretnu Albanci i Srbi da će se klati. Radili su zajedno, izvanredno. To je već bilo 2000. Naredne, 2001. napravili smo vodovod; 2002. napravili smo prvu multietničku školu na Kosovu. Jer zajedno djeca idu u nju i dan-danas to funkcioniра. Ja vam mogu reći samo jedno malo iskustvo – naša djeca su dočekala sa cvjećem srpsku djecu. Ja sam bio duboko ganut tim njihovih gestom. Ja sam razgovarao i sa obiteljima i sa učiteljima i sa

djecom. Sa djecom je najlakše i djeca su prihvatila to i dokazalo se da se to može. Onda smo napravili asfalt i za Kabaš i za Binač. Ovih dana se upravo završava to, i taj multietnički centar i crkvu posvećenu srcu Isusovu, gdje žrtva kao što je Isusova, koji je umro za spas svih drugih, pomirenje i ljubav, trebaju biti temeljne motivacije našeg života. I ja vjerujem duboko u te vrednosti. Vidim da ljudi su dobro sinhronizirani sa onim što ja živim, što ja radim i predlažem. Dovoljno ih je motivirati, protumačiti što se želi i ljudi slijede, a to mi daje jedno ogromno zadovoljstvo i sigurnost da su ljudi dobri i plemeniti.

M. S.: Oče, hvala Vam puno na ovom intervjuu. Impresivno je sve ovo što ste nam rekli. Siguran sam da će posetioci našeg sajta biti oduševljeni. Mislim da ovakve priče sa terena najveći deo građana uopšte nije imao prilike da čuje i vidi.

Don Lush Gjergji: Nažalost, uvijek se govori zlo, mi smo postali crni hroničari i mi smo uvjetovani od zla, tako da ne vidimo dobro. To je ono što kaže narodna poslovice: pođe čovek u šumu tražiti drvo i vraća se i kaže – nisam našao. Pa kako to od silne šume? Čovek je imao neke svoje ukuse itd. i nije bio u stanju da pogleda u tom drveću i ono što je želio i tražio. Nudi se na veliko dobro, ali nažalost uskogrudan čovjek ili čovjek zarobljen od zla sve to ne vidi. Zato kažem – trebamo ponuditi, ono što bi rekla majka Tereza, daj najbolji dio sebe. Ona ogromna i velika poezija i molitva majke Terezije nije važila, jer kaže: „Ti ćeš graditi, drugi će rušiti, nije važno – gradi! Ti ćeš ljubiti a drugi će mrziti, nije važno – ljubi! Ti ćeš se žrtvovati a ljudi će reći da je to interes, sebeljublje, i na kraju nije važno – daj najbolji dio sebe!“ Ako svaki od nas daje najbolji dio sebe, to nije neki moj recept i model, ali mislim da će nama svima biti kudikamo bolje, jer u ovom životu možemo imati predokus raja ako zaista pobeđimo zlo u sebi. Ne trebamo tražiti da pobjedimo zlo kod drugih. I mi trebamo biti po slici Isusovoj. On je bio

svim silama i snagama protiv grijeha, ali ne protiv grešnika. Ili da uzmemo medicinu. Liječnik se bori protiv bolesti, ne protiv bolesnika. A mi često puta, nažalost, umjesto da budemo kirurzi, postajemo kasapi, koji razaramo, koljemo i ubijamo. Želim da se promeni ta tendencija. Malo nam treba da shvatimo, da prihvatimo tako divne Božije darove i mogućnost zajedničkog života, gdje će nam svaki dan biti otkriće nečega dobrog, lijepoga i plemenitoga. Ako sa tom optikom krenemo, ja sam duboko uvjeren ne samo da imamo perspektive nego da Balkan zaista može biti ne više izvor sukoba, mržnje i primitivizma – i dalje govore: balkanski narodi se ubijaju, kolju, oni to tako rade, sad jedni sad drugi – nego da smirimo tu celu regiju i da budemo i model drugima za zajedništvo života i djelovanja.

M. S.: Daće Bog da ove Vaše reči postanu istina.

Don Lush Gjergji: Zato molim i zato živim. To je cijeli moj život i zato sam jako sretan da učestvujem u jednom projektu koji nadilazi mene, koji nije moj, to je projekt Božiji, a ja sam sretan da sam neki mravić tu gdje pokušavam barem onaj svoj dio da odigram kako umijem i kako mogu.

M. S.: Hvala Vam puno.

Don Lush Gjergji: Bogu hvala.

Razgovor vodio

Milan Sitarski

2. DILEME KOJE SE NE SMEJU ZAOBIĆI

Sveobuhvatni karakter religijskih učenja, koja teže da pruže i definišu vrednosne norme vezane za sve aspekte ljudskog života i mišljenja, kao i duboko emotivni karakter usvajanja tih učenja od strane vernika, usloveli su tokom istorije izuzetno često pojavljivanje kontroverznih pitanja koja se tiču vere. Neka od tih pitanja proističu iz činjenice da je većina najrasprostranjenijih svetskih religija univerzalistička, tj. da pretenduju na važenje normi koje propisuju za čitavo čovečanstvo, makar u idealnom smislu. Ta činjenica je u naglašenom konceptualnom neskladu sa paralelnim postojanjem nekoliko takvih religija, sa „pluralitetom univerzalizama“ koji kod zastupnika svakog od njih može stvoriti osećaj nelagode, usled nesavršenosti sveta u kome je idealno učenje u oštroj suprotnosti sa realnošću koja negira njegov univerzalizam. Pored toga, učenje nije jedina komponenta religija. Svaka od njih deluje u realnom, svetovnom okruženju, kroz svoju organizacionu strukturu, stupajući u različite vrste interakcije sa ostalim društvenim grupama i institucijama. Verske zajednice su, na taj način, neminovno uvedene makar u deo protivrečnosti koje karakterišu ljudsko društvo, od onih vezanih za rat i politiku, do ekonomskih i ostalih pitanja. Zbog navedenog, odlučili smo da poglavlje sa tekstovima posvećenim dilemama i kontroverzama, tj. pitanjima oko kojih postoje značajna i društveno i teorijski relevantna neslaganja, podelimo u dva potpoglavlja. U prvo smo svrstali tekstove čije su teme, u širem

smislu, vezane za pitanja međusobnih odnosa velikih verskih zajednica, njihovih odnosa sa državom i ostalim institucijama, prevashodno političkim, kao i određivanje prema fenomenima nasilja i rata. Drugo poglavlje se sastoji od tekstova posvećenih ostalim pitanjima oko kojih postoje приметna neslaganja među predstavnicima različitih verskih učenja i svetovnih idejnih sistema – odnosu vere prema nauci i njenim otkrićima koja menjaju ljudski život i shvatanja čoveka i sveta, rodnim pitanjima, kao i statusu novonastalih i malih verskih zajednica.

2. 1. MNOŠTVO SVEOBUH VATNOG? VERA I MOĆ/VLAST

Prof. dr Ferid Muhić, sociolog religije sa Filozofskog fakulteta u Skoplju, na sažet i jezgrovit način, na načelnoj ravni i bez ulaženja u mnoštvo konkretnih primera, problematizuje odnos između vere i znanja, između različitih vera, vere i mira, rata, nasilja, kao i vezu koju vera uspostavlja između nekadašnjih, sadašnjih i budućih generacija. Zbog ovakve tematske sveobuhvatnosti i pokretanja pitanja koja su tretirali skoro svi autori tekstova iz ovog potpoglavlja, smatrali smo da je tekst prof. Muhića najbolji uvod u taj deo ove knjige. Gospodin Željko Mardešić iz Splita, jedan od, na teritoriji bivše Jugoslavije, najpopularnijih publicista koji se bave pitanjima odnosa vere i društva, u tri kratka teksta razmatra promene koje su u sferi odnosa između vere i rata doneli procesi karakteristični za istoriju dvadesetog veka, pre svega masovna sekularizacija, potkrepljujući svoje teze ilustrativnim primerima iz svetske i balkanske savremene istorije. Još jedan Splitsanin, koji doduše danas živi i radi u Zagrebu, religiolog Belmondo Miliša u svoja dva teksta osvetlio je odnos religije i rata, pružajući mnoštvo istorijskih primera, a sindromu fanatizma je prišao i iz antropološkog i psihološkog ugla. Prof. dr Đuro Šušnjić, sociolog religije iz Beograda, čovek sa izuzetno bogatim predavačkim iskustvom širom bivše Jugoslavije, ali i van nje, dao je pregled najvažnijih prepreka koje stoje na putu razumevanja, poverenja i pomirenja,

a među njima je posebno podvukao tradicionalizam, autoritarni mentalitet, političku nekulturu, antiintelektualizam i predrasude.

Drugi deo ovog potpoglavlja je posvećen radovima autora koji su obradili konkretne dileme i kontroverze vezane za religijsko-političku ili ratnu problematiku. Mr Vladimir Pavićević, asistent na predmetu Istorija političkih teorija na Fakultetu političkih nauka Univeziteta u Beogradu, opisao je dosadašnji tok debata posvećenih pominjanju uloge hrišćanstva u stvaranju evropske civilizacije u tekstu Ustava Evropske unije, koji je već ušao u proceduru usvajanja, sa posebnim akcentom na pitanja evropskih vrednosti i evropskog identiteta. Mladi istoričar iz Beograda Vladimir Petrović obradio je ratove na prostoru bivše Jugoslavije u svetlu sve češćih pokušaja hantingtonovskog tumačenja savremenih ratnih sukoba, pogotovo u periodu posle završetka Hladnog rata, kao sukoba religijski zasnovanih civilizacija. Slična je i tema rada dr Milana Vukomanovića, profesora sociologije religije sa Filozofskog fakulteta u Beogradu, koji je razmatrao ulogu religije u jugoslovenskim sukobima, polemišući sa tezama koje ove sukobe definišu kao pretežno verske ratove, ali i sa onima koje negiraju bilo kakvu ulogu vere i verskih zajednica u njima. Logički se na prethodna dva rada nadovezuje još jedan tekst dr Cvitkovića iz Sarajeva. On na primeru odnosa hrišćana i muslimana u BiH pokušava da rasvetli predrasude o društvenoj, političkoj i istorijskoj ulozi pojedinih religija koje su česte ne samo na ovim prostorima, već u poslednjoj deceniji opet dobijaju i planetarne razmere. Potpoglavlje je zaključeno tekstom istoričara dr Slobodana G. Markovića, sa Instituta za evropske studije iz Beograda, posvećenom razmatranju u poslednje vreme prilično čestih ocena o postojanju uslova za ubranu klerikalizaciju društva u Srbiji, sa kojima se dr Marković ne slaže i kojima suprotstavlja niz teza zasnovanih na veoma širokoj istorijskoj i sociološkoj argumentaciji.

Prof. dr Ferid Muhić

Filozofski fakultet u Skoplju

TRI RELIGIJSKE TEME

Vjera, Znanje, Mir!

Recimo da Vjeru imamo. U svakom slučaju, Vjera teško može biti predmet ozbiljnog spora koji bi svoje razrješenje tražio u nekakvom egzaktnom utvrđivanju „objektivnog“, ili još gore, „činjeničnog“ stanja. O tome vjerujemo li, istinu zna samo Bog i oni koji sebi postavljaju to pitanje.

Ali sa Znanjem i sa Mirom stvari stoje bitno drugačije. Njihovo prisustvo ili odsustvo direktno konstituiše i objektivno i činjenično stanje. O Znanju i Miru najmanje treba pitati sebe. Dovoljno je pogledati, odnosno, pitati druge! Znanja i Mira nemamo. Za one koji sve okolnosti izvode iz stanja Vjere, nedostatak Znanja i Mira direktno potvrđuje odsustvo, nedovoljnost, pogrešnost, ili površnost vjerovanja.

„Ljubi, pa čini šta hoćeš!“ isto je što i „Vjeruj, pa čini šta hoćeš!“ Znači li to da onaj koji ljubi (vjeruje), može slobodno krasti, pljačkati, paliti, silovati, ubijati!? Ne, nikako ne! To prosto znači da onaj koji ljubi (vjeruje) ne može htjeti da čini nešto loše, ili, oštrije iako malo komplikovanije rečeno, ne može ne htjeti da čini bilo šta osim dobrih djela, jer je ljubav (vjerovanje) isto što i dobrota u akciji, milost na djelu, požrtvovanost bez predaha!

Kako god bilo, Mira nikada nije bilo suviše, nigdje u svijetu. O Miru govore samo prazne stranice u knjizi istorije! A praznih stranica, nažalost, ima sasvim malo. Teza ovog priloga

je da Vjera i Znanje jesu nužni korelati Mira. Nekakav nesporazum, insuficijencija, nekakva aberacija u Znanju, kobna zabluda u shvatanju i tumačenju Vjere, uvijek stoje kao kardinalni faktori u narušavanju Mira!

Budući da se Vjerovanje ne može podvrgnuti objektivnoj faktor-analizi, ostaje da se ispita Znanje, kao referentna tačka sistema unutar kojeg se upisuje drhtava funkcija elektrokardiograma Mira.

Svojom važnošću, kao i svojom zanemarenošću, tri teme se posebno naglašeno izdvajaju:

Zidovi i mostovi

U negativnom kontekstu, religija je naglašeno protumačena kao zid. Njena pozitivna recepcija insistira na religiji kao mostu. Teza je jasna: svi su zidovi loši, svi su mostovi dobri. Zidovi razdvajaju, mostovi spajaju. Ne treba nam razdvajanje, potrebno nam je ono što će nas zbližiti, povezati, spojiti! Ali, u realnosti, u životu ljudi, mnogi zidovi mogu biti mostovi, mnogi mostovi mogu biti zidovi! Mnogo više pažnje, takta, delikatnosti, neuporedivo više uma i da, Znanja! – treba unijeti i u rušenje zidova i u gradnju mostova.

Intimnost, privatnost, kao stalni biljezi Vjere, i kao nužne premise religioznog identiteta, kako pojedinaca, tako i kultura, odnosno religijskih sistema, podrazumijevaju očuvanje nekih zidova, a ne njihovo neselektivno rušenje, ne „rusku sječu“. Markacije, međe, ograde (makar i cvjetne), jesu vrste zidova; ali zidova koji povezuju, spajaju, premošćuju nesporazum, reduciraju opasnost od konflikta. Takvi zidovi u religiji označavaju zajedničko pravo na različitost identiteta, čineći tako inter-religijski dijalog i nužnim i mogućim. Pravo da se uredi sopstveno

dvorište u skladu sa izabranom kulturnom (religijskom) matricom, ostaje neprikosnoveno. To pravo ima dugu istoriju i prekrasne rezultate na svojoj strani. Takvi zidovi stvaraju mogućnost dogovora, posjete Drugome, i zapravo jesu svojevrsni mostovi koji zbližavaju. „Samo nas zid dijeli“ jeste rečenica koja definiše bliskost dva prva susjeda, i ostavlja suverenim njihovo pravo da budu ono što je svaki od njih izabrao da bude.

Nasilni mostovi, ukidanje svih ograda, rušenje svake pregrade, pa i zida kojim se izdvajamo, osamljujemo u molitvi ili u bilo kom intimnom činu, znači dizanje nevidljivog zida koji u svijesti aktera narasta bez prestanka i za koji je uvijek glavni krivac onaj Drugi.

Mrtvi i nerođeni

Svaka kultura, bez izuzetka, i posebno naglašeno, svaka religija, definiše sebe kroz vječni dijalog sa sopstvenim umrlim pripadnicima. Nacionalni heroji, politički lideri, sveci, Božji poslanici, jesu ne samo sagovornici, nego i ključne instance za samoodređivanje kulture i religije u stalno novim okolnostima. Mrtvima podnosimo detaljne izvještaje, konsultujemo ih, očekujemo njihov sud, usaglašavamo sopstvena mišljenja, prilagođavamo svoje odluke, stavovima koje oni imperativno formulišu u svakom pojedinom momentu. Glas sopstvenih umrlih (čak i roditelja) ima visoko mjesto u procjenama živih. Krajnje je vrijeme da pokušamo dovesti u dijalog i umrle predstavnike svojih kultura i Vjera, da se ne bi i preko groba svađali!

Filozof kulture, mislilac Vjere, mora znati da je kultura brod koji svoj kurs određuje i u skladu sa (pretpostavljenim) željama, interesima, potrebama onih još nerođenih. Onih koje nazivamo *budućim generacijama*. Tako se desilo da živi svoj

svijet upravljaju nastojeći da, s jedne strane, dobiju pristanak mrtvih, i da, s druge strane, omoguće najpovoljnije uslove onima koji će se tek roditi. Ne u metafori, nego bukvalno, živi jesu taoci onih kojih više nema i neće ih biti, i onih kojih sada nema ali će ih biti.

Gdje je tu uloga živih, gdje su njihovi interesi, potrebe, planovi, ideali!?

Zar su živi samo refej, posrednik, samo biro za uvažavanje žalbi umrlih, kancelarija za ispunjavanje želja još nerođenih!? Da nismo otišli predaleko zanemarivanjem sopstvenih potreba, ignorisanjem sopstvenih imperativa!? Samo živi su oni koji nešto mogu dogovoriti, jedini kadri da nešto učine. Stoga nam valja da sebe shvatimo krajnje ozbiljno, da uzmemo u obzir, kao ravnopravnu (ako ne kao prioritetnu) instancu, sopstvene nade i vrijednosti, sopstvene interese i naša prava! Bez ignorisanja kontinuiteta kulture i eshatoloških određenja sopstvene Vjere, ali ipak, ne zaboravljajući da su umrli svoj dio posla završili najbolje što su mogli upravo zato što su morali i znali misliti i o sebi; i da nerođeni imaju suštinsko pravo da nešto učine i u prilog sopstvene slave! Kako ono Aleksandar Makedonski bijaše rekao svom ocu Filipu, poslije bitke kod Heroneje: „Ne osvajaj čitav svijet! Ostavi da nešto i ja učinim od sopstvenog života!“

Vjera i politika

Takozvana (o tome zašto je „takozvana“, drugom prilikom) zapadna civilizacija, i to u svom reduciranom političkom segmentu, danas je jedini meritorni akter postavljanja standarda za dijalog među religijama. Ali sve velike religije, bez izuzetka, jesu čeda Azije! Njihove premise, tamo gdje ih ima i onoliko koliko su utkane u savremene religijske sisteme vjerovanja, bitno

su autonomne i bitno su drugačije od onih sa kojih se polazi u savremenim debatama o uslovima dijaloga religija. Nužno je ovo uzeti u obzir. Neophodno je ostaviti mnogo više prostora samim religijama, bez mentorstva, pa čak i bez posredništva političkih autoriteta, da progovore sopstvenim jezikom. Ne ulagajući se ovoj ili onoj političkoj opciji, ne denuncirajući jedna drugu kod moćnog sudije koji to nije i ne može to biti. Jer svaka religija jeste odgovorna samo pred Bogom. Tek tada će dijalog religija biti razgovor u kom će njihov glas imati svoju boju, a njihovi stavovi autentičnost i dostojanstvo sopstvene istine.

Globalizacija, koliko god bila kontroverzna u sferi ekonomije, politike, ideologije, nikako ne smije postati model za regulisanje kulturnog, posebno ne religijskog pluriverzuma. U religiji ne može biti globalizatora i globaliziranih! Standardi jedne civilizacije, aksiološki postulati jedne kulture, eshatološke odrednice jedne religije, nikako nisu mjerodavni, autoritarni obrasci koji bi da prerastu u jedinstven kriterij. Religijski dijalog prestaje u momentu u kom se pretvara u jednosmjernan, ireverzibilan diktat globalizirajućih, koji za sebe zahtjevaju status moderatora i pravo na poslednju riječ, i globaliziranih, od kojih se očekuje da budu pasivni receptori, vaspitani đaci, u krajnjoj liniji, kolonizirane duše.

Shvatiti ovo, imati ga stalno u vidu, i pokušati to primijeniti, moglo bi biti spasonosno za poboljšanje u sferi našeg Znanja, bitno za uspostavljanje trajnog i stabilnog Mira, i iscjeljujuće za opšti status i nivo Vjere.

Željko Mardešić
Split

OD DJECE CVIJEĆA DO DJECE RATA

U zadnje se doba u kršćanskim krugovima mnogo spominje i opetovano govori o zlopamćenju i prijekoj potrebi njegova stalnog čišćenja i očišćenja putevima strpljivog praštanja i postupnog pomirenja. Pritom se ipak previđa da opreka dobru pamćenju nije toliko spomenuto zlopamćenje koliko stanovito lukavo ili korisno sjećanje koje odabire iz kolektivne i osobne memorije samo ono što mu u sadašnjem trenutku može pomoći ili pak opravdati prijašnje ponašanje, dok sve drugo obično preskače ili čak posve zaboravlja. Zahvaljujući upravo tom selektivnom načinu sjećanja pišu se uvijek nove i neistinite povijesti, pa umjesto da budu učiteljicama života postaju one nerijetko krivotvoriteljicama prošlosti. Pamtimo, dakle, redovito sebi u korist, a drugima na štetu. To je neko pravilo biološkog čovjeka koji se brani lažnom slikom o sebi i bližnjima. Zato su kršćani prije od svih dužni i obvezni neprestance otkrivati sve prešućeno i sve zatajeno iz nedavnih zbivanja bez obzira je li im to ide u prilog ili ih možda osramoćuje. Glavno da je istinito, jer jedino ono spašava.

Jedan takav primjer preskakanja nepoželjne prošlosti otkriva se u današnjem sustavnom zaboravljanju pojave pokreta Djece cvijeća i svega onoga što mu je poslije slijedilo. Među sociolozima je inače tada bila postignuta gotovo nepodijeljena suglasnost u pogledu iznimnosti i prijelomnosti značenja do-

gađaja iz sedamdesetih godina prošlog stoleća kad su mladi spontano i zajednički ustali protiv ustaljenog poretka odraslih i pokušavali stvoriti svoj posve drugačiji, novi i odvojeni svijet: radosti, a ne koristi; dobrovoljnog siromaštva, a ne ropskog bogatstva; međusobne solidarnosti, a ne nemilosrdna tržišna natjecanja; sretna mirotvorstva, a ne ratovanja i sukoba; ljubavi, a ne netrpeljivosti i mržnje; osobne neovisnosti i slobode, a ne ideoloških zabrana i državnih uplitanja. Bilo je to, također, vrijeme održavanja Drugog vatikanskog koncila, pojave socijalizma s ljudskim licem, opće osude Vijetnamskog rata, burnih nacionalnih proljeća i neočekivanih kolonijalnih oslobođenja. Golemi val oduševljenja i neskrivenih nadanja zahvatio je sve narode i sve mlade ljude. Učinilo se da snovi postaju stvarnost i da zlo gubi svoj smrtni žalac. U svakom slučaju, Djeca cvijeća su se prva usudila dignuti svoj glas i hrabro progovoriti o dugoj odsutnosti smisla i o praznini otuđenja života u kapitalističkim društvima. Stoga otklanjaju materijalno izobilje, idolatriju potrošnje, puku udobnost, političku moć i farizejstvo prilagođenja kršćanstva. Bili su znak svojeg vremena koji se nije mogao zaobići, pa su podijelili svijet na pristalice i protivnike. No, bez obzira na njihove očite naivnosti i neuspješnosti otvorili su puteve do novih područja ljudske slobode od čijih postignuća živi sva ozbiljnost i uspješnost današnjih znanosti, društvenih vrijednosti i teoloških razmišljanja.

Unatoč tome, u naše se dane o Djeci cvijeća malo zna i još manje želi doznati, jer ih je selektivno pamćenje odraslih izbrisalo iz sjećanja mladog naraštaja. Možda radi grižnje savjesti. Zato su, uostalom, i Djeca cvijeća iščezla iz javnosti, a izrasla istodobno Djeca rata. Mladi danas sve manje sanjaju, jer sve više ratuju ili se barem na ratove spremaju. U svega tridesetak godina, svijet se potpuno izmijenio i izokrenuo, pa ga je teško prepoznati. Tako se rad mladih premješta – gdje svejedno ne

prestaje – iz Palestine, Afganistina, Čečenije, Iraka i Indije u Sjedinjene Američke Države, Španjolsku i, najnovije, Nizozemsku. U Njemačkoj i Italiji, pak već upozoravaju da samo mali požar mržnje može preko noći cijelu državu potpaliti i pretvoriti u ludnicu sukoba i orgije krvoprolića. Poraženo je dobro i sve plemenite poruke religija i predvodnika duhovnosti.

Nije li onda došao krajnji trenutak da kršćani pokušaju pokazati svijetu kako je moguće ostati Djecom cvijeća u vremenu Djece rata. To dakako neće ići bez iskrena pouzdanja u onostranog Boga, ali niti bez duboke vjere u njegova Sina koji je u ovostranosti postao čovjekom radi ljubavi prema svakom čovjeku u nevolji. A čini se da nam baš tog drugog najviše nedostaje. Zato na zemlji ima daleko više ratova nego cvijeća.

Željko Mardešić
Split

SEKULARIZACIJA I PAMĆENJE

Nema dvojbe da su ljudi u predmodernim i plemenskim društvima bili potpuno i nepovratno uronjeni u svoju prošlost, gdje se zapravo sve ono bitno za njihov život – božanstva, mitovi, simboli, obredi, ustanove, gospodarstvo – prvi put začelo i u najsavršenijim oblicima ostvarilo. Preostalo je onda samo to vjerno oponašati, a nikako nešto novo nadodavati. Zato je, uostalom, za njih najvažnija čovjekova djelatnost bila i ostala sjećanje na početke vremena. Tko bolje pamti, taj zapravo najviše zna. Prošlost je uvijek vrijednija od budućnosti. Otud određenje religije kao kolektivne memorije plemena ili naroda.

Nažalost, ta kolektivna memorija svetoga ili religijsko izvornoga služila je ponajviše u svrhu biološkog nadživljavanja i održavanja skupina i zajednica. Različita su pamćenja davala svakom plemenu ili narodu snagu i izdržljivost u sukobima sa drugim plemenom ili narodom. Stoga je ono ubrzo postalo zlopamćenje. Kako je pak vrijeme sve više odmicalo, nekadašnje je sjećanje na sveto polako blijedelo i slabjelo, pa je ostalo samo svjetovno pamćenje prošlih ratovanja i osveta. Nije bilo drukčije ni sa svim velikim povjesnim religijama koje su se nakon prvog razdoblja plemenite obrane svakog čovjeka poslije pretvorile u najučinkovitija sredstva napada na ljude drugih religija.

Tek će sekularizacija i modernitet na tom osjetljivom području zaustaviti religije u njihovu međusobnom ratovanju i

sukobljavanju, smanjujući ulogu i značenje zlopamćenja u svakodnevnom životu. Sada sadašnjost i budućnost postaju, naime, odlučujućim čimbenicima, a ne prošlost. Teret nepomirene memorije – unutar kršćanstva i kršćanstva i islama – ne pritišće više sjećanja, pa se ljudi mogu slobodnije posvetiti radu i stvaranju.

To su, dakako, sve dobro poznate stvari i na njih ne treba trošiti mnogo vremena. Ipak, novost je danas u tome što su se svjetovna politička moć i medijska promidžba dokopale tajne posvađanih i zaraćenih religijskih pamćenja, pa ih počinju nemilice iskorištavati u suvremenim ratničkim sukobima. Jednako u Palestini i Afganistanu, Indiji i Iraku. Religiozni je čovjek, naime, najbolji i najhrabriji ratnik kojega svijet uopće može dati. Zato u naše doba, doduše, nemamo više vjerskih ratova, ali imamo ratova vjernika koji su izvana lukavo poticani na način izazivanja i potpaljivanja mržnje s pomoću njihovih probuđenih memorija. Bore se, dakle, nepomirene religije prošlosti u korist svjetovne političke sadašnjosti a da to sami vjernici zacijelo dovoljno ne uviđaju, jer ih je do kraja opsjeo ratnički duh zla i nasilja.

To suvremeno nečuveno sramoćenje religija gotovo svakodnevno „curi“ i „izlazi“ iz televizijskih ekrana, nanoseći im teško nadoknadivu štetu, jer se istodobno ne čuje baš nikakav javni glas opiranja i osporavanja spomenutih političkih zloupotreba, koji bi dolazio od vjerničkih vođa. Tako ispada da se oni zapravo slažu sa zlom što se nanosi nevinim ljudima u ime religija. Ne treba se onda čuditi što mnogi – koji ne sudjeluju u sukobima – sve više zaziru od svake religije uopće, a vjerske vođe ne vide kako su upravo oni poglaviti uzročnici širenja nevjere u svijetu. Nedavni je rat u Iraku to bjelodano iskazao i pokazao, otvarajući dramatično pitanje mirotvorstva religija koje su posve zakazale: pretvorile su se u ratoborne predvodnice, umjesto da budu hrabre nositeljice mira.

Čini se da je današnji papa Ivan Pavao II prvi proniknuo u tu povezanost rata, namjernog poticanja zlopamćenja, krivnje religija iz prošlosti, potrebe čišćenja sjećanja, praštanja i traženja oprosta, pomirenja i mira u svijetu. Zato poduzima neviđeno hrabar i odvažan čin, koji povijest nije zabilježila: neuvjetno preuzima na sebe sve grijeh crkvenih ljudi kroz svu njezinu dugu prošlost ne bi li tako djelatno zaustavio namjerno buđenje mržnje u pamćenju vjernika. U tome ne očekuje jednak odgovor i ne traži jamstvo da će i drugi isto ponoviti, nego čistim rukama nudi mir u sadašnjosti i pomirenje memorija u prošlosti. Nepregledna je i iznenađujuća lista tih propusta i grijeha: križarski ratovi, podjele među kršćanima, židovsko pitanje, progoni znanstvenika, protestantizam, potpora društvenim nepravdama, inkvizicija, integrizam, trgovina crnim robljem, držanje prema indijanskim domorocima i mnogo toga drugoga. Tom su se kristovskom velikodušju u većem broju iznenadili kršćani nego oni izvan kršćanstva, pa su imali i najviše prigovora i strahova. Bojali su se, naime, da spomenuti iskorak Crkvi i Papi ne ugroze ugled, a dogodilo se upravo obrnuto: danas zaista nema u svijetu čovjeka koji bi imao manje neprijatelja od pape Ivana Pavla II.

Na kraju valja pitati kako je na našim prostorima uvijek budnih pamćenja i nikad dovršenih osvetničkih ratova primljen taj obrat u Crkvi. Pa, jedan dio kršćana pokušava slijediti Papu, oslobađajući se zlopamćenja, dok se drugi upire upamtiti što više zla iz prošlosti.

U svemu tome politika, nažalost, ima nezanemarivu ulogu, jer su njezine koristi bjelodano nazočne i upletene u igru moći i prevlasti u hrvatskom društvu. Budući da politički dobri kršćani samo odmažu, pokušava ona u njihovu probudenu pamćenju na zlo pronaći saveznike, što djelimice uspijeva. Zato nema mira i pomirenja bez usvajanja učenja Drugoga vatikanskog koncila, koji nam je još uvijek neobavljeni zadatak i nedovršena dužnost.

Željko Mardešić
Split

SEKULARIZACIJA I RAT

Nekada općeproširene i zajednički življene kršćanske istine ulaze u ljudsku privatnost i tamo ostaju zatvorene od pogleda javnosti. Razlozi se tom slabljenju društvenog utjecaja religije mogu lako naslutiti u brojnim čimbenicima novog načina življenja u modernom svijetu: pokretljivosti ljudi, stvaranju gradske kulture, pluralizmu istina, medijskoj povezanosti, uspostavljanju duhovnog tržišta, potrošačkoj opijenosti, prevlasti individualizma i bijegu u zabavljачku površnost. Svatko ima samo svoju osobnu istinu i teško može više prihvatiti kolektivne svjetonazore.

Zanimljivo je da sociolozi nikad ili vrlo rijetko spominju rat kao mogućeg uzročnika sekularizacije zapadnjačkoga društva. Na tu su okolnost, međutim, prvi upozorili povjesničari, otkrivši usput da je rat zapravo najveći neprijatelj religije, a ne bezvjerje. Riječ je, naravno, o dvama posljednjim svjetskim ratovima, koji su izbili i vodili se upravo u stoljeću kad je svjetovnost dosegla vrhunce svoje proširenosti i uspješnosti. Ta podudarnost mnogo otkriva i ne može je se olako zanemariti. Premda spomenuti ratovi nisu ni u kojem slučaju bili vjerskima po svojem poticaju, u njima su ipak u najvećoj mjeri sudjelovali kršćanski narodi, što upućuje na zaključak da je zajednička vjera bila žrtvovana radi veće međusobne suprotstavljenosti. Tako je svjetovnost pobijedila religiju.

Osim toga, ratovi su donosili masovna razočarenja ljudi u nazočnost dobra u svijetu, jer se taj svijet pokazao krajnje zlim i okrutnim. Posebice je Prvi svjetski rat smatran najkrvavijim i najbrojnijim sukobom u povijesti ljudskoga roda. U njemu se, doduše, počinju već upotrebljavati zrakoplovi i tenkovi, topovi i bombe, ali je završni kainski čin bio prepušten izravno čovjeku, jer je on trebao bajunetom probosti bližnjega svoga, nekog nepoznatog seljaka iz Bretagne ili siromašnog radnika iz Bavar-ske. Stoga je na milijune ratnika iz rovova ponijelo kući ne-izdrživu grižnju savjesti i tužno iskustvo toga neželjenog zločina. U to doba probuđenih mržnji, mladi će katolički pjesnik Charles Peguy – poslije i sam žrtva vojničkih sukoba – napisati kako svaki rat uvijek i neizostavno ubija svoje najbolje sinove, dok zle ostavlja na životu, pa i pobjede vazda dolaze prekasno. O gubitnicima nećemo ni govoriti, jer njima se nebo ugasilo. Nije onda čudno što je za Boga ostalo malo mjesta u tom grijешnom svijetu gdje su se kršćanski narodi počeli međusobno istrjeblji-vati.

U Drugom su se svjetskom ratu jamačno manje izravno ubijali, ali je zato učinak smrti postao osjetno povećan. U njemu je, naime, tehnologija preuzela glavnu ulogu. Iskustvo ratovanja je zamijenjeno otkrićem posljedica rata: koncentracijskim logo-rima i posve poravnanim europskim gradovima, jednako Dres-dena i Lenjingrada. Malo će kasnije Hirošima i Nagasaki biti do kraja sažgani vatrama atomskih bombi. Stoga su žrtve postale više civili nego ratnici. To je, napokon, razlogom što se o užasima rata doznaje tek nakon rata, a ne živi ih se više na njegovim bojištima. Crte sukoba su uostalom potpuno iščezle, jer se rat vodi svuda gdje se hoće, a ne gdje se može. U takvim je prilikama zlo u svijetu toliko naraslo da je vjera u Boga postala težom od povjerenja u čovjeka, premda je to u konačnici isti problem. Sivi dim spaljenih ljudskih tijela u Auschwitzu i u drugim logorima

smrti zatamnio je mnogo svetosti kršćanske civilizacije. Teologije Božje smrti bile su samo odjek smrti čovjeka u ratu.

Od dviju religioznih sablazni iz dvaju svjetskih ratova – točnije rečeno, sukoba kršćanskih naroda i holokausta izabranog naroda – začela se novovjekovna sekularizacija, a razgranala se u punom zamahu tek kasnije pa traje do naših dana. Zato su je, čini se, sociolozi propustili odmah zapaziti i istražiti u tom njezinu posebnom vidu. Najnoviji rezultati popisa pučanstva u Hrvatskoj pokazuju obrnuto usmjerenje od onih u zapadnjačkim društvima. U nas užasi rata – a bilo ih je zaista mnogo – nisu proizveli očekivani porast sekularizacije, nego su čak potakli povećanje broja očitovanih vjernika, što je svakako iznenađenje za predviđanja društvenih znanosti. Neki su se tomu preuranjeno poveselili, naivno misleći da se može izbjeći sekularizacija. No ubrzo će se vidjeti da je to nemoguće. I poslije dvaju svjetskih ratova sekularizacija se pojavila tek mnogo kasnije, kad se o ratu sve doznalo. Stoga nas očekuje bolno suočavanje sa sekularizacijom. Morat ćemo, kao i svi ostali kršćani, proći kušnje svjetovnosti. One će nas zacijelo otrijezniti od mnogih iluzija i mitova, što vjeri može donijeti samo korist. Kršćanstvo ne živi od pukog očitovanja, nego od mukotrpnog svjedočenja. A baš tu ključnu razliku ne može nijedan popis točno utvrditi.

*Tekst objavljen u časopisu Kana,
srpanj-kolovoz 2002. godine*

Mr Belmondo Miliša
religiolog

FANATIZAM

Svi poginuli u njujorškoj katastrofi osjećali su se pravednima. I istinski nedužne žrtve i sami teroristi. Dok su jedni umrli „na pravdi Boga“, drugi su bili uvjereni kako pomažu ostvarenju pravde istoga ili nekog sličnog boga. Možda je posljednja slika pred unutarnjim okom otmičara bila zelenilo rajskih vrtova i putena nevinost dženetskih djevice. Ta putenost, često ismježivana od zapadnih i istočnih asketa, samo je dokaz temeljne težnje islama – pomirenja nebeskog i zemaljskog. Islam je religija sklada, pokušaj da društvo i ljudi koji ga čine oslikaju savršenstvo arabeske. Kako bi takva jedna težnja mogla bilo kome nanijeti bol?

Još apsurdnija je pojava agresivnosti i fanatizma u hinduističkom društvu, čija religijska tradicija po definiciji isključuje agresivno djelovanje na stvarnost, da o bojovnosti i ne govorimo. Priroda ideje vodilje, sasvim očito, nije važna. Važno je posjedovati nešto što se mora obraniti. To mogu biti građanska prava, ugrožena majka zemlja, nevine životinje i tako redom. Fanatizam ima manifestacije ljubomore. Što je jači osjećaj smislenosti koje nam ljubavni susret daruje, to je snažnija agresivnost kojom se ljubavni objekt brani.

Fanatici su oni koji svoja vjerovanja proglašavaju činjenicama – drže neki od strožih ideologa *New Age-a*, blaženo vjerujući kako su cijepljeni od svake ideološke isključivosti. Jer

prezир prema dogmatičnosti tvori kralježnički stup postmoderne duhovnosti. Ona dopušta sve osim nepokolebljivih uvjerenja. Svoje proizvode nudi sa osmijehom neobvezivanja, čiste od aditiva. Ipak, svoju nedogmatičnost brani jednakom agresivnošću kao i oni koje toliko prezire. Stare dogme su prezrene zato jer ne spadaju u šminku političke korektnosti, dok još stariji poriv da prikoljemo neistomišljenika ostaje netaknut.

Znamo kakva je prva vizualna asocijacija riječi „fanatik“. Hollywood – još uvijek djelotvorna tvornica klišeja – nije zane-mario tu važnu sličicu. Fanatik ima užagrene oči, neobrijano lice. Čak i kada šuti, on u sebi frkée, reži i stenje. On je emanacija pretpotopnog urlika. Ponekad, ako se radi o kakvom velikom vođi ili kriminalnom genijalcu, manire mogu biti i ugladene, piton oko vrata sasvim miran, tomovi filozofskih djela na poli-cama zaista pročitani, da bi u trenutku poraza golumovski zasik-tao i izazvao gađenje publike. Prljavi Arapin ili neka inačica Hanibala Lectora.

Filmični fanatizam nije lako sresti u svakodnevici, a autori *blockbustera* rijetko su dovoljno suptilni da bi ga mogli prepoz-nati u društveno prihvatljivim oblicima. Tu se on nalazi u stadiju kukuljice, a mi ga nazivamo osobenjaštvom, fazom traženja. Uzmimo, kao primjer, neku djevojku koja je „srela Krista“. Svi smo imali prilike upoznati do jučer izgublenu stidljivku, neku Zdenku koja je naglo postala sigurnija, sva prožeta nasmiješenom blagošću i koja kao da nam želi nešto važno reći. Sretnica kojoj su se sve kockice složile, ushićena je svojim otkrićem u čiju autentičnost nimalo ne sumnja njena karizmatska molitvena za-jednica. Reakcije okoline nisu dostatna hrana njenom entuzijaz-mu pa brzo odustaje od javne proklamacije svog otkrića. Vraća se šutnji i tobože sudjeluje u životu neprosvjedećenih prijatelja. Glava joj je puna dualističkih ideja, koje sa biti kršćanstva imaju veze koliko i najtamnije stranice Kabale. Život demantira djelo-

tvornost svjetalca koje je otkrila i mračna slutnja vraćanja u nesigurnost guši zdravi nagon za preispitivanjem. Uvjerjenja se zgušnjavaju, njen osmijeh postaje sućutan. Ta bolna sućut na licu prosvijetljenih, ta nakrivljena glava utjelovljene blagosti, jednako temeljito ilustrira bit fanatizma, kao i kama nad tijelom nevjerenika, jer je u njihovu korijenu samo jedna emocija – strah.

Sve grupe uvjerenika, svi posjednici svjetonazora koji nude konačni odgovor, bjegunci su pred kaosom. Oni se panično boje povratka u neizvjesnost. Bezbrojni su načini na koje se takav strah anestetizira. Zdenki su neki od tih načina bili uskraćeni pa je odmah mogla krenuti na bitno.

Zaista, kada neka ideja ili neko duhovno iskustvo dodirne tajanstvenu tipku koju židovska tradicija zove „imenom čovječjim“, životi se stubokom mijenjaju. Tko bi se odrekao osjećaja smislenosti koji poravnjuje sve kontradikcije. Vrlo, vrlo slično djelovanju heroína. Nema te euforije, ni tako privlačne halucinacije koja bi užitkom premašila osjećaj kako je, konačno, sve na svom mjestu. Da marksisti ne bi likovali citirajući dogmu o opijumu za narod, valja ponoviti već prežvakanu istinu kako je i njihov tatica pronašao samo zamjensku religiju, koja je sa istim strahom branila svoje pozicije.

Strah o kojem govorimo dominira životima svih uvjerenika. Vrlo brzo radost otkrića ustupa mjesto strategiji obrane. Jer strah, po poznatom psihološkom aksiomu, rađa agresivnost. Razlika između Zdenke, Kristove sestre i nekog terorista je samo u tome što on svoju agresivnost usmjerava protiv (ne tako nedužnih) ideoloških neprijatelja, dok se ona protiv ignorantske civilizacije brani zgušnjavanjem grude vlastitog nezadovoljstva kroz štrebersko samaritanstvo.

Od mnogobrojnih lica koja strastvena uvjerenja bez mudrosti mogu pokazati, vrijedi se pozabaviti baš religijskim fanatizmom. Ima atraktivne forme, lako mutira, ljudi ga vide ondje

gdje ga nema i, obrnuto, previđaju ga ondje gdje je najdestruktivniji.

Što se tiče islama, količina predrasuda je upravo zatražujuća, pa bi priča o suodnosu te religije i njenih fundamentalističkih manifestacija zahtijevala mnogo veći prostor. Zaustavimo se stoga na kršćanstvu.

Kršćanstvo, u svojoj zaboravljenoj, izvornoj verziji, predstavlja jedan od najsnažnijih glasova protiv ne samo vjerske, već bilo kakve isključivosti. Evanđelja su, zapravo, varijacije na temu borbe protiv vjerskog licemjerja. Ništa drugo nije isticano sa takvom upornošću, ni protiv čega putujući Učitelj nije dizao svoj glas tako oštro. Moralni propisi onoga vremena relativizirani su na sablažnjivo otvoren način. Jedina prava novost ovoga učenja bila je i ostala temeljitost u raskrinkavanju religijskog formalizma. Takav spiritualni koncept protiv svakog koncepta trebao je oduzeti osnovnu hranu fanatizmu. I što se dogodilo? Nakon vrlo kratkog vremena nova idolatrija zamijenila je staru a zlatna telad u obliku hramova, brokata bizantskog dvora, koji se sada nazivao liturgijskim ruhom, i molitava u obliku rimskih pravnih obrazaca, ispunila je upražnjene prostore. Isusovo učenje opasno je mirisalo na bezobličnost iskonske slobode i ono je moralo biti pretvoreno u globalnu relikviju koju se mora braniti. Formule koje su se branile napadno su odudarale od metoda obrane, a inkvizitori svih epoha svoje su okrutnosti doživljavali kao izraz skrbi za čovječanstvo.

Povijest kršćanstva povijest je jedinstvene uspješnosti obrambenog mehanizma racionalizacije jer je Biblija raznolikošću svojih sadržaja i povelikim brojem kontradiktornosti, mogla spretnom tumaču ponuditi citat za svaku priliku. Svijetla tradicija hermeneutičke spretnosti održava se i danas. Evanđelja se olako preskaču, ali se zato pile i tešu moralni propisi iz poslanica sv. Pavla koje su samo prigodno izabrani detalji plemenskog židov-

skog morala. Zašto bi se, uostalom mučili sa odveć poetskim zahtjevima Hvalospjeva ljubavi kad je jednostavnije objasniti zašto je muž glava kuće. Da tvrdokorni antiklerikalci malo uživaju u osjećaju kako su baš oni na pravoj strani, može se navesti i povijesno bliži primjer.

Isus Krist nije rekao ni riječi o svetosti nacionalnog osjećaja! I ne samo to!! Nije ni prstom ni munjama mrdnuo da bi svoj narod izbavio iz rimskog sužanjstva. Domaći su se propovjednici i tu snašli. Valjalo je iznaći opravdanja za bojovništvo i tamo gdje ih nema i gdje se aktivno opiranje zlu izrijeckom zabranjuje. I tako je primjer izгона trgovaca iz Hrama postao svetijom uputom od blagih tonova Govora na gori.

Kako se od općih definicija fanatizma kao psihološkog stanja sve više približavamo proročanski izvinutim prstima s domaćih propovjedaonica, postavlja se pitanje imaju li ti guturalnim glasovima izvikani pozivi na obranu nacionalnog identiteta ikakve veze s temom o kojoj govorimo. S vjerom zasigurno nikakve. Ona je tu samo instrument, a svi njeni simboli samo totemi koji se u mirna vremena glancaju za potrebe godišnjih procesija, a u onim nemirnim premazuju ratničkim bojama. I pored svih sramotnih primjera o zloupotrebi religije u nedavnim ratovima, nema tu ničega što bi zadovoljilo temeljnu definiciju pojma. Ratovi jugoslavenskih naroda olako su nazivani religijskim sukobima, kao da je riječ o sukobu suprotstavljenih pogleda na prirodu Trojstva. Svijet je intelektualno prekomotan da bi prihvatio podatak o potpunoj neupućenosti prosječnog katolika ili pravoslavca u razlike među njihovim konfesijama.

Kada mine opasnost, a medijska manipulacija presahne, odnos prema vjeri vraća se u svoje folklorno obličje. Samo pokoji mladac na trgovima grada izvikuje prijetnje skore apokalipse, dok stare, umorne crkve nastavljaju vući pozlaćene plašteve i unjkavim glasom recitirati litanije.

Mr Belmondo Miliša
religiolog

RELIGIJE I RAT

Religije i rat – pojmovi su koji u duhovnom kontekstu predstavljaju opreku, ali nažalost, u onom povijesnom, konkretnijem, oni su zastrašujuće bliski. O susretu tih pojava mnogo se pisalo i malo saznalo jer ih motiviraju sile koje je teško analizirati. Proučavanje te povezanosti otežano je i činjenicom da različita religijska učenja ne gledaju na rat jednako. Neka od tih učenja promiču ratovanje – obrednim žrtvovanjem i simboličkim opravdavanjem okrutnosti – dok ga druga potpuno osuđuju, ističući načelo nenasilja kao najvažniji dio svoga učenja.

Ako pokušamo slijediti nekakvu kronologiju povijesti religija, morat ćemo se vratiti na malo poznato razdoblje arhaičnog, pretpovijesnog društva. Zbog nedostatka dokumentarne građe, mišljenja znanstvenika o tom periodu veoma su različita, ali danas je općeprihvaćeno mišljenje da je rat kao društvena tvorba bio nepoznat u cijelom prvom dijelu neolitika u Europi i na Istoku. Prvobitni sukobi bili su uglavnom motivirani osvetom a ne željom za bilo kakvim probitkom. Radilo se, dakle, o primarno psihološkim motivima. Tek kasnije, podjelom rada u društvu i napretkom tehnologije, mijenja se i funkcija rata, pa on postaje sredstvo osvajanja novih prostora i širenja političke moći.

Iako su se religija i rat razvijali kao dvije odvojene pojave, njihov susret se dogodio na obrednom području kada se, u nekim društvima, rat počeo shvaćati kao religijski obred. Samo ratovanje nije nikada činilo dio obreda ali period prije i nakon ratovanja

jest. Tako su neka od plemena sjevernoameričkih Indijanaca razvila veoma složene religijske pripreme za svaki sukob. Slična razrađenost obreda može se naći i kod Masajja u istočnoj Africi. Plesovi s maskama, duge molitve, simbolični čini kao prizivanje snage i pobjede – sve su to radnje koje religijsko-magijsku sferu života povezuju s ratom. Ako krenemo u još dublju religiološku analizu ustanovit ćemo kako su neka od poznatih religijskih učenja, kao što su zoroastrizam, maniheizam, i neki oblici indijskog dualizma, utemeljena na vjerovanju u kozmički sukob, pa je i čitava povijest tumačena kao borba između različitih načela.

Rat je sada, kao sastavni dio društvene povijesti dobio i svoje bogove zaštitnike. U pretpovijesna vremena radilo se većinom o totemskim oblicima božanstava ili, bolje rečeno, o životinjama zaštitnicima sa kojima se ratnik morao poistovjetiti. Inicijacijske kušnje šamanističkog tipa, kada bi ratnik na mističan način poprimio svojstva određene životinje, dobro su poznate iz antropološke literature. Broj ratničkih božanstava s vremenom je rastao. Tu su krvava actečka božanstva, staroskandinavski Thor i Odin, iranski Mitra, indijski bog rata i oluje Indra itd.

Sva društva nisu u jednakoj mjeri sakralizirala rat. Jedan od najupečatljivijih primjera je svakako staromeksička civilizacija, sa svojim bogom rata Tezcatlipocom, nazvanim „Strašni“. U njegovu se čast prinose žrtve u ljudskoj krvi, izvađena srca, sve je puno obreda neizrecivog nasilja. Čini se da su predkolumbovski Meksikanci vjerovali kako je žrtvovanje što većeg broja ljudi preduvjet razgovora s Nebom. Čak je i suptilni zen budizam, koji je danas populariziran kroz njegove manifestacije kao što je ikebana, haiku poezija i čajni obred, u Japanu bio duhovni put ratničke kaste. Budističke vježbe duhovne suzdržljivosti koristile su se zbog jačanja vojničke stege i poticanja hrabrosti.

Nakon raspada velikih politeističkih civilizacija, dolazi doba prevlasti monoteističkih religija. U tako zamišljenoj onos-

tranosti – Nebesima kojima vlada samo jedan Bog – moglo se očekivati i mirnije zemaljsko društvo. Nažalost, monoteizam je donio nove opasnosti i nove razloge za rat. Zašto je bilo tako?

Glavni razlog agresivnosti jednobojstva bio je njegov žestok otpor prema mnogoboštvu. Taj otpor rodio je žestoku povijesnu isključivost, ratnički duh, netrpeljivost i sumnjičavost. Prije pojave monoteizma nitko nije čuo za pojam „sveti rat“. Po prvi put se uvodi pojam istine. U doba politeizma postojali su samo jači i slabiji bogovi, a ne oni istinitiji i manje istiniti. U prastara vremena nije bilo pojma istine koji je trebalo ljubomorno braniti. Religijsko uvjerenje tada je postalo ideološko. U skladu s tim, pojavila se potreba da se spoznata istina nametne i drugima. Velike monoteističke religije – judaizam, kršćanstvo i islam – nisu u osnovi svoga učenja imale ratovanje kao nalog. Naprotiv – temeljne duhovne upute bile su vezane uz beskrajnu božju pravednost, ljubav i milosrđe. Ali, krhka ljudska priroda slijedila je svoje nagone i kanalizirala agresivnost, služeći se novootkrivenim vjerskim istinama.

Židovi su, kroz svoju povijest, bili snažno zaokupljeni ratovanjem. Čitav Stari zavjet je zapravo povijest neprekidnih sukoba. Karakter tih ratova je, u biblijskoj interpretaciji, mnogo više od običnog ljudskog sukoba. To je sveta borba s izrazitim religijskim nadahnućem. Po židovskom uvjerenju, koje su u velikoj mjeri preuzele i ostale dvije monoteističke religije, Bog se očituje kroz povijest, on se upliće u zbivanja i vodi ratove, dakako, uvijek na strani Izraela. Rat tako postaje očitovanje volje i moći jedinoga Boga. Sva je povijest Izraela shvaćena kao jedan veličanstveni i pobjednički sveti rat koji hoće, želi i često predvodi Jahve, Bog svojeg izabranog naroda. Takav stav opravdavao je u njihovim očima i strašne rituale kao što je *herem* – zabrana pomilovanja neprijatelja i njihovo izopćenje. Taj pojam ne označava samo pokolj pobijeđenih zatočenika, nego i odricanje

svake koristi od ratnog plijena i posvećivanje svega što je osvojeno Jahvi. Ta posveta je podrazumijevala potpuno uništenje plijena, kako materijalnih predmeta tako i živih bića.

Prikaz ovih elemenata židovske povijesti nepotpun je i donekle nepravedan ako ne spomenemo duhovno značenje koje je starozavjetni narod vidio u društvenom sukobu. Svrha ratovanja nije bila samo pobjeda, nego uspostava Božjeg kraljevstva pravde i ispunjenje zakona. Na još dubljoj razini rat se otkriva kao božanska pedagogija, kao simbol sukoba božjeg naroda s Bogom ili čak unutarnjih sukoba čovjeka.

Što se tiče Novog zavjeta, ne može se poreći da je učenje Isusa Krista bilo radikalno mirotvorno. Onaj tko mora oprostiti neprijatelju, kako Isus nalaže, ne može s njim ratovati. Takvo korjenito mirotvorstvo živjele su prve generacije kršćana, njihovi mučenici i sveci. Poučavali su kako je uzrok ratu zlo koje proizvodi grijeh i kako treba pobijediti zlo u sebi a ne baviti se vanjskim manifestacijama. Vrijeme takve radikalne spiritualnosti brzo je prošlo. Obraćanjem cara Konstantina na kršćanstvo i ustrojem teokratske države, stanje se promijenilo i nova vjera je postala moćna bojovna ideologija. Blaga Kristova poruka postala je stroga državna religija. Ostale religije se zabranjuju, a do jučer proganjani kršćani postaju progonitelji drugih. Takve društvene promjene pomalo utječu i na učenje Crkve. Učitelji nove generacije iznose teze o pravednom ratu *bellum iustum*. Kovanica je to sv. Augustina, koji je želio opravdati sudjelovanje kršćana u ratu. Polako se napuštaju patrističke ideje o ratu kao posljedici unutarnjeg sukoba a prihvaća se gledišta o vjerničkom izvršenju Božje volje ognjem i mačem. To otvara put svetim ratovima kršćanstva. Od njih su svakako najpoznatiji križarski vojni pohodi na Jeruzalem. U početku možda i potaknuti vjerskim idealima, kasnije se pretvaraju u pljačkaške i osvetničke pohode najgore vrste. Najpoznatiji, ali ne i jedini. Pod krinkom posvećenog motiva, krvavo su se progonili Židovi, nemilosrdno

istreblijivali stanovnici Južne Amerike a Europljani sami gotovo su se istrijebili u vjerskim ratovima između katolika i protestanata. Tužna bilanca koje bi se valjalo sjetiti kada se zgražamo nad islamskim *džihadom*.

Poslije svetih ratova u židovskoj i kršćanskoj religiji, važno je, naročito u današnje vrijeme, razjasniti pojam svetog rata u najmlađoj objavljenjanoj religiji: islamu. Već glasovita i jednoznačno shvaćena riječ *džihad* mnogo je šireg značenja od svetog rata. Ona u najopćenitijem smislu znači sveukupan duhovni materijalni trud u ostvarivanju Allahova zakona. Može se čak prevesti kao svaka vrsta napora upravljena prema određenom cilju. U užem smislu ima religijsko značenje, kao nastojanje da svuda zavladaju Allahovi zakoni. U početnom razdoblju islama *džihad* je značio ideološku i moralnu borbu, dok je u kasnijoj povijesti islama dobivao oblik oružane borbe i svetog rata. Teolozi koji žele istaknuti druge dimenzije islama napominju kako je pojam ratovanja u Kur'anu spomenut samo šest puta.

Prva ratnička osvajanja muslimana nisu imala za cilj islamizaciju porobljenih naroda, nego strukturiranje društva i osiguranje mira. Premda se islam ponekad širio nasilno, to nije bilo pravilo. Da bi razumjeli značenje *džihada* u obliku oružnih borbi, potrebno je razumjeti odnos muslimana prema pripadnicima ostalih vjera. U nekim ajetima njima se upućuje prijekor, ali se iskazuje i snošljivost. Židovi i kršćani, po tome što su posjednici iste Objave, imaju povlašten položaj, pa se u svetom ratu ne ubijaju nego su samo dužni plaćati određeni porez.

Zbog događaja iz novije povijesti, svijet je sklon poistovjećivati određene kulturološke i povijesne fenomene sa biti neke vjere. Islam, religija harmonije i duboke poetičnosti, kao i ostale dvije monoteističke religije trpi od iskrivljavanja temeljnog nauka, ali u svom izvornom obliku tvrdi kako je nasilje nad mirom isto što i nasilje nad Bogom.

Prof. dr Đuro Šušnjić

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu,
Katedra za sociologiju religije

PREPREKE NA PUTU RAZUMEVANJA, POVERENJA I POMIRENJA

U životu postoje izvesne „konstante našeg mentaliteta“,¹ koje se pokazuju kao smetnja razumevanju, poverenju i pomirenju između naroda, vera i kultura. Ti čvrsti obrasci mišljenja, verovanja i ponašanja (nacionalni, politički, kulturni), o kojima će ovde biti reči, jesu: tradicionalizam, autoritarni mentalitet, politička ne/kultura, antiintelektualizam, predrasude i nepostojanje kritičke javnosti. Čuveni francuski istoričar Fernan Brodel bi rekao da su ovo pojmovi dugog trajanja. Evo samo par naznaka o svakom od ovih šest pojmova.

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

Prošlost obuhvata sve ono što se desilo, ali sve što se desilo nije bilo razumno i umno, nego i bezumno i krvavo. Zato bi bilo opasno ako bismo se poistovetili sa čitavom našom prošlošću. Ona je, naime, pregled svih naših pobeda i poraza, stradanja i

1 Dragan K. Vukčević, *Iza normi*, sociološki i pravni eseji, CID, Podgorica 2003, str. 193.

nadanja. Ipak, naše iskustvo gubitka je pretežno, i tera nas da našu prošlost kritički preispitamo: prošlost treba uvažavati, ali ne i obožavati! I gubitak je već upisan u genu prošlosti. Ona je postala uglavnom sporan pojam. Čuveni sociolog religije R. N. Belah ističe: „Samo kroz osećanje tragedije moguće je naučiti nešto iz prošlosti“. Bolesni duh našega vremena nema ni pravog odnosa prema prošlosti ni ispravnog stava prema budućnosti. Mi hoćemo da upoznamo našu prošlost da bismo bolje poznali sebe.

Tradicija je sve ono što smo, na osnovu savremenih merila racionalnosti i humanosti, izabrali iz prošlosti kao vredno učenja i pamćenja. Ona je sve što je dobro rečeno i urađeno, što je izdržalo proveru na vekovnim iskustvima ljudi i obezbedilo sebi mesto u svesti sadašnjih naraštaja. Veljko Radović dobro reče: „Tradicija, sigurna tačka oslonca, stajna tačka u nesigurnom kretanju“. Sva naša nauka, filozofija i umetnost, pa i istorija, jesu pokušaji da se u prolaznosti ustanovi nešto trajno, da se nešto otme od vremena koje sve guta, da se izgradi poredak koji se čvrsto drži nasuprot dnevnoj prolaznosti. Tradicija – to je protezanje jedne misli, simbola, vrednosti, verovanja, ustanove itd. kroz vekove. Tradicija najduže živi u govoru i jeziku: od svih građevina na svetu najduži vek imaju kule sagrađene u jeziku. Tradicija je izbirljivo sećanje, pokušaj da oživimo istinske vrednosti iz naše prošlosti! Martin Hajdeger divno reče: „Tradicija je ono što je dovoljno staro da bi večito bilo mlado“. Tradicija je najbolji izbor iz prošlosti: čišćenje sećanja! Prema tome, mi ne idemo u krstaški rat protiv cele prošlosti, mi samo uvodimo merila za razlikovanje: šta od onoga što se desilo preuzeti kao razumno i umno, to jest što je istinski doprinos kulturi, a šta odbaciti kao nerazumno i bezvredno, to jest što nije kultura. Čovek može da misli unazad, kad se seća, i unapred, kad se nada. Kada se mi, današnji, osvrćemo unazad, tražeći iza sebe putokaze za svoj život, onda to nije puko okretanje prošlosti, već onom

što je u njoj bilo istinito, dobro, lepo i sveto, to jest što je i za nas današnje dragoceno. Kostas Akselos dobro je primetio: „Tradicija izumire ako je neprekidno ne stavljamo na probu“.

Tradicionalizam je ideologija koja potomcima nameće ideje, verovanja, vrednosti i norme njihovih predaka – da ih slede bez pogovora ili prigovora, ne obazirući se na promene u spoljašnjoj sredini ili unutrašnjem iskustvu. Tradicionalizam kao zatvorena svest stoji u obliku teške prepreke uspešnoj komunikaciji ne samo sa vlastitom prošlošću, nego i kao nepremostiva teškoća u pokušaju komunikacije između drugih naroda i njihovih kultura. A komunikacija između dve kulture moguća je samo pod uslovom da se oba kulturna sistema shvate kao otvorena, nedovršena i nesavršena – samo tako mogu jedan drugog da upotpune, oplode i usavrše. A. Gurevič upozorava: „Mi ljudima drugih vremena, društava i civilizacija postavljamo *naša* pitanja, ali očekujemo da dobijemo *njihove* odgovore, jer je jedino u tom slučaju moguć dijalog“.² Čvrsti ili okamenjeni obrasci mišljenja, verovanja i vrednovanja, kao što su predrasude, autoritarni mentalitet i nacionalistička ideologija, onemogućuju dodir različitih kultura i vremena, ili taj susret sa drugim i drukčijim razumeju kao svađu. „Tako svaki nacionalista liči na čovjeka koji kroz vrijeme ide natraške, svađajući se sa prolaznicima.“³ Kada ideja o isključivoj vrednosti svoje tradicije pređe u *normu*, tada se može govoriti o tradicionalizmu kao ideologiji.

Autoritarni mentalitet je druga konstanta našeg društvenog i političkog iskustva. U nas je niz generacija odrastao i dozreo u autoritarnoj atmosferi (bilo u porodici kao elementarnoj društvenoj zajednici, bilo u državi kao političkoj organizaciji

2 A. Gurevič, *Kategorije srednjovekovne kulture*, Matica srpska, Novi Sad 1994, str. 8.

3 Dragan K. Vukčević, *op. cit.*, str. 223.

društva), pa je teško očekivati da se one, takoreći preko noći, preusmere na dijaloški, to jest demokratski način mišljenja, verovanja i ponašanja: težak je i dug put od vladavine vođe do vladavine zakona! Ako većina naših ljudi više veruje u vođe nego u zakone, onda se ne bi trebalo čuditi ako oni opet krenu za svojim suludim vođama u neki novi sukob sa drugim i drukčijim, čim se nađu u nekoj krizi. U nas su i oni na vlasti i oni koji se bore za vlast iste, sužene, autoritarne svesti. Možda je aforističar A. Baljak najbolje opisao stanje demokratije u našoj državi: „Demokratija je uvedena, narod je ostao napolju“. Ako je većina naših ljudi autoritarnog duha (a sva istraživanja u to uveravaju), onda je logično da oni nisu kadri da vode uljudan, otvoren i iskren razgovor: drugi se ne doživljava kao dopuna već kao neprijatelj! Najmanje dva uslova nužna su da bi se država postavila na zdrave temelje: jedan je doneti demokratski ustav a drugi je imati narod dozreo za dijaloški način mišljenja, verovanja i ponašanja! Prvi uslov se nekako i može ispuniti, drugi je skoro neostvarljiv.

Politička nekultura je treći zid o koji se razbija svaki pokušaj razumevanja, poverenja i pomirenja. U nas postoji veoma raširena i opasna duhovna navika koja se uporno održava u načinu na koji mislimo: postoji samo *za* i *protiv*! Pojmovi *za* i *protiv* svojstveni su ljudima koji nemaju drugih pojmova – njima nedostaje ono *između*. Zato je Hudio Kortasar u pravu kada ističe: „Između *za* i *protiv* koliko je *možda*“. Možda je „*teza-antiteza*“ oblik mišljenja koji proizvodi stalan sukob sa drugim. Svet je mnogo složeniji od ove proste opreke, i dok to ne shvati, uvek će biti otvoren za prostačke sporove i sukobe. Te binarne podele, svodenje brojnih mogućnosti izbora samo na dva, nešto je vrlo opasno, iako se čini logično i praktično. Ako sam prinuđen da biram između *za* i *protiv*, onda to i nije pravi izbor. – Maks Veber ističe tri ključne osobine koje bi trebalo da imaju političari:

strast, odgovornost i mera. Naši imaju samo strast.⁴ U lovu na moć i vlast, i prednosti koje iz toga slede („podela plena“), naši liberalni oligarsi nemaju ni mere ni osećanja odgovornosti. Nesposobni da sastave mudru i lepu rečenicu, oni ne prestaju da brbljaju: svi žele da se čuju i vide, a niko nema šta da kaže i pokaže! Manjak mislilaca nadomešta se viškom brbljivaca. Dobro je da postoji sloboda govora, ali je još bolje ako ono što se govori zavređuje da bude javno izgovoreno. Nema slobode bez granica slobode: valjana ograničenja čine ljude slobodnim! Nema toga političkog sistema, makar on bio i demokratski, koji može da opstane bez ikakvih ograničenja, to jest bez pridržavanja osnovnih moralnih načela i pravnih normi, pri čemu moral ima apsolutnu prednost pred pravom. Margaret Jursenar tačno veli: „Činjenica je da su prinude deo slobode“.

U vezi sa *antiintelektualizmom* dovoljno je reći ovo: retko je koje društvo bilo skloni ljudima od ideja, iako su njihove ideje postale pokretačka snaga društva. Uglavnom su bili osuđeni da čame u zapećku dok prosečni veličaju sami sebe. Istinski intelektualci pitaju, uznemiruju i osporavaju vekovne navike ljudi, a to ne ide bez otpora i kazne. Niče više: nema toga razloga koji može da razuveri narod u ono u šta on veruje bez razloga! S. Hantington navodi podatak da izvan zapadnog sveta svega 1% stanovništva usvaja univerzalne ideje, verovanja i vrednosti (što čini elitnu kulturu), a 99% ljudske porodice veže se uz svoje plemenske, rasne, klasne i nacionalne ideje, verovanja i vrednosti.⁵ Istinski motivi postupaka i izbora masa ne leže u ravni svesnog nego nesvesnog, pa je svesno propitivanje tih nesvesnih

4 „Suviše sumnjičav da bi bio srećan, suviše okrutan da bi bio voljen, suviše tašt da bi bio velik“ (Vil Durant, *Doba vere* 4/1, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, 1998, str. 15).

5 S. Hantington, *Sukob civilizacija*, CID, Podgorica 2000, str. 62–63.

naslaga osuđeno na neuspeh. – Poznato je da pojedinac u masi menja svoje ponašanje, i to na gore: on postaje duhovno i moralno lošiji! Ovde su premoćni nagoni mase a ne individualne razlike, to jest kolektivni identitet nadmoćan je ličnom. Cilj masovne idologije nije otkrivanje istine, nego ostvarivanje koristi. Zato Niče i kaže da je ideologija koristan način pogrešnog razumevanja stvarnosti. Intelektualci se svojski trude oko objektivne istine, ali sa istinom stoji sve gore. To je jasno uvideo J. Dučić kada je zapisao ove reči: „Srbin ima prirodnu tendenciju da sve svoje velike ljude ili poubija ili unizi, i da ih zatim opeva u svom desetercu kao heroje svoje nacije, i najzad progłosi svetiteljima svoje crkve“. Kad treba reći istinu – na to upućuje verska i moralna norma. Kad ne treba reći istinu – na to ukazuje iskustvo i život. Treba reći da je već Sokratova sudbina učinila opreznim potonje mislioce: posle njegove smrti, mudri ljudi nerado ulaze u sporove sa državnim ustanovama i vlastodržcima, i povlače se u svoj unutrašnji svet. Istina je moćna po nameri, ali nemoćna po učinku: njeno prisustvo u današnjem svetu izgleda slučajno!

Predrasude su opšta pojava u svim društvima i kulturama. Na primer, stranac se po pravilu doživljava kao sumnjiv i opasan, što je samo poseban oblik bojazni od nepoznatog i nepredvidivog. Predrasuda je (pozitivan ili negativan) stav pojedinca ili grupe prema drugom pojedincu ili grupi, koji se ne temelji na poznavanju činjenica i racionalnih razloga: činjenice i razlozi mogu biti pri ruci, ali predrasude ostaju nedirnute!⁶ Tako, na primer, postoje predrasude prema određenoj rasi, naciji, veri, polu, manjini: na svaku manjinu većinski narod gleda kao na strano telo ili remetilački činilac! – Razgovori o potrebi i nužnosti

6 Videti šire: G. Allport, *The Nature of Prejudice*, A Doubleday, New York, 1958.

tolerancije u etnički i verski mešovitim zajednicama veoma su korisni i delotvorni kada je reč o uklanjanju *zabluda* koje pojedinci (ili grupe) imaju jedni o drugima, jer se zabluda može odstraniti racionalnim razlozima. Razgovori o potrebi i nužnosti tolerancije u nacionalno i religijski mešovitim zajednicama nisu efikasni kada je reč o iskorenjivanju *predrasuda* koje pojedinci (ili grupe) imaju jedni o drugima, jer predrasuda ne može da se iskoreni racionalnim razlozima: razlozi mogu biti ubedljivi, ali predrasuda ostaje neokrnjena, jer je ona emocionalni stav, usvojen na veru pre proveravanja. Prema tome, kognitivni stav računa sa greškom, emocionalni je ne priznaje. Predrasuda se po pravilu ne dovodi u pitanje, baš zato što je predrasuda – ona prethodi svakom rasuđivanju. Kod pojedinaca (ili grupa) postoji sklonost premeštanja težišta sa kognitivnog na emocionalni plan ili ravan ponašanja. Predrasuda prema drugom i drukčijem od nas jest onaj čvrsti, stalni i stabilni element u međuljudskim odnosima, *element otporan na promenu*, koji te odnose drži napetim i zapetim kao puška, tako da su potrebni mali i nevidljivi povodi da bi iskrslili veliki i opasni nacionalni, verski i kulturni sporovi i sukobi.

Istraživanja *javnog mnjenja* u svetu i u nas pokazuju da postoji svega 10–15% procenata tzv. kritičke javnosti, to jest ljudi koji misle svojom glavom, a svi ostali čine masovno društvo bez glave. Vladajuća klika stvara javno mnjenje kakvo joj treba, pa govor o objektivnoj ili kritičkoj ulozi javnog mnjenja postaje prazan i jalov. Imati povlašten položaj u medijima znači imati uza se političku javnost. Javno mnjenje se više ne sluša, ono se pravi. Misli vladajuće klike su vladajuće misli. Stvarnost više ne definišu oni koji je najbolje poznaju već oni koji njome vladaju. Ove definicije su psihološki nadmoćne, iako su gnoseološki bezvredne. Razumevanje stvarnosti potiskuje se u korist vladanja stvarnošću: ljubav prema istini ustupa mesto volji za moći! Više

nije važno kakva je stvarnost, ni da li ona postoji u obliku sna ili jave, jedino je važno da se njome može da vlada po svojoj volji i bez pomoći istine. Orvelov veliki brat bi rekao: „Ja sam se prihvatio da vam namestim glavu kako treba“. Ako sva istraživanja javnog mnjenja pokazuju da mali broj ljudi misli svojom glavom, onda je jasno da je na delu nemoć pojedinca pred svemoći organizacije. Identitet se potiskuje u korist identifikacije. Identifikacija je pojava poistovećivanja pojedinca sa nekom društvenom grupom u kojoj živi ili u kojoj namerava da živi, pri čemu nekritički usvaja njenu ideologiju, vrednosti i norme ponašanja. Slepo koračanje za tuđim imenom ili tuđom slikom, mišljenje tuđom glavom i gledanje tuđim očima, ne može biti znak zdravlja pojedinca, već pre njegovo otuđenje od sebe i svojih mogućnosti. Time što preuzima tuđi lik, on vrši izdaju svoje ličnosti.

Ovo što sam rekao ne znači da bi trebalo odustati od pokušaja da se *isprave neke duboko ukorenjene* ideje, verovanja, vrednosti, navike, sklonosti i uspomene koje je narod stvorio o sebi i drugim narodima tokom dugih vekova: kolektivno svesno i nesvesno jednog naroda, dubinske strukture „kao svojevrzne mreže u koje su ulovljeni pojedinci, grupe, pa i čitava društva“.⁷ Svaki pokušaj ne uspeva, ali bez pokušaja nema uspeha. Pravnici veruju da se pravnim normama mogu iskoreniti ove dubinske strukture. Norma je racionalno pravilo i ne može da deluje na iracionalne slojeve ljudskog bića. Norma je opšta, odluka je lična. Norma govori šta treba da se čini, iskustvo šta se stvarno čini. Svaka norma štiti čoveka od drugog čoveka. Ali u ličnoj odluci ne sudeluju samo racionalni činioци, pre će biti da su premoćni

7 Dragan K. Vukčević, *op. cit.*, str. 243. „Da li mi znamo da smo zarobljenici tih struktura, što ne ugrožava njihovu starost, niti umanjuje njihov značaj“ (*op. cit.*, str. 219).

iracionalni. Otuda se uvek javljaju iskustva pred kojima norma ostaje nema i nemoćna. Ivo Andrić reče: „Niko ne može da ispravi krivu Drinu, ali nikad ne bi trebalo prestati da se ona ispravlja“.⁸

8 Potrebne su duge, strpljive i mukotrpane reforme, ali njihovo izvođenje povezano je sa nekim preduslovima o kojima Dragan K. Vukčević govori ovako: „To je zato što reforma podrazumijeva otvorenost kao polazište, razvijenu individuu kao svog nosioca, svijet kao partnera, ljudska prava i slobode kao svoje standarde, demokratiju kao svoj politički milje“ (*op. cit.*, str. 224).

Mr Vladimir Pavićević

Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu

HRIŠĆANSKO NASLEĐE U EVROPSKOM USTAVU

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

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

Vrijednosti

Rasprava o budućnosti Evrope podrazumijeva i razgovor o vrijednostima i idejama na kojima treba da se temelji projekat stvaranja jedinstvenog evropskog ekonomskog, političkog, pravnog, kulturnog i obrazovnog prostora. Debata o vrijednostima koje su utkane u proces evropskih integracija naročito je intenzivirana početkom 2003. godine, kada je vrhovni poglavar Katoličke crkve papa Jovan Pavle II saopštio da Evropa počiva na zajedničkim hrišćanskim korijenima, koji su prožimali razvoj evropskog kontinenta do danas. Budući da ideje hrišćanstva jesu na određeni način gradile Evropu, to je Katolička crkva zahtijevala od Konventa da u tekstu prvog ustava EU bude prepoznato zajedničko hrišćansko nasleđe Evrope.

Pored zahtjeva za prepoznavanjem značaja hrišćanskog nasleđa, papa je predložio da crkvama i inim religijskim tijelima bude priznat društveni status i da se njihove aktivnosti ne percipiraju samo u smislu ličnih afiniteta vjernika.

Predlog Crkve suštinski je sadržao tri ključna zahtjeva:

1. Tekst budućeg ustava trebalo bi da sadrži jasnu referencu na religiju tj. na formalno prepoznavanje karaktera religijskog uticaja na razvoj Evrope koji bi utemeljio i formalne linije komunikacije i dijaloga između crkava i Unije. Evropska unija bi, dakle, trebalo da u svom konstitutivnom aktu prepozna ulogu crkava i značaj religijskih uvjerenja u daljem razvoju EU.
2. Najbolji način da hrišćansko nasleđe dobije mjesto u ustavu jeste direktna referenca na Boga, koja bi stajala u preambuli teksta. Argumentacija Katoličke crkve u ovom stavu slijedi sadržinu Deklaracije iz Lakena,

koja ohrabruje sve aktere da se uključe u konstitutivnu debatu.

3. Treći zahtjev može biti definisan i kao vrsta antiteze, budući da se odnosi na želju Crkve ne da učestvuje u stvaranju teokratije, već da doprinese stvaranju javnog prostora za dijalog među crkvama unutar Evropske unije. Drugim riječima, ideja Crkve nije da stvara društvo vjerujućih ili religijsku zajednicu, nego da se javno polje otvori i za vjerujuće.

Tako definisani zahtjevi Katoličke crkve različito su tumačeni u državama članicama. Dok je Francuska odbijala ideju o specifikovanju vrijednosti bilo koje religijske zajednice u tekstu ustava, smatrajući da religijska pitanja treba da budu odvojena od državnih i političkih, nekoliko zemalja, poput Španije, Italije i Poljske, podržalo je inicijativu pape.

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

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

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

- Evropska unija niti u jednom periodu svog razvoja nije sebe artikulisala kao religijski projekat. Štaviše, njeni

ciljevi su se uvijek odnosili na sekularno. Svako pozivanje na religijske temelje značilo bi osporavanje uticaja i važnosti drugih religijskih zajednica u Evropi, što bi predstavljalo kontrast ciljevima definisanim u bazičnim ugovorima EU.

- Veliki broj evropskih država ima unutar svojih granica manjinske grupe koje su se razvijale po izvanhrišćanskom kulturološkom obrascu. Budući da su pripadnici ovih partikularnih grupa stekli pravo građanstva unutar političkih zajednica čiji su dio, to hrišćanski veo nove Evrope može biti suprotstavljen njihovom doživljaju Evrope i prava koje kao njihovi građani uživaju.
- Velika muslimanska država Turska nalazi se u čekaonici pred evropskim vratima i vrlo je izvjesno da će na decembarskom samitu šefova država i vlada zemalja članica EU ova država dobiti znak za otpočinjanje pregovora o priključenju Evropskoj uniji. Pored Turske, Bosna i Hercegovina i Albanija su države za koje se očekuje da će u bliskoj budućnosti podnijeti kandidaturu za članstvo.
- Evropski ustav treba da ponudi najširi mogući okvir za identifikovanje građanstva sa idejom Evrope, iz čega slijedi jasna poruka o pripadanju Evropi. Za veliki broj građana Evrope, ova vrsta identifikovanja postala bi problematična kada bi se pred njih postavio zahtjev za identifikacijom i sa religijskim sadržajem, odnosno onim dijelovima teksta ustava koji se odnose na Boga i religiju.

Ako prihvatimo kao fakt postojanje manjinskih identiteta u Evropi, koji hrišćanstvo ne prepoznaju kao dominantni i najznačajniji kulturni i vrijednosni milje, onda se možemo zapitati kako je moguće pomiriti sve raznolikosti kojima Evropa obiluje.

Ako govorimo o konkretnom slučaju, pitanje glasi: kako pomiriti zahtjev za unošenje hrišćanskih vrijednosti u ustav EU i fakt da Evropa svoj razvoj ne duguje isključivo hrišćanskoj tradiciji razvoja političke i kulturne misli, već raznolikosti iskustava koja nam dolaze iz različitih religija. Ključni problem sa kojim se suočavamo glasi: KAKO DEFINIŠEMO EVROPU?

Identitet

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

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

Pored etničkog nasleđa, kulture i istorije, religija čini značajan dio identiteta. Odluka vladajućih elita da Evropu ne obaviju samo hrišćanskim značenjem, govori o njihovom razumijevanju diversifikovanosti evropskog društva i mnoštvom nivoa opštenja koja postoje među pripadnicima različitih grupa. Umetanje hrišćanskog nasleđa u ustav nameće nam pitanje kako bi se, u tom slučaju, osjećali nehrišćani. Formula *jedinstvo u različitostima*, koja ključno determiniše EU, prikrivala bi tada jednu vrstu diskriminacije svih koji nemaju osjećaj pripadnosti

hrišćanskoj tradiciji. U tom slučaju, Evropljani bi počeli da žive u simulakrumu, koji bi zasjenio rezultate i postignuća učene i napredne Evrope.

Sa druge strane, ustavna referenca na značaj religije ne bi Evropu očuvala, već bi doprinijela njenoj podjeli. Zvanično prepoznavanje značajne uloge religije u političkom životu nove Evrope usmjerilo bi nas na periode velikih sukoba i razdijeljenosti, što bi bilo najjači limit u daljem razvoju Evrope.

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

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

Vladimir Petrović
istoričar

HANTINGTONOVA PASTORČAD: RELIGIJA MEĐU UZROCIMA RATOVA ZA JUGOSLOVENSKO NASLEĐE?

Ljudi se malo ili nimalo zanimaju za istoriju u sretna vremena. Istinska radoznalost laika motivisana je nesrećom, željom da se saznaju istine koje bole, da se čuje ko je odgovoran za muke koje su unesrećene snašle. Stoga, izgubljeni rat, kao malo koja druga pojava, izaziva pravu epistemomaniju. Po svaku cenu se traže i nude objašnjenja i tumačenja, optužbe i napadi pljušte kao kiša. To je zdrav impuls koji pokazuje da se rat još uvek smatra ekscenim društvenim stanjem, a ne „ocem svega“ (Heraklit). Međutim, taj interes javnosti se izliva na društvene i humanističke nauke, od kojih se očekuju precizni odgovori, što iste stavlja u nezahvalnu poziciju. Naučnicima je teško (nemoguće zapravo) da, poštujući metodološka načela svojih disciplina, pruže nedvosmislene odgovore na bilo kakva pitanja spolja nametnuta, a posebno na tako složena pitanja kao što su izbijanja ratova. A oni to ipak čine. I čine to ne samo stoga što ne žele da razočaraju javnost, ili prepuste arenu demagozima, misticima i kafanskim analitičarima, već zbog toga što i sami osećaju potrebu da unesu nekakvog reda u kaos koji jeste naša stvarnost, koji je bio naša prošlost takođe. Nekada su u tome uspešni, češće

međutim nisu. U trci za publicitetom daju se ishitrena tumačenja, za koja ni njihovi autori ne shvataju koliko mogu biti opasna. Na surova i sirova pitanja, poput onoga „zašto je počeo rat?“, daju se manje ili više suvisli odgovori, zapravo duže ili kraće liste arbitrarno izabраниh i rdavo argumentovanih uzroka raspada SFRJ i ratova za njeno nasleđe.

Niko se još nije proslavio celovitim i uverljivim objašnjenjem krvavog raspada SFRJ, iako su mnoga ponuđena. Dobro ih je sistematizovao Dejan Jović u članku *Dezintegracija Jugoslavije*. On je svrstao objašnjenja u nekoliko tipova: *ekonomski argument, nacionalistički argument, kulturni argument, argument o međunarodnoj politici, argument o ulozi pojedinaca, argument o padu imperija i argument o drevnim etničkim mržnjama*. „Sa izuzetkom argumenta o drevnim etničkim mržnjama, svi ovi pristupi nude korisne elemente za objašnjenja razloga dezintegracije Jugoslavije“, tvrdi Jović.¹ Ali, gle čuda, baš taj argument se čini najšire prihvaćenim u javnosti. Kombinovan sa određenom dozom fatalizma, on zapravo tvrdi da je Jugoslavija „pala jer je bila sklona padu“, da je komunizam sa mukom obuzdavao balkanske narode od uzajamnog klanja, i da su, sa labavljenjem tih stega, narodi SFRJ spontano prinuli na posao koji im je najbolje poznat – satiranje svojih suseda. Ovaj mističan pogled na svet je naučno nelegitiman iz više razloga, od kojih je najinteresantniji taj što oslobađa svake individualne odgovornosti. Političke elite ne mogu odsudno da utiču na ove procese. U prirodi je ovih naroda da se biju, i zato se i biju, neosnovano tvrde zastupnici ovog mišljenja.

1 Dejan Jovic, „The Disintegration of Yugoslavia. A Critical Review of Explanatory Approaches“, *European Journal of Social Theory*, 4 (1), 2001, 101–120. Isto u: Dejan Jović, *Jugoslavija – država koja je odumrla*, Beograd 2003, 12–45.

Naravno, nije lako objasniti zašto se baš balkanski narodi satiru kada im se pruži prilika, a skandinavski, recimo, ne.² I tu, zapravo, insistiranje na verskim podvojenostima dolazi u pomoć argumentu o drevnim mržnjama. Naime, da bi netrpeljivosti zaista bile drevne, a ne konkretnim političkim ili socijalnim preduslovima generisane, potrebno je pronaći određeni esencijalni element, ferment mržnje koji transcendirava vekove. On se mogao naći samo u rasi ili veri, a pošto je nacional-socijalizam u velikoj meri kompromitovao zagovornike rasnih nejednakosti, verske razlike postaju прибежиште u kojem pristalice ovog tumačenja traže svoj oslonac. I zaista, eureka! Narodi SFRJ bili su različitih veroispovesti, njihova etnogeneza i nacionalna svest razvijala se u znaku pripadnosti različitim konfesijama. Eto rešenja. Na pretpostavku da se individue različite veroispovesti *ipso facto* mrže, selektivno se gomilaju istorijski primeri ispoljavanja takve mržnje, a zataškavaju oprečni. Zatim se grade čitave logičke kule koje konstrukt čine uverljivijim. Ono što bi se u najboljem slučaju moglo nazvati religijskom komponentom rata postaje centar, smešta se u centar istraživanja. Narodi se tretiraju kao religijski ostrašćene krvožedne skupine, u pojedinim interpretacijama, razume se, izmanipulisane veštom politikom zavera čiji konci, pre ili kasnije, nepogrešivo završavaju u Vatikanu, Meki ili Moskvi. Gvozdena logika zasnovana na neuverljivim premisama čini ovaj diskurs uverljivim, i on se suvereno

-
- 2 Nesuvislost ovog rasuđivanja potvrđuje nezadovoljstvo u Bugarskoj, Rumuniji, Grčkoj, pa i Albaniji zbog naslovljavanja ratova za jugoslovensko nasleđe balkanskim, jer ih ova geopolitička odrednica nekako uvlači u sukobe u kojima zapravo nisu učestvovali. Nesuvislost čitave političke filozofije, pak, po kojoj postoje „balkanizaciji“ i „skandinavizaciji“ inherentno skloni narodi razobličava kratak osvrt na kraj XVIII veka, epohu u kojoj je Skandinavija bila uklještena u nizu ratova, dok je Balkan bio u relativnom miru.

preliva iz politike u kafanu, iz kafane u nauku, iz nauke u politiku. Hrani se samim sobom.

Pogrešan bi bio zaključak da je insistiranje na religijskoj osnovi ratova isključivo balkanskog porekla. Značajna teorijska potpora zagovornicima verskih uzroka ratova za jugoslovensko nasleđe je u radovima kulturnih determinista poput Semjuela Hantingtona. On, posebno u svojim poslednjim radovima, baštini dugu filozofsku (u novije vreme geopolitičku) tradiciju gledanja na ljudsku vrstu kao na skupinu konfliktnih kulturnih agregata. Dok se ovaj svetonazor nalazio na rubovima filozofije, ekstenzivno razrađen u ezoteričnim i voluminoznim delima *Propast Zapada* Osvalda Špenglera i *Istraživanja istorije* Arnolda Tojnbijsa, bio je mnogo raspravljan ali malo čitan i ne baš uziman za ozbiljno. Međutim, izuzetno pristupačan i jasan Hantingtonov stil reinkarnirao je ove ideje, ulivši im konkretan naučni i politički značaj. Hantington posmatra svet kao skupinu civilizacija, a baš je „religija glavna određujuća karakteristika civilizacija.“³ Sukobi su civilizacijama inherentni, i javljaju se upravo na nestabilnim rubovima na kojima se civilizacije dotiču. A baš je Balkan jedno od mesta na kojem se dotiču zapadna, islamska i pravoslavna civilizacija. Stoga mu i pripada sudbina većitog kriznog žarišta.

Tako kaže on, a usvajaju mnogi. Ili kritikuju, prihvatajući ipak u najmanju ruku da „ima tu nešto“. I baš je to opasno. To nedefinisano „nešto“ čini da ljudi odmahnu rukom pri raspravi o uzrocima ratova koji su razorili SFRJ, da zaključe: „Ma to su bili verski ratovi!“, i odbace daleko plauzibilnije uzroke. Hantingtonova duhovna deca postaju dobri fatalisti, kulturni pesimi-

3 Semjuel P. Hantington, *Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretka*, Podgorica–Banja Luka 2000, 51. O prirodi civilizacija i savremenim civilizacijama: isto, 43–50.

sti ili cinici. Laska im sumnjivi ugled balkanskog „bureta baruta“, pravdaju stare ratove spremajući se za nove. Jer, ukoliko se gorenavedena logika dosledno prati, „verski“ ratovi i kulturni sukobi niti su ikada počeli, niti se ikada uistinu završavaju. Mir je poluvreme, rat više nije društvena anomalija, već sveprisutan usud koji tu i tamo „izbija“. Rat se objašnjava verskim buđenjem. Verske zajednice postaju ništa drugo do katalizatori ovog neumitnog razvoja, pri čemu „svoja“, naravno, igra zaštitničku, okupljačku i etički pozitivnu ulogu, dok se „tuđe“ predano bave ratnim huškanjem. Čovek je čoveku vuk, posebno ukoliko je drugačije veroispovesti. Smišljeno se poistovećuje aktivnost pojedinih pripadnika određene konfesije ili pojedinih sveštenika sa stavovima čitavih verskih zajednica. Jednom uspostavljen, ovakav pogled na našu neposrednu i dalju prošlost postaje neobično moćan, neometen činjenicom da je jugoslovensko društvo bilo dobro ratozanim ili religijski indiferentno.⁴

Ekstremne situacije u kojima se frustrirana javnost okreće nauci zapravo vode frustriranju same nauke. U ovom slučaju, ukrštanje popularnih, političkih i naučnih predstava o verskim uzrocima ratova za jugoslovensko nasleđe dovodi do pojave izraženog kulturnog pesimizma, iracionalizma i mržnje. Treba ga odbaciti ili potisnuti u korist drugih, uverljivijih linija argumentacije, ali ne zato što je lažan, ili zato što je konstruisan. Društvena nauka i istorija praktično ništa drugo ni ne proizvode sem konstrukata koji su manje ili više netačni. Međutim, bit njene

4 Zapravo, rat se i objašnjava „verskim buđenjem“. Ovaj mit izlaže i kritikuje Vjekoslav Perica, *Balkan Idols, Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford 2002, 218–223. U ovoj knjizi, autor, premda i sam sagledava religiju kao „jednu od glavnih snaga konflikta u današnjem svetu“ (V), uočava da se religijskom frazeologijom pretežno promiču sekularni politički i ekonomski interesi. U sličnom pravcu promišlja i Vera-Vratuša Žunjić, *Razvoj, religija, rat*, Beograd, 1995, 146–148.

društvene funkcije leži upravo u razvrstavanju uzroka i objašnjenja na manje ili više uverljiva, čak manje ili više održiva i korisna. Jedan pogled na svet nije dobar kao i drugi i društvena nauka se mora lišiti luksuza samodovoljnog akademizma, neangažovane (i naravno fiktivne) pruske objektivnosti. Štaviše, retke su situacije, poput ove, u kojima se dve funkcije naučnika (težnja ka istini i težnja ka odbrani humanih vrednosti) tako lepo poklapaju i time spasavaju naučnika od cinizma i dvostrukog govora. Ratovi prosto nisu bili verski, ne postoje drevne, sveprisutne mržnje između balkanskih naroda, multikonfesionalnost naroda SFRJ nije bila uzrokom njenog raspada.

Dr Milan Vukomanović

Katedra za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu

RELIGIJSKA DIMENZIJA JUGOSLOVENSKIH SUKOBA

Ako usvojimo premisu da su religijski ratovi samo oni ratovi koji se vode oko religijskih sporova i pitanja, onda jugoslovenski ratovi devedesetih godina prošlog veka nisu bili religijski ratovi (ili bar ne u užem smislu), jer nisu vođeni povodom religijskih problema. Po tome se oni, dakako, razlikuju od nekih religijskih ratova u prošlosti. Na primer, verski ratovi u Evropi u 17. veku ne bi bili mogući bez protestantske Reformacije, koja je *de facto* predstavljala čin religijske reforme i transformacije. Štaviše, ako prihvatimo da se važnost religijske dimenzije nekog sukoba povećava u srazmeri s obimom u kome se religijske strukture poklapaju sa strukturama moći u nekoj državi (teza nemačkog katoličkog teologa Hajnca Gintera Štobea),¹ onda bivša SFRJ za to nije ni najmanje dobar primer. Tu je, naime, sve do kraja osamdesetih vladala izrazita sekularizacija, dok se povećanje religioznosti uglavnom poklapa s prelaskom iz jednog kvazireligijskog sistema (ideologija komunizma) u drugi (nacionalističke ideologije).

1 Videti: Hajnc Ginter Štobe (Heintz-Günther Stobbe), „Religijske implikacije sukoba u Centralnoj i Istočnoj Evropi“, u: *Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak VI, Niš, 1999, str. 36.

Komunizam i nacionalizam, kao i religija, predstavljaju određene simboličke sisteme na koje bi se mogla primeniti bilo koja šira, funkcionalna ili simbolička definicija religije. Uzmimo, na primer, funkcionalnu definiciju religije Milтона Jingera (Milton Yinger) iz 1970. godine: „Gdegod se prepozna svest i interesovanje za kontinuirane i permanentne probleme ljudske egzistencije – tj. za samo ljudsko stanje, kao nešto što odudara od specifičnih problema; i gdegod se prepoznaju obredi i zajednička verovanja relevantna za tu svest, koja određuju strategiju krajnjeg trijumfa; i gdegod postoje grupe organizovane da podignu taj stupanj svesti i podučavaju i održavaju te obrede i verovanja – tu imamo religiju“.²

U svom pristupu religiji, Jinger odbacuje potrebu da se govori o natprirodnom kao nužnom elementu religije, dok drugi autori opet smatraju da religije nema bez verovanja u natprirodno. U svakom slučaju, problem s ovom definicijom je u tome što je preširoka i može obuhvatiti i neke oblike kvazireligioznosti, koji i sami predstavljaju sisteme verovanja i aktivnosti s ciljem da se daju odgovori na fundamentalna pitanja o smislu i značenju života. Kod Jingera je, u stvari, najveći problem u tome kako tačno razlikovati religijsko od drugih oblika verovanja. Jer vera može biti religijska, ali i nereligijska po svom karakteru.

Sličnu dilemu implicira i poznata Gercova (Geertz) definicija religije koju ovaj antropolog obrazlaže vrlo detaljno u delu *Tumačenje kultura*:

„Religija je (1) sistem simbola koji deluje tako da (2) u ljudima uspostavi snažna, prožimajuća i dugotrajna raspoloženja i motivacije (3) time što formuliše pojmove o opštem poretku egzistencije i (4) obavlja ove pojmove takvom aurom faktualnosti

2 Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan, 1970, p. 33.

da se (5) raspoloženja i motivacije čine jedinstveno realističnim.“³

Ova dva primera dobro, mislim, ilustruju koliko religiju nije nimalo lako definisati u teorijskoj literaturi. Danas je, naime, granica između religijskog i kvazireligijskog veoma mala. Na primer, na sajtu www.adherents.com, koji religiozi često koriste kao relevantan sajt za sticanje informacija o broju vernika u svetu, kao i drugih statističkih podataka, redovno se kao religije spominju sajntologija i „religija“ džuče u Severnoj Koreji, tj. „kimilsungizam“ koji je više jedna ideologija (i to ateistička ideologija), nego religija. Ako su verovanja i obredi, rituali, glavni elementi svake religije, onda bi se, s pravom, moglo ustvrditi da i kvazireligijski sistemi, poput komunizma i nacionalizma, sadrže ta dva elementa kao bitna, centralna za obe ideologije. Na nivou verovanja, dogme, tu imamo jasno prepoznatljivi utopijsko-eshatološki obrazac koji, u stvari, predstavlja religijsko nasleđe, naročito ono koje dolazi iz „abrahamovske tradicije“ judaizma, hrišćanstva i islama. U domenu obreda, tu se, opet, prepoznaje, bar na sintaksičkom planu, paralelizam između verskih i političkih rituala, tj. prepoznatljivi obrasci inicijastičkih obreda, obreda prelaza ili glorifikacije religijskog, odnosno vojnog i političkog vođe u njegovoj zemaljskoj, ali i posthumnoj egzistenciji. Nije stoga, svakako, slučajno što je, u čisto ideološkom smislu, vojni vrh SFRJ relativno bezbolno preživeo prelaz iz komunističke u nacionalističku kvazireligijsku matricu.

Pa i pored nabrojanih sličnosti između religijskih i kvazireligijskih sistema, teško da bismo sukobe u SFRJ bezrezervno mogli okarakterisati kao međureligijske. Zar nisu, uostalom, same verske zajednice, još tokom trajanja rata, upućivale različite

3 Kliford Gerc, *Tumačenje kultura I*, Beograd, XX vek, 1998, str. 124.

pozive na pomirenje i zajedničku molitvu? Po tome je ovaj jugoslovenski slučaj takođe bio specifičan u odnosu na druge moderne ratove.⁴ S druge strane, u tim ratovima je uništen veliki broj hramova, religijskih objekata, a maltretirani su i ubijani i sveštenici. Neki visoki sveštenici su, štaviše, pozivali i na produžetak sukoba u uslovima kada je bilo moguće i realno da se sklopi primirje ili usvoji neki mirovni plan. Gledano iz te perspektive, bar neke verske zajednice se ne bi mogle lako amnestirati od svoje odgovornosti za rat.

Ali, opet, da je religijski elemenat tu bio važniji, presudniji, u procesu stabilizacije Jugoistočne Evrope religija bi se, bar u zvaničnim dokumentima, morala izdvajati kao značajniji faktor. To, međutim, nije bio slučaj ni u Dejtonskom sporazumu, ni u Paktu za stabilnost Jugoistočne Evrope. U Dejtonskom sporazumu se, recimo, religija spominje (u jednom sasvim opštem smislu) samo u Ustavu i Aneksu o ljudskim pravima, dok se u Paktu stabilnosti religija i crkve uopšte i ne spominju.

Da bismo ovu prethodnu nejasnoću i dilemu o ulozi religije u jugoslovenskim ratovima bar donekle razjasnili, konstatujemo da se najveći broj sukoba u svetu u kojima religija predstavlja nekakav elemenat takođe ne vodi oko religijskih pitanja. Reč je tu, pre svega, o tzv. „identitetskim sukobima“, gde religija može da posluži kao pogodna *differentia specifica* pomoću koje se, eventualno, lakše artikulišu mnogo složeniji razlozi za konflikt, pa i oružani sukob. Baš to je, rekao bih, bio slučaj i sa jugoslovenskim ratovima devedesetih.

Visoko sekularizovano društvo šezdesetih i sedamdesetih godina 20. veka, u kome je komunistička, ateistička ideologija

4 Na ovo je, s pravom, ukazao Tomas Bremer (Thomas Bremer) u radu „Why is the Reconciliation among the Religious Communities in South-Eastern Europe so Complicated?“, *Regional Contact* XII, no. 13, 1998, pp. 30–39.

ostavljala svoj prepoznatljiv beleg kako na političkom, tako i na kulturnom, nacionalnom, religijskom planu, moralo se, krajem osamdesetih i početkom devedesetih, odjednom suočiti s masovnom etnomobilizacijom i baukom nacionalizma, politički isforsiranom identifikacijom religijskog i nacionalnog, kao i svojom vlastitom verskom polupismenošću u kojoj su eklezijastički filetizam i populizam pronašli svoje sigurno utočište. Otuda je, verovatno, i bilo moguće da na ovom prostoru, u uslovima rata, nakon dugotrajne politizacije religijskog (najpre u komunističkoj, a potom i u nacionalističkoj obradi), dođe do jedne naknadne, sekundarne religizacije međunacionalnog konflikta, što je, naravno, našlo izraza i u nekim teorijama o religijskim korenima sukoba u SFRJ. Rat u bivšoj Jugoslaviji 1991–95. godine bio je, međutim, više rezultat političkog i međuetničkog sukoba. Religija se tu pojavljuje kao značajan elemenat etniciteta, pa se u tom kontekstu sam rat doživljavao i kao međureligijski sukob.

Kada je reč o uništavanju hramova tokom rata, imajmo u vidu da je tu na delu, pre svega, jedan destruktivni simbolički čin: hramovi se ne uništavaju toliko kao religijski objekti, koliko kao nacionalni, etnički simboli prisustva određene zajednice na nekoj teritoriji. U percepciji pojedinih crkava rat se, najzad, i sam doživljavao prevashodno kao teritorijalno pitanje. On u toj percepciji stiče legitimitet, jer je neophodno braniti (nažalost, i po cenu zločina!) svoje prisustvo, svoj fizički i duhovni opstanak na „očevini i dedovini“.

Da bismo tu tezu adekvatno potkrepili, ilustrovali, navešćemo jedan dovoljno karakterističan, dovoljno zvaničan, i dovoljno opšti dokument Srpske pravoslavne crkve iz leta 1994. Reč je tu, naime, o Apelu srpskom narodu i svetskoj javnosti Episkopske konferencije SPC od 5. jula 1994. godine:

„Sa punom odgovornošću pred Bogom i svojim narodom i ljudskom istorijom pozivamo sav srpski narod da stane u

odbranu vekovnih prava i sloboda, svojih vitalnih interesa nužnih za fizički i duhovni opstanak i opstanak na svojoj očevini i dedovini... kao narod i Crkva, duboko ukorenjeni u mučeničkoj zemlji BiH, mi danas ne možemo pristati, niti možemo nametnute nam u Ženevi odluke o procentima i mapama prihvatiti, te da ostanemo bez svojih: Žitomislića na Neretvi ili Saborne crkve u Mostaru ili crkve Sopotnice na Drini, manastira Krke ili Krupe u Dalmaciji, Ozrena i Vožuće u Bosni, Prebilovaca u Hercegovini ili Jasenovca u Slavoniji.“⁵

U ovom apelu poziva se, dalje, „sav srpski narod (*podv. M.V.*) da stane u odbranu vekovnih prava i sloboda, svojih vitalnih interesa nužnih za fizički i duhovni opstanak i opstanak na svojoj očevini i dedovini“.⁶ *To je zapravo značilo da svi Srbi, i oni u Bosni i Hercegovini, ali i oni van nje, treba da uzmu oružje u ruke kako bi se izbegla primena mirovnog plana Kontakt grupe. Reč je tu, dakle, bila o otvorenom pozivu na nastavak rata koji, srećom, ovoga puta nije naišao na odziv među samim Srbima.*

Ono što, međutim, tragično po sve nas, nije bilo jasno predstavnicima SPC 1994. postalo je, izgleda, jasno tek nakon rata – 1996. godine:

„Bez obzira na raspad versajske, odnosno Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije, jurisdikcija Srpske Pravoslavne Crkve i dalje se prostire na sve pravoslavne na toj teritoriji“.⁷

Drugim rečima, crkvena jurisdikcija ne mora podrazumevati i državnu jurisdikciju na određenoj teritoriji. Uostalom,

5 *Glasnik SPC*, oktobar 1994. Navedeno prema: Milorad Tomanić, *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*, Beograd, Krug, 2001, str. 123.

6 *Ibid.*, str. 120.

7 *Glasnik SPC*, jun 1996. *Ibidem*, str. 123.

jedna od najvećih srpskih svetinja, Hilandar, ne nalazi se na teritoriji Srbije, već Grčke.

U svetlu gornjih razmatranja i primera, jasno je, mislim, da rat ne mora biti neposredno vođen oko religijskih pitanja da bi, u nekoj od svojih faza, poprimio i određenu religijsku dimenziju. Ulogu religijskih aspekata sukoba u bivšoj Jugoslaviji trebalo bi, izgleda, posmatrati baš u takvom kontekstu. Iako se tu religijske strukture nisu, u bitnijem smislu, preklapale sa strukturama političke moći (kao što je, recimo, bio slučaj sa Iranskom revolucijom 1979. g.), rat je, u određenim fazama, doista poprimao i religijska obeležja. S jedne strane, to je došlo do izražaja u maltretiranju i ubijanju sveštenika, kao i uništavanju hramova i drugih verskih objekata kao prepoznatljivih simbola prisustva neke etničke, nacionalne ili verske zajednice na određenoj teritoriji. S druge strane, i same religijske zajednice su, videli smo, doživljavale rat kao teritorijalno pitanje koje može ugroziti dotadašnju jurisdikciju, nadležnost verske zajednice, naročito u onim slučajevima gde je teritorijalno ustrojstvo inherentno samoj crkvenoj organizaciji, kao što je to slučaj sa Srpskom pravoslavnom crkvom. Tada, u ratnim uslovima, svetost počinje sve više da se prepoznaje u teritorijama, a mnogo manje, u duhu Hristove poruke, u odnosima između ljudi koji naseljavaju taj prostor.

Prof. dr Ivan Cvitković

redoviti profesor na predmetu Sociologija religije
Fakultet političkih nauka u Sarajevu

ODNOSI IZMEĐU KRŠĆANA I MUSLIMANA primjer Bosne i Hercegovine

Na bosansko-hercegovačkom tlu susreću se, i međusobno prožimaju, tri kulturna kruga: dominirajući zapadnoeuropski (razvijan pod utjecajem katoličanstva), istočnoeuropski (nastao pod utjecajem pravoslavlja) i istočnjački (razvijan pod utjecajem islama).

Uz to, teritorijalna rasprostranjenost pojedinih religija i konfesija podudara se s teritorijalnom rasprostranjenošću pojedinih nacija. Naravno, striktnih i „oštrih“ granica nema.

Bez obzira što je riječ o univerzalnim religijama (islamu i kršćanstvu), one se, u tim uvjetima (teritorijalne podudarnosti), doživljavaju kao nacionalne religije (islam – bošnjaštvo; katoličanstvo – hrvatstvo; pravoslavlje – srpstvo).

Naime, dominira stav o jedinstvu konfesionalnog i nacionalnog, da jačanjem religije i konfesije jača i nacija. Religija igra neku vrstu nacionalne ideologije. Vršila se sakralizacija nacionalnog. Ako se u ratu (1991–1995) klicalo „Bog i Hrvati!“ ili „Bog čuva Srbiju!“, „Bog je uz Srbe!“, time se Bog „prisvajao“, „nacionalizirao“. Sakralizirale su se i nacionalne tradicije, pa i događaji i osobe iz nacionalne povijesti. Religijski blagdani su

poprimili karakter nacionalnih, te i njihovo obilježavanje protječe u skladu s narodnim i folklornim običajima. Time jača svijest o neodvojivosti religijskog od nacionalnog. Nacija se integrira po religijskom i konfesionalnom predznaku ali i religijski interes se lako podvodi pod „nacionalni“. Religija i konfesija se doživljavaju kao znak nacionalnog identiteta. Javlja se opterećenost konfesija nacionalnim identitetom i prošlošću nacije. Nacionalno se stavlja u poziciju vlastitog religijskog interesa. Religija i konfesija uzimaju se kao političke ideologije, kultura na kojoj se formirala nacija. Među primarne zadatke religijskih zajednica gotovo da izbija njegovanje nacionalne, a ne religijske svijesti. Briga za kulturnu baštinu i integritet nacije prenosi se na konfesiju i njene institucije. Vjera postaje „dokaz“ nacionalne pripadnosti.

Tako se religija (kršćanstvo i islam) i konfesija (katolička, pravoslavna i islamska) javljaju kao stabilizirajući element nacije, odnosno u njenoj funkciji. Mnoge akcije nacionalne zajednice pravdaju se religijom. To može apsorbirati samu religiju, te da se konfesija počne baviti pretežno nacijom, a da „zaboravi“ na religiju. Time konfesija postaje i nacionalnom zajednicom. Ovakvo, u suštini političko institucionaliziranje religije može biti put u totalitarnu ideologiju i prestanak slobode religije.

U navedenim uvjetima, jača orijentacija k etnički i konfesionalno čistim područjima koja će biti nacionalno i religijski (konfesionalno) homogena. Pripadnik „druge“ nacije i konfesije postaje „stranac“, „neprihvatljiv“, kao i njegova kultura i religija. Sve to rađa ponajprije nerazumijevanje „drugog“, a potom i osjećaj ugroženosti od njega, njegove kulture i religije. To prati „Mi“ osjećaj, snažnija diferencijacija odnosa prema „našim“ i „drugima“. Sredstva priopćavanja služe da bi se pripadniku nacije i konfesije maksimalno ukazalo na razlike u odnosu na „druge“ kojima se, najčešće, daju negativne karakteristike. Na-

cionalni i konfesionalni simboli postaju simboli pripadnosti i odanosti zajednici (barjak, križ, krst, polumjesec sa zvijezdom, i sl.). Njima se iskazuje solidarnost i jedinstvo etnosa (i konfesije), i stapaju individualne razlike.

Kada se religija i konfesija nađu na rubnom, dodirujućem prostoru s „drugom“ („trećom“) religijom i konfesijom, formira se kod sljedbenika religije i pripadnika konfesije religijski, odnosno konfesionalni naboj – one se nalaze u funkciji „predziđa“, „zaštite“ od „drugoga“ (jednom od kršćanstva, drugi put od islama).

Jača svijest koja svoj identitet traži u razlici i neprijateljstvu prema „drugom“. Da bi se pripadnici religije mobilizirali, dozira im se propagandna nazočnost nepomirljivog neprijatelja. Stvaranje neprijatelja, preuveličavanje stvarne opasnosti (ako ona uopće i postoji) od njega, vodi mobilizaciji masa. Nije stoga ni čudo što se najžešći sukobi, najveće tragedije u ratovima dešavaju upravo na rubnim, graničnim područjima između religija i konfesija (katoličke, pravoslavne, islamske).

Da li se tako na bosansko-hercegovačkom dijelu europskog tla odvija nesuvremeni razvoj religijske svijesti koji, dobrim dijelom, ide po uzajamnoj kršćansko-islamskoj negaciji. Ide se za oblicima religijske svijesti koji će odudarati od islamske, i obratno. Naravno, to pogoduje jačanju vjerskih suprotnosti koje mogu biti jedan od razloga i etničkog sukoba (*Nulla discordia maior quam quae a religione fit* – Nema veće nesloge od one koja nastaje zbog religije).

U takvom okruženju razvijaju se dva modela interakcije: a) antagonizam spram „druge“, protivničke, grupe (konfesiji) i b) solidarnost u okviru vlastite (konfesionalne) grupe. To može pospješiti migracijske procese k svojoj „matici“.

U naraslim socijalnim konfliktima, mnogi građani izlaz iz njih traže u identifikaciji s religijskom i nacionalnom zajedni-

com. Nacionalna zajednica koristi i konfesiju kao faktor nacionalne integracije. Kulminira to sijanjem straha u narodu od pokatoličenja, popravoslavljenja, od islamskog fundamentalizma.

Težnja k homogenizaciji posebno jača u uvjetima ugroženosti. Etnički konflikti povećavaju ne samo etničku već i religijsku koheziju grupe. U tim konfliktima društvo se dijeli na specifičnim integracijama građana – na nacionalnim i konfesionalnim normama i vrijednostima. Nacije se zatvaraju u svoju izuzetnost i neobičnost.

U novije vrijeme, sve se više ukazuje kako je izuzetno značajno pitanje odnosa kršćanstva i islama, odnosno kršćana i muslimana. Tako je, lipnja 1990. godine, ondašnji beogradski nadbiskup dr Franc Perko izjavio da kršćanstvo, uz praktični materijalizam, za svog protivnika ima islam.¹ Zanimljivo da takvu ocjenu nije iznio niti jedan od biskupa koji su bili u svakodnevnom dodiru s islamom (poput biskupa u Bosni i Hercegovini). Kršćansko-muslimanske vojne konfrontacije imale su pogubne posljedice za formiranje zapadnjačke slike o islamu i muslimanima (i obratno). „Antiislamisti“ ističu da su islam donijeli u Europu oni koji su držali mač u jednoj, a Kur'an u drugoj ruci. A zar se isti prigovor ne može čuti i od muslimana: da je u mnoge zemlje, kolonijalnim osvajanjima, došlo kršćanstvo s onima koji su u jednoj ruci držali mač, a u drugoj Bibliju. Ali, to je povijest. Ostavimo je povjesničarima. Okrenimo se sadašnjosti i budućnosti. Metoda uzimanja samo ekstremnih slučajeva iz života muslimana ili kršćana, apsolutno je neprihvatljiva. Inače će i ovo stoljeće nastaviti s praksom prethodnog: progonima i uništenjima ljudi zbog toga jer pripadaju drugačijoj religijskoj kulturi.

1 V. *Start* od 23. lipnja 1990. g.

II

Kakav je odnos kršćana u Europi prema islamu i muslimanima?

Pogledajmo najprije kakav je odnos među ovim dvjema religijama. Poznato je da svaka religija drži da je ona „prava“. Religioznog ekskluzivizma ima na više mjesta u Starom zavjetu, a i u Kur'anu. Allahova vjera je „prava vjera, ali većina ljudi to ne zna“ (XXX,30); to je „jedina prava vjera“ (XXI,92 i XXIII,52); „Pravo uputstvo je jedino Allahovo uputstvo“ (III,73); „Ibrahim nije bio ni Jevrej ni kršćanin, već pravi vjeronik“ (III,67). Tu je i prijatna onom „koji želi neku drugu vjeru osim islama“ da će na „onom svijetu nastradati“ (III,85).

Unatoč prethodno iznijetim odredbama Kur'ana, treba reći, makar to izgledalo i kontradiktorno njima, da islam, doktrinarno, priznaje i tolerira židovstvo i kršćanstvo kao religije Knjige, kao monoteističke religije. Navelo je to M. Hamidullaha da kaže da je islam „gotovo jedina među 'velikim' religijama, koja dozvoljava toleranciju“.² Kur'an priznaje Musaov Tevrat (Mojsijevu Thoru), Davudov Zebur (Davidove Psalme) i Isaov Indil (Isusovo Evandjelje) kao i ostale ranije svete knjige, i „Židove i kršćane“ (II,62). Kur'an priznaje da su istinite Knjige prije njega objavljene (XII,111). Tolerancija, „otvorenost“ koja se često ističe kao vrlina muslimanskog mentaliteta je u islamu zasnovana na monoteističkim načelima – njima su bliski ljudi Knjige (Židovi, kršćani). Međutim, u Kur'anu nema ništa o Buddhi i osnivačima brahmanizma, Vedama. „Mi vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama, i u ono što je objavljeno Ibrahimu i Ismailu, i Ishaku, i Jakubu, i unucima, i u ono što je dato Musau i Isau, i

2 M. Hamidullah, *Uvod u islam*, Starješinstvo islamske zajednice, Sarajevo, 1982, str. 51.

u ono što je dato vjerovjesnicima od Gospodara njihova; mi ne pravimo nikakve razlike među njima“ (II, 139 i III, 83). Muhammed je samo poslanik, a bilo ih je i prije njega (III,144). I Isa (Isus) sin Merjamin „samo je Allahov poslanik“ (IV,17), jedan od prenositelja objave. Dakle, Isus kome se odriču božanske, ima određene sociološke karakteristike: bezgrešno je začet, imao je moć činjena čuda, uskrsnuo je. Osnivač je jedne od tri velike svjetske religije koje imaju zajedničku karakteristiku da ih čine Adamovi/Ademovi potomci. O Isusu se govori i u suri III,45. Na ovaj ili onaj način Isus se u Kur'anu spominje u petnaest sura, a posvećena su mu devedeset i tri ajeta. Ali se sljedbenicima islama, ipak, poručuje: „Ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni sve dok ne prihvatiš vjeru njihovu. Reci: Allahov put je jedini pravi put“ (II,120). To držanje kao da u suri V,51 prelazi u otvorenu netoleranciju: „O vjernici, ne uzimajte za zaštitnike Jevreje i kršćane! Oni su sami sebi zaštitnici! A njihov je i onaj među vama koji ih za zaštitnike prihvatit“. Vidimo da nije točno da u Kur'anu nema „nikakve protivurječnosti“ (XXXIX,28). Ima i te kako, kao i u drugim pisanim religijskim autoritetima. Proizlazi to jasno i iz ovih činjenica. Tolerancija i netolerancija se smjenjuju. „I reci onima kojima je dana knjiga i neukima: 'primite islam!'“ Ako prime islam, onda su na pravom putu (III,20). Nasuprot tome: „a vama – vaša vjera, a meni – moja“ (CIX,6). Ne poziva li i Stari zavjet na netoleranciju kad traži: „porušite njihove žrtvenike“ (Izl 34,14), „jer ne smiješ se klanjati drugom bogu“ (Izl 34,14). Jahve „Bog je ljubomoran“ (Izl 34,14). Talmud pripadnike drugih vjera i naroda naziva „zvjezdopoklonicima“.

Vidjeli smo da Kur'an priznaje kršćane za sljedbenike Knjige ali vrši – kao izrazito monoteistička religija – i dogmatsku kritiku kršćanstva: „Vjerujte u Allaha i njegove poslanike i ne govorite: 'Trojica su!' Prestanite, bolje vam je! Allah je samo jedan Bog“ (IV,171).

Muhammed je u Medini uspio organizirati društvo u kojem su živjeli, pored muslimana, Židovi i kršćani. A da li Kur'an daje prednost kršćanstvu u odnosu na židovstvo? I jedni i drugi su sljedbenici Knjige. Ipak, „vjernicima (su) najljući neprijatelji Jevreji ... najbliži (su) prijatelji oni koji govore: „Mi smo kršćani““ (V,82). Mogli bismo reći da islam njeguje model koji obiluje sličnostima i dodirima s kršćanstvom. Razlike su nešto što ne potječe toliko od Poslanika koliko od njegovih „neautentičnih“ sljedbenika. Naime, u ovom slučaju susrećemo se s klasičnim modelom odnosa: postojeća religija ne prihvaća novu (židovstvo ne prihvaća kršćanstvo, kršćanstvo islam), dok „nova“ religija, da bi opstala i štitila se, postaje tolerantnija prema sljedbenicima „stare“, prihvaćajući iz nje i valorizirajući niz vrijednosti i modela (kršćanstvo iz židovstva; islam iz jednog i drugog, itd.). Političke, a ne dogmatske okolnosti uvjetovale su da su, u kasnijoj islamskoj praksi, Židovi imali bolji „manjinski“ status od kršćana. I jedni i drugi su imali slobodu vjeroispovijesti ako se pokore i plaćaju glavarinu. Međutim, nakon Muhammedove smrti, Židovima je bilo zabranjeno boraviti u Arabiji. Navodno je Muhammed na samrti rekao: „Dvije vjere ne mogu zajedno opstati na arabijskom poluotoku“. U jednom trenutku kao da islam Židove i kršćane izjednačuje s „nevjernicima“, „odmetnicima“ (IX,30).

Kršćani imaju dosta razloga za tolerantan odnos spram sljedbenika židovske religije. Krist i apostoli potječu iz židovskog naroda. Židovi su kršćanima podarili Stari zavjet. Dakle, zajednička baština približava kršćane i sljedbenike židovske religije. I Drugi vatikanski koncil apostrofirao je odnos Crkve s izraelskim narodom. On je zauzeo i tolerantan stav spram islama jer „odluka o spasenju“ obuhvaća i muslimane koji „priznaju Stvoritelja“ i „ispovijedajući vjeru Abrahamovu, klanjaju se nama jedinome, milosrdnom Bogu, koji će suditi na Sudnji dan“.

U dokumentu o odnosu Crkve spram nekršćanskih religija ističe se da „Crkva gleda s poštovanjem i muslimane“; „Budući da je tijekom stoljeća između kršćana i muslimana dolazilo do čestih sukoba i neprijateljstava, Sveti Sabor poziva sve da se, zaboravivši što je bilo, iskreno trude oko međusobnog razumijevanja i da zajednički štite i promiču socijalnu pravdu, ćudoredna dobra, mir i slobodu za sve ljude.“

Povijesno gledano, kršćani su dugo živjeli u nepoznavanju islama i predstavljanju njegovog naučavanja, Poslanika, sljedbenika kao nečeg krajnje negativnog. Muhammeda se predstavljalo kao „varalicu i hohštaplera“ a islam „kao herezu proizišlu iz kršćanstva“. Vidjeli smo, sve do Drugog vatikanskog koncila studije o islamu su bile opterećene antiislamskim predrasudama (mnoge, nažalost, i poslije Koncila). Malo je bilo „vjesnika novog pristupa islamu“ poput Nikole Kuzanskog – sanjara utopije o miru svih religija, kako ga naziva Adnan Silajdžić u svojoj knjizi „Islam u otkriću kršćanske Evrope“.

Politički promašaj bi bio i danas negirati u Europi, a posebice na Balkanu i u Bosni i Hercegovini, muslimane, negirati im povijest, kulturu, običaje, kuhinju (način ishrane), tradiciju, (ponekad) odijevanje, način života, organiziranje obiteljskog života, ulogu žene, narodnu poeziju, glazbu, umjetnost, folklor, itd.

A kako su se kršćani u Europi, na Balkanu i u Bosni i Hercegovini odnosili i odnose spram naroda koji pripadaju islamu? Oni zamjeraju što je dozvoljena „renesansa“ muslimana u dijelovima Evrope. Teza kršćanskih ekstremista je: muslimani u Europi su samo islamizacijom „onesvješćeni“ Europljani. Oni u islamu uistinu prepoznaju jednog od najvećih neprijatelja zapadnog (kršćanskog) svijeta! Zato maksimalno ukazuju na „negativne“ strane islama i onoga što se vezuje uz islam. Generacije su odgajane na literaturi koja ukazuje na težak život kršćana pod

otomanskom vlašću i o prisilnoj islamizaciji, što je moglo jačati odbojnost prema islamu i muslimanima. Islam je, po tom stajalištu, u Europu došao kao religija stranaca, tlačitelja. Takav je ostao u svijesti mnogih generacija – do današnjih dana. Kod kršćana, najviše iz slabog poznavanja islama (mada je to, kod nekih, religija prvih susjeda), uvriježilo se pogrešno političko stajalište koje islamu prilazi kao nekoj fanatičnoj, mučeničkoj, „zatucaoj“ vjeri. Ta predstava gradila se dijelom preko stare teološke misli, a potom književnosti te političke publicistike.

„Antiislamski sindrom“, „nerazumijevanje islama“, „mržnja prema islamu“ prenijeta je na mržnju prema njegovim pripadnicima. Otud sumnje kod europskih muslimana, pa i muslimana u Bosni i Hercegovini, da ih je Europa, zbog pripadnosti islamu, bila ostavila da budu uništeni.

Dio autora, pretežno iz dijela orijentalista neislamske (bolje reći antiislamske) orijentacije, kao da se trudio i trudi da kod kršćana (pravoslavanih, katolika) stvori svijest o islamu (dakako i o njegovim sljedbenicima) kao izrazito negativnoj (!) religiji: po njima, islamski način života nema ništa zajedničko s europskom civilizacijom; to je „nazadna“ (!) religija; riječ je o konvertitima, „poturicama“; islam vodi u segregaciju jer zabranjuje alkohol (a što je s drugim religijama koje, također, zabranjuju alkohol?), određeno meso (kao da tih zabrana nema i u nekim drugim, pa i kršćanskim religijskim zajednicama, poput protestantskih sljedbi); kritizira i zabranjuje bireligijski brak (kao da ga druge religije, pa i kršćanstvo, potiču), itd.

Malo je na Zapadu bilo ljudi, poput Getea ili Lesinga, koji u muslimanima nisu vidjeli neprijatelje. Među kršćanima i danas vladaju zablude o demografskim kretanjima među muslimanima, o nespojivosti njihove religije s demokracijom (a zaboravlja se na kršćansku podršku mnogim nedemokratskim režimima u XX stoljeću), vlada predstava o islamu kao izvoru suvremenog tero-

rizma. U mnogim zapadnim, pretežito kršćanskim sredinama, muslimani nailaze na poteškoće u dobivanju dozvola za izgradnju džamija. Znam, može mi se uzvratiti činjenicom da ništa lakše ni kršćani ne dolaze do dozvola za izgradnju crkava u nekim islamskim zemljama.³ Ali, to nije dovoljan razlog da ja, kao nemusliman, ne stanem na stranu njihovog, kao i svačijeg prava, na izgradnju svog molitvenog doma. Ma tko to bio, i ma gdje bio. S druge strane, Zapad se doživljava kao prijetnja islamu. Govori se kako je zapadno društvo ušlo u postkršćansko razdoblje, što se ogleda u opadanju sudjelovanja u obredima, porastu sekularizacije, pojavi novih religijskih pokreta, itd. Ali, zar i papa Ivan Pavao II nije pozvao u obranu od zapadnih „virusa“ kao što su sekularizacija, hedonistički konsumerizam, praktični materijalizam, formalni ateizam, itd.? Zašto jedni druge (kršćani i muslimani) doživljavaju kao prijetnju? Ne vuku li korijene takvi stavovi još iz muslimanskih osvajanja i krstaških ratova? Ili uzrok tomu leži u suparništvu islama i kršćanstva na svjetskom tržištu religija – i jedna i druga žele postati, rekli bismo današnjim žargonom – globalne religije.

Što se tiče zemalja nastalih na tlu eks Jugoslavije, i predrasuda prema islamu i muslimanima kod njihovih stanovnika, ne trebaju tražiti da idu u Europu – već su u Europi. Ne zaostaju, ako ne prednjače, u kršćanskim predrasadama prema islamu i muslimanima. Nažalost. Pri tom se zaboravlja na svu raznolikost među muslimanima (kao ni kršćani, nisu monolitna zajednica), da je to druga religija po brojnosti svojih sljedbenika u svijetu. Uostalom, put istine nije samo jedan i zašto bi baš „naš“ bio najistinitiji, zašto bismo „mi“ bili bolji od „njih“?

Mogli bismo zaključiti da je odnos kršćana prema islamu i muslimanima evoluirao od ignorancije, preko arogancije do

3 S. H. Nasr, u svojim radovima, ističe kako danas u Iranu ima više crkava nego džamija na čitavom Zapadu.

tolerancije. To ne znači da se i na početku XXI stoljeća ne javljaju predrasude, antiislamska i antimuslimanska histerija, osobito nakon terorističkih napada 11. 09. 2001. godine na New York i Washington.

III

Prije nego što pređemo na pitanje odnosa muslimana prema Europi i kršćanima, osvrnimo se ukratko na stanje među muslimanima i u islamu na Balkanu i u Bosni i Hercegovini. Koje su njegove sociološko-politološke karakteristike?

Islam u nekim balkanskim zemljama, a osobito u Bosni i Hercegovini, dobiva ne samo status tradicije već i status nacionalnog zakona, nacionalnog identiteta. Snažno je izražena želja za afirmacijom identiteta na religijskoj osnovi. Islam se sve više uzima kao pokazatelj nacionalne i kulturne identifikacije. Islam je počeo da simbolizira ne samo pripadnost zasebnoj kulturi, već i nacionalnoj zajednici. To je postao simbol zasebnog života u odnosu na susjedski (kršćanski). Islam se javlja i kao „nacionalna religija“ koju „drugi“ preziru i progone (ubijali su i progonili njegove pripadnike, uništavali džamije, itd.). U takvoj situaciji vjera postaje simbol nacionalne identifikacije. Kroz obranu islama i islamskih vrijednosti želi se, u stvari, braniti nacionalni identitet.

U takvim uvjetima, među muslimanima se iskristaliziralo nekoliko modela odnosa prema Europi i kršćanskoj tradiciji, od kojih neki i s ekstremnim stavovima:

Model u kojem se ističe da Europa i europski kršćani doživljavaju islam i muslimane kao strano tijelo u svom organizmu i otud njihov odbojan stav prema njima. Zaista Europa i kršćani u njoj kao da su nasjeli na medijsku propagandu o

opasnosti po njih od islamskog fundamentalizma. S druge strane su ekstremisti među muslimanima, koji tvrde da je riječ o sekulariziranoj Europi „opustošenoj zaboravom i gubitkom svijesti o transcenciji“. Toj Europi se prigovara da je reducirala vjeru. Svojom podrškom katolicizmu i pravoslavlju, Europa podržava „bedem kršćanstva“ prema prodoru islama u nju. Postoje eurocentrične predrasude prema muslimanima i islamu, zbog čega se s naklonošću gleda na antimuslimanske pokrete. Otud tako oštre reakcije prema Europi: „Mi moramo odbaciti europsko smeće; alkohol, drogu, prostituciju...“⁴ Za dio muslimanskih intelektualaca, zapadna, kršćanska civilizacija iznjedrila je „patološke tvorevine“ europskog duha i civilizacije, poput inkvizicije, fašizma, boljševizma.

Drugi model je znatno tolerantniji. Preko njega se želi Europi i kršćanima pokazati da nije riječ ni o kakvom stranom tijelu u njenom organizmu, već o narodu/ima koji mogu, svojom kulturom i tradicijom, obogatiti kulturni milje Europe. Zagovarači ovog modela zalažu se za dijalog, suživot i toleranciju među kršćanima i muslimanima kao pripadnicima zajedničkog abrahamskog nasljeđa.

IV

Krajem XX i početkom XXI stoljeća, sve se više aktualiziralo i aktualizira pitanje odnosa „kršćanstva i islama“. Naravno, daleko je ispravnije reći odnosi između kršćana i muslimana, nego odnos „kršćanstva i islama“. Jer, u međudodnosu nisu kršćanstvo i islam kao religije, već kršćani i muslimani kao njihovi sljedbenici. Što je sve dovelo do takvog interesiranja za

4 Reisu-l-ulema dr Mustafa ef. Cerić, v. *Oslobođenje*, 5. listopada 1994.

odnos između pripadnika ove dvije abrahamske, univerzalne, objavljene religije? Religije Knjige, kako se to uobičajava reći:

- Jačanje političke uloge islama od Iranske revolucije imama Homeinija (1979), pa i jačanje uloge islama u odredbi etničkog identiteta kod nekih naroda, ili, pak, očuvanje tog identiteta kod drugih (imigrantskih grupa, na primjer). Uz to, islam je religija s najvećim porastom broja sljedbenika u XX stoljeću.
- Povećanje broja sljedbenika islama na kontinentima koji su nekada smatrani apriori kršćanskim. Islam se pojavio kao novi element europske kulture. Tradicionalno poimanje da je islam na Balkanu „zapadna granica“ ili „granica prodora“ islama u Europu ne stoji. U mnogim zapadnim zemljama ima više muslimana nego u Bosni i Hercegovini, pa i na Balkanu. U Britaniji živi oko dva milijuna muslimana, u Francuskoj oko pet milijuna, u Njemačkoj oko tri milijuna. Dvije trećine imigranata u Europi su muslimani. Početkom ovog stoljeća, u Europskoj zajednici živi više od dvadeset milijuna muslimana. Tako se u nekim „kršćanskim“ sredinama pojavio novi religijski identitet koji, ponekad, nije bio ni shvaćen ni prihvaćen (problemi oko dozvola za izgradnju džamija, nošenja marame ...). Isto tako se, u „islamskom svijetu“, nailazi na neshvaćanje i na neprihvatanje, ili na otpore kršćanskom identitetu.
- Odnos kršćani – muslimani postaje aktualniji time što ekstremisti, i među jednima i među drugima, religiju (i kršćanstvo i islam) koriste za svoje ekstremne političke, a ponekad i terorističke akcije. Ekstremisti pokušavaju sijati strah i među kršćanima i među muslimanima o opasnosti „drugih“ po njihov identitet. A

samo slabi u vjeri i svom vjerskom identitetu mogu prihvaćati i širiti takav stav.

- Ekskluzivitet i jednih i drugih. Kršćani gledaju na islam i muslimane iz svog iskustva i svoje perspektive. S druge strane, muslimani gledaju na kršćanstvo i „kršćanski svijet“ iz svog iskustva i svoje perspektive. A iskustva i perspektive su im (kršćanima i muslimanima) očito različiti, pa su različite i ocjene. Kršćanski ekstremisti muslimanski svijet predstavljaju kao „primitivan“, kao kočnicu znanstvenog razvoja. A Arapi su u IX stoljeću prevodili Aristotela, Hipokrita ... Dali su doprinos razvoju kemije, optike, trigonometrije, brojčanog sustava, srednjovjekovne filozofije... Ali, koga to zanima.

Kakva je budućnost kršćansko-muslimanskih odnosa u Bosni i Hercegovini, na Balkanu i u Europi? Ne mali broj sociologa smatra da vjerski, etnički, kulturno heterogena društva stvaraju više uvjeta za sukobe. Sukobi koji nose obilježja takvih društava dovode članove grupe (vjerske, etničke, kulturne) u stanje frustriranosti a ono ima za posljedicu niz poremećaja u ponašanju, što je bilo evidentno u bosansko-hercegovačkom ratu 1991–1995. g. Član grupe postaje spreman ponašati se u skladu s njenim očekivanjima. Lojalnost grupi postaje bitna iz dva vida: a) lojalnost člana grupe (etničke ili konfesionalne) i, što biva osobito naglašeno u ratu, b) lojalnost pripadnika „druge“, „manjninske“ grupe. Prvi ne trebaju potpisivati izjavu lojalnost i – drugi trebaju (i to se od njih očekuje ili se, pak, potiču na to).

Iz ovakvih shvaćanja proizlazi da su stabilne jedino nacionalno i konfesionalno homogene države. Takva svijest se onda prenosi i na mikro zajednicu (sigurnije je živjeti u etnički i konfesionalno homogenoj sredini), što u ratu ima za epilog – etničko čišćenje. Taj epilog biva teži ako se rat vodi u sredini u

kojoj su se susrele četiri kulture (zapadnoeuropska, bizantinska, islamska i židovska, od kojih su prve tri bile posebno značajne u ratnom sukobu).

Etnički sukobi na Balkanu i u Europi će i ubuduće, smatraju neki autori, najviše kulminirati na kršćansko-muslimanskoj crti. Unutar naroda, religije i konfesije su bile (nekad više, nekad manje) faktor društvene integracije. Nacionalne zajednice su, u tim uvjetima, u svoj sustav vrijednosti uvrstile i religijske vrijednosti. Time se utirao put sakralizacije nacije, a religija i konfesija stjecale su integrativnu ulogu među članovima iste nacionalne zajednice. Dezintegrativnost je posebno uočljiva kad se javljaju neprijateljstva među religijama i konfesijama. U uvjetima u kojima se konfesionalno i nacionalno empirijski podudaraju, religija i konfesija javljaju se kao snaga koja utječe i na međuetničke sukobe.

Koliko religije i konfesije doprinose društvenim sukobima? Jedni kao ilustraciju za to uzimaju islam i navode Bosnu i Hercegovinu, odnos između Srba i Albanaca na Kosovu, Bugara i turske manjine u Bugarskoj, Jermena i Azera, Rusa i muslimana u Centralnoj Aziji. Sukob između muslimana i hindusa (Pakistan – Indija). Kršćani i muslimani u Libanonu. Drugi, opet, imaju drugačiji pogled na ta događanja: „Avganistan, Kašmir, Somalija, Bosna ... Nije čak ni svako u islamskom svijetu svjestan da se sustavni rat vodi protiv muslimana. Čitav obrazovni sustav u islamskom svijetu morao bi biti rekonstruiran na način koji bi spojio svijest o vlastitoj zemlji sa sviješću o islamskoj civilizaciji kao cjelini...”⁵ Navedene konfliktne situacije različiti autori koriste za različite teze. Jedni (uglavnom proislamske orijentacije) to uzimaju kao primjer borbe kršćanske Europe i sličnih protiv islama i muslimana. Drugi (uglavnom neislamske, ali i antiis-

5 Seyyed Hossein Nasr u intervjuu *Avazu*, Sarajevo, 15. rujna 1994, str. 10.

lamske orijentacije) navode ista događanja i iste zemlje da bi ilustrirali kako dolazi do sukoba civilizacija kojeg izaziva „agresivni“ islam. Nama ostaje pitanje hoće li, kao što kaže K. Popper, budući rat biti rat između civilizacija? Osobito kulturni deterministi iznose tezu o religiji kao stožeru integracije i konfrontacije na kraju XX i početku XXI stoljeća (S. Huntington).

„Teorije urote“, „zavjere protiv nas“ nužno završavaju u nasilju i zločinu. Ako neki zabludjeli i počine terorizam, smatrajući da to čine „na dobrobit“ svoje religije (bez obzira da li se radilo o kršćanstvu, islamu ...), nema opravdanja za to optuživati ili pozivati na odgovornost milijune onih koji se smatraju pripadnicima te religije. Isto tako, nema opravdanja da ti milijuni religijskih pripadnika ne kriknu i ne kažu: Dosta je bilo lažnih proroka i lažnih branitelja vjere! Ne kaljajte ugled vjere vašim terorizmom i nasiljem!

Izgleda da je Armstrongova bila u pravu kad je ukazivala na pojavu militantne religioznosti u svim većim religijama svijeta. Radi mira u svijetu treba razvijati znanja jednih o drugima, poštovanje, odgovornost i suradnju. Čovjek prezire ono što ne poznaje. Zato muslimani trebaju poznavati kršćanstvo, kršćani islam, često religiju prvih susjeda.

Literatura:

Akvinski, Toma (1992): *Razgovor s pravoslavcima i muslimanima*, Zagreb, Globus/Školska knjiga.

Armstrong, Karen (1995): *Istorija boga*, Beograd, Narodna knjiga/Alfa.

Arnold, Thomas (1990): *Povijest islama*, Sarajevo (III).

Bucaille, Maurice (1979): *Biblija, Kur'an i nauka*, Sarajevo.

- Džaja, Srećko (1992): *Konfesionalnost i nacionalnost BiH*, Sarajevo, Svjetlost.
- Dozo, Husein (1976): *Islam u vremenu*, Sarajevo.
- El-Gazali (1995): *Niša svjetlosti*, Zagreb.
- Elijade, Mirča (1996): *Svetske religije*, Beograd, Narodna knjiga/Alfa.
- Espozito, Džon (2002): *Oksfordska istorija islama*, Beograd, Clio.
- Gordon, Metju (2001): *Islam*, Beograd, Čigoja štampa.
- Hafizović, Rešid (1996): *O načelima islamske vjere*, Zenica, Bemust.
- Hamidulah, dr Muhammed (1982): *Uvod u islam*, Sarajevo, 1982.
- Hangi, Antun (1990): *Život i običaji muslimana*, Sarajevo, Svjetlost.
- Haverić, Halil i Ismail (1990): *Zašto i kako se klanja*, Sarajevo.
- Ikbal, Muhamed (1979): *Obnova vjerske misli u islamu*, Sarajevo.
- Izetbegović, Alija (1990): *Islam između istoka i zapada*, Sarajevo.
- Izetbegović, Alija (1990): *Islamska deklaracija*, Sarajevo, Bosna.
- James, William (1990): *Raznolikosti religioznog iskustva*, Zagreb, Naprijed.
- Kerševan, M. – Svetlič, N. (2003): *Koran (o koranu, bogu, islamu...)*, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Korm, Žorž (1977): *Multikonfesionalne zajednice*, Sarajevo, Svjetlost.
- Kuschel, Karl-Josef (2000): *Spor oko Abrahama*, Sarajevo, Svjetlo riječi.

- Kuschel, Karl-Josef (2003): *Od sporenja k natjecanju religija*, Sarajevo, Svijetlo riječi.
- Marković, dr Luka (1995): *Polemika ili dijalog s islamom?*, Livno, Svijetlo riječi.
- Omerbašić, Ševko (1996): *Povijest islama*, Zagreb, Mešihat Islamske zajednice u Hrvatskoj.
- Silajdžić, Adnan (2003): *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- Smjernice za dijalog između kršćana i muslimana*, Sarajevo, 1978.
- Surdel, Dominik (Sourdel, Dominique – 1998): *Islam*, Beograd, XX vek.
- Zborik (1996): *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate* (priredio: Enes Karić), Sarajevo, Pravni centar – Otvoreno društvo.

Др Слободан Г. Марковић
Институт за европске студије, Београд

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА У СРБИЈИ И ДРЖАВА: КЛЕРИКАЛИЗАЦИЈА ИЛИ ЦЕЗАРОПАПИЗАМ

У последњих неколико година, више стручњака, публициста и политичара у Србији бавило се питањем да ли Српска православна црква, и поједине политичке странке у Србији, воде друштво ка клерикализацији. Према речнику Матице српске и Матице хрватске, под „клерикализмом“ се подразумева „политичка струја која тежи за господством цркве и свештенства у политичком и културном животу.“¹ Изворно се ова реч односила само на Римокатоличку цркву и значила је тежњу ултрамонтанског свештенства да се у јавном раду увек стављају интереси Цркве на прво место. Преносно, то би могла да буде и политика било које друге верске организације која би настојала да сопствене интересе наметне друштву. Из тога следи да би клерикализација била поступак којим Црква долази до премоћи у држави на политичком и културном плану. У парламентарној демократији једини начин на који би Црква могла да изврши клерикализацију јест уз подршку политичких странака које су наклоњене таквим тежњама Цркве.

1 *Речник српскохрватскога књижевног језика*, Матица српска и Матица хрватска, Нови Сад и Загреб 1967, књига 2, стр. 730.

У овом раду покушаћемо да утврдимо да ли је у односу СПЦ и државе, на територији Србије, у претходна два столећа, преовладавао клерикализам или његова супротност – цезаропапизам, који се одређује као мешање државе у црквене ствари. Најпре је важно одредити потребне услове да би се клерикализација спровела. За клерикализацију, у једном демократском друштву, потребно је да се испуне бар три услова:

1. да број тзв. институционалних верника знатно прелази половину становништва;
2. да постоји историјска традиција јаког клерикалног духа;
3. да Црква, као установа, поседује довољно економске и политичке моћи да се наметне држави као једнак или старији партнер.

1. Православни верници у Србији

Наизглед, у Србији је задовољен први услов. Према попису из 2002, у Србији је живео 7.498.001 становник. О верској припадности није се изјаснио 197.031 грађанин, док је за 137.291 вероисповест непозната. Од 7.163.679 грађана Србије који су се изјаснили у погледу вероисповести, има само 40.068 оних који су себе сврстали у категорију „није верник“, или 0.53% од укупног становништва. Оних који су се изјаснили којој вероисповести припадају има 7.123.611 или тачно 95%. Уколико као основ не узмемо укупан број становништва већ од тог броја одузмемо оне којима је вероисповест непозната, онда се, у односу на основицу од 7.360.710, добија 96,78% оних који припадају некој вероисповести, 2,68% оних који се нису изјаснили и 0,54% оних који нису верници. Коначно, пошто за оне који се нису изјаснили не можемо знати да ли јесу или нису верници, онда се за основу могу узети само они грађани који су се

јасно изјаснили тиме што су или исказали припадност некој вероисповести или јасно рекли да нису верници. У овом случају, основица за израчунавање је 7.163.678. Према томе у Србији би, од оних који су се изјаснили, било 99,44% оних који припадају одређеној вероисповести, и 0,56% оних који нису верници. Грађана који припадају одређеној вероисповести, према томе, у Србији има између 95 и 99,44%.²

Будући да од оних који су се изјаснили у погледу вероисповести у Србији има 6.371.584 православних, што је 84,98% укупног становништва, односно 88,94% оних који су се у погледу вероисповести изјаснили, јасно је да једино Српска православна црква има потенцијал да изврши клерикализацију. Ако се овоме дода да резултати готово свих истраживања јавног мњења од 2000. показују да грађани Србије, од свих установа, највише поштују Српску православну цркву, онда испада да постоји добра основа за клерикализацију.³

Међутим, нас занима колико у Србији има оних који верују у Бога, и прихватају каноне Цркве, а не оних који декларативно припадају одређеној вероисповести. На ово друго питање постоји одговор из 1991. године, када је, упоредо са пописом становништва, у СФРЈ урађено и велико социолошко истраживање о ставовима становништва према религији. Сви испитаници сврстани су у овом истраживању у шест категорија:

1. УВ – уверени верници;
2. ВНС – верници који не прихватају све што вера учи;

2 *Попис становништва, домаћинства и станова у 2002. Становништво. Вероисповести, мајерњи језик и национална или етничка припадност према старости и полу. Подаци по општинама*, Републички завод за статистику, Београд, мај 2003, стр. 12.

3 Према истраживању агенције Фактор плус, из новембра 2004, грађани Србије имају велико поверење у следеће установе: Српску православну цркву – 27,4%, Војску СЦГ – 20,1% и Председника Републике – 19,3% испитаника. в. http://www.b92.net/doc/istrzivajanja/faktor_plus_04_12_25.php

3. НС – нису сигурни да ли верују;
4. Р – равнодушни према религији;
5. НР – нису религиозни, али немају ништа против религије;
6. ПР – нису религиозни и противници су религије.

Истраживање, спроведено међу 4.804 испитаника српске националности са простора СФРЈ, дало је следеће податке о религиозности Срба: 1. УВ – 8,5%, 2. ВНС – 16,2%, 3. НС – 13%, 4. Р 11,2%, 5. НР – 47,3%, и 6. ПР – 3,4%.⁴

Од шест поменутих категорија, носиоци клерикализације могли би бити превасходно они који прихватају не само веру у Бога, већ и Цркву као установу. У наведеном истраживању, то су „уверени верници“, којих је међу Србима, 1991. године, било 8,5%. Из овога јасно следи да је једно велико социолошко истраживање, урађено на веома високом узорку, показало да међу Србима постоји низак постотак институционалних верника, испод 10%, па је према томе и потенцијал за клерикализацију више него ограничен.

Овакво стање је само наизглед новија појава међу Србима у Србији. Чедомиљ Мијатовић (1842–1932), историчар, дипломата, политичар, и економиста, други председник Српске краљевске академије, забележио је 1908: „...Верско осећање Срба није ни дубоко ни топло. Цркве су, уопште узев, празне осим на велике црквене празнике (Велики петак, Васкрс, Духове), као и на политичке празнике (Цвети, дан другог и успешног устанка против Турака, рођендан краља).“ Изгледа да је и тада Црква као и данас била омиљена, али не као верска, већ као национална установа. Зато опис Чедомиља Мијатовића делује као да

4 Vera Vratuša-Žunjić, „Stanje religioznosti u bivšoj Jugoslaviji neposredno pred rat 1991“, *Sociološki pregled*, том XXX, бр. 4 (1996), стр. 498.

је писан не 1908, већ сто година касније: „Срби наших дана сматрају Цркву као политичку установу која је на неки мистичан начин повезана са постојањем нације. Они не дозвољавају никоме да је нападне, нити да је доведе у питање. Међутим, онда када је не нападају они је сами запостављају.“⁵

Да закључим: први, и најважнији, услов за клерикализацију у Србији не постоји. Без горљивих верника нема ни клерикализације.

2. Цезаропапистичка традиција у Србији

У овом делу желим да испитам да ли у новијој историји Србије постоје традиције клерикалног духа на које би неки модерни клерикални покрет могао да се настави.

Стање до Првог српског устанка

Стање након Велике сеобе Срба 1690. било је такво да је велики део српске елите напустио Србију, на челу са пећким патријархом Арсенијем III Чарнојевићем, и наставио се у угарском делу Хабзбуршког царства. Тиме се Српска црква расцепила на два дела. Део којим се управљало из Сремских Карловаца имао је јурисдикцију над Србима у Угарској, а део којим се управљало из Пећи имао је јурисдикцију над Србима у Турској.

Већ је сврставање патријарха Арсенија III уз Аустријанце дискредитовало Србе у очима Турака. Када је 1737. и пећки партијарх Арсеније IV Јовановић стао уз Аустријанце, то је довело до потпуног губитка поверења у Србе

5 Chedo Mijatovich, *Servia and the Servians* (London: Sir Isaac Pittman and Sons, 1908), стр. 52.

од стране Турака. Од патријарха Калиника (1693–1710) почиње јелинизација јерархије Пећке патријаршије. Одлазак главара Српске цркве у Угарску, и јелинизација јерархије Пећке патријаршије довели су до слабљења утицаја цркве међу Србима у Турској. Ово слабљење цркве, у одређеној мери је довело и до паганизације културе српских сељака у Турској.

У Угарској стање је било сасвим обрнуто. Већ је Арсеније III добио привилегију од аустријског цара да може да слободно располаже „са свима источним црквама грчкога обреда“. Арсеније IV добио је још већа права од царице Марије Терезије дипломом од 1. октобра 1741, када је он постао поглавар над целокупним свештенством и народом српским у њеним наследним краљевинама и покрајинама. Тиме је Српска црква добила посебан положај међу Србима у Угарској, али будући да су Срби живели као толерисана мањина ни овде не може бити речи о клерикализацији у класичном смислу, јер је, у то време, сва политичка и већи део економске моћи у Хабзбуршкој монархији припадао католичком племству и свештенству.

Турске власти имале су увек цезаропапистички однос према хришћанским црквама. Оне су одређивале које ће православне цркве постојати, а које не. Вољом турских власти обновљена је Пећка патријаршија 1557, а Порта је била та која ју је и укинула 1766. и која је ставила њене бивше територије под јурисдикцију Цариградске патријаршије. Турске власти нису презале ни од тога да убију било ког владику који би им засметао. Тако је, на пример, београдски везир Мустафа-паша наредио да се убије београдски митрополит Методије јануара 1801, да би одмах затим дахије убиле и самог Мустафа-пашу.

Стање Српске цркве у Србији током XIX века

У време пред Први српски устанак, српски народ у Србији веровао је у некакву смесу народне религије увијену

хришћанском обландом. У тој народној религији, упоредо са Богом који је замишљан са дугом белом брадом, и који очигледно није био тројичан, већ монистичан, обитавала су и разна митска бића као што су духови, демони, виле, русалке, але, вампири, вукодлаци, и вештице.⁶ Постоје индикације да су у време Првог српског устанка спаљиване вештице, да су људи као жртвена јагњад приношени вишим силама, а да су вршени и други пагански обреди.⁷ Ритуално приношење жртве териоморфном врховном Богу, који је код Срба био вук, задржало се до дубоко у XX век у појединим српским крајевима.⁸

Поред вештица, веровало се у вампире. Године 1732, објављен је један извештај Арнолда Пола (Arnold Paul) из Србије који се односи на неприродно свеже лешеве. Извештај је објављен у Лондону и то у два часописа. У часопису *Лондон Цурнал* (The London Journal) и *Џентилменс Маџазин* (Gentleman's Magazine). Тако је из српског реч полако прокрчила место у западноевропске језике. Обичај везан за вампире толико се раширио да је аустроугарска царица Марија Терезија морала да 1755. установи законе којима се, у словенским деловима Царства, забрањује откопавање лешева за које се сумња да су постали вампири.⁹ Веровање у вампире, тј. у злог мртваца који се, после четрдесет дана од смрти, претвара у вампира опстало је у Јужних Словена током XIX века. Сељаци би откопали овакав гроб, заковали мртваца глоговим коцем да не може устати и посипали га кољивом и куваним вином. Веровање је било толико јако да је књаз српски Милош Обреновић

6 Душан Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Нолит, Београд 1991, стр. 148–222.

7 Милорад Екмечић, *Сиварање Јзгославије 1790–1918*, Просвета, Београд 1989, стр. 25.

8 Веселин Чајкановић, „Божих, његово порекло и значај“, *Српски књижевни гласник*, књ. LXII, бр. 1 (1. јануар 1941), стр. 60–61.

9 Howarth, Glennys, Leaman, Oliver (editors), *Encyclopedia of Death and Dying* (London and New York: Routledge, 2001), стр. 465.

дозволио да се овакви гробови отварају, али је свему дао хришћански оквир, тј. свештеник је овакав гроб имао осветити светом водом.¹⁰

Скоро потпуно одсуство верске организације засноване на званичним догамама било је карактеристично за динарске крајеве, посебно католичке у Херцеговини, и уопште за крајеве од Неретве до словеначке етничке границе, а у ширем смислу и за све планинске динарске крајеве. Почетком XIX века, у граничном динарском појасу било је немогуће разликовати католика од православног, јер су се били потпуно измешали народни обичаји, како чисто српски (керна слава, косовска епика), тако и општији словенски (закопавање мртваца у белом чаршаву без ковчега). Како је показао Миодраг Поповић, анализом Вуковог *Српског рјечника* из 1818, може се издвојити пагански слој у њему. „Најстарији слојеви *Рјечника* потичу из доба анимизма. У Вуковом делу природа је живо биће, као и у другим традицијским културама. И она има душу.“¹¹

Необразовано свештенство није нимало могло да стане на пут оваквим паганским схватањима, а јелинизована јерархија није ни могла да ступа у контакт са сеоским верницима јер, по правилу, није ни знала српски. Знаменити немачки историчар Леополд фон Ранке (Leopold von Ranke, 1795–1886) је међу првима изнео податке о улози свештенства и Цркве у Србији почетком XIX века у делу *Српска револуција* („Die Serbische Revolution“). Он примећује да је код других народа свештенство „дошло до великог и готово неограниченог утицаја“, што не може да се каже за Србе. Код њих: „попови су уживали врло мали углед. Они су свој положај куповали од грчких владика, а ови су с њима поступали као са слугама.“ Свештеници

10 Милорад Екмечић, *op. cit.*, стр. 27.

11 Миодраг Поповић, *Pamtivek. Srpski rječnik Vuka St. Karadžića*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1983, стр. 89.

често нису имали цркву. Они су косили, орали и секли дрва као и други сељаци, а само срећнији су имали сопствени комад земље. Монаси су имали више угледа у народу, „али и они без правог образовања... зависни од кнезова, како су могли вршити неки самостални утицај?“¹² Свештенство, дакле, није могло, почетком XIX века, да игра никакву битнију улогу у друштву.

Српски устанци нису битно променили ни праксу мешања државе у послове цркве. Једино што су сада устаничке вође сматрале да они имају слободне руке да се понашају како желе према Цркви. Устаничке власти нису презале од неканонских именовања. Тако је Народна скупштина изабрала 1809. за митрополита београдског Мелен(н)тија Стефановића, архимандрита манастира Раче, иако тако нешто канонски уопште није могуће.

Књаз Милош Обреновић ишао је и даље, па није презао ни од најоштријих мера према Цркви ако би му се неко нашао на путу. На почетку његове фактичке управе над Србијом, 1815, била су два архијереја на подручју Београдског пашалука, односно Смедеревског санџака, како су га називали Турци: митрополит београдски и епископ шабачки. Митрополити су традиционално били Грци, а за епископа шабачког изабран је један Србин, Мелен(т)ије Никшић (1780–1816). Као човек близак Карађорђу, он се није свидео Милошу, који је, чим је посумњао у његову оданост, наредио свом поузданику Марку Штитарцу да га задави, што је овај и учинио 16. јуна 1816.¹³ Тако је завршио први српски епископ обновљене Србије, задављен од вође Другог српског устанка.

Какво је било стање у Београдској митрополији за време прве владе Књаза Милоша сазнајемо из писма мит-

12 Леополд Ранке, *Српска револуција*, СКЗ, Београд 1991, стр. 43–44.

13 Епископ шумадијски Сава, *Српски јерарси од деветиног до двадесетог века*, Евро, Београд 1996, стр. 314.

рополита београдског Кирила (1826–1827), упућеног књазу Милошу, марта 1826, који се жали да млади не желе да постану монаси. Он сам наводи да му је то сасвим разумљиво. Зато тражи да књаз Милош нареди удовим свештеницима да постану монаси, јер ће у супротном „монастири бити временом упропашћени.“¹⁴ Манастири су, дакле, крајем двадестих година XIX века били пред нестајањем.

Конкордатом, из септембра 1831, Српска црква у Србији добила је аутономију од Васељенске патријаршије, а „митрополит целе Србије“ и епископи имали су се убудуће бирати у самој Србији. Долазак Петра Јовановића за митрополита београдског (1833–1859) сматра се за важну прекретницу у животу православне цркве у Кнежевини Србији. Он је имао да среди тешко стање у свештенству. Подаци које наводе Ђоко Слијепчевић и Тихомир Ђорђевић о моралном стању свештеника нису нимало добри. Свештеници се, заправо, за друге владе књаза Милоша, нису, ни по чему, разликовали од народа. Онако како је народ био разудан и „готово подивљао“, како каже етнолог Тихомир Ђорђевић, сличног је стања било и свештенство.¹⁵

Митрополит Петар је чинио велике напоре да ово стање поправи, али је питање колико је у томе успео, а изгледа да код самих свештеника није био омиљен, управо зато јер је настојао да у Српску цркву уведе ред. Када је, 1858, дошло до смене династије Карађорђевића, онда је Скуштина упутила претњу митрополиту Петру да или дâ оставку, или ће Скуштина да чита „један поругатељни акт противу њега“.¹⁶ На крају, митрополит Петар је поднео оставку Скупштини, иако је канонски оставку могао да преда једино Светом архијерејском сабору, што је и учинио

14 Др Ђоко Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, БИГЗ, Београд 1991, стр. 309–310.

15 *Ibid.*, стр. 334.

16 *Ibid.*, стр. 350.

јула 1859. Тако се наставила традиција мешања државе у црквене ствари.

Доласком митрополита Михаила Јовановића (1859–1881, и 1889–1898) ступила је на чело Српске цркве њена најистакнутија, најученија и најспособнија личност XIX века. Он је предузео све мере у његовој моћи да унапреди положај и углед цркве у Србији. На основу његовог дела *Православна црква у кнежевству Србији*, из 1874, сазнајемо да је тада Србија имала 731 свештеника, 373 цркве, 41 манастир и 138 калуђера. Из овог следи да је, у просеку, на један манастир долазило тек нешто више од три монаха. Митрополит Михаило, који је, по добијању аутокефалности Српске цркве (1879), постао архиепископ, морао је, као и његов претходник, да издаје разне препоруке свештенству да се долично понаша, а ни дисциплина у манастирима није увек била на потребној висини. Свештеници су се укључили од самог почетка у разне политичке струје, и често бивали посланици. Неретко, сами свештеници су јавно иступали против Цркве са скупштинске говорнице, што признаје и најугледнији историчар СПЦ Ђоко Слијепчевић.¹⁷

Настанком политичких странака почетком осамдесетих година, свештеници су масовно приступили странкама. При крају првог архипастирства митрополита Михаила, већина свештенства симпатисала је са Јованом Ристићем и његовом струјом, из које је настала Либерална странка. За време митрополита Теодосија Мраовића (1883–1889), велики број свештеника приступио је, тада владајућој, Напредној странци. Након повратка митрополита Михаила, он је, као одувек близак Либералној странци, настојао да учлани што већи број свештеника у ту странку. Ипак, на крају је

17 Др Ђоко Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, друга књига (*Од почетка XIX века до краја Другог свешког раиша*), БИГЗ, Београд 1991, стр. 317, 373.

највећи број свештеника у своје редове регрутовала Радикална странка. О овој појави писао је, 1908, Чедомиљ Мијатовић, један од вођа Напредне странке, и лично веома побожан човек: „Верски живот су уназадили сами свештеници, зато да би могли да се обухватније посвете политичким задацима и агитацији у служби политичких странака. Сјајна организација Радикалне странке у Србији је у основи дело сеоских свештеника и учитеља. У другој половини XIX века заиста није било никога ко је могао да се посвети потребама верског живота Срба, јер су се свештеници *con amore* посветили задатку да делују као политички агенти.“¹⁸ Поделе међу свештенством још више су смањиле његов утицај у политичким сукобима подељеној пастви. Како наводи прота Алекса Илић, уредник угледног и утицајног *Хришћанског весника*: „Поцепаност, нетрпељивост и омраза, које је породило политичко партизанство, прешли су и на свештенство. Напредњаци и радикали нису хтели у свој дом да приме свештеника либерала, и обратно: либерали попа напредњака и радикала. На тај начин створен је читав хаос и у народу и у цркви.“¹⁹

Званично увођење цезаропапизма у Србији

Држава је наставила да се и даље меша у послове Цркве. Она је управо отишла и корак даље него раније. Под Карађорђем, Милошем и Михаилом, владар је био тај који се мешао у послове Цркве. Под Миланом Обреновићем, и министар црквених послова сматрао се позваним да се директно меша у послове Цркве. Тако је знаменити научник Стојан Новаковић, један од првих министара атеиста у Србији, сматрао да као министар просвете и црквених дела има право да Цркву третира као одељење свог

18 Chedo Mijatovich, *op. cit.*, стр. 49–50.

19 Прота Алекса Илић, *Моји доживљаји*, Београд 1931, стр. 161.

министарства. Априла 1881. донет је *Закон о таксама* којим је уведена такса на рукополагање, хиротонију, хиротесију, па чак и монашки постриг. Тако је калуђер који је имао да се одрекне свега световног морао још за то и да плати држави таксу! Митрополит Михаило се овом закону жестоко супротставио. Као русофил, он није одговарао краљу Милану, нити тадашњој напредњачкој влади, па је овај случај искоришћен да се митрополит смени. Стојан Новаковић учинио је нечувен потез октобра 1881. Наредио је да се све владике доведу ради саслушања, и то њему лично, да би се изјасниле о Закону. На основу саслушања, Новаковић је закључио да је архиепископ Михаило бунтовник и затражио од кнеза Милана да га смени, што је Милан 18. октобра и учинио. Понашање Новаковићево у овој ствари није било примерено, и то је приметио још Слободан Јовановић: „Он је заборављао да се цркви не може заповедати, него се мора с њоме погађати. Он је разговарао с епископима као што министар унутрашњих дела разговара с окружним начелницима...”²⁰ Тек након абдикације краља Милана, 1889, могао је Михаило да поново постане архиепископ београдски.

Након смене митрополита Михаила, држава је и формално увела цезаропапистички поредак. „Законом о изменама и допунама у закону о црквеним властима православне вере од 30. септембра 1862. године“ који је донесен 31. децембра 1882. године, измењен је начин бирања митрополита Србије тако што су већину у изборном сабору добили световњаци. Сада су при избору митрополита, поред епископа, имали да гласају и председник српске владе, министар просвете и црквених дела, председник Државног савета, председник Касационог суда и пет чланова Народне скупштине, као и по један свештеник из сваке епархије, и

20 Слободан Јовановић, *Влада Милана Обреновића, књ. друга (1878–1889)*, сабрана дела, књ. 5, стр. 103.

два архимандрита. Ни овакав Изборни сабор није био довољан држави, већ је његову одлуку требало да потврди краљ.²¹ Пошто су се сва тројица епископа побунила против оваквог Закона и одбила да учествују у оваквом Изборном сабору, држава се сматрала овлашћеном да изабере митрополита без присуства и једног јединог епископа. Такво тело изабрало је за митрополита Теодосија Мраовића, 20. марта 1883. Почетком априла држава је сменила сву тројицу непослушних епископа, а убрзо су постављени нови епископи. Тако су краљ Милан и Стојан Новаковић званично увели цезаропапизам у Србију, тј. потпуну власт и мешање државе у послове Цркве.

Парадоксално је, али и карактеристично за то доба, да је држава у овим плановима наишла на подршку дела свештенства. Вођа свештеничке опозиције против митрополита Михаила био је годинама прота Алекса Илић. Он описује положај свештеника под митрополитом Михаилом у претерано црним бојама. По њему, стање свештенства пре доношења новог Закона било је следеће: „Ми смо доиста до тада били духовно робље наших владика, који су с нама поступали не као с млађом браћом својом, већ као робовима својим. Зато је и убијен дух у свештенству и завладала апатија према свему.“²²

Важно је напоменути да је, током постојања независне српске државе, уставни положај Српске цркве био такав да је она била државна црква. Чланом 31, став 1, Устава из 1869. прописано је: „Владајућа је вера у Србији источно-православна. А слободна је и свака друга призната вера, и стоји под заштитом закона у извршењу својих обреда.“ Ставом 3. истог члана, забрањен је прозелитизам према православној цркви. Уставом из 1888, предвиђено је, у члану 3, да је државна вера у Србији источно-православна, што

21 Др Ђоко Слијепчевић, *op. cit.*, 401–402.

22 Прота Алекса Илић, *op. cit.*, стр. 85.

је поновљено у члану 3 Устава из 1901, и члану 3 Устава из 1903.²³ Овакав положај Цркве није довео до повећања њене улоге у друштву, већ пре до уставне основе за мешање државе у црквене ствари, као што се види из наведених примера.

Из овог кратког прегледа историје државно-црквених односа у Србији у XIX веку јасно се види да се држава понашала цезаропапистички. Први српски епископ задављен је по наређењу Милоша Обреновића, а двојица најзаслужнијих архијереја Српске цркве у XIX веку, митрополити Петар и Михаило, смењени су када то држави није одговарало. Држава се и на сваки други начин мешала у послове Цркве. Са друге стране, утицај свештенства био је веома мали, и оно није било на нарочито добром гласу. Уласком свештеника у политичке воде, запостављани су духовни задаци Цркве. Зато у Србији XIX века нема ни трага од клерикализације, напротив, од њеног настанка до њеног прерастања у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца однос државе према Цркви остао је однос надређене световне власти према подређеној духовној.

Стање између два свейска рајна

Ни стварањем Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца ништа се битније није променило. Српска православна црква успела је, уз много напора, да се уједини 1920. године, што је Свети синод Цариградске патријаршије признао фебруара 1922.²⁴ На челу уједињене Српске цркве поново је стајао патријарх. Тиме је обновљена Пећка патријаршија, која је била укинута 1766. године. Свети архијерејски синод СПЦ изабрао је за патријарха поновно уједињене Српске цркве дотадашњег митрополита Србије Димитрија

23 Миодраг Јовичић (уредник), *Устави Кнежевине и Краљевине Србије 1835–1903*, САНУ, Београд 1988, стр. 96, 125, 169, 199.

24 Др Ђоко Слијепчевић, *op. cit.*, 558–560.

Павловића, 28. септембра 1920. Ову одлуку влада Краљевине СХС није прихватила већ је, у октобру, издала *Уредбу о избору првог патријарха уједињене СПЦ*. Ова уредба омогућила је непосредно мешање државе у избор патријарха путем именовања државних службеника у изборни сабор који је имао да изабере патријарха између тројице које предложи Архијерејски сабор. Високи државни службеници били су *ex officio* чланови, па је тако омогућено да у избору српског патријарха учествују и они који нису православне вере. Чак ни церемонијално уздизање патријарха на трон пећи није могло да прође без мешања државе. Овај чин је обавио, 1924, лично краљ Александар.²⁵ Састав Изборног сабора и Закон о избору патријарха СПЦ од 6. априла 1930, такође су омогућили мешање државе у избор патријарха. Тако је и избор другог патријарха уједињене СПЦ, Варнаве Росића (1930–1937), као и трећег, Гаврила Дожића (1938–1950) извршен уз директно мешање државе.

Током тридесетих година догодила се важна епизода у односима Цркве и државе. Влада Милана Стојадиновића желела је да потпише конкордат са Римокатоличком црквом да би задовољила римокатоличко становништво Краљевине. У Краљевини Југославији важио је режим признатих седам вероисповести (Српска православна црква, Римокатоличка црква, Исламска верска заједница, Јеврејска заједница, и три протестантске цркве). Конкордатом би Римокатоличка била стављена у посебан положај у односу на шест осталих признатих вероисповести. Ово је изазвало велики отпор СПЦ, која је на челу са патријархом, повела акцију против потписивања конкордата. Односи између Цркве и државе били су на најнижем нивоу још од сукоба митрополита Михаила са Стојаном Новаковићем и Миланом Обреновићем. Свети архијерејски сабор СПЦ, сазван

25 *Ibid.*, стр. 559.

новембра 1936, изјаснио се против пројекта конкордата. Издато је и *Саопшћење* у коме се Сабор обраћа православном народу и истиче да „СПЦ, као црква већине у Југославији, не би могла мирно гледати да се некој другој верској организацији дају права, која СПЦ није имала ни када је била државна црква.“ Ђоко Слијепчевић наводи да је *Саопшћење* написано „у тону који пре није био уобичајен у цркви“.²⁶ Црква је организовала и велику литију 19. јула 1937, са циљем да покаже своју снагу. Држава је реаговала и забранила да литија иде кроз Кнез Михаилову улицу, у Београду. Када је литија, ипак, кренула тим правцем, полиција је реаговала пендрецима и претукла неколицину учесника литије, међу којима и епископа бачког. Литија се завршила без жртава, али је свеједно у народу запамћена као „крвава литија“, и представљала је још један ударац влади Милана Стојадиновића у њеној намери да потпише конкордат. Усред борбе око конкордата, патријарх Варнава је умро под, до данас, неразјашњеним околностима, 23. јула 1937, непосредно после литије, а на дан када је изгласан конкордат у Народној скупштини. Остала је, до данас, сумња да је патријарх отровао неко близак влади Милана Стојадиновића.

Као реакција на потписивање конкордата, Свети архијерејски синод приступио је до тада некоришћеној мери: разлучени су од Цркве сви министри и народни посланици који су гласали за конкордат. На крају, попустила је држава, која је одустала од конкордата, а 1. фебруара 1938. влада је обавестила Свети синод да су извесни државни функционери, умешани у инцидент око београдске литије, уклоњени „у циљу успоставе добрих односа између државе и Српске православне цркве“. Сукоб око конкордата показао је да је утицај Цркве нарастао до мере да она може да се супротстави држави онда када сматра да су јој витални интереси угрожени.

26 *Ibid.*, стр. 581.

Коначно, СПЦ се директно умешала у послове државе када је била у средишту оних снага које су извеле пуч од 27. марта 1941. За пуч је знао патријарх Гаврило, и неколико епископа, и они су пуч подржали и најсрдачније поздравили.

Резимирајући однос државе и Цркве између два светска рата, Љубодраг Димић је правилно оценио да је карактеристична за однос СПЦ према држави била „приврженост југословенској држави и поштовање њених закона“, а да је једини спор на овим релацијама настао 1937. поводом конкордата.²⁷

У међуратном раздобљу, по први пут се међу српским сељацима модерне Србије појавио један верски покрет који се залагао за „православни живот“, и који је био дубоко надахнут верским садржајем, а који је био познат као богомољачки покрет, односно Народна хришћанска заједница. На духовном челу овог покрета био је епископ жички Николај (Велимировић), а покрет је могао бројати више десетина хиљада људи. Овакав један покрет могао је временом да постави и политичке захтеве. Други светски рат и победа комуниста 1944. у Србији потиснули су овај покрет на маргине.

Прва политичка странка у модерној српској историји са клерикалним обележјима основана је тек 1935. Био је то Југословенски народни покрет Збор Димитрија Љотића. Његова подршка у бирачком телу била је око 1%, а 1940. могао је имати око 5.000 припадника, што значи да је, по бројности, био маргиналан.

Из свега се може закључити да је у међуратном раздобљу цезаропапизам остао званична политика Краљевине СХС/Југославије према СПЦ, као и према другим верским заједницама, све до нестанка ове државе. Ипак, раздобље од 1937. до 1941. може да се означи и као посебно

27 Љубодраг Димић, *Срби у Југославији*, Стубови културе, Београд 1998, стр. 86.

раздобље. То је прво и једино раздобље у дотадашњој историји односа СПЦ и националне државе у коме је Црква била у стању да одбрани свој став против државе. Клерикализам ни тада није постао важан део политичких стремљења, али се појавио на маргинама.

Стање након Другог светског рата

Победом комуниста у Србији, 1944, наступили су веома тешки тренуци за православну, као и за католичку цркву у ФНРЈ. СПЦ је доживела нарочито тешке прогоне на подручју НДХ, где је била једна од главних мета геноцида који су спроводиле усташке снаге. Као да такво страдање није било довољно, на њега се наставио и прогон од стране комунистичких снага од 1944. надаље. Најтеже је страдала СПЦ у Црној Гори. Митрополит црногорско-приморски Јоаникије Липовац покушао је, крајем рата, да побегне из земље од комуниста, заједно са седамдесет свештеника. Свештеници су ухваћени и стрељани у Зиданом Мосту, у Словенији, а митрополита Јоаникија комунистичке снаге убиле су у Аранђеловцу 1945. Постоје подаци и о бројним убијеним свештеницима, као и о различитим облицима прогона свештеника и њиховог онемогућавања да врше службу.

Како наводи Љубодраг Димић, у периоду од 1945. до 1960. кажњено је, по разним основама, око 25% свештеника. У овом раздобљу, број владика смањен је за трећину, а свештеника за половину. Број ђака у богословијама смањен ја за три четвртине, а СПЦ је изгубила 88% земљишних поседа. Дошло је и до снажне атеизације, и то не само у градовима, већ и на селу. На крају овог периода, на селу се крстило само 5–10% деце, 10% умрлих је сахрањивано са црквеним обредом, 25% је славило крсну славу и Божић. Ово су подаци партијских комисија Савеза комуниста Југославије.²⁸ Током шездесетих година, престало је

28 Љубодраг Димић, *op. cit.*, стр 87.

масовно кажњавање свештенства јер је процењено да је СПЦ уништена и да не представља више никаву опасност за социјалистичку државу. Црква се након 1944. није могла да меша у било које питање државе, нити је држава дозвољавала да се њен глас у било чему чује. С друге стране, држава се отворено мешала у послове СПЦ, као и свих других верских заједница: прогонима, ометањима и претњама. Један од најзначајнијих облика притисака државе на врх СПЦ био је у томе да се што више изазива јаз између свештенства и епископата. У том циљу, основан је Савез удружења православних свештеника, који је организован од стране оних свештеника који су учествовали у партизанском покрету, а који су имали веома непријатељски став према епископату.

Будући да је јасно да је за време диктатуре Јосипа Броза постојао цео партијски и полицијски апарат који се бавио верским заједницама, јасно је да тај апарат није нестало ни после његове смрти, и да је бар један део тог апарата морао да настави са постојањем и током ауторитарног режима Слободана Милошевића. Део полицијског апарата задужен за надзор над Црквом свакако је наставио са притисцима и уценама према СПЦ и током деведесетих година.

Врх СПЦ се, од краја 1996, сврстао уз покрет за смењивање Слободана Милошевића, током студенских протеста, а активно је учествовао и у демонстрацијама од 5. октобра 2000. године. Из тога следи да је врх СПЦ у последњим годинама Милошевићевог режима био у преваходно лошим односима са државом. Рушењем режима Слободана Милошевића створене су, по први пут, могућности да се прекине са политиком цезаропапизма према СПЦ и према другим верским заједницама у Србији.

Из свега може да се закључи да је у двовековној модерној историји Србије увек владао цезаропапизам, и да је једино у периоду 1937–1941. СПЦ показала снагу да парира држави. Због тога, када је у питању Србија, не

постоје никакви трагови клерикализма у прошлости на које би могле да се позову снаге које би евентуално данас желеле да спроводе клерикализацију у Србији.

3. Економски и политички значај СПЦ

На ово питање већ смо одговорили у другом одељку. СПЦ никада није била посебан економски фактор у Србији. У време српских устанака свештеници се нису ни по чему издвајали од сељака, а понекад су били и у горем положају од просечног сељака и радили су као надничари. Њихова бројност није током XIX века прелазила 1.000, а монаха је обично било пет-шест пута мање од свештеника. До извесне консолидације дошло је уједињењем СПЦ, па је број свештеника у Краљевини Југославији, у једном тренутку, прешао 3.500, али је након Другог светског рата сведен на половину од тог броја.

Политички, СПЦ није имала никада посебну моћ, осим у раздобљу 1937–1941. Након Другог светског рата, она је постала само толерисана организација, и то тек онда када је сведена на маргине. Можда је занимљиво сведочанство о томе колико савремени Срби држе до клерикалних садржаја у политици и податак о томе колико је једна црквена странка освојила на парламентарним изборима. Наиме, на изборима за Народну скупштину Републике Србије, децембра 1990, учествовала је Српска светосавска странка, која је имала несумњива клерикална обележја, али која је постигла занемарив изборни резултат. Она је освојила 9.169 гласова, тј. добила је 0,18% гласова.²⁹

Позиви патријарха Павла грађанима да изађу на неуспели други круг избора за председника Републике Срби-

29 *Новосћи њлус*, 13. децембар 1990, стр. 5.

је, у октобру 2002 године, као и на неуспеле изборе за председника Републике Србије, у децембру 2002, нису довели до неког знатнијег повећања постотка изашлих бирача.

Коначно, имовина која је одузета СПЦ након Другог светског рата, а већ је речено да је у питању 88% земљишног фонда, ни до краја 2004. није враћена СПЦ. Будући да је Србија једина бивша комунистичка држава у Европи која није донела Закон о реституцији, не постоји никакав правни оквир који би омогућио враћање поседа СПЦ, или било којој другој верској заједници. Тако се, током 2004, СПЦ нашла у много бољем положају у погледу некадашње имовине у Републици Хрватској и у Мађарској него у Србији.

Из овога се може закључити да Црква ни економски, ни полититички не представља важан фактор у Србији. Зашто се онда државни званичници и странке утркују да покажу да су у добрим односима са СПЦ? Очигледно да су овде у питању следећи разлози. Већина грађана Србије, преко четири петине, декларативно припада СПЦ, која је истовремено установа са највишим угледом међу грађанима Србије, како показује више узастопних истраживања јавног мњења. Будући да међу грађанима Србије има само 0.5% декларисаних атеиста, следи да ниједна странка не ризикује готово ништа ако исказе своје поштовање према СПЦ, а са друге стране може да рачуна да ће јој веза са СПЦ поправити имиџ у бирачком телу.

На основу наведених података, може се закључити да у Србији, у првим годинама XXI века, нема трагова клерикализације у политичком животу. Исто тако, може се рећи да је и цезаропапизам битно ослабио, што по први пут доводи до стварне могућности да Црква и држава спроводе своје мисије одвојено једна од друге.

2.2. KONTROVERZE „SREĆNIH“ DRUŠTAVA

U ovom potpoglavlju nalaze se radovi čiji su autori tretirali pitanja oko kojih postoje značajna neslaganja i kontroverze, ali koja nisu vezana isključivo za pitanja rata, politike i međusobnih odnosa verskih zajednica na teritoriji bivše Jugoslavije. Te su dileme u principu neuporedivo aktuelnije na društvenim scenama razvijenih, „srećnih“ zemalja, u kojima se verska problematika već duže vreme ne vezuje za rat i politiku, već za neka pitanja koja zadiru u fundamentalna načela definisanja ljudskog bića i društva, ali i sveta u celini. Potpoglavlje počinje još jednim radom prof. Šušnjića, u kome on daje odgovore na pitanja od suštinskog značaja za odnos nauke i religije u savremenom društvu – opstanak religije i pored napretka nauke, raširenost religijskih verovanja uprkos čestim kvalifikacijama da su suprotna naučnim znanjima, ljudska potreba za iluzijama, kompatibilnost razuma i vere. Prof. dr Srđan Vrcan, sa Pravnog fakulteta Sveučilišta u Splitu, bavi se vrlo sličnom temom, sa naročitim osvrtom na ulogu mistifikacije i demistifikacije u nauci i veri, na pitanja sumnje i skepse, otvorenosti sistema ideja, znanja i verovanja, ljudske intimne potrebe za znanjem i verovanjem, na pitanje istinitosti i ostala pitanja fundamentalnog karaktera. Mr Aleksandar Đakovac, pravoslavni teolog i izvršni direktor Hrišćanskog kulturnog centra iz Beograda, obradio je temu teoloških pogleda na bioetičke dileme, podstaknute naročito teorijom evolucije i savremenim genetičkim istraživanjima, pred-

stavivši, kroz princip zasnivanja drugosti na različitosti, osnove ontološkog utemeljenja hrišćanske bioetike, a kroz odnos prema slobodi i determinizmu – ontološko utemeljenje etike u hrišćanskoj teologiji.

Mladi sociolog iz Beograda Srđan Barišić problematizuje pitanje tretmana i statusa malih i novih verskih zajednica, njihovog odnosa prema društvu i većim ili odranije postojećim zajednicama, a bavi se i definicijom pojma sekte i legitimnošću njegove upotrebe u označavanju nekih zajednica. Drugi rad u ovoj knjizi mr Zilke Spahić-Šiljak, iz Sarajeva, bavi se principima rodne perspektive u islamu, naglašavajući humanitet (fitrah) kao istovetnu ljudsku prirodu i muškarca i žene, podjednaku razdeljenost intelekta i razuma na muškarce i žene, pitanje individualnih prava i odgovornosti i ugovornih odnosa, doprinoseći tako polemici sa uvreženim predrasudama i stereotipima.

Prof. dr Đuro Šušnjić
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu,
Katedra za sociologiju religije

NAUKA I RELIGIJA

*„Ogromno osveščivanje, posle užasnog
zemljotresa, pomoću novih pitanja“*

F. Niče

Važnost pitanja je od neprocenjivog značaja za nauku, jer samo onaj ko postavi pravo pitanje može da se nada ispravnom odgovoru. Evo samo četiri pitanja o odnosu nauke i religije koja govore kako o moći tako i o nemoći nauke u kritici religije.

1. Ako je religija izraz neznanja, kako to da napredak u naučnom saznanju ne potisne religiju kao neznanje?
2. Ako su religijski iskazi naučno neistiniti, zašto 4/5 čovečanstva u njih ipak veruje?
3. Ako je religija stvarno iluzija, da li je moguća stvarnost kojoj iluzije nisu potrebne?
4. Ako je vera protivna razumu, kako to da većina umnih glava iz nauke nije nalazila opreke između razuma i vere?

Evo sada četiri odgovora na četiri pitanja, istim redom kojim su pitanja sledila jedno drugo.

1. Ako razvoj nauke ugrožava religiju, onda bi u društvima gde je nauka najviše razvijena bilo najmanje vernika. A to, kako pokazuju podaci i svakodnevno iskustvo, prosto nije istina, jer

u društvima gde je nauka najviše razvijena nailazimo i na najveći broj vernika. Tako, na primer, u SAD, gde je razvoj nauke odmakao najdalje, redovno nailazimo na preko 90% vernika.

Sada se postavlja pitanje: odakle uopšte ideja da religija odumire uporedo sa razvojem nauke? Ova ideja mogla je da se rodi samo iz analize empirijskih podataka o poseti crkvenim bogosluženjima. Sva istraživanja govore o opadanju broja vernika koji vrše verske obrede u crkvi: crkva jeste u svetlu, ali sveta nema u crkvi!

Naravno, iz empirijskih podataka o broju vernika koji vrše crkvene obrede ne sledi da religija odumire, nego samo da slabi crkveni oblik vere. Tako, na primer, u Finskoj ima 83% vernika, a svega 5% jednom nedeljno posećuje crkvu. Šta to znači? To znači da vršenje verskih obreda nije dovoljan dokaz vere, jer neko može da redovno obavlja verski obred, a da ne veruje, a neko može da veruje, a da ne vrši verski obred. Ovo je znao već sv. Avgustin kada je govorio: „Bog ima mnoge koje crkva nema i crkva ima mnoge koje bog nema“. Prema tome, vernik može da ostane veran svome bogu iako ne ide u crkvu, i obratno. *Broj onih koji veruju svuda je mnogo veći od broja onih koji vrše verske obrede u crkvi.* Vera se premešta iz javne sfere u privatnu: od vidljive vere prema nevidljivoj, od objektivnog događaja prema subjektivnom doživljaju! Vera nije u krizi i ne odumire, ona samo menja oblik. Prema tome, ista vera može da se živi na različite načine. Usamljeni vernik sve je češći: svaki je sebi crkva, svaki je sebi papa. *Religioznost je širi pojam od crkvenosti.*

Ima spasa i izvan crkve, iako crkva i dalje propoveda „*extra ecclesiam nulla salus*“. *Od sada ćemo se morati da navikavamo da verska osećanja, ideje i vrednosti ne tražimo samo u tradicionalnim, to jest u crkvenim oblicima vere, već i pored njih, izvan njih, pa i protiv njih* (monah, mistik, jeretik, sekta, kult, denominacija). Crkva više nije jedino mesto susreta

ljudi i njihovih bogova. Ne može se verski odnos svesti na pripadanje crkvi. Pojava *osobne* vere dokaz je da vernikov izbor nije okončan pripadanjem verskoj ustanovi. Postoji divna izreka: „Živim u jatu, ali lovim sam“.

2. Jaka vera ne mora biti naučno istinita vera. Jedno verovanje ne mora da bude naučno istinito, ali ono može da zadovoljava neke druge potrebe. Na primer: kada jedno pleme veruje da brbljiva žena neće imati poroda, onda se žene ustežu da puno govore, pa ih je lakše podneti! Ovo verovanje sigurno nije istinito, ali ima smisla, jer deluje, funkcionalno je. Drugi primer: bajka nije istinita, ali bajka ima smisla, jer da ga nema, ne bi je pričali našoj deci i jedni drugima. Fašistička ideologija nije naučno istinita, ali ona ima smisla, jer da ga nema, ne bi za sobom povukla tolike mase. Laž sigurno nije istinita, ali laž ima smisla, jer da ga nema, ljudi ne bi toliko lagali. Zaključak je jasan: *jedan istinit iskaz mora imati smisla, jedan smislen iskaz ne mora biti istinit!*

Šta to znači s obzirom na našu temu. To znači: ako naučnik poriče istinitost teoloških iskaza ne znači da on poriče smislenost religije. M. Hamilton tačno primećuje: „Ukoliko se religijske tvrdnje odnose na smisao stvari, pitanje njihovog empirijskog potvrđivanja je nevažno“. Neki simbolički sistemi pružaju znanje, drugi nude spasenje. Radosne vesti o spasenju ne moraju biti istinite, kao što ni istinite vesti ne moraju biti radosne. Ako lekar nekom saopšti da boluje od neizlečive bolesti, onda je on rekao istinu, ali istinu koja ubija. Kad treba reći istinu – na to upućuje verska i moralna norma. Kad ne treba reći istinu – na to ukazuje iskustvo i život. Norma je opšta, odluka je lična. Izvan saznavnih sistema, čoveku nije toliko stalo do istine koliko do spasa od istine. Ponekad nije bitno da su odgovori na ljudske patnje tačni, bitno je da su utešni. Toliko je zla na svetu da je svakom čoveku potrebno malo nade i utehe. Zato i oni koji mnogo znaju mogu da veruju.

Ljudi ocenjuju ideje i verovanja bar na dva načina: gno-seološki i psihološki. Jedna istinita ideja može biti odbačena ako je neprijatna, a jedna neistinita može biti prihvaćena, ako je prijatna. Istine su obično neprijatne. Lekar može reći istinu bolesniku od koje ovaj može da umre, a ako umesto istine kaže plemenitu laž, može i da mu pomogne. Psiholozi to izražavaju na sledeći način: 1) „Ono što taj čovek kaže izgleda istinito, ali nalazim da je to neprijatno, i zato neću više da ga slušam“. 2) „Ono što taj čovek govori sigurno nije istinito, ali nalazim da je prijatno, i zato ću da ga slušam“.

Problemi koje postavlja religija nisu oni koje rešava nauka. Ona ih nikada nije ni rešavala i nikada neće da ih rešava! *Pomoću religijskih ideja, verovanja i prakse čovek dokazuje da na pitanja, na koja ne može da pruži naučni odgovor, može da ponudi odgovor druge vrste.* U nevolji se ne traži učitelj, već spasitelj. Naučnici ne mogu da reše probleme koje uspešno rešavaju sveci. U tom smislu, religija je privlačna za nauku utoliko što stalno upućuje na granice nauke i njene metode. Jedna živi od nedostatka druge.

Nemoć nauke otvara nepreglednu oblast vere. Nauka je ograničen pogled na svet, što znači da celina sveta nikad nije i ne može biti predmet nauke. Čovek ima snažnu potrebu za saznanjem celine, to jest da svoja razbacana saznanja poveže u jedinstven sistem. To mu upravo nudi religija. Jer istina je celina. Bog je simbol sinteze svih naših saznanja u jednu celinu. F. Niče ima pravo da viče: „Mi beskrajno čeznemo da budemo celi“. Pored toga, nauka stalno menja svoje viđenje sveta i mnoge naučne istine pokazale su se pogrešnim. S. Frojd je istakao: poslednja zabluda u nauci naziva se istinom. Verski sistemi, nasuprot tome, nisu skloni promenama. Laoce je upozoravao da se nauke valja kloniti, jer je ona beskonačno traganje, nikad dovršena pustolovina. „Rastavi kola na delove i nema više kola“ – govorio je on.

3. Nauka objašnjava i razumeva neke činjenice pomoću svojih racionalnih pojmova, teorija i metoda. Sve što nije moguće da se objasni i razume na racionalan način, ona proglasi iluzijom – to *za nju* ne postoji. Samo ono što se može opažati, to je činjenica, a ono što se ne može opaziti, to je iluzija sa stanovišta nauke. Nauka je oblik mišljenja, religija je način življenja. Možda je ono što naučni govor imenuje kao iluziju samo jedan sloj tajne života, tajne koja je stvarna kao i sam život, ali ostaje nedohvatljiva i neshvatljiva za naučni jezik. K. Jaspers dobro veli: „Svet u svesti uopšte nije sve“. E. M. Remark dodaje: „Neka je blagosloveno to malo džungle u nama“.

Ako je religija iluzija, kako je bilo moguće da su sva nama poznata društva imala religiju, i kako je ta iluzija mogla da opstane kroz vekove, uporedo sa racionalnim odgovorima na prirodne i društvene izazove? Ako je religija iluzija, kako se moglo desiti da ta iluzija postane društveno priznata i obavezna kao način simbolizacije kolektivnog iskustva? Iluzija je verovati da se može živeti bez iluzije.

Ljudsko biće može da oseti i doživi ono što ne može da razume i objasni. Ne može da objasni san, ali i san je stvarnost. Frojd je isticao da „razbojnici u snu nisu stvarni, ali strah jeste stvaran“, jer se od tog straha može i da umre. *Stvarno je sve ono što deluje, to jest što izaziva posledice, bez obzira da li je po svom poreklu čulno ili nadčulno, pojavno ili nepojavno, vidljivo ili nevidljivo.* Tako se čovek iz nauke koji istražuje veru susreće sa slojevitosti same stvarnosti, stižući svest ne samo o granicama naučne spoznaje, nego i svest o beskonačnosti sveta. Analitička metoda raskida sa drukčijim pristupima stvarnosti, ali i sebe zatvara za njeno potpunije razumevanje. Za naučnu metodu postojanje tajne samo je dokaz o neznanju. Za nauku je mistično sve što ona ne može da objasni u racionalnim pojmovima.

J. Gorder, u delu *Sofijin svet*, prepričava sledeći događaj: jednom prilikom su neki ruski astronaut i neki ruski neurohirurg

raspravljali o religiji. Neurohirurg je bio duboki vernik, a astronaut žestoki nevernik. „Ja sam mnogo puta bio u svemiru“, pravio se važan astronaut, „ali nikada nisam sreo ni Boga ni anđele“. – „A ja sam operisao mnoge pametne mozgove“, – odgovori neurohirurg, „ali nikada nisam video nijednu misao“.

4. Konfucije je rekao: „Ne postoji ništa očiglednije od onog što ne može očima da se vidi i ništa opipljivije od onoga što ne može čulima da se oseti“. Ne postoji samo ono što se vidi, nego i ono što se ne vidi. Misao se ne vidi, ali ona postoji. Postoji razlika između onoga ko gleda i onoga ko vidi. Onaj ko gleda opaža samo stvari, onaj ko vidi prodire u njihovu dušu, njihovu suštinu. Neke pojave postoje samo ako u njih verujemo (budućnost, ljubav, bog). Ako ne verujemo u njih, one za nas ne postoje. Pored sistema znanja postoje sistemi verovanja.

Kad bi sve mogli znati, ne bi imali u šta verovati: verujemo kad više ne znamo! Nije tačno da vera prestaje gde razum počinje, tačno je da vera počinje gde razum prestaje. Gde razum posustane, vera ohrabri. Vera i razum jesu dve moći jedne te iste duše. Ono što ne možemo razumom saznati nećemo proglasiti nepostojećim. Najrazumniji narodi u našoj povesti verovali su u najčudesnije stvari, što samo dokazuje da razum ne može biti i nije prirodni protivnik vere. Sokrat je bio najrazumniji građanin atinske države, ali je odlazio u proročište kad god je trebalo da donese neku ključnu odluku. Do vere se čak može doći i razumnim putem, a ne samo putem iskustva, osećanja i delanja. Čuvena je ona Pasklova opklada na boga koja glasi: „Ako veruješ u boga, a boga nema, ništa ne gubiš; ali ako ne veruješ u boga, a boga ima, možeš sve da izgubiš“. Prema tome i sa čisto logičkog ili racionalnog stanovišta bolje je verovati nego ne verovati.

Vera je prvi dodir sa drugim svetom: onim boljim delom nas samih, koga obično nismo svesni. „Srce ima svoju logiku koju razum ne razume“ (Blez Paskal). Ima iskustava koja ne

možemo izreći rečima i pojmovima, a ipak su to iskustva o nečem ili sa nečim, jer da se ne odnose na nešto – ne bi ih bilo. To su takozvana mistična iskustva. Mistično ovde znači samo to da se ne mogu racionalno objasniti i razumeti. To je nešto što nije izrecivo ali jeste prisutno, i zahteva da se prizna. Ne može se tvrditi da je iskustvo mistika nešto prazno, jer svako iskustvo mora da bude iskustvo o nečemu. I kad se o nečem čuti, to nešto nije ništa, samo nema reči da se nešto kaže, pa ispada da čutimo ni o čemu. I čutanje upućuje na nešto o čemu se čuti – i čutanje može biti rečit govor.

U dubokoj žalosti, kad sahranjujete nekog svog, ne čuje se nijedna reč. Već je Aristotel zapazio da u takvim prilikama nije mudro bilo šta reći, može se samo prstom micati. Svaki govor o tome samo je greška više. To je iskustvo iznad jezika, i zato iskustvo ima prednost nad znanjem. Pesnik dobro veli: „Predeli naše krvi ostaju bez imena“. „Ima tihih mesta i u nama“ (O. Haksli). „A ljubav prema drugima nije mogao otkriti razum, jer je to nerazumno“ (L. N. Tolstoj) .

Mistik ne gubi interes za tajnu koja nikad neće preći u jezik. Kad se mistična iskustva prevode u reči, uvek se događa neka izdaja. A F. Kapra u *Tao fizike* ističe: „Nauci nije potreban misticizam i misticizmu nije potrebna nauka; ali čoveku je potrebno i jedno i drugo“. Sada postaje jasno da je tzv. istorijski sukob između nauke i religije krivo razumevanje obeju, jer sukoba među njima nema i ne može biti, ako se povuče jasna razlika između naučnih i religijskih iskaza.

Sama nauka, koja po prirodi stvari poriče veru ili je ravnodušna prema veri, sve što radi, čini to na osnovu vere. Traženje istine počiva na veri da postoji istina, kao što se traženje smisla života temelji na veri da život ima smisla. Da su misli nekog naučnika utemeljene, znači samo to da one počivaju na izvesnoj pretpostavci, za koju je on *uveren* da je plodna iako *ne*

zna da li je istinita. Pošto se njegova *saznanja* temelje na pretpostavci koju je usvojio *na veru*, sledi da su i ta saznanja u stvari uverenja i da nema načina da se dokažu kao sasvim izvesna. S. Kjerkegor pravo kaže: „Vera je konopac na kome moraš da visiš ako ne želiš da se obesiš“. V. Igo bi dodao: „Sve(t) visi, ali ništa ne pada“. Iskustvena nauka ne može da utemelji samu sebe i zato je prinuđena da sebe zasnuje na pretpostavkama izvan sebe. Kao što teologija počiva na određenoj pretpostavci, istu sudbinu deli i nauka. Možda nauka ima prednost u tome što jednu pretpostavku može da zameni drugom, što u teologiji nije moguće. U svakom slučaju, pošto se nauka kao *sistem saznanja* temelji na nekom *sistemu verovanja*, jasno je da ona ne može biti čista razumna delatnost. Anselmo ima pravo: „Ja verujem da bih mogao da razumem“.

Razlika između naučnih i religijskih iskaza ne može se naći na području *logike*, jer teološki iskazi mogu da budu izvanredno logični, baš kao i naučni (dobar primer je Toma Akvinski). *Nelogičnost se može uzeti kao prvi znak da nije reč o naučnim iskazima*. E. From je upozorio da i paranoično mišljenje može da bude logično – logika ne isključuje ludilo. Ako neistiniti iskazi mogu biti isto tako logični kao i istiniti iskazi, onda se razlika između njih ne može naći na području logike. Drugim rečima, istinito mišljenje mora biti pravilno, pravilno mišljenje ne mora biti istinito. Sve može biti logično, ništa ne mora biti istinito. Laž se može izneti na logičan način, kao i sve druge zablude. Čuvajte se logike, jer ona može, ali ne mora da ima veze sa istinom. Istinito saznanje ne mora imati logičan oblik, jer ima istine i u oblicima koji nisu čisto logični, nego možda teologični ili mitopoetični.

Razlika između naučnih i religijskih iskaza ne može se svesti na razliku između *smisla i besmisla*, jer su teološki iskazi izvanredno smisljeni, baš kao i naučni. Iskazi o bogu, đavolu,

anđelima, duhovima itd. nisu činjenički iskazi već vrednosni sudovi i zato na njih ne treba primenjivati merila za ocenjivanje iskaza o činjenicama. To su dva reda iskaza koji se ne smeju brkati. Svete knjige nisu nauke o čoveku, već upute o njegovom spasenju. A nikakve upute ne slede iz iskustvene nauke. Iz naučne analize slobodnog pada tela ništa se ne može zaključiti o moralnom padu čoveka. Jedna je stvar znati hemijski sastav vode, a druga dati žednome da se napije. Činjenica da je neki čovek visok, ne znači da je i visokog morala. Prema tome: iskaz o činjenici i vrednosni sud o njoj govore o istom, ali na različite načine. Vrednosni sudovi ne mogu se izvesti iz činjenica, ali se odnose na činjenice. Jer jedno je znanje o činjenicama a drugo je svest o vrednosnim značenjima: prvo je korisno za mišljenje, drugo je dobro za življenje. Jedno je, dakle, činjenica i njen značaj za nauku, a drugo vrednost i njeno značenje za život.

Mudro je praviti razliku između *značaja* i *značenja*. Jedan događaj može biti veoma značajan po svojim socio-psihološkim posledicama, a da nema nikakvo značenje ili smisao. Jedan događaj možda nema nikakav značaj po svojim socio-psihološkim posledicama, ali ima izuzetno značenje, jer je prepun istine i smisla. Događaji o kojima se govori u svetim spisima nisu bitni sami po sebi, ali značenja, odnosno smisao tih događaja (stvarnih, mogućih, izmišljenih) za vernike i njihov život jesu od izuzetne važnosti. Ti događaji mogli su se desiti u bilo koje vreme i na bilo kom mestu, pa i u mašti, što je posve nevažno, jer tu nisu bitne istorijske činjenice i istorijsko vreme, nego nadistorijska značenja i mitsko vreme (grčka filozofija i rimsko pravo svojim značenjima prkose vremenu i šamar su vremenu).

Razlika između naučnih i religijskih iskaza ne može se utvrditi ni s obzirom na *istinitost*, jer su obe vrste iskaza istinite unutar svojih oblasti i kriterijuma istine koji u njima važe. Samo kad se teološki iskazi odnose na iskustvene činjenice, nauka ih

može proveriti, opovrgnuti, odbaciti ili prihvatiti, dok u svakom drugom slučaju nauka ne može bilo šta reći o vrednosti tih iskaza, ni da su istiniti ni da nisu. Iskustvena nauka ne može ništa reći o nadiskustvenim značenjima. Ipak, dijalog između nauke i religije omogućen je postojanjem *racionalne* dimenzije u oba sistema ideja, verovanja i prakse. Zato kritika religije sa stano- višta nauke zahvata samo racionalni (kognitivni, intelektualni, logički, pojmovni) sloj religije, to jest dogmatsku ili racionalnu teologiju, dok drugi slojevi ostaju uglavnom izvan domašaja te kritike. U meri u kojoj se religija oslanja na neracionalne slojeve u vernikovom iskustvu, u toj istoj meri racionalna kritika religije ne može biti uspešna.

Nauka i religija jesu dva različita puta kojima čovek korača prema istini o sebi i svetu u kojem živi. Dva različita a nikako dva neprijateljska puta: dva podjednako vredna napora ljudskog duha! Ova umna i čovečna pretpostavka o ravnopravnosti u dijalogu isključuje sva ona gledišta koja podrazumevaju da reli- giozne ideje, verovanja i obredi predstavljaju niži stepen u razvoju čovekovog odnosa prema svetu i sebi samom, i da će taj stepen u razvoju biti prevladan kada čovek ovlada naučnim metodama razumevanja i vladanja svetom i sobom. Religija je svojstvo ljudskog duha, a ne niži stepen u njegovom razvoju. Čovek je neizlečivo religiozno biće.

Razlika između naučnih i religijskih iskaza može se jedino naći u oblasti ljudskih *potreba* i *želja*: naučni iskazi zadovolja- vaju potrebu za racionalnim saznanjem, teološki iskazi zado- vļavaju vansaznajne potrebe (potrebu za utehom, spasenjem, za krajnjim smislom života i smrti). *Svako verovanje koje ne zado- voljava neke ljudske potrebe i želje, osuđeno je na izumiranje. Religija nije izumrla. Ona zadovoljava neke trajne potrebe i želje.* Religija nije nauka u povelju, koja će otići u muzej kada nauka odraste, već je to nezavisan način mišljenja, verovanja i

delanja, kojim vernik rešava neke svoje probleme, one koje ne može da reši na druge načine, uključujući i pomoć nauke i njene metode. Religija nije oblik nedovoljno razvijene nauke. *Kad bi nauka odvodila u neveru, onda bi naučnici bili odreda nevernici, a to prosto nije istina.*

Ako zaboravite sve što sam rekao, želeo bih da ovo što ću sada reći zaboravite poslednje. Ako se kaže da je religija zabluda, još se nije reklo da je ona laž; ako se kaže da ona nije istina, još se nije reklo da ona nema smisla; ako se kaže da je ona iluzija, još se ništa ne govori o njenoj vrednosti za život; ako se veli da je stara, ne veli se da je zastarela.

Ako je ovo izlaganje počelo pitanjima u koja sam položio svoje nade i svoje sumnje, onda je razumljivo što odgovore nisam tražio isključivo u jednom smeru i uočljivo zaokružene. Filozof volje za moć ističe: „Suviše sam znatiželjan, previše pitalica, previše neobuzdan, da bi mi se dopao neki odgovor grub kao pesnica“.

Prof. dr Srđan Vrcan

Pravni fakultet Sveučilišta u Splitu

ODNOS ZNANOSTI I RELIGIJE

1. Moglo bi se u suvremenoj raspravi o odnosu znanosti i vjere poći od Steven Weinbergove argumentacije koja, s jedne strane, razvoj i napredak znanosti opisuje u znaku velikih demistifikacija koje je razvoj moderne znanosti postigao. I to, prvo, od „demistifikacije nebesa“ to jest demistifikacije navodno središnjeg položaja Zemlje u svemiru i, drugo, od „demistifikacije života“, pri čemu su obje demistifikacije imale izrazito negativni utjecaj na vjerske osjećaje i na razinu kredibilnosti tradicionalnih i konvencionalnih religijskih vjerovanja. I, s druge strane, Weinberg precizira, te demistifikacije imaju takav učinak u odnosu na vladajuće shvaćanje Boga, jer „ako je riječ 'Bog' za bilo kakvu uporabu, onda se mora smatrati da ona znači jednog neravnodušnog Boga, stvoritelja i davatelja zakona, koji nije uspostavio samo zakone prirode i svemira nego i osnovna mjerila dobra i zla, dakle stanovitu osobnost koja vodi brigu o našim činima, ukratko koja nam je prikladna za obožavanje. To je onakav Bog kakav je nešto značio muškarcima i ženama tijekom prošlosti“ (Weinberg, 1997:214). To je smisleni okvir u kojem se dokazuje neizbježnost ili barem realnost sukoba između znanosti i vjere, a privid isparavanja tradicionalnog sukoba u tim terminima se izvodi samo iz postupnog pada kredibilnosti odgovarajućih religijskih vjerovanja i njihovog postupnog uzmaca pred napredovanjem znanosti.

Moglo bi se u suvremenoj raspravi poći i od nekih relevantnih argumentacija Maxa Webera. I to, prvo, od argumentacije da, ako polazimo od povijesno raspoložive iskustvene građe, ne dolazimo do jednog Boga nego do pluralnosti bogova i ponajmanje dolazimo do jednog „dobrog“ Boga. I, drugo, od njegove argumentacije, u kojoj Weber ukazuje na stanovitu „svjesnu napetost religioznosti upravo u odnosu na područje racionalne spoznaje“, te govori o „napetosti između religije i intelektualne spoznaje“. Na toj podlozi, Weber zaključuje da „ne postoji djelatna religija, koja na nekoj točki ne mora tražiti žrtvovanje intelekta (das Opfer des Intelekt) – 'credo non quod sed quia absurdum'" (Weber, 1934:566). Žrtvovanje razuma u ovom slučaju ne znači samo priznanje prirodnih ili povijesnih ograničenja razuma i svjesno napuštanje pretenzija da se transcendiraju takva ograničenja, već implicira abdikaciju razuma u njegovom vlastitom domenu. Pri tome je očito da se napetosti koje postoje između znanosti i vjere danas ponajprije tiču društvenih i humanih znanosti, a ne više prvenstveno prirodnih znanosti: prirodne znanosti teško da će ustupiti pred pretenzijama religijskih vjerovanja kozmološke naravi. Stoga, veliki rizici žrtvovanja razuma danas nisu toliko aktualni u prirodnim znanostima nego su društvene i humane znanosti one gdje se te napetosti smještaju i osjećaju, te gdje se žrtvovanje razuma može ponajprije dogoditi u obliku uspostavljanja granice do koje ide i smije ići poznati Kantov zahtjev „Audi sapere“, kao zahtjev da se izide iz stanja samo-skrivljene nepunoljetnosti, ili pak gdje se javljaju izvana ili iznutra inducirane točke na kojima nastupaju izričite ili prešutne „zabrane mišljenja“ (Denkverbot) odnosno zabrane postavljanja pitanja.

2. Ovdje se problem odnosa znanosti i religije ili znanosti i vjere razmatra na liniji promišljanja koja se oslanja na spomenute teze Maxa Webera. A to znači i da se znanost uzima

ponajprije u smislu „institucionalizacije sumnje i skepse“, ili pak tako da se znanost shvaća kao organizirani skepticizam koji uključuje „latentno stavljanje u pitanje nekih temelja uspostavljene rutine, autoriteta, ovlaštenih postupaka te područja 'svetog uopće“; kako je to istakao R. K. Metron (Merton, 1963:547), ili kako je o tome pisao G. Lenski: „Netko je prikladno opisao moderno znanstveno gibanje kao 'institucionalizaciju duha sumnje i skepticizma'. To je zacijelo institucionalizacija intelektualnog stajališta koje je spremno ponovno ispitati svaki stav o opažljivim elementima svijeta u kojem živimo. Zbog toga je moderna znanost često nailazila na organizirano suprotstavljanje religijskih grupa, što se može opisati kao 'institucionalizacija duha vjere“ (Lenski, 1963.280–281).

Iz ovoga ugla promatranja, znanost je otvorena i mora ostati otvorena bilo kao korpus znanja koje je već postignuto, ili kao već kodificirani način istraživanja zbilje, ili kao niz stavova opće naravi. I znanost se može razvijati samo pod uvjetom da ostane u osnovi otvorena: ona priznaje da postoje granice između onoga što se zna i onoga što se još ne zna, ali to su granice koje znanost stalno pomjera i prekoračuje. U tom smislu, znanost se ne može pomiriti ni sa svjesnim žrtvovanjem intelekta ni s prihvaćanjem legitimiteta „zabrana mišljenja“, niti s legitimnošću „institucionalizacije duha vjere“ sa spoznajnim pretenzijama. Istodobno, znanost je u svemu onome što joj pripada u osnovi uvjetna i provizorna. Pri tome, dakako, i znanost uistinu operira i nekim premisama i postulatima, ali njezine premise su otvorene za kritiku i za kritičko pripitivanje i osporavanje. Njezini se pak postulati drže samo postulatima, a ne istinama višeg reda, ponajmanje pak istinama apsolutnog reda. Jednom riječju, znanost je otvorena i provizorna kako u onome od čega počinje i tako i po onome čime se služi, pa, na kraju, i u onome do čega dolazi. U znanosti nema legitimnog prostora ni za apsolutne, niti

za vječne istine, to jest za suspenziju duha sumnje ni u odnosu na ono što se već zna. A to znači da u znanosti ima samo relativno čvrstih spoznaja i teorijski dobro utemeljenih i iskustveno zasnovanih istina, ali nema „svetih“ istina, to jest nema nedodirljivih istina koje se ne smiju propitkivati, ispitivati i osporavati, te još manje ima „objavljenih istina“: sve znanstvene istine su samo ljudske i ovozemaljske istine. Divinizacija i sakralizacija mogu se ponekad dogoditi i nekim znanstvenim istinama, ali samo na način koji nije kompatibilan duhu znanosti. Znanost, kao organizirani skepticizam i stalno istraživanje koje pretvara nepoznato i još nedovoljno spoznato u spoznato i u bolje i dublje poznato, te mnogo toga što se na ovaj ili onaj način nadaje, doživljuje i predočuje kao u biti neupitno i samo-po-sebi razumljivo, čini radikalno upitnim, te ljudski životni doživljajni i spoznajni horizont drži stalno otvorenim i neiscrpivim. Stoga, razvoj znanosti se ne događa u znaku napretka u kojem se postupno, ali i stalno smanjuje broj otvorenih pitanja i broj zagonetki koje treba riješiti, jer ih je dosadašnji napredak znanosti navodno definitivno zatvorio, nego daleko više u znaku stalnog otvaranja novih pitanja i otkrivanja novih zagonetki, kao što se ne događa tako da se potreba sumnje postupno smanjuje ili uklanja. Upravo u tom smislu, žrtvovanje intelekta koje religija uvijek na nekoj točki traži nije spojivo s duhom znanosti, jer, ako se znanost zamisli i prakticira na ovaj način, onda žrtvovanje intelekta na bilo kojoj točki znači u osnovi suspenziju istraživanja, propitivanja, iskušavanja i osporavanja, suspenziju sumnje i skepse i tamo gdje za to ne postoje imanentni spoznajni razlozi za takvu suspenziju. Istodobno tamo gdje i kada znanost nastupa s pretenzijom da je konačno zatvorila sve ljudske životne doživljajne i spoznajne horizonte, te je riješila sve zagonetke svijeta i života ili je na putu da riješi sve zagonetke i tajne prirode i života, znanost prestaje biti znanost i sama se pretvara u religiju ili vjeru. Isto

se to nužno događa i tamo gdje i kada znanost napušta tlo svjetovnosti i počinje služiti svetom i posvećenom, jer tada znanost prestaje biti znanost, pa se pretvara u *ancillae theologiae* koja je nužno izvršila na nekoj za spoznaju ključnoj točki abdikaciju razuma i žrtvovanje intelekta, te suspenziju duha sumnje.

3. I vjera se može odrediti na različite načine i s naglaskom na različite aspekte vjerovanja i uz vidljivu selekciju definitornih obilježja kao ključnih obilježja vjere. Ponekad se tako vjera određuje u terminima utjehe, umirenja ili potpore ili kao sigurno utočište – i to navodno jedino sigurno i svima lako dostupno utočište – pred neizvjesnošću i tjeskobom koja je imanentna ljudskom svijetu i životu. Ponekad se, pak, vjera definira u terminima osmišljavanja ljudskog svijeta, života i iskustva u totalnosti, ili u nekoj osobito važnoj strani tog svijeta i iskustva. I to u terminima jedinog mogućeg i trajnog i u osnovi neupitnog smisla, koji je, poradi svog onostranog porijekla i sadržaja superioran svim drugim načinima osmišljavanja života, jer stoji onkraj svih životnih kriza i ne zna za krize, te nikad nije dodirnut učincima tih životnih kriza. Ponekad se vjera određuje u terminima određivanja kategorija i distinkcija kao što su: dobar/zao, sudrug-vjernik/stranac, inovjernik ili nevjernik, svet/profan, nagrada/kazna itd. No, ne osporavajući uopće moguće značenje tih određenja vjere ili realnost funkcija koje tako shvaćena vjera može imati u ljudskom životu, ovdje se želi samo upozoriti da, kakva god bila obilježja vjere i kako god bila dugačka i detaljna lista njezinih svojstava i mogućih funkcija, vjera ipak uvijek sadrži i jedan spoznajni moment kao svoj krucijalni moment kao što i nužno uključuje i barem minimalnu pretenziju na razumno utemeljeni kredibilitet onoga u što se vjeruje. I upravo taj moment je od presudnog značenja u razmatranju odnosa između znanosti i religije i znanosti i vjere.

4. Vjera je ponajprije i u suštini „držanje nečega istinitim“ (ein Fûrwahrhalten). I vjera je vjera dok je „držanje nečega

istinitim“. No, vjera je i jedno osobito „držanje nečega za istinito“. A to se može opisati, posluživši se Kantovom formulacijom: vjera je „subjektivno dostatno, ali objektivno nedostatno“ „držanje nečega istinitim“. To je u skladu s poznatom tezom: „vjerujem, jer znam da ne znam i da ne mogu znati ono u što vjerujem“. Naravno, u ovom veoma širokom smislu vjera može značiti držanje nečega istinitim različite naravi i s različitim stupnjem vjerojatnosti. U tom veoma širokom smislu, vjera može značiti samo mnijenje (doxa za razliku od episteme) i vjerovanje s različitim stupnjem kredibilnosti (razlika između *belief*, *credence* i *faith*). No, vjera je u tom minimalnom smislu uistinu trajan i repetitivni sastojak ljudskog života i ljudskog iskustva, te ljudskog načina ophođenja s okružujućim svijetom i sa samim sobom. I to do te mjere da se može razložito ustvrditi da ljudski život i ljudsko djelovanje ne bi bili uopće mogući bez vjere kao mnijenja barem u nekoj mjeri i u nekom stupnju. Naime, nema dvojbe oko toga da ljudi moraju djelovati i reagirati na egzistencijalne probleme i izazove različite naravi i prije nego što postignu i što posjeduju sigurna i čvrsta znanja kao sastavni dio svojih orijentacionih mapa. Drugim riječima, oni nerijetko moraju djelovati i reagirati na izazove koje im život uvijek iznova nameće i samo na temelju vjere. Živeći svoje živote u promjenjivom, složenom, protuslovnom i bitno otvorenom, te neiscrpnom svijetu i sučeljavajući se s doživljajnim obzorjem kao obzorjem bez obala i nikad do kraja predvidljivim, s uvijek novim i nerijetko iznenađujućim egzistencijalnim izazovima, a obdareni neiscrpnom znatiželjom, ljudi često moraju pronalaziti odgovore na neke egzistencijalne probleme na provizoran i prekaran način i onda kad ne raspolazu primjerenim i sigurnim znanjima. Oni moraju reagirati i na izazove koje im život nameće u otvorenim i neizvjesnim situacijama i kad se ne mogu osloniti na sigurna, provjerena znanja o okolnostima u kojima su prisi-

ljeni djelovati. U nedostatku takvih znanja, oni moraju djelovati i reagirati, okrećući se vjeri i oslanjajući se samo na mnijenja: mnogi dijelovi njihovih životnih orijentacionih mapa, kao i konkretnih samo situacijskih orijentacionih mapa moraju biti dopunjeni i zakrpani mnijenjima i vjerovanjima. U takvim i sličnim prilikama, vjera se prihvaća kao legitimni sastojak opće ljudske situacije, ali se smatra zamjenom za sigurno znanje, a ne ekvivalentom takvog znanja. Nije, dakle, posrijedi viši i stabilniji oblik znanja nego niži i nesigurniji oblik znanja koji ponekad uistinu pomaže, ali nerijetko i odmaže i koji treba zamijeniti, ako je moguće i kad je moguće, sigurnim i provjerenim znanjem. Proces spoznavanja u svim svojim oblicima uključuje i pretvaranje takve vjere u znanje i okretanje od mnijenja i vjere ka znanju. U tom slučaju je posve legitimno i razložito tvrditi da je i „znanost rođena iz vjere“, ali i u protustavu vjeri. Na sličan način moguće je ustvrditi da stalno postoji moment vjere u znanosti, ali uz napomenu da je taj moment stalno upitan i da se uvijek iznova uklanja napretkom znanosti.

Naravno, ako se vjera odredi na ovaj široki način, onda postoji stalna i neukloniva koegzistencija znanosti i vjere, ali i latentne i manifestne napetosti između njih, koje se rješavaju u procesu spoznavanja i iskušavanja različitih mogućih odgovora na izazove života. Doduše, ostaje uvijek načelna mogućnost održanja vjere kao svojevrzne zakrpe ili nadomjeska znanosti, jer znanost nikad neće iscrpiti sve zagonetke i tajne svijeta i života. Znanost nikad se neće suočiti s definitivno zatvorenim i posve neupitnim životnim obzorjem. Na sličan način, ostaje jako naglašena ta mogućnost upravo u suvremenim prilikama kad se, pored ostalog, produbljuje razmak između doxe i episteme, te kad doxa postaje sve manje relevantna za episteme, a episteme sve udaljenija od doxe. No, takva vjera nikad ne traži abdikaciju intelekta niti suspenziju sumnje.

5. Postoji, međutim, i još jedan tip vjere kao „držanja istinitim“. To je tip vjere koji je izražen u tvrdnji „vjerujem, jer znam da uopće ne mogu znati ono u što vjerujem“. Za taj drugi tip „držanja nečega istinitim“ karakteristično je da uključuje na nužan način bezuvjetno povjerenje i neupitnu poslušnost, te totalnu privrženost onome što se predočuje kao predmet vjere. Weber je taj tip vjere kao religijsku vjeru opisao na ovaj način: „'vjera' u jednom tipično religijskom smislu nije držanje istinitim činjenica i učenja; – takvo držanje istinitim dogmi može biti samo rezultat i simptom jednog bitno religijskog smisla – ona je religijska privrženost, bezuvjetna poslušnost, puna pouzdanja i vezivanja cijelog života za jednog Boga ili Spasitelja“ (Weber, 1963: 196–197).

Ovaj tip vjere pretpostavlja da započinje sa i dolazi do ne samo jednog drugačijeg oblika znanja od običnog zdravo-razumskog ili znanstvenog znanja, nego pretendira da dolazi do znanja koje je izrazito viši oblik znanja ili, dapače, najviši oblik znanja uopće. Religijska vjera, dakle, je znanje koje nastupa s pretenzijom, da barem u klici, u sebi sadrži apsolutnu, vječnu i nenadmašivu istinu u osnovi svete naravi. A to znači istinu koja dijeli sva bitna obilježja svetosti kao takve tj. nedostupnost, nedodirljivost i nepovredivost. Svetost kao svojstvo istinitosti znači da je posrijedi istina koja se ne može razumno stavljati u pitanje, kao što se u nju ne smije nekažnjeno javno posumnjati. Po tome, ta istina nastupa, po pravilu, s pretenzijom da je jedina, prava i potpuna istina. Dakle, nastupa s pretenzijom na monopol na iscrpnu istinitost. A što iz toga slijedi može se ilustrirati riječima suvremenog katoličkog teologa Thomasa Bremera, izrečenim nedavno u jednoj raspravi o „čišćenju kršćanskog pamćenja“. Naime, Bremer je, u svom kritičnom distanciranju, istakao da je sve do Drugog vatikanskog koncila u Katoličkoj crkvi vladalo, u osnovi, načelo da samo Katolička crkva „poznaje istinu i da

njome raspoláže, te da se istina ostvaruje samo u okviru Katoličke crkve i za njene vjernike“. I to, dakako, ne bilo koja i bilo kakva istina nego ona istina koja određuje vječnu sudbinu čovjeka. Iz toga se onda s razlogom zaključivalo da je „neophodno da svi ljudi postanu katolici jer je to za njih bolje, jer je to jedini put njihova spasenja“. Na tome se pak temeljila ideja i praksa „misionarstva, pa čak i nasilnog: ako pogani ili ljudi druge vjere ne žele dobrovoljno postati katolici, za njih je bolje da ih prisilimo na to, čak da ih i silom pokrstimo“ (Bremer, 2003:345).

Ako je vjera definirana i prakticirana na ovaj način, napetosti između vjere i znanosti na koje je ukazao Weber postaju veoma oštre i neizbježne. Žrtvovanje razuma, koje ovaj tip vjere traži, javlja se kao nužnost i nema mostova između vjere i znanosti koji, bi u ovom slučaju, mogli tu napetost premostiti i ukloniti.

6. Postoje, dakako, i različiti načini na koje se znanost i religije nastoje razgraničiti kako bi se mogle tretirati kao dva usporedna, pa i komplementarna načina odnošenja spram ljudske zbilje i spoznajne naravi. To su u osnovi načini koji nastoje isključiti mogućnost sukoba i napetosti između znanosti i vjere tako što im pripisuju korjenito različita područja ljudske zbilje kojima se, na jednoj strani, znanost legitimno bavi te, na drugoj strani, kojima se na legitiman način bavi religija, ili su to pak dva radikalno različita načina spoznavanja. U tom slučaju, napetosti i eventualni sukobi se mogu javiti samo zbog toga što znanost navodno nelegitimno upada u domen religije i vjere ili što se uvodi znanost kao institucionalizirana sumnja u područje koje nije njezino legitimno područje. Pri tome se razlika prepoznaje, u jednom slučaju, u znaku razlikovanja između dvije zbilje ili dva svijeta s različitim ontološkim statusom – jedan je metafizički svijet, a drugi je ne-metafizički svijet. Uvjerljivost tog

razlikovanja stoji i pada onda kad se postavi pitanje o odnosu između ta dva svijeta to jest o učincima intervencija metafizičkog svijeta u ne-metafizički svijet. U drugom slučaju, razlikovanje ide u znaku suprotstavljanja znanja o cjelini zbilje i ljudskog svijeta znanju o pojedinim dijelovima zbilje i svijeta. Uvjerljivost i toga razlikovanja stoji samo pod uvjetom da su znanja o cjelini svijeta temeljito različita od znanja o dijelovima tog svijeta i, obratno, da su znanja o dijelovima svijeta posve irelevantna za znanje o cjelini svijeta, a znanje o cjelini posve nezavisno od znanja o njegovim pojedinim dijelovima. Treći put, posrijedi je korjenito razlikovanje između svijeta činjenica kao svijeta onog što jest od svijeta vrijednosti kao svijeta onoga što treba biti: ponovno uvjerljivost tog razlikovanja stoji ili pada kad se postavi pitanje o mogućim učincima svijeta vrijednosti u ljudskom svijetu činjenica. Četvrti put, to je razlikovanje između činjenica i smisla. Ta razlika postaje upitna odmah kad se prizna da smisao ima neke opažljive učinke u ljudskom činjeničkom svijetu i ljudskom djelovanju u tom svijetu. Peti put, razlikovanje ide linijom suprotstavljanja između tzv. zadnjih (ultimate) egzistencijalnih pitanja i ne-zadnjih pitanja ljudske zbilje i ljudskog življenja. No, svi ti načini razlikovanja su izrazito upitni (Vrcan, 1985).

7. Postoji, dakako, još jedan argument koji bi trebalo spomenuti kad se u ovom kratkom osvrtu želi ukazati na neke kritične točke u promišljanju o odnosima znanosti i religije koje naglašavaju neizbježnost trajne napetosti u tim odnosima. To je argument koji ne dovodi u pitanje tvrdnju o neizbježnoj napetosti između znanosti i religije, odnosno vjere, nego minimalizira egzistencijalno značenje tih napetosti. I to minimalizira značenje zahtjeva vjere i religije da na nekoj točki mora nastupiti nužno žrtvovanje intelekta, ili da na nekoj točki mora doći do suspenzije sumnje koju znanost kao institucionalizacija sumnje traži. To je,

zapravo, argument kojim se pravda zatraženo žrtvovanje intelekta i suspendiranje sumnje, ali kao jedino moguća zamjena za najveći stupanj egzistencijalne izvjesnosti i sigurnosti. Drugačije rečeno, dosljedno prakticirana sumnja i pretpostavljena otvorenost životnog horizonta koju znanost kao institucionalizacija duha sumnje pretpostavlja i traži, teško su egzistencijalno podnošljive. U tom smislu, egzistencijalno, znanost je neizbježno ljudski nedostatna po tome što je načelno otvorena, uvjetna i provizorna u svim svojim elementima. Nasuprot tome, religija bi bila ljudski dostatna. Dakle, suprotstavlja se egzistencijalna nedostatnost znanosti dostatnosti religije i vjere. Prepušteni znanosti ljudi lutaju u svom nemiru, u svojim sumnjama i dvojabama, obuzeti egzistencijalnim i teško podnošljivim tjeskobama. U tom smislenom okviru ponekad se spominje Platonova argumentacija: „Suočen s ovakvim problemima čovjek mora ići nekim od sljedećih pravaca: ili spoznati stvari kakve one jesu, ili ih otkrivati za naše vlastite svrhe, ili, na kraju, ako je to nemoguće, držati se najboljeg i najmanje osporavanog ljudskog rasuđivanja i prepustiti se, prema tome, da budemo nošeni kao na splavi, te da plovimo opasno kroz život. Barem ako nismo u stanju ploviti sigurnije i manje opasno na čvršćem brodu božanske riječi“ (navodi se prema Ruffino, 1968: 16).

Zacijelo, znanost sudjeluje u općim svojstvima svakog ljudskog poduhvata i samog ljudskog življenja: ona je istraživanje i iskušavanje, relativna je i uvjetna, prekarna i provizorna, nikad završena i dovršena itd. Ona, stoga, nije u stanju ponuditi apsolutnu izvjesnost i apsolutnu sigurnost, nije u stanju pružiti nedvosmislenu stabilnost, niti iz ljudskog života ukloniti svaku tjeskobu i razloge za tjeskobu, kao ni eliminirati svaku podlogu za teške životne krize. Znanost je, kao institucionalizirana sumnja, zapravo i sama krizne naravi i stalno je podložna krizama koje sama generira i pothranjuje. Ali uvažavajući povijesno i

najnovije iskustvo, treba se zapitati tko je i što drugo to doista u stanju uraditi i to sigurno uraditi bez kolebanja i promašaja? Zar je vjera u stanju to uraditi na neopoziv način koji bi bio imun od paradoksalnosti, protuslovnosti, provizornosti i kriza, pa tako i tjeskobe? Zar to vjera može obećati suvremenom čovjeku i današnjim ljudima? Brodovi o kojima govori Platon u spomenutoj formulaciji izgleda da su sličniji mogućim splavovima nego što su radikalno različiti po svojim plovidbenim sposobnostima. To je nešto s čime se ljudi moraju naučiti živjeti u znanosti isto tako kao i u vjeri, bez nade da će vjera uspjeti u onome što znanost ne uspijeva i ne može uspjeti.

Literatura:

- Bremer, Thomas (2003). Sjećanje, istina i pomirenje – pogled iz rimokatoličke perspektive. U.: Vuleta, Bože, Anić, Rebeka, Milanović Litre, Ivan (ur.), *Kršćanstvo i pamćenje: kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja*, Split–Zagreb: Franjevački institut za kulturu mira i Hrvatski Caritas.
- Kant, Immanuel. *Die Kritik der reinen Vernunft*.
- Lenski, Gerhard (1963). *The Religious Factor*, New York: Doubleday.
- Merton, K. Robert (1963). *Social Theory and Social Structure*. Glencoe: The Free Press.
- Ruffino, J. (1968). Athéisme materialiste. U: Girardi, Giulio (ur.), *Athéisme dans la vie et la culture contemporaine*. Paris: Desclée.
- Vrcan, Srđan (1985). Kritičke dimenzije znanosti i vjera, *Luča*, 1–2, str. 233–240.

Weber, Max (1934). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.

Weinberg, Steven (1997). *U potrazi za konačnom teorijom. Znanstvena potraga za konačnim zakonima prirode*. Zagreb: Izvori.

Mr Александар Баковић
извршни директор
Хришћанског културног центра, Београд

ТЕОЛОГИЈА И БИОЕТИКА – НЕКА ЗАПАЖАЊА О ТЕОРИЈИ ЕВОЛУЦИЈЕ И САВРЕМЕНИМ ГЕНЕТСКИМ ИСТРАЖИВАЊИМА

Савремена генетика све више и све брже напредује. Мапа људског генома је сачињена. Иако пред науком стоје бројне непознанице, много тога је откривено, мада се још више тога наслућује.¹ Свакако да овакав напредак науке изискује теолошку рецепцију достигнућа. „Пројекат људског генома није само изоловани напор неколицине молекуларних биолога. То је природни развој савремене биологије као целине. Најједноставније речено, идеја одређења секвенци људског генома јесте покушај да се одреде сви гени који сачињавају људско биће“.²

Генетика пред нас ставља захтев да поново изразимо своја теолошка гледишта узимајући у обзир и ова најновија сазнања. Теологија не би смела да пропусти прилику да да

-
- 1 Gene Myers, члан Celera Genomics института који је дао велики допринос мапирању генома, у свом интервјуу датом The San Francisco Chronicle од 19. фебруара 2001, каже, између осталог, да: „ми још увек не разумемо себе... овде још увек има метафизичких, магичних елемената“.
 - 2 Walter Gilbert (1992), A Vision of the Grail, Daniel J. Kevles and Leroy Hood (Eds.), *The Code of Codes*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press), p. 83.

одговоре на питања која савременост поставља. Оваква обавеза посебно је истакнута чињеницом да сама генетичка истраживања имају јасан циљ да „продубе наше разумевање људске историје и идентитета“.³ Такав креативни приступ не само да теологији кроз векове није био стран, него је управо представљао њен императив. Конзервативизам, у смислу затворености за све оно што је ново и другачије, никада није био својствен аутентичној теолошкој мисли, пре свега због тога што сама теологија представља – или би требало да представља – својеврсни израз живе заједнице – Цркве. Свака окамењеност би, стога, требало да јој буде страна. Међутим, не би се могло рећи да је академска теологија редовно била на овом колосеку. Изгледа да јој је повремено било угодније да свет посматра ушанчена иза својих аксиома и да се изражава сопственим – ван уских кругова стручњака – неразумљивим дискурсом. Многи велики теолози – попут о. Александра Шмемана и о. Георгија Флоровског – указивали су на ову тенденцију и описивали је не само као слабост, већ и као директну претњу самој теологији и посредно – Цркви. Ипак, ми се овде нећемо бавити саморазумевањем теологије.⁴ Покушаћемо да сагледамо неке аспекте питања која произилазе из савремене генетике, а која се на директан или индиректан начин тичу теолошког промишљања. Како по овом питању, осим појединих вредних студија, немамо баш превише теолошког материјала на располагању, приморани смо да се сами упустимо у одређене спекулације. Но, надамо се да ће каснија критика наших ставова дати боље и плодотворније резултате.

3 HGD Committee of HUGO, *The Human Genome Diversity (HGD) Project. Summary Document*, 1994.

4 Детаљније о месту и улози теологије видети у нашем преводу: А. Шмеман, *Теологија и Евхаристија*, Саборност 1–2. 2000, Пожаревац, стр. 57–75.

Заснивање другости на различитости – онтолошко утемељење хришћанске биоетике –

Прво питање којим ћемо се позабавити постављено је још пре појаве саме генетике. То је питање еволуције. Наиме, још од Дарвина ова тема заузима значајно место у теолошким разматрањима. Покушаћемо, користећи се радовима већ објављеним на ову тему, да укажемо на две важне импликације које произилазе из ове теорије.

Прва од њих тиче се разума (*ratio*). Познато је да је кроз историју теологије *ratio* често поистовећиван са библијским *Imago Dei*. То је један од превасходних разлога због којих је теорија еволуције у извесним теолошким круговима дочекана на нож и априори одбачена. Ако би се показало да се човек по питању разума не разликује суштински од животиња, била би, према оваквом теолошком ставу, угрожена сама идеја о икони Божјој у човеку. Ако и животиње поседују разум, мада у мањој мери, и ако то није нешто својствено само човеку, онда је људска „посебност“ или „ексклузивност“ угрожена. Јасно је, дакле, да је овакво гледиште било сасвим неприхватљиво за западну теологију. Дефиниција личности као „*Natura? rationalis individua substantia*“ је још од времена Боетјеа доминирала и тако је остало до данас. У овој дефиницији лежи разлог немогућности западне теологије да прихвати тезу по којој рационалност људских бића није само њима својствена. Израз „*rationalis naturae*“ указује да је личност својствена само интелигентним бићима која поседују *ratio*. Појам личности је, дакле, чврсто повезан са интелектом, и онај ко га не поседује самим тим нема могућност да буде личност, док са друге стране, свако биће које има *ratio* јесте личност.

Дуго времена се православна теологија поводила за решењима западне теологије, одбацујући еволуционизам на темељима западне теолошке мисли, користећи њене

претпоставке и методе закључивања. Не треба посебно наглашавати апсурдност оваквих покушаја, посебно ако имамо у виду да је источно схватање личности и иконе Божје у човеку сасвим другачије позиционирано од западног.⁵ Изгледа, међутим, да је савремена православна теологија нашла адекватнији израз и приступ питању еволуције, бар што се тиче овог аспекта. Тако, следејући древним оцима Цркве, можемо да устврдимо како разум није икона Божја у нама. Икона Божја у нама је *слобога* и могућност изражавања своје слободе као онтолошког утемељења сопственог бића у љубави према другим бићима (људима и Богу) и читавој творевини. Овако схваћена слобода – као бићетворна – постаје темељ хришћанске онтологије и основа онога што називамо личност. А личност у православној теологији подразумева *односносћ* као своје конститутивно својство. Будући да је ово детаљно образлагано у више квалитетних студија, задовољићемо се само упућивањем читалаца на исте.

Други проблем, који проистиче из еволуционистичког приступа тајни живота тиче се врста живих бића. Наиме, Библија јасно говори о стварању појединачних, различитих врста још у времену пре пада. Еволуционисти износе опречну претпоставку о пореклу живота од једног заједничког претка. Данас, када је генетички код протумачен, наука прилично аргументовано тврди да је *сав живић једно*.⁶ Неки научници су првобитном створењу чак дали и име – Пузап (Последњи универзални заједнички предак). Ово је, свакако, далеко од доказаног. Алтернативна теорија се, међутим, своди на исто. Она каже да у раној „супи“ живота није било целовитих организама, већ да су

5 Уп. изванредну студију митрополита Јована Зизиуласа (српски пре-вод Б. Лубардић), *О људској сјособносћи и несјособносћи*, Београд, 1998.

6 Met Ridli, *Genom, Autografija vrste u 23 poglavlja*, Београд, 2001, стр. 30.

се они тек касније издвајали из заједнице генетичких организама. Уколико се ова друга теорија узме као унеколико вероватнија, можемо сагледати како би се теологија према њој могла односити. У самој ствари изгледа да овакав приступ не мора да противречи библијском опису стварања света. Већ је одавно у теологији исказан став да библијски „дани“ стварања, у ствари, означавају одређени – можда и веома дуги – временски период (у корист оваквог тумачења иде и чињенице да јеврејска реч „јом“ којом је у Библији означен „дан“, заиста јесте вишезначна и може да значи „дан од 24 часа“ али и неодређено дугачак временски период)⁷. Дакле, уколико бисмо прихватили да су касније врсте настале од одређене „каписле“ живота која је тај пожар запалила, то не би утицало на наше посматрање библијске приповести о стварању. Међутим, настојање да се наука „усклади“ са библијским текстом у неком ларпурлартистичком маниру није, или не би требало да буде, својствено православној теологији. Егзистенцијални момент је много важнији. Библија није геолошки, а још је мање генетски приручник. Средиште интересовања саме Библије и читавог организма Цркве, па тиме и црквене теологије, одувек је било усмерено ка ономе што је важно и превасходно у егзистенцијалном смислу – а то је однос конкретних људских бића (Адама, Авраама, Исаака, Јакова, итд., са Богом). Стварање од Библије каменог ауторитета ради чијег се ауторитативног положаја све чини, није изворно православно становиште.⁸

Погледајмо какав значај за теологију има постојање врста. Оно је значајно због тога што указује и тиче се *грудосџи*. Човек темељи своју личност на основу дате различитости бића. Генетички гледано, ова разлика се по-

7 О различитим значењима речи „јом“ в. Hallot, *Hebrew Lexicon*, референца 3649.

8 Вид. Ј. Зизијулас, *О ѿјому ауѿоритѿеѿа*, Саборност 3–4, 2000, стр. 35–45.

казује као хемијска, јер се у виду имају геноми који представљају сплетове хемијски записаних информација. Ту више не постоји дата различитост бића, већ она може бити мењана, како за побољшање одређене врсте, тако и за међусобно мешање врста. Чини се да је ово друго нарочито опасно, јер спречава човека да установи своју другачијост с обзиром на дату другост других бића. Својим утицајем на друга бића, човек се одређује према особеностима које сам устројава. Другост других, тако, за човека више не би била дата, него би била створена од њега самог, па тиме више не би представљала другост. Дошло би до поистовећења личности и природе и нестајања разлике међу њима. На ово је указао митр. Јован Зизјулас у свом чланку „Личност човека и нова научна кретања“ (*Видослов*, бр. 21, стр. 46–52). Још једном треба нагласити: *човеково њозвање и назначење да буде свешћеник њвари никако није уђрожено јединственошћу живоѡа као феномена, али јесте уђрожено мођућношћу да разликовање човека и ѡприроде ѡсћане засновано на њеђовој вољи*. Уколико би човек сам постао креатор (= уредитељ) природе, она би постала његов производ и тиме са њим поистовећена. Човек тада не би могао да оствари своје свештеничко назначење и да Богу принесе оно што му јесте подобно – природу – али што није он сам.

Како изгледа, упркос тако очигледним разликама међу врстама, све се оне у принципу међусобно „слажу“ и све показује да имају један те исти извор, као и један те исти принцип структурирања. То, опет, само по себи не говори много, будући да жива бића такође користе оне елементе који постоје у неживој природи. Суштинска разлика између живе и неживе природе не налази се, дакле, у самим елементима, него у њиховој организацији, структури. Тако је и са врстама. Ми се, генетски, само два-три процента разликујемо од шимпанза и још толико од орангутана. Али та два или четири процента уопште не предс-

тављају суштинску разлику. Питање настанка врста, око кога још нема консензуса, за теологију, такође, није од пресудне важности. Мало је значајно да ли је Бог одабрао да врсте ствара директно једну по једну, или је одлучио да то изврши стварањем иницијалног „окидача“ живота који је у себи имао предиспозиције за све оно што се касније догодило.

Оно што нас раздваја од других није генетски склоп, још мање је то *ratio*. Основна и темељна разлика се налази у Личности и то Личности схваћеној не као скуп различитих особина (јер то је индивидуа), него личности која ступа у интерактивни однос са другима и Богом и кроз тај однос се конституише.

Другим речима, услед генетског инжињеринга могло би доћи до *џубљења другоџ*, што би представљало катастрофу не толико, или боље – не само – на еколошком или етичком, колико на онтолошком плану. Човек би изгубио могућност сопственог конституисања као личности, јер би нестао други који је за конституисање личности неопходан, баш као и сопствена природа. Разлика између природе и човека би се избрисала, јер би човек, својим утицањем, уподобио природу себи кроз њено поистовећивање са собом. Природа би се тако јавила као продукт Личности, као нека врста њеног израза и тиме би престала да буде другост у односу на Личност. Ово би још више дошло до изражаја употребом генетског инжињеринга на људе, где би била угрожена не само другост других постојећих бића, него и другост других људских бића. Човек би се тако нашао изолован и окружен оним што је на неки начин он сам. Он, поред тога што би запао у потпуни промашај (*а љромашај* – амартиа – јесте *џрех*) назначења које је од Бога добио, како смо раније нагласили, не би имао ни прилику да се конституише као личност, јер не би имао с ким да ступи у интерактивни однос љубави, будући да ничега што није он или његов продукт не би ни било.

Можемо се упитати да ли је само настојање за генетским инжињерингом у ствари иста стара тенденција палог човека да под своју контролу стави читав створени свет и да, користећи ресурсе овога света, постигне бесмртност? У суштини, одговор је: да. „Нада у доминацију над читавим универзумом свира на јуриш на планину Олимп како би установила Царство Божје“,⁹ добро је приметио још стари Бекон. Јабука на дрвету познања још увек мами и змија шапће: „Нећете ви умрети...“. Међутим, већ сама генетика показује да је једно овакво гледиште погрешно. Смрт је саставни део нашег живота, начин живота, начин нашег постојања. Ван оквира личносних односа у којима је смрт трагедија, она се јавља као неопходна, а тиме и позитивна компонента самог живота. Штавише, она је записана у нашим генима, што савремена истраживања и показују. Смрт је толико конститутивна за природни начин постојања да се њен изостанак на природним основама појављује као канцер. Ћелије које из неког разлога одбију да умру, „фалсификују“ живот гротескно га претварајући у смрт.¹⁰ Парадоксално, превазилажење смрти на природним основама је можда и могуће (или ће можда бити), али ће то представљати оприсутњавање или оваплоћење смрти на плану личности. Тако су пацијенткињи Хенријети Лекс¹¹ у Балтимору из цервикалног тумора узете ћелије које су касније вештачки одржаване у многим лабораторијама света. Хенријета је у међувремену преминула. Њене ћелије данас теже око 400 пута више него сама Хенријета. Оне су, такође, живе, али Хенријета није.

Откриће *ced* гена смрти свакако да није превелико изненађење ни за биологе ни за теологе, али је јасна потврда немогућности остваривања бесмртности на основама

9 Francis Bacon, *Great Instauration*, bk. 1, para 129, in John M Robertson ed., *op. cit.*, 300.

10 Уп. M. Ridli, *ibid.*, 231–243.

11 *Ibid.* 242–243.

наше природе. Надилажење смрти јесте надилажење саме природе. Настојањем да достигне бесмртност на природним основама, генетика не би постигла никакав успех. То је уосталом већ покушано. Адам и Ева су управо на темељу коришћења ресурса природе покушали да достигну бесмртност. Људско друштво је кроз историју углавном тежило истом. Међутим, ненаучена лекција се поново враћа – природа не може да нам пружи оно што сама нема. Покушаји да се природа искористи и да се из ње саме обезбеди живот и постојање на самом почетку су се показали као промашај (тј. грех), а као такви ће се показати и у будућности. Таквим приступом, човек од творевине ствара Бога, послуживши творевини већма него Творцу (в. Рим. 1, 25). Но тај „бог“ не може да подари оно што сам нема.

Генетика нам показује да је људска врста, као и друге, доживљавала одређена усавршавања или промене. Овај процес се назива еволуција. Да ли бисмо могли еволуцију да сагледамо из теолошке перспективе која не би нужно значила и њено потпуно одбацивање? У начелу, сматрамо да је одговор позитиван. Наиме, чињеница да су се људска и друга бића прилагођавала, никако се не коси са основним теолошким претпоставкама. Са одређеном дозом смелости, можемо изнети хипотезу¹² да је еволутивни развој пре пада био део промисла Божјег. Ово уопште није невероватно с обзиром на чињеницу да је позвање човека управо да буде свештеник твари, да буде онај у коме је читава творевина возглављена и који је читаву приноси у заједни-

12 Желимо да подвучемо да је ово наше промишљање дате теме моти-висано чињеницом да је, упркос свих мањкавости, теорија еволуције прихваћена као званична научна теорија. Мора јој се признати и солидна научна утемељеност. Из предања наше свете Цркве, видимо да су и Оци, којима сви ми желимо да следујемо, често користили научна достигнућа свога времена и тумачили их у светлу предањског богословствовања (теологије). Понека од тих научних схватања су се касније показала као погрешна, али то није умањило значај отачког доприноса.

цу са Богом. Због тога можемо претпоставити да еволутивни развој представља начин којим је успостављено јединство човека са осталим живим бићима. И то јединство које је потпуно и органско. Сама чињеница да је наша генетска структура суштински истоветна са структуром какву имају остала жива бића, управо указује на ту повезаност човека и света и њихову неодвојивост. Еволуција би, дакле, могла бити схваћена као начин на који Бог ствара. Само стваралаштво никако није на тај начин угрожено, него, напротив, оно добија дубљи смисао. Овако схваћена еволуција би могла да да позитиван допринос теологији, јер би јој помогла у јаснијој артикулацији њене свагда присутне спознаје да човек није биће одвојено од остале природе (творевине) него да је њен саставни део.¹³ Али део који има посебно позвање – успостављање заједнице љубави са Богом и, на тој основи (а не на природној), обезбеђивање вечног постојања свега створеног. Након пада, људска природа се дегенерисала, поставши трулежна и смртна. И стваралачки еволутивни потенцијал, који је, могуће је, указивао и на есхатолошку стварност непрестаног узрастања „у Богу“, постао је „индивидуализован“, тј. распарчан, подељен и осмрћен. Подела унутар саме природе – а смрт није ништа друго него дељење, односно распадање – довела је до тога да еволутивни развој добије сасвим другу димензију, димензију борбе за опстанак. Након пада, човек је био приморан да се саображава, односно прила-

13 Овакав допринос теологији никако није безначајан јер се теологија, под утицајем различитих фактора о којима сада нећемо дискутовати, некако спиритуализовала, задржавши за себе област духовног – и то духовног схваћеног на начин средњовековног мистицизма – а делимично или у потпуности одбацивши тварно као предмет свог интересовања. Тако је, на пример, доскоро било готово незамисливо чути да је грех, рецимо, уништити неко дрво. Тек је савремена еколошка криза довела до извесних преиспитивања теолошких поставки. Показало се да је оваква дуалистичка теологија дала свој значајан „допринос“ развоју утилитаристичког односа према природи.

гођава новом окружењу које је према њему било непријатељско: „У зноју лица свога јешћеш хлеб свој...“. Земља је рађала „трње и коров“, животиње су постале непријатељски расположене према човеку. Смрт је постала реалност и саставни део наше природе, као и природе света. Свакако да је наша природа тиме била измењена, и то на суштински начин. Због тога се може и поставити питање, посматрано из теолошке перспективе, да ли генетика заиста може да нам пружи слику развоја живота од самих његових почетака, или је то ипак само слика деформисаног – осмрћеног – живота након пада. Свакако да неки елементи, чак многи, могу да укажу на основни биохемијски концепт на коме се живот заснива.

Међутим, у том „запису“ генома налазимо и бројне елементе који су не само необјашњиви, него и сасвим спорни. Тако, на пример, сама теза да су се једноћелијски организми еволуционим путем претварали у вишећелијске доводи се у питање самом чињеницом да једноћелијски организми, попут бактерија, и данас врло успешно опстају. Ако би живот – схваћен као тежња за одржавањем одређене биохемијске структуре – био сам себи циљ, односно ако би еволутивни моменат, схваћен као тежња за одржањем живота (борба за опстанак), био једина покретачка сила првих организама, поставља се питање зашто би се они уопште развијали у вишећелијске када је јасно да и као једноћелијски сасвим добро могу да опстану. Доказ за то су бактерије и други микроорганизми. Али чак и да је постојао неки добар разлог за усложњавање оваквих организама, поставља се питање зашто се нису онда сви усложнили. Другим речима, ако је вишећелијски организам заиста у еволутивном смислу бољи, зашто онда сви једноћелијски организми нису еволуирали у вишећелијске? Изгледа нам, ипак, да је еволутивни развој пре пада имао неке друге разлоге, који се не могу поистоветити са борбом за опстанак.

Теза да живот има један јединствени извор није, дакле, у супротности са теолошком хришћанском поставком. Штавише, управо је супротно. И теологија сматра да је живот јединствена појава, као и да између свега што постоји и човека постоји присна и тесна веза. Човек и јесте створен као круна читаве творевине, као онај који је требало да слободно принесе творевину Творцу. За овакво човеково послање било је неопходно да он заиста буде једно са природом, да представља њен органски део. И човек то заиста и јесте. У том смислу, теорија еволуције, потпомогнута генетиком, може да буде – и јесте – креативни изазов за теологију, која сада мора и треба да нагласи јединственост човека и природе. Опасност, као што смо нагласили, лежи на другом крају – у негирању различитости.

Слобода и детерминизам – онтолошко утемељење етике у хришћанској теологији –

Питање слободе свакако да није новијег датума. Ми ћемо настојати да га сагледамо из перспективе нових сазнања која нам ишчитавање људског генома пружа. Будући да су гени носиоци свих природних могућности и датости, они су и „запис“ онога што се обично назива учење или памћење. Тако способност учења зависи од рада гена CREB на другом хромозому и гена CREBBP који се, заједно са још једним геном, названим алфа-интегрин, налази на шеснаестом хромозому. Приликом памћења, долази до појачавања синаптичких веза међу неким неуронима.¹⁴ Очигледно да тајна памћења није овим сасвим откривена али смернице које је јасно повезују са материјалном структуром мозга су

14 М. Ridli, *ibid.*, 268–269.

јасне. Многе друге чињенице ово потврђују. Данас се са сигурношћу може тврдити да се меморија из средњег темпоралног лобуса током ноћи преноси у неокортекс, где постаје трајна. Оно што важи за учење и памћење, према неким генетичарима, важи и за све остало. Гени детерминишу понашање човека, његове жеље и вољу. Он само „мисли“ да нешто жели, док се, у ствари, непрестано усклађује са захтевима које пред њега поставља његов генетски материјал, брушен миленијумима да преживи у оштрој конкуренцији еволуционе утакмице. Свакако, многи научници одбијају да у потпуности прихвате овакав детерминизам, иако прихватају сва начела деловања гена. Њихово објашњење се оснива на тврдњи да и у затвореном детерминисаном систему у коме су познате све вредности, не можемо унапред да предвидимо ток дешавања, зато што једни узроци својим рефлексивним деловањем утичу на друге узроке пре почетка или током њиховог деловања, као и на услове њиховог деловања. Иако су нам све врсте узајамних утицаја познате, ипак не можемо да предвидимо крајњи исход.¹⁵ Како примећује Б. Силвер, „деловати случајно није исто што и деловати слободно – у ствари, сасвим је обрнуто“.¹⁶ Да ли оваква концепција детерминизма треба да обеспокојава теологију? Мислимо да постоје два нивоа одговора. Први, који се тиче условљености модалитета деловања памћења и учења, па тиме и онога што називамо „свест“, није нешто што би изазвало посебну забринутост. Наиме, већ је одавно познато из искуства да постоје људи са оштећењима која умањују или скоро сасвим поништавају ово деловање. С друге стране, православна теологија и не сматра свест за основно мерило људскости. Превасходно мерило људскости јесте слобода, али не слобода схваћена на природим основама. За оне који сло-

15 M. Ridley, *ibid.*, 367.

16 Silver B. (1998). *The ascent of science*. Oxford: Oxford University Press.

боду поистовећују са слободом избора, слобода је генетским открићима заиста угрожена. Међутим, слобода се изражава не на природним основама, она се изражава управо надилажењем природних ограничења која, између осталог, представљају и условљеност на молекуларном нивоу. У том смислу, открића генетике могу чак и да помогну теологији, која сада мора још више да инсистира на онтолошки а не етички утемељеној слободи. Слобода мора бити схваћена као искорак из природног модуса пошто природни модус не пружа основе за истинску слободу.¹⁷ А истинска слобода представља љубав и то не као психолошку, него као онтолошку категорију. Екстатичко отварање себе за другога, излажење из себе превазилажењем утилитарних оквира, све до апсолутног признавања другог као јединственог и непоновљивог (овде је други и Бог и човек), јесте основа хришћанског схватања слободе. Неслобода овог света и неслобода егзистенције у овом свету позната је од пре. Смрт, тај „последњи нејријател“ пружала је вековима уназад јасни доказ људима да нису слободни, тј. да су ограничени својим природним датостима. У том смислу, најновија схватања генетичара о људском бићу као бићу детерминисаном сопственом генетском структуром нису ништа епохално ново. Једноставно, реч је о две сасвим различите равни. На нивоу тварног, или кажимо природног, заиста је слобода само „празна фикција“, да се послужимо речима Сен Жиста. Међутим, корен слободе не лежи у самој природи човека као створеног бића. Залог његове слободе управо је у слободном превазилажењу сопствених природних ограничења. У том контексту, савремена генетска истраживања пружају значајан допринос теологији.

Још једно ново-старо питање се помаља: питање еугенике. Нећемо се ни најмање задржавати на њеној исто-

17 Уп. Христо Јанарас, *Ерос и личности*, посебно прво поглавље „Екстатички карактер личности“, Атина, 2001, стр. 21–28 (на грчком).

рији, која није кратка. Свежији и монструознији примери воде нас до Немачке у време Хитлера која је спровела убијање хиљада психијатријских болесника пошто их је претходно стерилисала (!). Наследност многих психичких и других поремећаја је одавно позната. Није ни чудо што су се појавиле теорије о потреби очувања популације на силном стерилизацијом болесних. Овакве мере су се користиле у САД, као и у још неким земљама. У наше време, Кина предњачи у овим суровим методама. Данас, када поред ултразвука постоје и генетички начини утврђивања болести од којих ће дете након рођења патити, еугеника је добила нови залет. Иза ње, додуше, више не стоји нека одређена социјална филозофија али стоји много моћнија практичност. По болницама широм света врши се масовно истребљење оних који имају неки недостатак, аномалију или чак само потенцијалну слабост. Теолошки приступ овом питању (које је у исто време и питање абортуса) не може да буде заснован само на етичким начелима праведности и законитости, правима људске индивидуе, па и оне neroђене. Оваква аргументација има своју снагу и свој опсег практичне примене, и то нико не спори. Међутим, она за теологију није довољна, пошто теологија заступа другачију концепцију слободе, као и другачију концепцију личности. Једноставно речено, у контексту хришћанског схватања личности, појам индивидуалне слободе као апсолутне вредности тешко да налази своје место, пошто је слобода без љубави не само апсурд већ и негација самог живота. Говорити, дакле, о „правима neroђеног детета“ јесте умесно ако се у виду имају „природна“ права. Она су међутим угрожена већ самим начином природног постојања који подразумева смрт као и све њене појаве (ратови и сл.). Теолошки поглед иде у другом смеру – у смеру сагледавања слободе као љубави и то љубави која ствара, односно конституише биће. Гледано тако, сваки облик еугенике не само да је неоправдан већ он није тек просто нарушавање „права на живот“ него је и опасност за људс-

кост у њеној основи. Онај ко доспе до таквог презира и ниподаштавања другог одузимајући му живот, негира у исто време и самога себе будући да је личност релациони појам који у свој „етос“ укључује другог. Поништавање другог који је конститутиван за нас саме – уједно је и поништавање нас самих.

Осврнућемо се на још један проналазак савремене медицине, уско повезан са генетиком. Док су поједини генетичари истакли како је пронађен ген који се тиче религиозности, један неуролог је устврдио да је пронашао одговарајући неурални модул у темпоралном лобусу мозга који је код верујућих људи већи и активнији. Еволуциони биолози су ово протумачили у смислу корисности религиозности у оквирима еволуционе утакмице. Ако је то тако, остаје отворено питање зашто ниједна друга врста, осим човека, није остварила макар сличан „еволуциони напредак“? Како било, евентуално постојање оваквог гена или сета гена указаће управо на оно што теологија и тврди: да постоји предиспонираност човека да превазиђе сопствена ограничења. Та предиспонираност свакако није детерминативна, иако се можемо сложити да спознаја о човеку као *homo religiosus* никако не значи и његову условљеност да буде „*homo christianus*“.

Да закључимо: генетска истраживања постављају пред теологију бројне изазове али и бројне могућности. Напредак науке који данас гледамо не само на овом пољу него и на пољима осталих знаности (попут физике, космологије итд) отвара могућности раскривања откровења у новом светлу. Креативни одговор теологије и њен дијалог са науком није само квалитативног него је суштинског карактера.

Srđan Barišić
sociolog

BAUK SEKTAŠTVA

Pluralizam crkava, denominacija i sekti, njihova divergentnost, specifičnost, lokalna i etnička obojenost, jeste stalni izazov sociologa religije koji nastoje da se reši problem kategorizacije i tipologizacije religijskih zajednica. Proučavanje tipova religijskih organizacija i dugo traganje za karakteristikom koja bi bila *differentia specifica* pomenutih kategorija još uvek nije urodilo nekim naučno konsenzusnim plodom.

Najčešće navodeni kriterijum, varijabla ili tačnije *differentia specifica* za razlikovanje crkve i sekte, u naučnim raspravama, jeste *kompromis*. Od Veberove distinkcije između ekskluzivne i inkluzivne zajednice, (ne)kompromisni odnos prema državi, društvu i/ili dominantnoj kulturi istican je kao najsigurniji kriterijum razlikovanja crkve i sekte (E. Troeltsch, R. Niebuhr, B. Johnson...). Niburov dinamičan kontinuum sekta–denominacija–crkva, kao i Jingerov (M. Yinger) dvodimenzionalan model koji ilustruje istu progresiju, dali su veoma značajan doprinos produblivanju i pojašnjavanju distinkcije, ali ne i njenom konačnom zaokruživanju. Kompromis sa okolinom je i dalje ostao glavni kriterijum tipologije, a kriterijum složenosti organizacije (R. Stark, W. Bainbridge) nije uspeo da ga nadomesti. Dinamički kontinuum se proširio na kult–sekta–denominacija–crkva, čime se, u naučnom smislu, učinio veliki napredak, ali na kategorijalnoj ravni problem je ostao nerešen.

Ako je postojanje sekta i denominacija karakteristika pluralističkih društava, tj. složenih i heterogenih društvenih zajednica, može se postaviti pitanje: da li su sekte posledica verske tolerancije ili netolerancije?

Tradicionalne monokonfesionalne regije Balkana, naročito nakon procesa segmentacije i tipizacije prostora koji su pratili sukobe 1991–1995. godine, kao i buđenja etnonacionalizama u procesu zakasnele transformacije postsocijalističkih društava, predstavljaju pogodno tlo za posmatranje efikasnosti naučnih kriterijuma u praksi. Stigmatizacija, ignorancija i diskriminacija *malih religijskih zajednica* logična su posledica samoizolacije, ksenofobije i dominantnog straha od Drugog, Drugaćijeg, Nepoznatog... Uočavanje ovih zajednica na „svojoj teritoriji“ tumači se kao prodor arhineprijatelja, anacionalnog novog svetskog poretka koji, kao i uvek, ima nameru da razori identitet, duhovno i materijalno tkivo dominantne kulture. Etnokonfesionalna identifikacija postaje dominantan model kolektivnog identiteta, a spoljni i sumnjivi element – verska sekta – percipira se kao simptom društvene krize i predstavlja žrtvenog jarca isfrustrirane i izmanipulisane gomile. U takvim sredinama, *male religijske zajednice* derogativno se nazivaju sektama i izložene su permanentnoj diskriminaciji, a akteri kontrolne kulture, čuvajući normativne konture društva od subverzivnih elemenata, uporno uspeavaju da održavaju i pojačavaju uspostavljeni negativni stereotip. Eliminisanjem kognitivnih elemenata, a prvenstveno selekcijom događaja, nekadašnji *secondary definers* – mediji preuzimaju vodeću ulogu u stvaranju javnog mnjenja, opšteg stava javnosti, i postaju *primary definers*, ispred sistema obrazovanja, zvaničnih institucija vlasti i institucija kulture. Potreba za iracionalnom senzacionalnošću, potkrepljena ekonomskim interesima, uspostavila je sistem vrednosti koji nema dovoljno sluha za Drugog, Drugaćijeg, Nepoznatog, Novog... Sindrom uvek aktu-

elne *afere u rezervi*, u društvima duboke (u ovom slučaju tranzicione) krize sa diskutabilnom religijskom zrelošću, pokazao se kao veoma efikasan mehanizam sveobuhvatne manipulacije širokim masama. Vrednosno negativna upotreba termina sekta u svakodnevnom govoru jasno ukazuje na kognitivnu slabost dominantnog stava, tačnije predrasude, kao i na lošu dijagnozu i prognozu neophodnog demokratskog potencijala.

Termin „sekta“, sociološki, u naučnom smislu, ima svoju utemeljenost, značaj i značenje (mada bez naučnog konsenzusa), ali socijetalno, u iskustvenom smislu, pokazao se veoma problematičnim i diskutabilnim. Korišćenjem sintagme *male religijske zajednice*, neutralizuje se vrednosno negativna upotreba termina sekta, smanjuje se snaga emotivnih i konativnih elemenata stavova, a otvara se novo polje kognitivnih mogućnosti. Ovo svakako zahteva izuzetan i naporan trud širokih razmera.

U osnovi problema stoji *inokulacioni efekat* (R. Bart), kojim manjinski (nekomformistički), racionalni stav nema za posledicu porast tolerancije, već naprotiv pojačava snagu većinskog (konformističkog) negativnog stava u odnosu na verske sekte. Odsustvo naučnog konsenzusa po pitanju verskih sekti doprinosi održavanju pojmovne zbrke i održavanju *straha od Nejasnog* kojim se samo pojačava strah od Drugog, Drugaćijeg, Nepoznatog...

Mr Zilka Spahić-Šiljak

islamska teologinja i magistra ljudskih prava i demokratije,
članica Direktorija IMIC-a, Internacionalnog
multireligijskog i interkulturnog centra, Sarajevo

PRINCIPI GENDER PERSPEKTIVE U ISLAMU

Uvod

Dvije riječi, žena i islam, kod prosječnog čovjeka na Zapadu, prizivaju u svijest dvije prevladajuće slike: jedna je slika haremskog života i sjaja koji je obilježio živote brojnih halifa u historiji islama, a druga slika se nameće putem medija, kao obrazac života žene u islamu danas. U toj slici, žene su predstavljene pod čadorima, burkama, zatvorene u kućama, bez mogućnosti da se obrazuju, rade i ostvaruju svoja temeljna ljudska prava i slobode, koje su imanentne svakom ljudskom biću. Istina je da postoje i takve prakse u muslimanskom svijetu, no temeljni principi vjere islama proturječe bilo kakvoj vrsti opresije, porobljavanja i nepravde.

Islam je objavljena monoteistička religija, koja je kao milost i putokaz upućena svim ljudima u 7. stoljeću na području današnje Saudijske Arabije, respektirajući prethodno monoteističko naslijeđe sa objavama Tevrat (tore), Indžil (Evandjelje) i Zebur (psalmi). Knjiga koja je objavljena poslaniku Muhammedu, mir i spas neka je na njega u toku 23 godine njegove poslaničke misije zove se Qur'an (od ar. glagola qare'e-jaqre'u –

čitati). Qur'an je knjiga mudrosti, lijek za dušu i svjetlo putnicima na ovom svijetu. S obzirom da Qur'an sadrži vrlo malo izravnih propisa, osobito u području međuljudskih odnosa i uređenja društva, to je obaveza muslimana da, na temelju datih univerzalnih poruka i Poslanikovog života i djela (Sunna), intepretiraju sveti tekst Qur'ana časnog, uvažavajući kontekst vremena i okolnosti u kojima se nalaze. Neki muslimani vjeruju u doslovnu interpretaciju, drugi pak insistiraju na simboličnim i znanstvenim tumačenjima i značenjima Qur'ana. Na stotine komentara Qur'ana je napisano u proteklih 14 stoljeća, no mora se priznati da su ih, uglavnom, pisali muškarci, s pozicija moći i superiornosti, tako da je većina tih tekstova maskulinistički i patrijarhalno orijentirana i omeđena i ne situira ženu kao jednakopravnog partnera sa muškarcem.

Ovaj esej ima namjeru ponuditi generalni okvir za razumijevanje položaja žene u islamu, na temelju qur'anskoga teksta i principa koji iz njega proizilaze, što se u velikoj mjeri razlikuje od prakticiranja islama danas u većini muslimanskih zemalja.

Temeljni principi islama u međurodnim realicijama se mogu podijeliti u četiri grupe:

- humanitet – ljudska priroda muškarca i žene, u kojoj su stvoreni,
- intelekt i razum kojim su obdareni i muškarac i žena, na temelju čega su obadvoje kadri dostići virtualna savršenstva i duhovne stepene, ali i doprinositi u znanosti i napretku u društvu,
- individualna prava i odgovornost – dobro djelo se nagrađuje a zlo kažnjava, neovisno od spola ili nekog drugog identiteta,
- ugovorni odnos svih propisa, jer je riječ o dva partnera koji su jednakopravni u temeljnim stvarima koje se tiču statusa pred Bogom – vjere u Njega, intelektualnih sposobnosti, moralnih obaveza i rezultata učinjenog.

Ovo su principi na temelju kojih je potrebno sagledavati sve aspekte gender relacija u islamu, jer je islam vjera koja u svojoj osnovi teži egalitarizmu, jednakim mogućnostima za sve, neovisno od spola, rase, porijekla ili društvenog statusa i vjera u kojoj svaki pojedinac odgovara za posljedice svojih djela, bez posrednika, arbitra ili čuvara.

Humanitet (fitrah) istovjetna ljudska priroda i muškarca i žene

Qur'an časni govori o stvaranju prvog čovjeka i žene na nekoliko mjesta u različitim poglavljima, otkrivajući nam da smo stvoreni od jedne supstance ili osobe (nafsun vahidah),¹ ili u paru kao muškarci i žene.² Na drugom mjestu se pak kaže: „O, ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i žene stvaramo, onda vas dijelimo na plemena o narode da biste se međusobno upoznavali. Doista je kod Allaha najodabraniji onaj ko je najbogobojazniji.“³

Nakon materijalnog oblika, čovjek je dobio i svoju drugu polovicu – dušu koju mu je uzvišeni Bog darovao kao dio Sebe. Mi smo, dakle, dio božanskog stvaranja, milosti i ljubavi, zbog čega je čovjekov život svet i niko nema pravo da oskrnavi najveličanstvenije djelo Božije. Na tom temelju počivaju ljudska prava i nepovredivost integriteta svake ličnosti, neovisno od spolnog ili nekog drugog identiteta. Ljudska priroda je imanentna podjednako i muškarcima i ženama, stoga bilo kakva tumačenja o manjkavosti žene, jer je drugostvorena, odnosno drugoizvedena⁴ i na koncu u

1 Qur'an, Al-An'am 98.

2 Qur'an, Al-Nadzm, 45.

3 Qur'an, Al-Hudžurat, 13.

4 Detaljnije vidi: Riffat Hassan, „Women's and Men's Liberation“ – *Testimonies of Spirit*, Greenwood Press, New York, 1991, 78–79.

praksi postaje podređena superiornom vodstvu muškarca – nemaju utemeljenja. U prethodno navedenom qur'anskom ajetu (stavak), ali i na drugim mjestima u Qur'anu, naglašava se, da je bogobožnost, vjera u Boga i dobro djelo jedino mjerilo i kriterij vrednovanja pred uzvišenim Gospodarom.

Intelekt i razum podjednako su razdijeljeni na muškarce i žene

Pored ljudske prirode, intelekt i razum su također iminentni ljudskom biću na temelju kojih počiva njegova odgovornost. Riječi kojima je počela objava Qur'ana časnog su upućene ljudima koji su intelektom i umom obdareni: „Uči, čitaj u ime Gospodara tvoga koji stvara, stvara čovjeka od zakvačka...“⁵

Ovaj ajet (stavak), kao i Objava u cjelini, podjednako poziva i muškarce i žene da se odazovu pozivu Božijem, upućenom poslaniku Muhammedu a.s. Budući da su i muškarci i žene najveći primjeri božanske milosti, njihov suverenitet i dignitet njihove ličnosti niko nema pravo dovesti u pitanje, niti podrediti jedan spol drugome, pravdajući to još manjkavostima u stvaranju, inteligenciji i razumu. Nažalost, žena je, ne samo u islamskom civilizacijskom obzoru, već i u kolijevci helenističke kulture, na kojoj počiva cjelokupno kulturno-civilizacijsko naslijeđe Zapada, smatrana nejedankopravnim bićem, defektne prirode, slabog mišljenja, neodlučne, senzitivne i manipulativne naravi. Filozofi, teolozi i zakonodavci su podređenost i inferiornost žene pravdali njenom prirodom, biologijom, spolom i naravno Božijom voljom, što je jedna od najvećih zloupotreba vjere u svrhu diskriminacije polovine ljudskog roda. Veliki filozof

5 Qur'an, Al-Alaq, 1–5.

Aristotel je jedan od utemeljitelja patrijarhalnih odnosa u porodici i društvu. Porodica za njega predstavlja vrstu „nejednakog prijateljstva“, zbog toga što je pravo prijateljstvo moguće samo među jednakima, a porodica nije uključena u tu vrstu odnosa. Uloga žene je da bude majka i supruga, no ni to joj nije bilo priznato kao racionalan čin, već kao „normalan“ prirodan poredak stvari. Kako porodični život nije imao društveno priznanje, muškarac ga racionalno i ne bira, već ga ostavlja ženi čije je to „prirodno legitimno mjesto“.⁶

Ove premise su kasnije razradili teoretičari liberalne filozofske misli, Roussou i Lock. Ženu su smatrali frivolnom, nesposobnom da djeluje u skladu sa univerzalnim umom, te zbog toga „žena treba da budu isključena zbog svog 'prirodnog' moralnog karaktera i opasnog utjecaja na moral i građanske vrline muškarca“ (Rousseau). Rousseau je smatrao da utjecaj žena, čak i onih koje su dobre, uvijek pokvari čovjeka, jer su žene prirodno nemoćne ostvariti status slobodnog i jednakog pojedinca ili građanina, pa tako i nemoćne i da razviju sposobnosti potrebne za davanje pristanka.⁷

Ova digresija nam može pomoći u sagledavanju pitanja jednakopravnosti žene u islamu, koji principijelno priznaje ženi intelektualnu snagu i djelovanje u skladu s razumom, ali je praksa bila i još uvijek je opterećena bremenom patrijarhalnog sistema vrijednosti, kao i u drugim društvima.

Intelekt je snaga koja ljudskom biću pomaže da razumije i akceptira činjenice, da planira, osmišljava, gradi i unaprijeđuje sebe i svoju okolinu. Nagon je također prirodan Božiji dar koji ljudima služi da uživaju životu i da pronalaze motivaciju za

6 Tatjana Klimenkova, *Žena kao kulturni fenomen*, Centar za ženske studije, Beograd, 2003, str. 36–39.

7 J. J. Rousseau, *Emile*, transl. B. Foyle, Dent London, 1911, pp. 332.

djelovanje. Problem nastaje onda kada nagoni ovladaju intelektom i on ne bude u stanju voditi čovjeka. Imam Ali je o tome kazao sljedeće:

„Uzvišeni Allah je dao melekima (anđeli) intelekt bez nagona, životinjama je dao samo nagone, a čovjeku je dao i jedno u drugo. Onaj ko uspije kontrolirati nagone svojim intelektom, biće superiorniji od meleka (anđela), a onaj čiji nagoni budu kontrolirali intelekt, biće ispod nivoa životinja.“⁸ Ovo se podjednako odnosi i na muškarce i žene.

Nažalost, u praksi je ovaj princip potisnut, a njegovo mjesto su popunile norme i pravila patrijarhata, u kojem se osporava pravo ženi na djelovanje u skladu s razumom. Ipak, neke žene su uspjele oduprijeti se tom sistemu vrijednosti i postati paradigme savršenih žena muslimanskih. Žene koje su svjedočile svoju intelektualnu snagu vlastitim naporima i djelima, najbolje pokazuju kako postizanje visokih stepena u vjeri nije uslovljeno spolom. Takve žene je spomenuo i veliki islamski filozof Ibn Arabi, naglašavajući da je i žena sposobna postići ista virtualna svojstva i duhovne stepene, kao i muškarac. Primjeri takvih žena su Marjam (Marija), Asja (Faraonova žena) i Fatima (Poslanikova kćer).⁹

Nadalje, primjer Poslanikove supruge Aiše pokazuje da je ona bila ne samo najobrazovanija osoba tog doba, s obzirom da je dobro poznavala šerijatsko pravo, arapski jezik, poeziju i historiju, već i da je politički bila aktivna. Ona je prelazila granice privatnog i javnog prostora, koje su kasnije vrlo snažno naglašavane, tako da je samo mali broj žena uspio izaći iz sjena harema i privatnosti i djelovati u sferi politike i moći. Iako su

8 „Bihar al-Anwar“, v. 57, p. 299.

9 Muhyi-d-din Ibn Arabi, *Dragulju poslaničke mudrosti*, u prevodu prof. Rešida Hafizovića, Bemust, Zenica, 1995, str. 320–321.

Arapi cijenili inteligenciju kod žena, ipak nisu bili spremni dopustiti ženama da jednakopravno dijele vlast s njima i participiraju u svim segmentima društvenoga života. Intelektualnost im, dakle, nije osporavana, ali jeste mogućnost da je ispoljavaju u ravnopravnoj i fer urakmici u nauci i politici, potiskujući ih u sferu harema, zabranjenog prostora.¹⁰

Ono što je ključno je činjenica da u islamu i žene i muškarci imaju dar inteligencije i prava i obaveze koje proizilaze iz toga. Sve drugo treba da se usaglašava i uređuje na kulturološko-civilizacijskoj ravni i u društvenom kontekstu kojim smo omeđeni. Na koncu, ne možemo prenebregnuti činjenicu da žene čine polovicu svjetske populacije, tako da isključenje žena, ili marginalizacija njihove ličnosti isključivo na majčinstvo i porodični život, uskraćuje ogroman potencijal potreban svakom društvu za njegov progres i blagostanje.

Individualna prava i odgovornost

Ono što se permanentno pokušavalo stoljećima nametnuti kao norma i uzus ponašanja u muslimanskom svijetu je prednost i prioritet kolektivnih prava u odnosu na individualna prava i odgovornost koja iz toga proizilazi. Diskurs ljudskih prava na Zapadu je zadobio međunarodni legitimitet prije pedesetak godina, usvajanjem Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima i slobodama. Od tada su donesene brojne druge konvencije, deklaracije i povelje s ciljem poboljšanja statusa žena širom svijeta u različitim socio-kulturnim kontekstima. Muslimanske zemlje uglavnom nisu potpisnice međunarodnih konvencija o pravima

10 Fatima, Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd., 1993. pp. 62–67.

žena, a one koje su i potpisale „Žensku konvenciju“ to su učinile s rezerviranošću na određene članove. Zašto rezerviranost? Zašto su tako postupile uglavnom muslimanske zemlje? Takva praksa govori u prilog nespojivosti ili nekompatibilnosti ljudskih prava i islamskih principa, što još uvijek i danas mnogi podupiru kao legitiman i ispravan stav. Drugi, pak, govore o tome kako ljudska prava postoje od kada i sam čovjek, jer je njegov dignitet i suverenitet nepovrediv, s obzirom da svoju legitimaciju crpi od Boga. Treći će se opet zalagati za koncept ljudskih prava na Zapadu, kao potpuno legitiman i imanentan svim ljudima, pa i muslimanima.

Ono što je realitet danas, i pored potpisivanja Kairske deklaracije¹¹ i drugih napora koje muslimani čine u sferi ljudskih prava, jeste prisutnost diskriminacije i opresije prema ženama u zemljama u kojima se primjenjuje šerijatski zakon. Žene još uvijek nemaju pravo glasa u S. Arabiji i još nekim muslimanskim zemljama, a u onim zemljama gdje je to pravo i ostvareno žene su samo formalno sudionice političkog života. Još uvijek se mogu čuti glasovi kako žene ne mogu imati ista prava kao i muškarci, jer su pod patronatom muževa koji su „odgovorni“ za njih. Ovakvi stavovi reflektiraju patrijarhalne odnose i vrijednosti u porodici i društvu i nemaju ništa zajedničko sa principom individualnih prava i odgovornosti svake osobe, koji su utemeljni u Božijoj riječi u Qur'anu:

„Muškarcima pripada udio onoga što steknu, a i ženama pripada udio onoga što steknu.“¹²

11 Rezolucija br. 49/19 o Kairskoj deklaraciji o ljudskim pravima. Islamska konferencija ministara vanjskih poslova, održana u Kairu 1990. godine, usvojila je Deklaraciju o ljudskim pravima u islamu. Ovaj dokument predstavlja važan pokušaj kodifikacije šerijatskih načela u oblasti ljudskih prava i sloboda.

12 Qur'an, an-Nisa, 32.

„A vjernici i vjernice su jedni drugima prijatelji, oni naređuju da se čini dobro, a zlo sprječavaju, i namaz obavljaju i zekat daju, i Allahu i Njegovu Poslaniku se pokoravaju! Tak vima će se smilovati Allah!“¹³

„A onaj ko čini dobro bio muškarac ili žena, a vjernik je, ući će u džennet i neće mu se učiniti ni koliko trud nepravda.“¹⁴

Uzvišeni Allah, dakle, priznaje pravo svakoj osobi da samostalno stiče imovinu i da je troši, da je dobro djelo uvjet Božijeg oprosta i milosti, neovisno da li je osoba muškarac ili žena i, na koncu, naređivanje dobra a odvrćanje od zla obuhvata sve društveno-političke aktivnosti u kojima ravnopravno mogu sudjelovati i muškarci i žene. U tom qur'anskom stavku je upotrijebljen termin *awliya-prijatelji*, za muškarce i žene. To je vrlo bitno naglasiti, jer se danas muškarci i žene predstavljaju i doživljavaju kao dvije suprotstavljene strane u relacijama superiornog muškarca u odnosu na inferiornu, frivolnu i slabašnu ženu. Gender relacije nisu utemeljene na obostranom prijateljstvu i pomaganju u uspostavi mira i napretka, s jedne strane, i sprječavanju zla u bilo kojem obliku, s druge strane, već na gender dihotomiziranim ulogama.

Ugovorni odnos u svim stvarima

Da li su muškarci i žene doista prijatelji jedni drugima, partneri i pomagači jedni drugima, sa podjednakom odgovornošću za dobro, mir i napredak zajednice ili su pak dvije suprotstavljene strane, koje nikada ne miruju, nastojeći pokoriti jedna drugu?

13 Qur'an, At-Tavba, 71.

14 Qur'an An-Nisa, 124.

Historijski spisi, ali i naša svakodnevnica svjedoče da su propisi i norme za koje se tvrdi da su islamskog karaktera, uglavnom proizvod androcentričnih interpretacija vjere koje kontinuirano već 14 stoljeća nameće maskulinistička znanstvena elita, što je rezultiralo diskriminacijom i drugorazrednim položajem žene u muslimanskim društvima. Na taj način su ideološke konstrukcije opresije nad ženama postale sastavni dio muslimanske prakse, marginalizirajući ženu u sferu privatnosti u kojoj je sve podređeno ocu i njegovom neupitnom autoritetu.

Zbog toga se islam definira kao izvor opresije i diskriminacije, prenebregavajući činjenicu da vladajuće strukture u muslimanskim zemljama vrlo često nameću konzervativna i retrogradna tumačenja vjere u želji da sačuvaju stečene pozicije. U takvoj konstelaciji odnosa, žensko pitanje u islamu postaje talac borbe za očuvanje postojećih društveno-političkih odnosa, u kojima vladajuća elita koristi tumačenja vjere u svrhu cementiranja postojećeg stanja. Najbolji primjeri takve prakse su zemlje Bliskog i Srednjeg istoka, koje naglašavaju da djeluju u ime islama i za dobrobit muslimana. Svaki takav istup je praćen zahtjevima za pokrivanjem žena i povlačenjem u kućnu i porodičnu atmosferu, kao da će time razriješiti krize, konflikte i nagomilane društvene probleme.

U islamu nema mjesta za neuravnotežen odnos između spolova i situiranje ženske perspektive na isključive horizonte. Zbog isključenja jednoga spola iz dinamike odnosa jednoga društva dolazi do tiranije, potlačenosti i inferiornosti tog spola u odnosu na drugi. Tome doprinosi patrijarhalno orijentirana interpretativna praksa muslimana u rukama vladajućih elitnih krugova, koji patrijarhalni sistem vrijednosti koriste s ciljem održanja neupitnog autoreta vlasti u društvenim odnosima i autoriteta muškarca u porodičnim odnosima.

Nasuprot tome, princip jednakopravnosti podrazumijeva „ugovorni prirodu“¹⁵ svih propisa, osim izuzetaka iz kojih ne bi trebalo izvoditi pravila, a to je prevladajuća praksa muslimanskih jurista. Svaki propis koji je upućen ili naložen muslimanima i muslimankama je ugovorne naravi i nije prirodan niti prirodan jednom spolu. Iako postoje izuzeci od ovih temeljnih principa, oni ne mogu biti osnova za izvođenje temeljnih principa vjere.

Ipak, u praksi je ovaj princip podređen pravilima i normama islamskog prava (fiqh), kojeg su kreirali pravnici u prva 4 stoljeća islama, stavljajući u pravi plan izuzetke, kao što su svjedočenje, naslijeđivanje i unilaterani razvod braka, a ne principe jednakopravnosti. Ono što je posebno važno naglasiti je nužnost odvajanja božanske naredbe od drugih naredbi i interpretacija. Razlog za to je da se napravi jasna distinkcija između univerzalnih poruka i propisa sadržanih u Qur'anu, i interpretacija sadržanih u hadisu i izrekama prvih generacija muslimana, koje obiluju mizoginim sadržajima o ženama, a koje je nužno propitati i sa aspekta autentičnosti i tekstualne konzistentnosti sa principom jednakopravnosti i uravnoteženosti, na čemu se temelji islam.

Naslage mizoginih sadržaja su producirale gender nejednakopravnost, potiskujući suštinu vjere i univerzalnost njenih poruka i principa, tako da je vrlo teško upustiti se u avanturu razotkrivanja i dekonstruiranja takvih sadržaja u teoriji i praksi muslimana. Potrebno je vrijeme i veliki napor da se redefinira sistem vrijednosti na kojem počiva muslimansko biće, a kojeg su stoljećima stvarali i oblikovali muškarci. Stoga je aktivno učešće žena u reinterpetaciji svetih tekstova i islamskoj misli i jurisprudenciji nužno i veoma važno. Također je potrebno insi-

15 Ziba Mir Hosseini, *Islam and Gender*, Princeton University Press, New Jersey, 1999, p. 256.

stirati na ponovnom čitanju i svetih tekstova i historije, s ciljem otkrivanja skrivenih sadržaja i relacija koje čine dinamiku odnosa u muslimanskim društvima. Muslimanska historija posigurno nije samo historija halifa, dvorova, vlasti i elite, već historija tenzija svakodnevnog života koju su obilježile i žene svojim djelovanjem, a koje je temeljito brisano sa stranica oficijelne historije. Da bi izašle iz izolacije i marginalizacije, koje se opravdavaju „vjerskom normom i moralom“, žene moraju postati aktivne sudionice u egzegezi svetih tekstova Qur'ana časnog i Poslanikova života (Sunna) i rasvijetliti pozadinu mizogine i patrijarhalne tradicije.

3. BOGATSTVO TRADICIJE

Jedan deo tekstova u ovoj knjizi nije posvećen ni dijalogu ili drugim oblicima interakcije verskih zajednica, niti nerazrešenim pitanjima oko kojih su formirane oprečne škole mišljenja, već se njihovi autori analitički ili deskriptivno posvećuju obradi nekih tema koje su karakteristika verskog života kao takvog, od pamtiveka ili odskora, ili pak predstavljaju specifičnost pojedinih prostora i epoha. Ove tekstove svrstali smo u posebno poglavlje, koje počinje tekstom prof. dr Jelene Đorđević, profesora sociologije na Fakultetu političkih nauka u Beogradu – ona obrađuje temu odnosa religijskih prema ostalim mitovima, uz razradu pitanja kao što su univerzalnost i ostale karakteristike mitskog govora, značaj mita za tumačenje uvođenja poretka u pojedinim društvima, razvoj mita i njegove faze. Prof. dr Refik Šećibović, geograf sa Ekonomskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, predstavio je najvažnije osobine graničnih religijskih pojaseva i najčešćih društveno-geografskih procesa i pojava koji se u njima javljaju, obrativši posebnu pažnju na balkanski granični pojas. Mladi istoričar umetnosti mr Davor Džalto, trenutno na doktorskim studijama u Frajburgu (Nemačka), izlaže smisao crkvene, preciznije pravoslavne umetnosti, podvlačeći razliku između crkvene i umetnosti u službi obreda, suštinski zasnovanu na razlici između Crkve koja se mistično poistovećuje sa svetom, i liturgije, koja je konkretna služba u crkvi (zgradi), dajući i osnove ikonografskih kanona. Po odobrenju uredništva Katoličke enciklopedije, iz ove edicije preneli smo članak najcenjenijeg britanskog katoličkog teologa u 20 veku, Adrijena Forteskjua, o

ikonoborstvu, jednom od najznačajnijih religijskih i kulturnih pokreta u ranoj historiji hrišćanstva, koji je ostavio tragove na hrišćansku teologiju i ikonografiju.

Tri autorska članka u ovom poglavlju predstavljaju verske zajednice koje deluju na našim prostorima, a s obzirom da nisu aktuelnim zakonskim propisima Republike Srbije priznate kao tradicionalne, njihove zvanične prezentacije nisu objavljene na našem sajtu. Protestantski teolog dr Stanko Jambrek, tajnik Evandeoske crkve u Hrvatskoj i predstojnik Bogoslovnog instituta Evandeoske crkve u Zagrebu, napisao je tekst u kome daje glavne informacije o nastanku i razvoju evandeoskog i pentekostnog pokreta u svetu, istorijatu, organizaciji i učenju EPC u Hrvatskoj, osnovama verovanja, teološkim karakteristikama, razlici između Evandeoske pentekostne crkve i Evangeličke crkve, saradnji s ostalim hrišćanskim zajednicama i odnosu Evandeoske pentekostne crkve i hrvatske države. Gospodin Dane Vidović, propovednik Prve baptističke crkve iz Beograda, daje takođe svoj pregled razvoja evandeoskih crkava tokom novije istorije, kako u svetu tako i u Srbiji, osvrćući se i na pojave netolerantnog ponašanja pojedinaca i grupa prema ovim i nekim drugim manjim verskim zajednicama, ali smo zbog informativnog karaktera ovog teksta, koji je, po našoj proceni, prevagnuo nad polemičkim elementima, ipak odlučili da ga svrstamo u ovo, a ne prethodno poglavlje. Mr Miroslav Keveždi, filozof-religiolog i novinar iz Novog Sada, predstavio je grkokatoličku zajednicu u Vojvodini, Apostolski egzarhat za grkokatolike u Srbiji i Crnoj Gori, osnovan 2003, prvog egzarha – vladiku kir Đuru Džudžara, i katedralu Egzarhata u Đurdevu.

Prof. dr Jelena Đorđević

sociolog, profesor Fakulteta političkih nauka u Beogradu

RELIGIJSKI I OSTALI MITOVI

Mit je toliko složena pojava da je svaki govor o njemu parcijalan. Najpre zbog toga što je pojmovno objašnjenje mita uvek neadekvatno, jer je u svom originalnom vidu mit nečitljiv za racionalni um. To se posebno odnosi na prvobitni, može se reći elementaran, ali najrazvijeniji i najpotpuniji mit i mitologije arhajske zajednice, ranih agrarnih društava i civilizacija starog sveta. Drugi razlog zbog kog je mit nemoguće zahvatiti u celini leži u činjenici da je mit prisutan u gotovo svim domenima kulture: u religiji, književnosti, likovnim umetnostima, muzici, politici i istoriji, da u svakoj od ovih oblasti istovremeno zadržava svoja osnovna svojstva, ali se i prilagođava specifičnim medijima (religijski spis, književnost, slikarstvo, politika), i istorijskim i društvenim kontekstima. Treće, zato što se kao pojam koristi krajnje neujednačeno i može se upotrebljavati u velikom broju, često sasvim različitih značenja: a) mit je „sveta priča“; b) mit je predstava; c) mit je arhetip; d) mit je lažna priča. U svakodnevnom govoru, pa i u naučnim radovima pojam mita se upotrebljava kao prototip ideološkog mišljenja, lažne svesti i lažnih autoriteta. Četvrto, zbog svega ovoga, mit je tokom istorije, a naročito u poslednjih vek i po, bio predmet različitih interpretacija, što uvećava konfuziju oko njegovog tumačenja i upotrebe pojma. I najzad, mit kao živo i nadasve vitalno tkivo kulture zamire i ponovo se rađa, prerađuje, prilagođava vremenu, novim medijima i ideologijama, ali tako da se menja njegova

retorika, uloga i funkcija, do one mere da se potpuno udaljuje od svog „originala“, a da istovremeno u mnogim aspektima ostaje ono što je oduvek bio.

Problem istinitosti mita je jedna od najvećih zamki u koje se uplela antička racionalistička misao, onda kada ga je suprotstavila *logosu*. Zbog toga je, u mnogim periodima istorije u kojima je gubio delotvornost, bio identifikovan sa lažju i manipulacijom, čime se isključivala ona dimenzija mita koja ga suštinski određuje, a to je da se on u ambijentu u kome nastaje smatra prvorazrednom i nepobitnom istinom. Moderna društva, a naročito istorija XX veka, pokrenuli su lavinu proizvodnje mitova u politici, upotrebe i revitalizacije mita u umetnosti i popularnoj kulturi, što je podstaklo gotovo sve društvene i humanističke nauke na izučavanje ovog fenomena. Uprkos njegovoj kompleksnosti i „lažnosti“, pokušaćemo da mu pridemo sa nekoliko strana, pouzdavajući se u otkrića nekoliko velikana: Kasirera, Propa, Levi Strosa, Elijadea, Meletinskog, Junga, ali i Frejzera, Malinovskog, Loseva i Barta, koji su u najvećoj meri otkrili tajnu mitskog govora, njegovu strukturu, funkciju, značenje i varijacije u vremenu i prostoru.

Univerzalnost mitskog govora

U najopštijem smislu, mit je sveta priča koja govori o događajima vezanim za delovanje božanskih ili polubožanskih bića, u vremenu koje je neodređeno, ali koje se shvata kao nešto što postoji izvan običnog ljudskog iskustva. Mit se razlikuje od svih ostalih sličnih priča po tome što se smatra vrhovnim autoritetom u određenom društvu i u tom pogledu se može smatrati važnim elementom religije. Mitološka naracija, kao i svaki religijski simbolizam, ne opravdava se, niti se preispituje njena

verodostojnost. Svaki mit se predstavlja ali i doživljava kao faktički opis, bez obzira na to koliko su ispričani događaji u neskladu sa prirodnim zakonom, ili običnim iskustvom. U tom smislu je mit „prava realnost“ u odnosu na varljivo svakodnevno iskustvo koje se opravdava i dobija smisao onda kada se oslanja ili ugleda na mit. Ovo primarno, religijsko značenje ostaje važeće i kada mit izražava ili potpomaže ideološko ubedenje, kada postane element sekularne religiozne vere. Zato je mit „sveta priča“ za razliku od drugih priča, istih po strukturi, motivima i sižeu, ali lišenih društvenog autoriteta koji ima mit. Samim tim, on ima i posebnu emotivnu snagu i mobilizatorsku moć i stoga ima neospornu ulogu u svakom religijskom verovanju i društvenoj zajednici gde služi kao čvrst oslonac i sredstvo potvrđivanja kohezije. Zbog toga je Kasirer ustanovio da ne određuje istorija mitologiju jednog naroda, već je obrnuto, te da je zbog toga često mitologija „sudbina“ jednog naroda, jer on nema slobodu da izabere mit – on je nužnost.

Semantičke analize pokazuju savršenu koherentnost mita i sveta prikazanog u njemu, uprkos čudesnosti i neverovatnosti mitskih priča. One su potpuno dovršeni konstrukti smisla i garanti savršeno uređenog poretka. Ta osobenost mita je posebno značajna za njegovo neprekidno trajanje i upotrebu, čak i u veoma složenim društvima. Makar i fragmentarno, on uređuje svet besprekorno i sa te tačke gledišta predstavlja čvrstu tačku oslonca za svaku društvenu zajednicu. Mit je i „polimorfan“, „ambivalentan“, „multivokalan“ jer govori jezikom simbola. Ali i pored evazivnosti, mnogoznačnosti i slojevitosti simbola, postoji jasna logika i sintaksa mita. Ona je zasnovana na „binarnoj logici“ (Levi Stros) i na simboličkim „konstelacijama“ (Diran), što dovodi do toga da je gotovo neograničen broj varijanti i najrazličitijih priča ograničen na određeni broj formula koje se na različite načine slažu (na primer: stvaranje sveta, kulturnih ins-

titucija, običaja, odvija se uvek kroz iskušenje i borbu; Spasitelj je uvek vezan za simbole pročišćenja, za svetlo, za uspon (sveto drvo, sveta planina); haos je vezan za deformisanost (čudovišta, bezobličnost). Mitološke konstrukcije su bezgranične, ali se najčešće odnose na jednu te istu temu, raspoređene oko jednog centralnog jezgra (mit/mitema).

Istraživanja mita u prošlom (XX) veku sa različitih metodoloških pozicija dokazuju i pokazuju da se mit zasniva na „generativnim sposobnostima uma“, ili na osnovnim podsvesnim ili arhetipskim supstratima, što vodi jednom te istom zaključku: da je mitološko mišljenje univerzalno svojstvo ljudske vrste. Podrobne uporedne analize, od Propa, preko Levi Strosa do Barta, od Kasirera i Junga do Elijadea, Dirana i njihovih sledbenika, pokazale su neobičnu sličnost ili istovetnost mitske misli, mitskih slika i strukture priča kod mnogih naroda. Sve dublje razumevanje mišljenja „primitivaca“ zaslužnih za stvaranje „elementarnog“, ali istovremno i razvijenog oblika mita, ukazuje da postoji sinhronijski i dijahronijski kontinuitet mitskog mišljenja. Drugim rečima, mitska priča i mitsko mišljenje u potpuno različitim istorijskim momentima, društvenim kontekstima i medijima kroz koje se izražava imaju univerzalna svojstva.

Mitsko oblikovanje stvarnosti, zasnovano na apriornom obliku mišljenja, ukazuje na tri, za nas važne činjenice: prvo, da je realnost kao činjenično stanje uvek moguće shvatati i koncipirati prema modelu koji nameće sam ljudski um, iz čega proizlazi da je naše znanje o činjenicama stvarnosti uvek maksimalno diskutabilno. Drugo, sam medijum kroz koji se stvarnost izražava nužno podrazumeva sasvim određenu sliku koja zavisi od formalnih i strukturalnih zakonitosti samog medijuma. „Strukture“, „scheme“, „konstrukcije“, „simboličke konstelacije“ mitske svesti oblikuju i „stvaraju“ ali i interpretiraju i osmišljavaju stvarnost na osnovu vlastitih principa. Zato je moguće porediti mitove

iz najrazličitijih sredina i istorijskih perioda i otkriti u njima zapanjujuću sličnost. I treće, pokazuje se da je moderno uverenje da postoji radikalna rez između primitivnih, antičkih društava i njihove sklonosti ka mitu i moderne, racionalistički orijentisane civilizacije, na visokom stepenu ekonomskog i tehnološkog razvoja, osporeno u mnogim aspektima. Mitovi pokazuju da njihova logika unosi red u stvarnost na osnovu unutarnje nužnosti tog načina mišljenja, te da je moguće da danas, isto kao i nekad, usklađujemo elemente stvarnosti prema potrebama i zakonu mita.

Stavu da je mit univerzalna kategorija ljudskog uma pridružuje se psihoanalitičko tumačenje, posebno u jungovskoj varijanti. Kao opšte svojstvo psihe, mit je univerzalan fenomen koji, nezavisno od vremena i područja, ima zajedničke osnove. On je realnost samim tim što postoji u psihi. Sa malo drugačijih pozicija Eliade postulira ideju o religijskom mišljenju *sui generis* u čijoj osnovi leže mitske pretstave samosvojne i univerzalne simbolike. Diran i teoretičari imaginacije otkrivaju antropološke zakonitosti na osnovu kojih funkcioniše simbolički svet imaginacije i njegove mitske „konstelacije“.

Teorije o samosvojnosti mita opovrgavaju se argumentom po kome ništa, pa ni mit ne postoji izvan društvenog, kulturnog i istorijskog ambijenta gde izrasta. I obrnuto, relativizam sociološkog ili istorijskog pristupa pobija se argumentom o samosvojnosti „konstrukata svesti“. Ova većito otvorena prepirka nije bez značaja, s obzirom da svaki od ovih pristupa ima mnoštvo ne samo teorijskih, već i ideoloških konsekvenci. Ukoliko se zagovara ideja o mitskoj svesti kao elementu strukture uma ili potenciji čovekove psihe i mišljenja, onda se takav stav, sa pozicija relativizma, smatra opravdanjem svih povrataka unazad, ka predrasudama i energiji iracionalnog. S druge strane, ukoliko se zanemari opštost mitske svesti, statičnost njenih osnovnih struktura ili kategorija i u prvi plan se istakne relativnost društvene

situacije, onda se upada u zamku evolucionizma po kome moderno društvo definitivno prevazilazi i odstranjuje iracionalnu, „religijsku“ asocijativnu imaginarnost, oslanjajući se na apsolutnu moć razuma. Time živo prisustvo mita u ultramodernom svetu ostaje neobjašnjeno, ili se jednostavno banalizuje time što se mit svodi na manipulaciju centara moći, iracionalnost, ili robovanje predrasudama tradicionalističkih, nazadnih društava. Zato je važno pristupiti razumevanju mita bez metodološkog cepidlačenja i ideološke jednostranosti. Činjenica da postoji specifičan jezik i sintaksa mita ne isključuje činjenicu da su oni podložni promeni, da su društveno uslovljeni i da njihove funkcije i značenja variraju zavisno od određenog kulturnog, religijskog, istorijskog ili umetničkog konteksta.

Karakteristike mitskog govora

Najstarije mitske priče prethode pojavi pisanja i sadrže usmenu istoriju koja se prenosila sa pripovedača na pripovedača, sa generacije na generaciju, ponekad milenijumima. Pažljivo čuvana kao sveto nasleđe kulturnog identiteta, posredstvom raznovrsnih mnemotehnika: ulepšavanjem opštih situacija i fraza u obliku repetitivnih formula, muzičkom kadencom, ritmom, plesom, a u mnogim kulturama slikarskim ili drugim sličnim tehnikama – što se činilo doslovnim prenosom, jedinim mogućim istinitim pripovedanjem – neminovno je, u nedostatku pisanih zapisa, bila samo jedna verzija priče koja se neprekidno razvijala, menjajući se da bi održavala korak sa novijim interesovanjima slušalaca i asimilirala događaje, interese, senzibilitet kasnijeg društvenog trenutka. Tako usmena tradicija u stvari inkorporiše elemente jezika i istorijskih događaja različite starosti i nudi arheološki zapis o osećanjima ljudi za svoje korene i kulturni identitet, njihov religijski, psihološki i društveni razvoj. Te priče

su izdržale vremensku proveru, odbacujući elemente od marginalnog značaja, čuvajući dublja, manje svesna značenja.

Govor mita je, pre svega, simbolički, što znači da ima mnogo više „označilaca za označeno“ i da uključuje slojeve kolektivnog i individualnog psihizma, imaginaciju, emocije. On se izražava u predstavama ili u vidu narativnog obrasca koji je zasnovan na određenoj logici i tim putem **uređuje** svet. Opšte svojstvo mitskog mišljenja je da manje razumljivo tumači kao razumljivo, da harmonizuje i sređuje suprotstavljene i haotične elemente stvarnosti ne dozvoljavajući nesređenosti, i na taj način simbolički učestvuje u stvaranju poretka sveta i društvene zajednice. Mit ne potiče iz individualnih izvora već je kolektivno delo, duboko vezan za društvo i u svim svojim aspektima „sociocentričan“. U ranim društvima, „društveno tkanje“, da upotrebimo reči Marsela Mosa, objedinjuje, prepliće, usaglašava, spaja sve aspekte života simultano: religijske, zakonodavne, običajne, moralne i ekonomske, čineći da mit, kao i ritual predstavlja „totalnu društvenu“ pojavu. Mitovi pripovedaju o tome kako se od haosa stvaraju prirodni i socijalni kosmos, odakle proizlazi da se mit ne bavi pojedinačnim ljudskim stvarima. On projektuje društvene odnose na svemir i, obrnuto, antropomorfizuje prirodu, spiritualizuje kosmos i materijalizuje duh ne razdvajajući svet i predstavu, ideje i lik, predmet i sliku, subjekat i objekat, stvari i attribute, ime i suštinu. Odatle i magijsko značenje reči i čudesne, nelogične, iracionalne slike i kombinacije slične snu. Na to se nadovezuje prostorno-vremenski sinkretizam i svako odsustvo apstrakcija.

U mitu, **poreklo** zamenjuje suštinu i zbog toga su gotovo sve priče – priče o poreklu. Hijerarhija uzroka i posledica odgovara hijerarhiji mitskih sila i bogova. Priče o poreklu vezuju se, prvo, za priče o poreklu kosmosa (**kosmološki mitovi**), poreklu bogova (**teogonijski**), poreklu kulturnih i društvenih institucija (**etiološki mitovi** i **mitovi o kulturnim junacima**). Zato je

osnovna priča svakog mita – Stvaranje, uspostavljanje poretka nasuprot Haosu. Poredak ne može biti uspostavljen bez borbe među silama, bogovima, polubogovima, junacima, čudovištima itd. (**agonski** karakter mitske priče). Za mitsku svest, svi akti stvaranja su **paradigmatski** i imaju značenje i zračenje uvek kada se o njima pripoveda ili kada se reaktualizuju kroz ritual. Uzroci su prastvari, događaji. Dakle, **konkretno, čulno, opipljivo, imenovano**, obeležava uzroke, posledice i njihove međusobne odnose. Sve ono što naš apstraktni, logički um označava idealnim pojmovima, u mitu je konkretizovano i materijalizovano. Pradogađaji su smešteni u „prvobitno, čisto, **sakralno** vreme“ i u njemu su projektovani društveni odnosi i institucije rodovsko-plemenskog društva, a u razvijenim mitologijama – rani oblici države. Međutim, mitsko mišljenje ne beleži i ne pamti događaje na istoričan način, ignoriše istorijsku heterogenost, mene svakodnevnog, iskustvenog vremena, svodeći ih na ponavljanje jednokratnih događaja iz svetog vremena. Zbog toga je Elijade govorio o „platonskoj“ strukturi svake mitologije.

Od arhaičnih pra-predaka koji prelaze put pun iskušenja i avantura, stvarajući stene, brda, drveće, preko bogova koji nastaju nominacijom, fizičkim rađanjem, rađanjem iz sebe, ili iz prirodnih elemenata, preko postanka kosmosa iz jajeta ili preobraženjem antropomorfog bića koga su ubili bogovi, stvara se i lanac i generacije različitih bogova koji dalje stvaraju i oblikuju razne prirodne predmete i čoveka. U razvijenoj mitologiji, stvaranje se može dogoditi putem misli i reči. Paradigmatski, veliki, značajni događaji dolaze posle haosa i često zbog kršenja tabua dolazi do ponovnog nazadovanja i povratka u stanje haosa, kroz poplave, ratove i uništenja. To prvo vreme je vreme junaka ali i vreme izgubljenog raja. Podvizi kulturnih junaka i bogova ne isključuju da oni mogu da učine zlo, da prekrše norme, i u tome leži visoki dramski potencijal mitske priče. U njoj ne postoji bukvalna i banalna podela na dobre i zle. Junak može da zgreši,

da strada i da na osnovu toga postane spasilac (Prometej – buntovnik, Hrist). Bogovi u sebi saobražavaju suprotne sile i antropomorfizacijom imaju polivalentne karakteristike, što ih čini posebno privlačnim za umetničku obradu.

Zlatni vek, „izgubljeni raj“ **u eshatološkim mitovima** iz prošlosti prelazi u budućnost, simbolišući nadu i veru da će stanje haosa biti na kraju pobeđeno. Ovi mitovi su bili dosta retki u arhaičnim paganskim mitologijama, ali su centralni u jevrejsko-hrišćanskoj mitologiji i političkim ideologijama. Specifičnost biblijskog pripovedanja, međutim, leži u tome što se eshatološki mitovi postavljaju kao istorijska nužnost, čime gube i mitsku auru. Tokom dve hiljade godina dugog hrišćanstva, tradicionalne crkve ga marginalizuju, dok se različiti religijski pokreti, naročito milenarni, posebno na njega oslanjaju.

Pored ovih, postoje i takozvani **kalendarski mitovi** koji su, uglavnom, vezani za poljoprivredna društva. Oni su vezani za prirodne cikluse, imaju razvijenu ritualnu podlogu i često su bili osnova mističkih religija. Tipični junaci kalendarskih mitova bili su Oziris ili Dionis, kao bogovi koji umiru i ponovo se rađaju, što je i u Egiptu, a mnogo više u Grčkoj, podstaklo ideju o besmrtnosti duše (orfizam), koja će kasnije posredno uticati i na hrišćanstvo. Hrist, kao stradalnik koji umire na krstu i vaskrsava, može se tumačiti kao daleki odjek ovih ranih bogova koji umiru i ponovo se rađaju, zajedno sa prirodom koju, u svom prvobitnom obliku, oličuju.

Uvođenje poretka

U osnovi mitskog uređenja sveta nalazi se tzv. binarna logika. Meletinski, na osnovu Levi Strosovih dokaza i istraživanja Toparova, pokazuje kako se ona odražava u mitu. Pre svega,

binarna logika proizlazi iz najjednostavnije čovekove orijentacije u materijalnom svetu koja je zasnovana na opažanju suprotnih osećaja (toplo–hladno, mokro–suvo, veliko–malo i sl). Oni se ugrađuju u kosmološko poimanje, ustanovljavajući paralelizam među opozicijama različitih čula, delova čovečijeg tela, društva i prirodnog sveta, mikro i makro kosmosa. Najjednostavnija opozicija gore i dole, u mitskom mišljenju konkretizuje se u kontrastu gornjeg i donjeg dela tela, neba i zemlje, i viših i nižih u porodičnoj i socijalnoj hijerarhiji, pri čemu se „gore“ najčešće sakralizuje. Ova podela ne mora nužno da ima i vrednosno značenje, mada u nekim fundamentalnim suprotnostima postoji podrazumevajuće pozitivno i negativno određenje, kao što su život i smrt, i paralelni niz: gore, desno, muško, stariji, svoje, svetlo, suvo, vidljivo, proleće, nebo u odnosu na svoje opozite. Zemlja, po toj logici, može biti opozit neba, ali i suprotnost podzemlju, zbog čega je sa tim višestrukim značenjem bila vezivana za mitske slike koje su ambivalentne, mnogoznačne, polimorfne, simbolički multivalentne. Spajanje raznih binarnih opozicija u sisteme uspostavlja izvesnu ekvivalentnost među semantičkim parovima, tako da bi u jednu grupu spadali: žensko, levo, Mesec, a u drugu: muško, desno, Sunce. Nizovi značenja se mogu produžavati, ali ostaju, uglavnom, fiksirani, kao što je, na primer, vezivanje određenih boja za strane sveta. Ovaj „binarni svet“ se može predstaviti u „geografskom, kalendarskom, zoološkom, kolorističkom ili anatomskom kodu“. Binarna logika i hijerarhijsko raščlanjivanje stvara klasifikacione sheme, a cilj mitskog pripovedanja je da opozicije harmonizuje i time uvede poredak u svet.

Drevni mitovi se bave avanturama bogova i herojima, njihovim bitkama i sukobima sa neprijateljima različitih vrsta. Kosmološka osnova na kojoj se odvijaju ovi uzbudljivi događaji govori o moćnim silama koje uspostavljaju poredak. Stvaranje i destrukcija, borba, iskušenja i pobeda junaka ili boga uvek su i

priče o moći, o moći oprečnih sila koje uspostavljaju i jasno odeluju oblasti života i smrti, prirode i kulture, kosmičkog i ljudskog. Čudovišta, zmajevi, blizanci, stranci, sve ono što ne pripada jasno definisanim domenima ovog ili onog sveta, jesu elementi haosa, međuprostora, *limena* u kome se istovremena pripadnost i „ovome“ i „onome“ razume kao opasnost, zlo. Polazeći od porekla stvari, sa ciljem da se prostor svakog pojedinačnog segmenta stvarnosti i nadstvarnosti definiše i utvrdi, mitovi određuju odnos između Mi i Drugi, Ja i Drugo i svojevrсна su priča o identitetu.

Mitska i istorijska slika sveta su antipodi, nezavisno od toga koliko istorija zaista ulazi u okvir samog mita. Mit uobličuje istoriju prema vlastitoj logici koja ima tu moć i sposobnost da kontraverze, detalje, nelogičnosti, slučajnosti, nepravde, neuspehe određene istorijske situacije složi u razumljivu, jasnu sliku u kojoj je odnos između nas i njih, junaka i neprijatelja jasan i razrešen. Binarna logika je trajna karakteristika mitskog mišljenja i to se naročito očituje u naklonosti modernog, političkog vremena prema produkovanju i reprodukovanju mitova. Mi i drugi, izdajnici i patriote, levica i desnica, napredno i konzervativno, i slične opozicije, pokretački su mehanizam političkog, mitskog usmeravanja i pokazali su se kao izuzetno delotvorni u gotovo svim situacijama i kontekstima u kojima se koriste. Kao oblik „standardizacije“ vrednosti neophodnih za funkcionisanje društvene zajednice, mit je vid specifične gramatike na osnovu koje se mogu uobličivati odnosi i pravila ponašanja. Svakako jedan od razloga vitalnosti mitskog mišljenja leži u njegovoj moći da čvrsto uredi svet, a potreba da se neprekidno obnavlja u ljudskoj težnji da živi u organizovanom svetu. Upravo zbog toga mitovi bujaju, posebno u momentima kada zavlada kriza, kada određeno društvo oseća da se vraća u stanje haosa. Tad mit nudi rešenje i konstruiše dekonstruisanu stvarnost na shvatljiv način. I to utoliko pre u društvu i vremenu u kome količina informacija dostiže velike razmere, gde je istina sve udaljenija

jer medijska prerada uvek ostavlja otvorena pitanja gde se ona zapravo nalazi, gde postoji mnoštvo kompetitivnih centara moći koji u tome učestvuju. Upravo zbog toga, mit, ili bolje, pseudomit današnjice, nudi razrešenje, stavlja stvari na mesto, uspostavlja lestvicu vrednosti prema principu dobro – zlo, za i protiv, i u nedostatku boljeg, ili na osnovu određenih interesa, jednostavnim metodom organizuje nesagledivo i konfliktno mnoštvo informacija. Činjenica je da se ovaj oblik „mitološke svesti“ do krajnjih granica udaljuje od velikih mitova prošlosti koji su u sebi spajali različite nivoe postojanja u imaginaciju najvišeg reda. Ali, onaj elementarni obrazac, univerzalan, kako se to pokazalo, ostaje kostur koji uvek može da se popuni novim sadržajima. Ovu osobenost mitskog mišljenja verovatno je u vidu imao Bart kada je rekao da „sve može da bude mit“, a da je njegova funkcija „da odstrani stvarnost“.

Svaka zajednica se oslanja na mit jer je on pre svega garant kontinuiteta, a kontinuitet je osnovni, vitalni princip samoodržanja pojedinca i društva. Kao elemenat najšireg korpusa religijskog mišljenja, mit je po svom poreklu i u svojoj osnovi vezan za iskonsku potrebu da se obezbedi trajnost društva i njegovih institucija i da se uspostavi veza, neraskidiva veza između tri dimenzije vremena: prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. „Strah od istorije“, društveni potresi, moralne krize, rušenje poznatih vrednosnih i društvenih struktura vode rehabilitaciji mita s obzirom na njegovu sposobnost da prikazuje opštečovečanske zakonitosti, stavlajući ljudski i društveni život *sub speciae aeternitatis*.

Mit i religija

Mit se rađa u samom srcu religije ali se u njoj ne iscrpljuje. Religija bez mita ne može, ali mit bez religije može. On je nastao

na samim izvorima, na početku života čoveka kao kulturnog bića, ali se još uvek vode diskusije o tome da li mit prethodi ritualu, ili ritual mitu, da li su nužno međusobno povezani i na koji način jedan drugog podstiču.

Sa određenom indirektnošću, koja je česta u mitologiji, mit potvrđuje samu kultnu, ritualnu svečanost koja veoma često predstavlja komemoraciju prvobitnih, „velikih“ događaja ispri-povedanih u mitu. I u svakoj poznatoj kulturnoj tradiciji postoji neka mitološka osnova na koju se može pozvati, naročito kada je reč o kalendarskim praznicima ili obredima prelaska. Sadržaj važnih mitova koji se bave poreklom sveta obično odražava dominantnu kulturnu formu tradicije. Mitovi o lovačko-sakup-ljačkim društvima govore o poreklu divljih životinja i lovačkih običaja; poljoprivredne civilizacije pripovedaju o poreklu poljo-privrednih praksi i cikličkom umiranju i obnavljanju života, običajima žrtve; plemensko, aristokratsko društvo, kao i rađanje države prilagođavaju najstarije mitove novim društvenim uslo-vima i inkorporiraju ih u kalendare praznika; tajna društva uključuju mitsku potku u svoje ceremonije posvećenja itd. Dakle, mnogi mitovi su modeli za radnje i organizacije koje su ključne za način života određenog društva i povezuju ih sa „prvobitnim“ vremenima, to jest događajima koji su sudbonosno uticali ili „proizveli“ datu društvenu situaciju, instituciju ili običaj.

Mitsko-ritualna škola, izuzetno popularna s početka 20. veka, dokazivala je organsku povezanost mita i rituala i otvorila raspravu o primatu rituala. Mit je, po ovoj teoriji, sastavni deo kultne prakse. Kao nužan pratilac, komentar ili objašnjenje te prakse, mit je shvatan kao narativna potvrda verovanja. Međutim, pokazalo se da postoji veliki broj mitova koji nisu vezani za rituale, da tematski ne prate ritual, niti im je cilj opravdanje religijske prakse (na primer, mit o Edipu). Umetnička obrada mita je učvrstila ovo stanovište, čime je istovremeno i proširila opseg delovanja mita i potvrdila njegov legitimitet u drugim oblastima kulture.

Odnos mita i religije je veoma složen, naročito kada se mit ne tumači isključivo u njegovom izvornom religijskom ambijentu, „paganizmu“ i plemenskim religijama, već se prati njegov razvoj u složenim religijskim sistemima, univerzalnim religijama i religijama knjige.

Paganizam, izvorna religioznost mitske svesti, karakterističan je pre svega po tome što uspostavlja i održava jedinstvo između različitih domena života, istovremeno opterećen mišlju da ih mora čvrsto logički razdvojiti, da bi ih ritualno i u mitskoj naraciji spojio. Imanentizam paganizma se ogleda u spajanju života kosmosa i čoveka, društva i božanskog poretka, sila prirode i bogova kao utemeljivača ali i aktivnih učesnika, pa i „sapatnika“ u ljudskim stvarima. Veza čovekovog sveta sa celokupnim kosmosom uspostavlja bliske, transparentne odnose među prirodnim, društvenim i čovekovim svetom, obezbeđujući prisustvo „svetog“ u običnim ljudskim stvarima. To je imao u vidu Mark Ože kada je paganizam „nazvao političkom religijom“.

Čulno prisustvo onostranog, u vidu slike, lika, konkretizacije opšteg, zbog čega je sa pozicija hrišćanstva paganizam i njegov mitski svet ponajviše osporavan, ima dvostruku ulogu: čovekov svet je osvećen, i drugo, u takvom svetu njegove ljubavi, mržnje, ratovi, gubici, smrt imaju smisla. Mitska antropomorfizacija onostranog je čvrsta, živa spona koju ljudi, vernici doživljavaju kao stvarnost vlastitog života. Ta unutarinja logika paganizma, zasnovana na imperativu održanja kontinuiteta života i društva, ostvaruje se na verovanju u realnu efikasnost mitskog pripovedanja. Životvornost paganizma koji simboličkim radnjama i pozivanjem na živu istinu mita nudi rešenje ovde i sada, za dati krizni momenat u životu pojedinca i društva, jedan je od osnovnih elemenata na osnovu kojih on nikada ne gubi moć. Ono što su civilizacija, a naročito hrišćanstvo, potisnuli duboko u

ledeni breg, paganizam je u svojoj mitskoj predstavi prikazivao, živeo, i osmišljavao. Zbog toga je pagansko uvek živo i prisutno, i kada se, kasnije, iz mnogih religija proteruje, ono se na „mala vrata“ vraća, ili se ispoljava drugde, na sekularnoj ravni života društva, u kulturi.

Paralelizam različitih ravni postojanja možemo pročitati, na primer, u drevnoj Mesopotamiji, gde epska kreacija *Enuma elish*, koja je čitana svake Nove godine u Vavilonu, slavi napredak kosmosa od početne anarhije do vlade pod kraljem Mardukom; autoritet zemaljskih vladara i zemaljske monarhije uopšte, indirektno je podržan i opravdan religijskom verom, što će ostati trajno svojstvo mnogih monarhijskih društava. Paralelizam religijskog i državnog poretka nigde nije tako istaknut kao u egipatskoj mitologiji, u kojoj se kosmogonijski, dnevni i kalendarski ciklusi pojavljuju obogotvoreni u kralju, izjednačeni pre svega sa Horom. Identifikacija države i vasiona ovde je posledica potpunog obogotvorenja faraona kao posrednika između neba i ovog sveta, odgovornog za društveni i kosmički poredak. Sumerški bogovi su mnogo bliži ljudima, nisu moćni kao egipatski, imaju strogu podelu po funkcijama, organizovani su u savete slične „prvobitnoj demokratiji“. U Grčkoj su maksimalno antropomorfizovani i najudaljeniji od svog prirodnog porekla, bliski srodnici ljudi, ali ipak besmrtni i moćni, nose u sebi značenje sila koje oličuju. Vladajuće porodice su često opravdavale svoje pozicije prilagođavanjem starijih mitova novim potrebama, odakle se istovremeno gradila i religijska i državna građevina. Žorž Dimezil je prvi sugerisao da su sveštenečke, vojničke i proizvođačke klase u drevnom indoevropskom svetu smatrale sebe predodređenima za određene zadatke na osnovu svog mitološkog porekla. Ili, bolje, da je mitologija ovih naroda izrasla iz unutar-njeg društvenog principa podela i oblikovala mitove i mitološke sisteme kao vrstu opravdanja poretka. „Sociocentizam“ mita se i ovim potpuno potvrđuje.

Mitološki sistemi agrarnih društava i civilizacija starog sveta stoje nasuprot arhaičnijim oblicima mita, s jedne strane, i kasnijim univerzalističkim religijama. Većina istraživača smatra da je judeohrišćanska tradicija ukinula mit, počevši od Starog zaveta koji je „istorizovao“ mit i prekinuo veze sa kosmičkim i prirodnim silama, živim akterima „klasičnih“ mitoloških predstava. Religija Jevreja, u svom kanonizovanom obliku, bila je kritički raspoložena prema mitovima, počevši od jednobožstva i zabrane predstavljanja Boga u čulnom, figurativnom obliku, pa do centralne starozavetne ideje o povesnom karakteru biblijskih priča. Tu tradiciju nastavljaju i ojačavaju religije nastale na osnovu Starog zaveta (hrišćanstvo i islam), iako, kako savremena antropološka istraživanja pokazuju, u jevrejskim starozavetnim pričama postoje mnogi stariji, mitološki slojevi. Likovi sotone i anđela nedvosmisleno vode mitološkim korenima.

Ipak, antimitologizam je karakteristika religija koje svoje korene vuku iz judaizma, ili tačnije „to je mitologija kojom započinje demitologizacija“, kako to lepo formuliše Meletinski. Novi zavet omalovažava mitove, opisujući ih kao „bezbožne“ i „smešne“. Međutim, božansko trojstvo, motiv vaskrsenja Hrista, kao i kasniji „panteon“ svetaca pokazuju žilavost mita u odnosu na dogmatski otklon od njega i vitalnost paganskog nasleđa nasuprot ideološkom usmeravanju, „osveščivanju“ i pokrštaivanju koje je hrišćanstvo vekovima preduzimalo.

Nadmoćnost Boga u islamu, kao što je dokazano u Kuranu, ostavlja malo prostora za mitske priče. Ipak, aktivnosti natprirodnih stvorenja – poznatih pod imenom *đin*, preuzetih iz arabljanske, preislamske prošlosti – priznate su i od strane zvaničnog islama, pored toga što su uvažene i u narodnim verovanjima (*Hiljadu i jedna noć*). Persijski šiiti veruju u postojanje 12 *imama*, polubožanskih potomaka proroka Muhameda, sa najavom skrivenog dvanestog imama Mahdija, koji će se vratiti da postane gospodar sveta. U svim pokrštenim društvima paganizam

je ostavljao manje ili više snažne tragove u procesu prilagođavanja lokalnih kulturnih tradicija zahtevima univerzalističkih religija. U krajnjoj liniji, eshatologija obe velike univerzalne religije, naročito hrišćanstva, duboko je ukorenjena u mitsku svest i mit o zlatnom dobu.

Druge tradicije sa svetim spisima su mnogo tolerantnije prema mitu, na primer hinduizam i budizam. Sveta Hindu tradicija uzajamno prepliće vedске, indoevropske i druge, lokalne mitološke tradicije i istovremeno je obeležena „nezadrživom demonskom fantastikom“, ali i relativno „bledim“ božanskim likovima. Indijski mitski kosmos je spiritualniji, manje telesan, sa snažnim filozofskim nabojem. Tako *Bhagavadgita* prikazuje kontrast između onoga ko vidi Beskonačnost u okviru običnog, konačnog sveta i onoga ko samo vidi raznovrsnost pojava. Ipak, ovo asketsko i apstraktno viđenje nikako ne isključuje bogatu i neobično raznovrsnu mitologiju, posebno razvijenu u indijskom religijskom vajarstvu, koje reflektuje religijsku složenost indijskog društva. Opravdanje za koegzistenciju ideala jedinstva uz pluralističku realnost je pronađeno u *Rigved*-i, gde je napisano da, iako je Bog jedan, mudraci mu daju mnogo imena.

Budizam, takođe, nalazi mesta za bujnu mitologiju, kao i za prostije istine svete doktrine. Budizam prihvata ne samo Budina učenja o potrazi za putem prosvetljenja i nirvane, već i egzotične mitske likove Jamantake – koji nosi ogrlicu od lobanja, i debelog boga bogatstva – Jambalu.

Razvoj mita

Sudbina mita u našoj judeo-hrišćanskoj civilizaciji, nastaloj na tradiciji antičke, grčke i rimske kulture, bila je promenljiva. Velika grčka mitologija, koja je dobila svoj najsavršeniji

oblik u delima Homera i Hesioda i tako prešla u nasleđe čitave naše civilizacije, bila je najснаžniji kulturni podsticaj iz kog je iznikla sjajna građevina antičke umetnosti. Mit je živeo u epu, u drami i pozorištu, bio je osnova religije i inspiracija likovnih umetnika, on je zaokruživao celinu jedne kulture čije se poreklo nalazilo u „najlepšim pričama koje je čovek ikada ispričao“. Međutim, racionalistička filozofska misao postavila je pitanje istinitosti mita, preispitivala ga, diskreditovala, ali nikada sasvim, jer je on u umetnosti Zapada živeo i živi do danas. Ali, izgubio je smisao „istinite povesti“, svete priče i religijskog verovanja, postao najpre predmet razorne kritike (naročito kod sofistа), a kasnije predmet tumačenja koje je težilo da otkrije značenja mita dostupno i sistematizovano prema zahtevima racionalne misli. Racionalizam predlaže da se čulna konkretizacija u vidu bogova, čudovišta i ostalih natprirodnih bića ne uzima bukvalno, već da se smisao mitskog iskaza shvati kao prikaz opštih ideja. Odatle je nastalo alegorijsko tumačenje homerske mitologije, i uopšte, svih religijskih tradicija, koje je bogati svet grčkih bogova svodio na fizička ili etička načela. Zahvaljujući tim alegorijskim interpretacijama, Homer i Hesiod su bili „spaseni“, a veliki grčki Panteon je ostao da i dalje živi u umetnosti. Pored alegorijskog, racionalističkim tumačenjima se u III veku n. e. pridružio euhemeristički pristup, koji je tražio istiniti događaj, istorijski podatak u grčkim mitovima. Rani crkveni Oci su usvojili stav modifikovanog euhemerizma, prema kome je klasičnu mitologiju trebalo objašnjavati u terminima običnih ljudi koji su uzdignuti do nadčovečanskog, demonskog statusa. Na ovaj način, hrišćanstvo je moglo da ukloni mitove iz kulturno autoritativne paganske prošlosti u hrišćanski okvir, otklanjajući njihov religijski značaj – bogovi su postajali obični ljudi.

Tako su grčki bogovi u izmenjenom obliku i značenju, preko srednjeg veka u kom su, uglavnom, bili zaboravljeni u

krajevima severne Evrope, nastavili da žive u sredozemnom svetu i sa renesansom postali jedna od osnovnih tema i inspiracija umetnosti. Antički mit, obnovljen u umetnosti, bio je znak prekida sa dogmatikom srednjovekovlja, ali i mnogo više od toga – put ka otkrivanju realnosti koja od tada dobija dignitet umetničkog predmeta. Istovremeno, u književnosti, antički mit, to jest njegovi motivi i sižeji pretvaraju se u retorička pravila poezije, dok dramski potencijal i snagu agonske mitske naracije koristi klasicizam da bi obnovio tragediju, prilagođavajući je potrebama apsolutnih monarhija.

Rani srednji vek je, opet, u autohtonim kulturama naseljenih naroda živeo u stanju karakterističnom za rana agrarna društva, gde je mit bio realnost i autoritet prvog reda. To su bili drugi mitovi, drugih etničkih grupa, ali su u mnogim elementima ponavljali poznate motive i sižeje uklopljene u znanu strukturu mitskog govora. Hrišćanstvo je srednjovekovni mit svim sredstvima demonizovalo, kao što je činilo i sa antičkim mitom u vremenima svog osnivanja. Kada je u srednjem veku započela hristijanizacija novih naroda, lokalne mitologije osporavane su sa propovedaonica svih crkava širom Evrope i one su polako prelazile u legende, narodne priče, ulazeći u posed narodne, popularne kulture. Ta ista kultura, sa svojim paganskim naznakama, prepričavala je stare mitove, dodavala nove istorijske detalje, prerađivala ih, i prizivala u sećanje, naročito u vremenima potresa i kriza. Oni postaju nasleđe običaja, „narodne mašte“, duboko i teško iskorenjive, kojoj veoma dugo nije mogla da se odupre ni Crkva. Emotivna snaga i autoritet narodnih verovanja su bili toliko snažni da su se dve najstarije hrišćanske crkve – pravoslavlje i katoličanstvo njima prilagođavale. Sa kultom svetaca, posredno, unosile su stare mitske priče u nove kontekste, paganske bogove oblačile u novo ruho i oni su zadržali svoje mesto u svesti ljudi do današnjih dana. Štaviše, ta paganska

zaostavština mitske svesti ostala je živa u običajima, ritualima, praznicima koje je na ovaj ili onaj način ozvaničavala i Crkva i prihvatila ih kao deo vlastitog liturgijskog kalendara. Tako su i dva najveća praznika hrišćanskog sveta – Božić i Uskrs – vezana za kalendarske praznike starijih vremena i mitske priče o obnavljanju vremena i života posle smrti. U različitim oblicima, duh te narodne kulture prelazio je i u umetničke forme i posrednim putevima stigao do masovne kulture modernog društva.

Sudbina osnovnog hrišćanskog eshatološkog mita bila je različita tokom dve hiljade godina duge istorije, tako što je naboj i mitsku energiju dobijao u momentima kriza, naročito u milenarnim pokretima, ali i u delima mnogih renesansnih i kasnijih pesnika, filozofa i mislilaca koji su ideju o nebeskom carstvu na zemlji inkorporirali u ideju istorijskog razvoja. Taj proces se nastavio naročito za vreme Francuske revolucije, kada se posebno oživljavaju mitovi o zlatnom dobu koji služe kao osnova prosvetiteljske, tačnije, rusoovske kritike tadašnjeg sveta. Međutim, traganje za izgubljenim rajem, za paradigmatiskim, osnivačkim događajima zlatnoga vremena mitskog stvaranja, postaće sastavni deo svih nacionalnih mitologija koje će se u različitim ritmovima i zavisno od istorijskih situacija snažnije ili manje snažno obnavljati. Komunistam je, opet, obnovio eshatološku paradigmu budućeg raja, koju će posredno, iz vlastitih interesa, sa suprotnih ideoloških pozicija podržavati buržoazija, postulirajući mit o progresu. Nije na odmet napomenuti da je komunistička mitologija imala mnogo manje odjeka nego bilo koja nacionalistička mitologija zasnovana na pričama o poreklu. Naročito ona koja je iznikla na autoritetu „krvi i tla“. Kao najstariji, opšti model, priče o poreklu su noseći element mitskog diskursa i mitske svesti, pripadaju dubokim slojevima paganske religioznosti i zato su najžilavije i posebno prirodne političkim mitologijama novih nacija.

U drugom toku, narodna priča (bajka, legenda), zahvaljujući relativno čvrstoj logici koja je opstajavala gotovo milenijumima i pokazala izuzetnu sličnost kod najrazličitijih naroda, kako je to pokazao Prop, zasnivala se na mitu, iz njega je crpla osnovne teme, motive, strukturu i dramatičnost. Prilagođena novim medijima, ova priča postaće dominantna priča jednog novog žanra kao što je film, naročito u onoj verziji u kojoj ga je razvijao Holivud. U tom smislu, paradoksalno, osnovni oblik mitske priče postaje omiljeni pripovedni obrazac masovne kulture. Mit kao prototip ideološkog mišljenja i obrazac koji ima moć da formuliše određeni poredak, mit može da bude inkorporiran u svaki medijum – sliku, fotografiju, film, priredbu i reklamu, koji, kako je Bart primetio – svi mogu biti podloga mitskog govora.

Mitska priča, koja je nastala iz najvećih dubina čovekove psihe u vremenima kada se čovek još uvek „sećao svog kosmičkog porekla“, imajući moć da spoji duhovno sa materijalnim, ljudsko sa kosmičkim, prirodno sa duševnim, telesno sa idealnim, uobličila je pravila imaginacije koja su se ispoljavala u vrhunskim kreacijama duha. U modernitetu, te kreacije postaju predmet rekonstrukcije i dekonstrukcije u velikim delima književnosti (Kafka, Tomas Man, Džems Džozs, T. S. Eliot, Borisav Pečić itd.). Ali, istovremeno, relativno jednostavna „logika“ mita privlačiće medijsku kulturu i politiku naročito zbog njegove sposobnosti da uvodi poredak u svet. Nije čudo što su baš ove dve moćne oblasti posegle za moćima mita.

Ipak, koliko god da je predstava o mitovima prošlosti ili drugog društva prilično čista, prepoznavanje mitova u sopstvenom vremenu i društvu je uvek teško. Pogotovu u onom koje je uvereno da se radikalno udaljilo, u svom „evolucionom napredovanju“ od iracionalizma, emocionalizma, kolektivizma i sklonosti ka lažnom pripovedanju svojih „prevazidenih“ predaka.

Izbor iz literature:

- Archard, David, *Myths, Lies and Historical Truth. A Defence of Nationalism*, Political Studies, 1995.
- Bart, Rolan, *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, 1971.
- Campbel, Joseph, *The Power of Myth*, Anchor Books, New York, 1991.
- Dundes, Alan, *Sacred narrative, readings of the theory of myth*, University of California press, 1984.
- Durand Gilbert, *Antropološke osnove imaginarnog*, August Cesarec, 1991.
- Đorđević, Jelena, *Političke svetkovine i rituali*, Dosije–Signature, 1997.
- Eliade, Mirce, *Mit i zbilja*, Matica Hrvatska, 1970.
- Elijadije Mirča, *Slike i simboli*, I. K. Zorana Stojanovića, Sr. Karlovci, Novi Sad, 1999.
- Frankfort, *Od mita do filosofije*, Minerva, Subotica, Beograd, 1967.
- Gurevič, Aron, *Kategorije srednjovekovne kulture*, Matica Srpska, 1994.
- Jung, Karl Gustav, *Psihološke rasprave*, Odabrana dela K.G. Junga, Matica Srpska, Novi Sad, 1978.
- Kasirer, Ernest, *Mit o državi*, Nolit, Beograd, 1972.
- Kasirer, Ernest, *Filosofija simboličkih oblika*, Mitsko mišljenje, Književna zajednica Novog Sada, 1985.
- Levi Stros, Klod, *Strukturalna antropologija*, Svetovi, Zagreb, 1976.
- Levi Bril, Lucinen, *Primitivni mentalitet*, Plato, 1998.
- Losev, Aleksej, *Dijalektika mita*, Zepter, Beograd, 2000.

Lotman, J. M., *Ogledi iz tipologije kulture*, III program RB, 1974.

Lič, Edmund, *Kultura i komunikacija*, Prosveta, Bgd, 1983.

Meletinski, Eleazar, *Poetika mita*, Nolit, Beograd.

Robert, Segal, *Myth and Ritual Theory*, Blackwell, London, 1998.

Yamarela, Ernest and Lee, Sigelman, *Political mythology and popular fiction*, Westport, Greenwood Press, 1989.

Žirarde, Raul, *Politički mitovi i mitologije, XX vek*, Beograd.

Prof. dr Refik Šećibović

Ekonomski fakultet Univerziteta u Beogradu

BALKANSKI GRANIČNI POJAS RELIGIJA – LOKALNE BARIJERE, PROMENE GRANICA I OBLICI PONAŠANJA

Šta su to granični pojasevi religija

Kada se govori o granicama između religija, treba naglasiti da su one retko oštre, već su to pre pojasevi u kojima se mešaju različiti religijski i ideološki uticaji. To su prostori gde se pojavljuju određeni procesi koje karakteriše tolerisanje ili sukobljavanje. Zbog toga, geografi religije potenciraju analitički prostorni pristup graničnim pojasevima, naglašavajući prostorno-vremensku funkcionalnost religijskih sistema u oblikovanju ponašanja ljudi koji u njima žive, što je različito u odnosu na ponašanje vernika u religijski homogenim prostorima.

Istraživanje graničnih pojaseva religija započinje definisanjem samog pojma, zatim se nastavlja rešavanjem pitanja geneze graničnog područja, da bi se završilo tipologijom graničnih pojaseva u svetu i njihovim specifičnostima. Za čitaoca koji se bavi religijom, to je u stvari ukazivanje na opstajanje ovakvih prostora bez obzira na globalne promene u svetu, jer se ponašanje ljudi zasniva na pragmatičnim zahtevima, koji mogu biti različiti u odnosu na dogmatske principe pojedinih religija. Polazeći od

filozofije Č. Sandersa Persa o praktičnim vrednostima međusobnih života (u ovom slučaju vernika koji žive u graničnom prostoru), geograf religije prepoznaje vitalnost opstanka na prostorima graničnih pojaseva samim tim što ukazuje da je njihovo postojanje zakonitost, bez obzira na kom kontinentetu se nalazi taj religijski pojas.

Ovaj rad analizira granični pojas religija na Balkanskom poluostrvu, koji čini najslabiju evropsku regiju kada je u pitanju rasprostranjenost religijskih sistema. U tom kontekstu, posebna pažnja posvećuje se činjenici da je Balkan granični pojas velikih religijskih sistema – katoličanstva, pravoslavlja i islama. Nezaobilazan aspekt istraživanja usmeren je ka verovanjima naroda utisnutim u identitet prostora i specifičnom amalgamskom procesu sa tri monoteističke religije, koji njihovu praksu čini „balkanskom“. Originalnost ovog pristupa je analiza ponašanja vernika u graničnom pojasu u vezi sa njihovim samoodržanjem, ali i većitim povratkom u granični pojas.

Putujući kroz granični pojas, možemo na veoma malom prostoru sresti različite tipove vernika, koji su skloni ili ekstremnom ponašanju, ili prevrtljivosti, ili prilagodljivosti. Iako će se na prvi pogled istaći da se ti tipovi vernika mogu pronaći i u drugim sredinama, treba naglasiti da ta tri tipa ponašanja, koja se međusobno isključuju i često sukobljavaju, u stvari grade fleksibilnost balkanskog graničnog prostora. Ovi tipovi ponašanja mogu biti interesantni za istraživanja i drugih prostora rasprostranjenja religija, pogotovu kada su u pitanju novi urbani prostori.

Bez obzira na sve pokušaje negiranja ovakvih graničnih pojaseva (od strane komunističkih i nacionalističkih ideologija), oni opstaju i u Evropi i, naročito, u Aziji. Kako jačanje ekonomskih odnosa sve više utiče na povezivanje ljudi različitih religijskih uverenja, to će istraživanja opstajanja graničnih pojaseva

religija dobijati na značaju, objašnjavajući pojave postojanja multikonfesionalnosti i tolerancije u savremenim društvima, bez obzira na hijerarhijski postorni nivo.

Balkansko poluostrvo kao granični pojas religija

Balkansko poluostrvo je veoma složena regija, kako sa geografskog, tako i sa istorijskog, kulturnog i etnografskog stanovišta.

„Posmatrajući jednu granicu neizbežno smo prinuđeni da uzmemo u obzir dve strane koje ona iscertava. A mnogo puta jedna strana protivreči onoj drugoj. Za svakog od nas neka granica može da bude, u različito vreme, simbol zatvaranja, ali i otvaranja; može da znači uključivanje ili isključivanje određene sredine“.¹

Danas je to region sa mnoštvom država koje, svojim formiranjem, veoma opterećuju granični pojas, tako da problematika graničnog pojasa još više dobija negativnu konotaciju.

To otvara pitanje ponašanja u graničnom pojasu i opstanje vernika različitih religijskih sistema u takvim prostorima koji se različito razvijaju u veoma turbulentnim procesima. To upravo pokazuje granični pojas religija. Jer baš u takvim prostorima pojavljuju se nesporazumi i sukobi koji se ponavljaju, ali u isto vreme i utiču na stalno opstajanje prostornih odnosa u graničnom pojasu.

„Suština svake granice je u dvosmislenosti i zato svaka izaziva sporove i sukobe, ne samo kada je reč o prostornim i vremenskim granicama, nego i pojmovnim i klasifikacijskim.“²

1 Pjero Zanini, *Značenje granice*, strana 87.

Zbog toga je balkanski pojas fenomen u evropskim okvirima. Objasnjavajući ovo, dolazimo do pitanja pragmatizma i bihevizizma.

Pragmatizam je savremeni filozofski pravac, čiji je začetnik Č. Sanders Pers, po kome celokupno naše saznanje treba meriti i ceniti samo po njegovoj praktičnoj vrednosti i po kome je samo ono „istinito“ što može imati praktične vrednosti; istina je ono što pomaže u održanju. Pers bi rekao: ne pitajte za značenje neke pojave, već za njenu upotrebu. Pojam je označen upotrebom u društvu (sistemu), a ne značenjem, upotreba je njegovo značenje. U geografiji, pragmatizam ima posebno značenje koje uključuje različite tendencije i ponašanja u rešavanju praktičnih problema u prostorima. Naročito veliki značaj pragmatizam ima u tzv. humanističkoj geografiji, koja obuhvata pitanja lokacija pojedinih objekata u različitim okruženjima.

Balkanski religijski pojas je mnogo složeniji od graničnih ekonomskih i političkih pojaseva koji se prostiru u ovom prostoru. Đuro Šušnjić s pravom ističe:

„Svaka religija je stalno deljenje prostora i ima svoje krugove koji odgovaraju moći da se zauzme i upiše prostor. Kao i privredni, i verski prostor je, po pravilu, širi od političkog prostora što ga je zaposela nacionalna država. To su omeđeni prostori rasuti ponekad po celom svetu, koji ne žive istim ritmom. Uvek u iskušenju da se prošire jedan na račun drugog, delujući jedan na drugi u obliku nevidljive, ali prisutne napetosti: komadi prostora posebne boje koji tvore verski mozaik!“³

Upravo koncentrično širenje religija je jedna od karakteristika sudaranja ovih sistema u graničnim pojasevima. Drugo,

2 Đuro Šušnjić, *Religija*, str. 352.

3 Đuro Šušnjić, *Religija I*, str. 356.

osobenost religija je poroznost u prostornom širenju i upravljanju segmentima određenih religija. Zbog toga granični pojasevi religija opstaju i zbog toga se svi elementi pragmatičnosti i biheviorizma u njima održavaju. Ali ono što je novo, to je individualni pristup sukobima u graničnom pojasu religija. Sve verske zajednice uvek su imale problem, danas izuzetno izražen, kako da utiču na mlade ljude. Upravo je tu njihov problem, masovni odlazak iz graničnog pojasa u druge lokacije, gde im multikulturalnost dozvoljava bolji život. To je novi karakterističan otpor mladih tradiciji sukoba u graničnom pojasu, kao novi vid pragmatizma i individualizma – koji se ogleda u masovnom traženju budućnosti u drugim prostorima. A prisutan je i kod katoličkih, i kod pravoslavnih i kod muslimanskih vernika.

Literatura:

Đuro Šušnjić, *Religija I i II*, Čigoja štampa, Beograd, 1998.

Pjero Zanini, *Značenje granice*, Clio, Beograd, 2002.

The Dictionary of Human Geography, second edition, 1989.

Dr Milorad Vasović, *Regionalna geografija*, Rad, Beograd, 1985.

Chris C. Park, *Sacred Worlds, An Introduction to Geography and Religion*, Routledge, London, 1994.

Mr Davor Džalto
istoričar umetnosti

O SMISLU CRKVENE UMETNOSTI (naslov izvornika: *On the Meaning of Church Art*, Freiburg, 2004)

Kada god slušamo o crkvenoj umetnosti, ili konkretnije, o umetnosti u Pravoslavnoj crkvi, susrećemo se, kao po pravilu, sa svetim ikonama, koje bivaju predstavljene kao jedini mogući izraz ove umetnosti. Ako pogledamo izbliza, vidimo da su te ikone u najvećem broju slučajeva bolje ili lošije kopije srednjovekovnih uzora. Oba stava, kao što ćemo uskoro videti, kada se smatra da jedino ikone predstavljaju crkvenu umetnost, i kada se srednjovekovni uzori koriste kao jedino vredni u karakterisanju nečega „ikonom“, u stvari su zabluda strana pravoslavnom predanju i prirodi Crkve.

Da razmotrimo prvu stavku, tj. koja (kakva) vrsta umetnosti je prihvatljiva za Crkvu, pored ikona? Odgovor je: svaka umetnost, u načelu, može biti integralni deo Crkve. Ali ovde moramo ukazati na određenu razliku koja postoji u upotrebi ovog pojma. Postoji razlika između crkvene umetnosti i umetnosti u službi obreda. Šta to konkretno znači?

Stvar na koju odmah moramo skrenuti pažnju je sledeća: postoje dva „projavljivanja“ Crkve i liturgije. U širem značenju, Crkva je zajednica Boga i celokupne tvorevine. U tom smislu sve učestvuje u Crkvi i Crkva se, mistično, poistovećuje sa svetom. Ali u svom istorijskom i „vidljivom“ obliku, Crkva je

konkretna zajednica vernih okupljenih oko episkopa. U oba slučaja je reč o Telo Hristovom, gde je prisutan Duh sveti. Sledstveno tome, imamo i jednu konkretnu liturgiju, službu u crkvi (gde se okupljamo unutar građevine ili na nekom drugom mestu, gde se molimo i gde primamo Telo i Krv Hristovu u vidu hleba i vina), ali i liturgiju kao evharistiju gde celi život postaje veliko zajedničarenje sa Bogom i drugim ljudima, u kome učestvuje sva tvorevina kroz sveštenika svega stvorenog – čoveka.

Ikona, kao predstava Hrista, majke Božje, Svetih itd., mora biti izvedena po određenim „pravilima“. Razlog tome leži u činjenici da je ikona, budući istovremeno teologija i liturgija, jedan od načina da se govori o Istini. U tom smislu, ja ne mogu predstavljati lik Boga Oca (iako se veoma često „predstavlja“, i u pravoslavnim crkvama, kao starac sede brade) jer je to jeres.

Dalje, ne mogu slikati, na primer, svetog Nikolu u mercedesu, jer u vreme njegovog zemaljskog zivota nisu bila poznata takva tehnička dostignuća, itd. itd.

U svakom slučaju, ikona govori direktno o veri i istini i zato je važno da sačuva tu veru onakvom kakva je, bez grešaka i iskrivljenja (jeresi) jer, konačno, ikona treba da bude svedok Istine i da podučava o Istini.

Mi koristimo ikone tokom liturgije (u prvom određenju koje smo naveli), i one su svojom prirodom nerazdvojne od nje.

A šta je sa crkvenom umetnošću?

Tu je reč o znatno širem pojmu. Sve što je evharistija (blagodarenje), ili liturgija u najširem smislu, može biti umetnost Crkve. Tu nije reč samo o likovima svetitelja, premda oni nisu isključeni, već o svemu što je izraz ljudskog bića (ličnosti). Da razmotrimo bolje ovu tačku.

Ako sam ja deo Crkve, i ako slikam, na primer, jednu apstraktnu sliku, ili ako samo šetam, razmišljam, ljubim, radim ili činim bilo šta drugo što je izraz moje ličnosti (tj. ako stvaram bilo kakvo umetničko delo u skladu sa definicijom da je svaki čovek umetnik), sve to može biti crkvena umetnost. Mi ne možemo biti nigde drugo više prisutni nego u Crkvi (što znači da samo u Crkvi zadobijamo svoj pravi identitet, kroz ljubav, stvaralaštvo, zajedničarenje sa drugima, slobodu...) te, shodno tome, sve što je naše treba da prinesemo kao evharistiju, da bi sve to (mi sami) zadobilo besmrtnu ipostas (ličnost). To je jedan vrlo dinamičan sistem. Nije moguće biti ličnost a ne biti kreativan subjekt! U skladu s tim, potencijalno, ono što činimo ne može biti strano Crkvi već, naprotiv, postaje njen sastavni deo. Nema ničeg bližeg onome što Crkva jeste od stvaranja i umetnosti – koja predstavlja ikonu stvaralaštva uopšte. Ništa nije apriori isključeno iz Crkve, već sve treba da bude u nju inkorporirano. Prognati stvaralaštvo iz Crkve (a to znači i različitost, dinamizam i tome slično) znači proterati crkvu iz Crkve, i sačuvati maske umesto ličnosti.

A šta je sa ikonama i njihovom formom? Na početku sam rekao da je praksa pukog kopiranja srednjovekovnih uzora strana pravoslavlju, iako je uobičajena danas u svakodnevnom životu Crkve. U stvari, nema nikavog razloga da se stari uzori kopiraju. Ikona mora biti autentična. Razmotrimo koji su to neophodni uslovi da nešto zovemo „ikonom“?

Prvo, predstava mora da govori o stvarnosti, ne o izmišljenim stvarima. Ako slikam ikonu sv. Jovana Zlatoustog, moram sačuvati njegove portretske karakteristike. Ne mogu, na primer, da naslikam mog komšiju i kažem: to je Jovan Zlatousti, zato što to ne bi bila njegova slika. Ali ta slika konkretne istorijske osobe mora takođe biti i eshatološka predstava. Ona mora pokazati da više nije reč o nesvršenom i nužnosti punom svetu, već

o budućem svetu i vremenu koje će doći. To takođe znači da ne mogu slikati Spasitelja u farmericama, jer kad se on ovaplotio i bio u određenom istorijskom trenutku fizički među nama, one nisu postojale. Šta još? Natpisi. Da bi potvrdili da je naslikana osoba upravo ta a ne neka druga. (Sveti Ćirilo je odlično objasnio zašto je važno ispisati natpis na ikoni iako to ne činimo na krstu koji ipak poštujemo. Zato što „svaki krst podseća na Hristov, ali nije svaka slika – slika Svetitelja“.)

I to je sve. Još uvek ima dovoljno mesta za slobodnu inicijativu i nove oblike. Ali, kao i uvek, sloboda zahteva odgovornost i zato je se mnogi ljudi plaše. Ali nema drugog puta da se postane ličnost, osim da se prihvati odgovornost i rizik, i da se postane Slobodan kroz stvaralački čin. Nema drugog puta. Da citiram ovde episkopa Atanasija (Jevtića) koji kaže: „Ovaj svet je vašar bogova. I tu smo na izložbi da biramo Boga, ali čovek je odgovoran kakvog boga bira. Nema tu protekcije. Kakav si svet izabrao, u takvom svetu živiš.“

Veliki deo crkvene umetnosti je bio i još uvek je orijentisan ka prošlosti. Mnogo toga u liturgijskoj praksi je takođe orijentisano ka prošlosti. To je takođe u sukobu sa prirodom Crkve. Iako je tradicija (pamćenje) imanentni deo Crkve, bez koje Crkvu nije moguće zamisliti, njena bit i izvor nisu u prošlosti već u budućnosti. Crkva je, i mora da bude, *par excellence* dinamičan i progresivan entitet, jer Istina nije ovde i sada, a još je manje u prošlosti. Ona se nalazi u budućnosti. Ikone, i sva umetnost, takođe su posvećene budućem, oslobađajući ličnosti od svih nužnosti ovog sveta. A to, dakle sloboda, upravo je stanje budućeg veka, jer „Staro“, poručuje sv. Maksim Ispovednik“, je senka, novo (Novi zavet) je ikona, a istina je stanje budućeg veka“.

ICONOCLASM

Iconoclasm (Eikonoklasmos, „Image-breaking“) is the name of the heresy that in the eighth and ninth centuries disturbed the peace of the Eastern Church, caused the last of the many breaches with Rome that prepared the way for the schism of Photius, and was echoed on a smaller scale in the Frankish kingdom in the West. The story in the East is divided into two separate persecutions of the Catholics, at the end of each of which stands the figure of an image-worshipping Empress (Irene and Theodora).

The First Iconoclast Persecution

The origin of the movement against the worship (for the use of this word see IMAGES, VENERATION OF) of images has been much discussed. It has been represented as an effect of Moslem influence. To Moslems, any kind of picture, statue, or representation of the human form is an abominable idol. It is true that, in a sense, the Khalifa at Damascus began the whole disturbance, and that the Iconoclast emperors were warmly applauded and encouraged in their campaign by their rivals at Damascus. On the other hand it is not likely that the chief cause of the emperor's zeal against pictures was the example of his bitter enemy, the head of the rival religion. A more probable

origin will be found in the opposition to pictures that had existed for some time among Christians . There seems to have been a dislike of holy pictures, a suspicion that their use was, or might become, idolatrous among certain Christians for many centuries before the Iconoclast persecution began (see IMAGES, VENERATION OF). The Paulicians, as part of their heresy held that all matter (especially the human body) is bad, that all external religious forms, sacraments, rites, especially material pictures and relics, should be abolished. To honour the Cross was especially reprehensible, since Christ had not really been crucified. Since the seventh century these heretics had been allowed to have occasional great influence at Constantinople intermittently with suffering very cruel persecution (see PAULICIANS). But some Catholics too shared their dislike of pictures and relics. In the beginning of the eighth century several bishops, Constantine of Nacolia in Phrygia, Theodosius of Ephesus, Thomas of Claudiopolis, and others are mentioned as having these views. A Nestorian bishop, Xenaeas of Hierapolis, was a conspicuous forerunner of the Iconoclasts (Hardouin, IV, 306). It was when this party got the ear of the Emperor Leo III (the Isaurian, 716–41) that the persecution began.

The first act in the story is a similar persecution in the domain of the Khalifa at Damascus . Yezid I (680–683) and his successors, especially Yezid II (720–24), thinking, like good Moslems, that all pictures are idols, tried to prevent their use among even their Christian subjects. But this Moslem persecution, in itself only one of many such intermittent annoyances to the Christians of Syria, is unimportant except as the forerunner of the troubles in the empire. Leo the Isaurian was a valiant soldier with an autocratic temper. Any movement that excited his sympathy was sure to be enforced sternly and cruelly. He had already cruelly persecuted the Jews and Paulicians. He was

also suspected of leanings towards Islam . The Khalifa Omar II (717–20) tried to convert him, without success except as far as persuading him that pictures are idols. The Christian enemies of images, notably Constantine of Nacolia, then easily gained his ear. The emperor came to the conclusion that images were the chief hindrance to the conversion of Jews and Moslems, the cause of superstition, weakness, and division in his empire, and opposed to the First Commandment. The campaign against images as part of a general reformation of the Church and State. Leo III's idea was to purify the Church, centralize it as much as possible under the Patriarch of Constantinople, and thereby strengthen and centralize the State of the empire. There was also a strong rationalistic tendency among there Iconoclast emperors, a reaction against the forms of Byzantine piety that became more pronounced each century. This rationalism helps to explain their hatred of monks. Once persuaded, Leo began to enforce his idea ruthlessly. Constantine of Nacolia came to the capital in the early part of his reign; at the same time John of Synnada wrote to the patriarch Germanus I (715–30), warning him that Constantine had made a disturbance among the other bishops of the province by preaching against the use of holy pictures. Germanus, the first of the heroes of the image-worshippers (his letters in Hardouin, IV 239–62), then wrote a defense of the practice of the Church addressed to another Iconoclast, Thomas of Claudiopolis (l. c. 245–62). But Constantine and Thomas had the emperor on their side. In 726 Leo III published an edict declaring images to be idols, forbidden by Exodus, xx, 4, 5, and commanding all such images in churches to be destroyed. At once the soldiers began to carry out his orders, whereby disturbances were provoked throughout the empire. There was a famous picture of Christ, called *Christos antiphonetes*, over the gate of the palace at Constantinople. The destruction of this picture provoked a seri-

ous riot among the people. Germanus, the patriarch, protested against the edict and appealed to the pope (729). But the emperor deposed him as a traitor (730) and had Anastasius (730–54), formerly syncellus of the patriarchal Court, and a willing instrument of the Government, appointed in his place. The most steadfast opponents of the Iconoclasts throughout this story were the monks. It is true that there were some who took the side of the emperor but as a body Eastern monasticism was steadfastly loyal to the old custom of the Church. Leo therefore joined with his Iconoclasm a fierce persecution of monasteries and eventually tried to suppress monasticism altogether.

The pope at that time was Gregory II (713–31). Even before he had received the appeal of Germanus a letter came from the emperor commanding him to accept the edict, destroy images at Rome, and summon a general council to forbid their use. Gregory answered, in 727, by a long defense of the pictures. He explains the difference between them and idols, with some surprise that Leo does not already understand it. He describes the lawful use of, and reverence paid to, pictures by Christians. He blames the emperor's interference in ecclesiastical matters and his persecution of image-worshippers. A council is not wanted; all Leo has to do is to stop disturbing the peace of the Church. As for Leo's threat that he will come to Rome, break the statue of St. Peter (apparently the famous bronze statue in St. Peter's), and take the pope prisoner, Gregory answers it by pointing out that he can easily escape into the Campagna, and reminding the emperor how futile and now abhorrent to all Christians was Constans's persecution of Martin I. He also says that all people in the West detest the emperor's action and will never consent to destroy their images at his command (Greg. II, „Ep. I ad Leonem“). The emperor answered, continuing his argument by saying that no general council had yet said a word

in favor of images that he himself is emperor and priest (*basileus kai lereus*) in one and therefore has the right to make decrees about such matters. Gregory writes back regretting that Leo does not yet see the error of his ways. As for the former general Councils, they did not pretend to discuss every point of the faith; it was unnecessary in those days to defend what no one attacked. The title Emperor and Priest had been conceded as a compliment to some sovereigns because of their zeal in defending the very faith that Leo now attacked. The pope declares himself determined to withstand the emperor's tyranny at any cost, though he has no defense but to pray that Christ will send a demon to torture the emperor's body that his soul be saved, according to 1 Corinthians 5:5.

Meanwhile the persecution raged in the East. Monasteries were destroyed, monks put to death, tortured, or banished. The Iconoclasts began to apply their principle to relics also, to break open shrines and burn the bodies of saints buried in churches. Some of them rejected all intercession of saints. These and other points (destruction of relics and rejection of prayers to saints), though not necessarily involved in the original programme are from this time generally (not quite always) added to Iconoclasm. Meanwhile, St. John Damascene (d. 754), safe from the emperor's anger under the rule of the Khalifa was writing at the monastery of St Saba his famous apologies „against those who destroy the holy icons“. In the West, at Rome, Ravenna, and Naples, the people rose against the emperor's law. This anti-imperial movement is one of the factors of the breach between Italy and the old empire, the independence of the papacy, and the beginning of the Papal States. Gregory II already refused to send taxes to Constantinople and himself appointed the imperial dux in the Ducatus Romanus. From this time the pope becomes practically sovereign of the Ducatus. The emperor's anger against

image-worshippers was strengthened by a revolt that broke out about this time in Hellas, ostensibly in favor of the icons. A certain Cosmas was set up as emperor by the rebels. The insurrection was soon crushed (727), and Cosmas was beheaded. After this a new and severer edict against images was published (730), and the fury of the persecution was redoubled.

Pope Gregory II died in 731. He was succeeded at once by Gregory III, who carried on the defense of holy images in exactly the spirit of his predecessor. The new pope sent a priest, George, with letters against Iconoclasm to Constantinople. But George when he arrived, was afraid to present them, and came back without having accomplished his mission. He was sent a second time on the same errand, but was arrested and imprisoned in Sicily by the imperial governor. The emperor now proceeded with his policy of enlarging and strengthening his own patriarchate at Constantinople. He conceived the idea of making it as great as all the empire over which he still actually ruled. Isauria, Leo's birthplace, was taken from Antioch by an imperial edict and added to the Byzantine patriarchate, increasing it by the Metropolis, Seleucia, and about twenty other sees. Leo further pretended to withdraw Illyricum from the Roman patriarchate and to add it to that of Constantinople, and confiscated all the property of the Roman See on which he could lay his hands, in Sicily and Southern Italy. This naturally increased the enmity between Eastern and Western Christendom. In 731 Gregory III held a synod of ninety-three bishops at St. Peter's in which all persons who broke, defiled, or took images of Christ, of His Mother, the Apostles or other saints were declared excommunicate. Another legate, Constantine, was sent with a copy of the decree and of its application to the emperor, but was again arrested and imprisoned in Sicily. Leo then sent a fleet to Italy to punish the pope; but it was wrecked and dispersed by a storm.

Meanwhile every kind of calamity afflicted the empire; earthquakes, pestilence, and famine devastated the provinces while the Moslems continued their victorious career and conquered further territory.

Leo III died in June, 741, in the midst of these troubles, without having changed policy. His work was carried on by his son Constantine V (Copronymus, 741–775), who became an even greater persecutor of image-worshippers than had been his father. As soon as Leo III was dead, Artabasdu (who had married Leo's daughter) seized the opportunity and took advantage of the unpopularity of the Iconoclast Government to raise a rebellion. Declaring himself the protector of the holy icons he took possession of the capital, had himself crowned emperor by the pliant patriarch Anastasius and immediately restored the images. Anastasius, who had been intruded in the place of Germanus as the Iconoclast candidate, now veered round in the usual Byzantine way, helped the restoration of the images and excommunicated Constantine V as a heretic and denier of Christ. But Constantine marched on the city, took it, blinded Artabasdu and began a furious revenge on all rebels and image-worshippers (743). His treatment of Anastasius is a typical example of the way these later emperors behaved towards the patriarchs through whom they tried to govern the Church. Anastasius was flogged in public, blinded, driven shamefully through the streets, made to return to his Iconoclasm and finally reinstated as patriarch. The wretched man lived on till 754. The pictures restored by Artabasdu were again removed. In 754 Constantine, taking up his father's original idea summoned a great synod at Constantinople that was to count as the Seventh General Council. About 340 bishops attended; as the See of Constantinople was vacant by the death of Anastasius, Theodosius of Ephesus and Pastilias of Perge presided. Rome, Alexandria, Antioch, and Jerusalem re-

fused to send legates, since it was clear that the bishops were summoned merely to carry out the emperor's commands. The event showed that the patriarchs had judged rightly. The bishops at the synod servilely agreed to all Constantine's demands. They decreed that images of Christ are either Monophysite or Nestorian, for — since it is impossible to represent His Divinity — they either confound or divorce His two natures. The only lawful representation of Christ is the Holy Eucharist. Images of saints are equally to be abhorred; it is blasphemous to represent by dead wood or stone those who live with God. All images are an invention of the pagans — are in fact idols, as shown by Ex xx, 4, 5; Deut. v, 8; John iv, 24; Rom. i, 23–25. Certain texts of the Fathers are also quoted in support of Iconoclasm. Image-worshippers are idolaters, adorers of wood and stone; the Emperors Leo and Constantine are lights of the Orthodox faith, our saviors from idolatry. A special curse is pronounced against three chief defenders of images — Germanus, the former Patriarch of Constantinople, John Damascene, and a monk, George of Cyprus. The synod declares that „the Trinity has destroyed these three“ („Acts of the Iconoclast Synod of 754“ in Mansi XIII, 205 sq.).

The bishops finally elected a successor to the vacant see of Constantinople, Constantine, bishop of Sylaeum (Constantine II, 754–66), who was of course a creature of the Government, prepared to carry on its campaign. The decrees were published in the Forum on 27 August, 754. After this the destruction of pictures went on with renewed zeal. All the bishops of the empire were required to sign the Acts of the synod and to swear to do away with icons in their dioceses. The Paulicians were now treated well, while image-worshippers and monks were fiercely persecuted. Instead of paintings of saints the churches were decorated with pictures of flowers, fruit, and birds, so that the people said that they looked like grocery stores and bird shops.

A monk Peter was scourged to death on 7 June, 761; the Abbot of Monagria, John, who refused to trample on an icon, was tied up in a sack and thrown into the sea on 7 June, 761; in 767 Andrew, a Cretan monk, was flogged and lacerated till he died (see the Acta SS., 8 Oct.; Roman Martyrology for 17 Oct.); in November of the same year a great number of monks were tortured to death in various ways (Martyrology, 28 Nov.). The emperor tried to abolish monasticism (as the centre of the defense of images); monasteries were turned into barracks; the monastic habit was forbidden; the patriarch Constantine II was made to swear in the ambo of his church that although formerly a monk, he had now joined the secular clergy. Relics were dug up and thrown into the sea, the invocation of saints forbidden. In 766 the emperor fell foul of his patriarch, had him scourged and beheaded and replaced by Nicetas I (766–80), who was, naturally also an obedient servant of the Iconoclast Government. Meanwhile the countries which the emperor's power did not reach kept the old custom and broke communion with the Iconoclast Patriarch of Constantinople and his bishops. Cosmas of Alexandria, Theodore of Antioch, and Theodore of Jerusalem were all defenders of the holy icons in communion with Rome. The Emperor Constantine V died in 775. His son Leo IV (775–80), although he did not repeal the Iconoclast law was much milder in enforcing them. He allowed the exiled monks to come back, tolerated at least the intercession of saints and tried to reconcile all parties. When the patriarch Nicetas I died in 780 he was succeeded by Paul IV (780–84), a Cypriote monk who carried on a half-hearted Iconoclast policy only through fear of the Government. But Leo IV's wife Irene was a steadfast image-worshipper. Even during her husband's life she concealed holy icons in her rooms. At the end of his reign Leo had a burst of fiercer Iconoclasm. He punished the courtiers who had replaced

images in their apartments and was about to banish the empress when he died 8 September, 780. At once a complete reaction set in.

The Second General Council (Nicea II, 787)

The Empress Irene was regent for her son Constantine VI (780–97), who was nine years old when his father died. She immediately set about undoing the work of the Iconoclast emperors. Pictures and relics were restored to the churches; monasteries were reopened. Fear of the army, now fanatically Iconoclast, kept her for a time from repealing the laws; but she only waited for an opportunity to do so and to restore the broken communion with Rome and the other patriarchates. The Patriarch of Constantinople, Paul IV, resigned and retired to a monastery, giving openly as his reason repentance for his former concessions to the Iconoclast Government. He was succeeded by a pronounced image-worshipper, Tarasius. Tarasius and the empress now opened negotiations with Rome. They sent an embassy to Pope Adrian I (772–95) acknowledging the primacy and begging him to come himself, or at least to send legates to a council that should undo the work of the Iconoclast synod of 754. The pope answered by two letters, one for the empress and one for the patriarch. In these he repeats the arguments for the worship of images agrees to the proposed council, insists on the authority of the Holy See, and demands the restitution of the property confiscated by Leo III. He blames the sudden elevation of Tarasius (who from being a layman had suddenly become patriarch), and rejects his title of Ecumenical Patriarch, but he praises his orthodoxy and zeal for the holy images. Finally, he commits all these matters to the judgment of his legates. These

legates were an archpriest Peter and the abbot Peter of St. Saba near Rome. The other three patriarchs were unable to answer; they did not even receive Tarasius's letters, because of the disturbance at that time in the Moslem state. But two monks, Thomas, abbot of an Egyptian monastery and John Syncellus of Antioch, appeared with letters from their communities explaining the state of things and showing that the patriarchs had always remained faithful to the images. These two seem to have acted in some sort as legates for Alexandria, Antioch and Jerusalem.

Tarasius opened the synod in the church of the Apostles at Constantinople. In August, 786; but it was at once dispersed by the Iconoclast soldiers. The empress disbanded those troops and replaced them by others; it was arranged that the synod should meet at Nicaea in Bithynia, the place of the first general council. The bishops met here in the summer of 787, about 300 in number. The council lasted from 24 September to 23 October. The Roman legates were present; they signed the Acts first and always had the first place in the list of members, but Tarasius conducted the proceeding, apparently because the legates could not speak Greek. In the first three sessions Tarasius gave an account of the events that had led up to the Council, the papal and other letters were read out, and many repentant Iconoclast bishops were reconciled. The fathers accepted the pope's letters as true formulas of the Catholic Faith. Tarasius, when he read the letters, left out the passages about the restitution of the confiscated papal properties, the reproaches against his own sudden elevation and use of the title Ecumenical Patriarch, and modified (but not essentially) the assertions of the primacy. The fourth session established the reasons for which the use of holy images is lawful, quoting from the Old Testament passages about images in the temple (Ex., xxv, 18–22; Num., vii, 89; Ezech., xli, 18–19; Hebr., ix, 5), and also citing a great number of the

Fathers. Euthymius of Sardes at the end of the session read a profession of faith in this sense. In the fifth session Tarasius explained that Iconoclasm came from Jews, Saracens, and heretics; some Iconoclast misquotations were exposed, their books burnt, and an icon set up in the hall in the midst of the fathers. The sixth session was occupied with the Iconoclast synod of 754; its claim to be a general council was denied, because neither the pope nor the three other patriarchs had a share in it. The decree of that synod (see above) was refuted clause by clause. The seventh session drew up the symbol (horos) of the council, in which, after repeating the Nicene Creed and renewing the condemnation of all manner of former heretics, from Arians to Monothelites, the fathers make their definition. Images are to receive veneration (proskynesis), not adoration (latreia); the honor paid to them is only relative (schetike), for the sake of their prototype (for the text of this, the essential definition of the council, see IMAGES, VENERATION OF). Anathemas are pronounced against the Iconoclast leaders; Germanus, John Damascene, and George of Cyprus are praised. In opposition to the formula of the Iconoclast synod the fathers declare: „The Trinity has made these three glorious“ (he Trias tous treis edoxasen). A deputation was sent to the empress with the Acts of the synod; a letter the clergy of Constantinople acquainted them with its decision.

Twenty-two canons were drawn up, of which these are the chief:

- canons 1 and 2 confirm the canons of all former general councils;
- canon 3 forbids the appointment of ecclesiastical persons by the State; only bishops may elect other bishops;
- canons 4 and 5 are against simony;

- canon 6 insists on yearly provincial synods;
- canon 7 forbids bishops, under penalty of deposition, to consecrate churches without relics;
- canon 10 forbids priests to change their parishes without their bishops consent;
- canon 13 commands all desecrated monasteries to be restored;
- canons 18–20 regulate abuses in monasteries.

An eighth and last session was held on 23 October at Constantinople in the presence of Irene and her son. After a discourse by Tarasius the Acts were read out and signed by all, including the empress and the emperor. The synod was closed with the usual Polychronia or formal acclamation, and Epiphanius, a deacon of Catania in Sicily, preached a sermon to the assembled fathers.

Tarasius sent to Pope Adrian an account of all that had happened, and Adrian approved the Acts (letter to Charles the Great) and had them translated into Latin. But the question of the property of the Holy See in Southern Italy and the friendship of the pope towards the Franks still caused had feeling between East and West; moreover an Iconoclast party still existed at Constantinople, especially in the army.

The Second Iconoclast Persecution

Twenty-seven years after the Synod of Nicaea, Iconoclasm broke out again. Again the holy pictures were destroyed, and their defenders fiercely persecuted. For twenty-eight years the former story was repeated with wonderful exactness. The places of Leo III, Constantine V, and Leo IV are taken by a new line

of Iconoclast emperors — Leo V, Michael II, Theophilus. Pope Paschal I acts just as did Gregory II, the faithful Patriarch Nicephorus stands for Germanus I, St. John Damascene lives again in St. Theodore the Studite. Again one synod rejects icons, and another, following it, defends them. Again an empress, regent for her young son, puts an end to the storm and restores the old custom — this time finally.

The origin of this second outbreak is not far to seek. There had remained, especially in the army, a considerable Iconoclast party. Constantine V, their hero had been a valiant and successful general against the Moslems, Michael I (811–13), who kept the Faith of the Second Council of Nicaea, was singularly unfortunate in his attempt to defend the empire. The Iconoclasts looked back regretfully to the glorious campaigns of his predecessor, they evolved the amazing conception of Constantine as a saint, they went in pilgrimage to his grave and cried out to him: „Arise come back and save the perishing empire“. When Michael I, in June, 813, was utterly defeated by the Bulgars and fled to his capital, the soldiers forced him to resign his crown and set up one of the generals Leo the Armenian (Leo V, 813–20) in his place. An officer (Theodotus Cassiteras) and a monk (the Abbot John Grammaticus) persuaded the new emperor that all the misfortunes of the empire were a judgment of God on the idolatry of image-worship. Leo, once persuaded, used all his power to put down the icons, and so all the trouble began again.

In 814 the Iconoclasts assembled at the palace and prepared an elaborate attack against images, repeating almost exactly the arguments of the synod of 754. The Patriarch of Constantinople was Nicephorus I (806–15), who became one of the chief defenders of images in this second persecution. The emperor invited him to a discussion of the question with the Iconoclasts; he refused since it had been already settled by the Seventh

General Council. The work of demolishing images began again. The picture of Christ restored by Irene over the iron door of the palace was again removed. In 815 the patriarch was summoned to the emperor's presence. He came surrounded by bishops, abbots, and monks, and held a long discussion with Leo and his Iconoclast followers. In the same year the emperor summoned a synod of bishops, who, obeying his orders, deposed the patriarch and elected Theodotus Cassiteras (Theodotus I, 815–21) to succeed him. Nicephorus was banished across the Bosphorus. Till his death in 829, he defended the cause of the images by controversial writings (the „Lesser Apology“, „Antirrhetikoi“, „Greater Apology“, etc. in P. G., C, 201–850; Pitra, „Spicileg. Solesm.“ I, 302–503; IV, 233, 380), wrote a history of his own time (*Historia syntomos*, P. G., C, 876–994) and a general chronography from Adam (*chronographikon syntomon*, in P. G., C, 995–1060). Among the monks who accompanied Nicephorus to the emperor's presence in 815 was Theodore, Abbot of the Studium monastery at Constantinople (d. 826). Throughout this second Iconoclast persecution St. Theodore (Theodorus Studita) was the leader of the faithful monks, the chief defender of the icons. He comforted and encouraged Nicephorus in his resistance to the emperor, was three times banished by the Government, wrote a great number of treatises, controversial letters, and apologies in various forms for the images. His chief point is that Iconoclasts are Christological heretics, since they deny an essential element of Christ's human nature, namely, that it can be represented graphically. This amounts to a denial of its reality and material quality, whereby Iconoclasts revive the old Monophysite heresy. Ehrhard judges St. Theodore to be „perhaps the most ingenious [der scharfsinnigste] of the defenders of the cult of images“ (in Krumbacher's „Byz. Litt.“, p. 150). In any case his position can be rivalled only by that of St. John Damas-

cene. (See his work in P. G., XCIX; for an account of them see Krumbacher, op. cit., 147–151, 712–715; his life by a contemporary monk, P. G., XCIX, 9 sq.) His feast is on 11 Nov. in the Byzantine Rite, 12 Nov. in the Roman Martyrology.

The first thing the new patriarch Theodotus did was to hold a synod which condemned the council of 787 (the Second Nicene) and declared its adherence to that of 754. Bishops, abbots, clergy, and even officers of the Government who would not accept its decree were deposed, banished, tortured. Theodore of Studium refused communion with the Iconoclast patriarch, and went into exile. A number of persons of all ranks were put to death at this time, and his references; pictures of all kinds were destroyed everywhere. Theodore appealed to the pope (Paschal I, 817–824) in the name of the persecuted Eastern image-worshippers. At the same time Theodotus the Iconoclast patriarch, sent legates to Rome, who were, however not admitted by the pope, since Theodotus was a schismatical intruder in the see of which Nicephorus was still lawful bishop. But Paschal received the monks sent by Theodoret and gave up the monastery of St. Praxedes to them and others who had fled from the persecution in the East. In 818 the pope sent legates to the emperor with a letter defending the icons and once more refuting the Iconoclast accusation of idolatry. In this letter he insists chiefly on our need of exterior signs for invisible things: sacraments, words, the sign of the Cross and all tangible signs of this kind; how, then, can people who admit these reject images? (The fragment of this letter that has been preserved is published in Pitra, „Spicileg. Solesm.“. II, p. xi sq.). The letter did not have any effect on the emperor; but it is from this time especially that the Catholics in the East turn with more loyalty than ever to Rome as their leader, their last refuge in the persecution. The well-known texts of St. Theodore in which he defends the

primacy in the strongest possible language — e. g., „Whatever novelty is brought into the Church by those who wander from the truth must certainly be referred to Peter or to his successor Save us, chief pastor of the Church under heaven“ (Ep. i, 33, P. G., XCIX, 1018); „Arrange that a decision be received from old Rome as the custom has been handed down from the beginning by the tradition of our fathers“ (Ep. ii, 36; *ibid.*, 1331 —were written during this persecution).

The protestations of loyalty to old Rome made by the Orthodox and Catholic Christians of the Byzantine Church at the time are her last witness immediately before the Great Schism. There were then two separate parties in the East having no communion with each other: the Iconoclast persecutors under the emperor with their anti-patriarch Theodotus, and the Catholics led by Theodore the Studite acknowledging the lawful patriarch Nicephorus and above him the distant Latin bishop who was to them the „chief pastor of the Church under heaven“. On Christmas Day, 820, Leo V ended his tyrannical reign by being murdered in a palace revolution that set up one of his generals, Michael II (the Stammerer, 820–29) as emperor. Michael was also an Iconoclast and continued his predecessor's policy, though at first he was anxious not to persecute but to conciliate every one. But he changed nothing of the Iconoclast law and when Theodotus the anti-patriarch died (821) he refused to restore Nicephorus and set up another usurper, Antony, formerly Bishop of Sylaeum (Antony I, 321–32). In 822 a certain general of Slav race, Thomas, set up a dangerous revolution with the help of the Arabs. It does not seem that this revolution had anything to do with the question of images. Thomas represented rather the party of the murdered emperor, Leo V. But after it was put down, in 824, Michael became much more severe towards the image-worshippers. A great number of monks fled to the West, and

Michael wrote a famous letter full of bitter accusations of their idolatry to his rival Louis the Pious (814–20) to persuade him to hand over these exiles to Byzantine justice (in Manse, XIV, 417–22). Other Catholics who had not escaped were imprisoned and tortured, among whom were Methodius of Syracuse and Euthymius, Metropolitan of Sardes. The deaths of St. Theodore the Studite (11 Nov., 826) and of the lawful patriarch Nicephorus (2 June, 828) were a great loss to the orthodox at this time. Michael's son and successor, Theophilus, (829–42), continued the persecution still more fiercely. A monk, Lazarus, was scourged till he nearly died; another monk, Methodius, was shut up in prison with common ruffians for seven years; Michael, Synceillus of Jerusalem, and Joseph, a famous writer of hymns, were tortured. The two brothers Theophanes and Theodore were scourged with 200 strokes and branded in the face with hot irons as idolaters (Martyrol. Rom., 27 December). By this time all images had been removed from the churches and public places, the prisons were filled with their defenders, the faithful Catholics were reduced to a sect hiding about the empire, and a crowd of exiles in the West. But the emperor's wife Theodora and her mother Theoctista were faithful to the Second Nicene Synod and waited for better times.

Those times came as soon as Theophilus died (20 January, 842). He left a son, three years old, Michael III (the Drunkard, who lived to cause the Great Schism of Photius, 842–67), and the regent was Michael's mother, Theodora. Like Irene at the end of the first persecution, Theodora at once began to change the situation. She opened the prisons, let out the confessors who were shut up for defending images, and recalled the exiles. For a time she hesitated to revoke the Iconoclast laws, but soon she made up her mind and everything was brought back to the conditions of the Second Council of Nicea. The patriarch John

VII (832–42), who had succeeded Antony I, was given his choice between restoring the images and retiring. He preferred to retire. and his place was taken by Methodius, the monk who had already suffered years of imprisonment for the cause of the icons (Methodius I, 842–46). In the same year (842) a synod at Constantinople approved of John VII's deposition, renewed the decree of the Second Council of Nicaea and excommunicated Iconoclasts. This is the last act in the story of this heresy. On the first Sunday of Lent (19 February, 842) the icons were brought back to the churches in solemn procession. That day (the first Sunday of Lent) was made into a perpetual memory of the triumph of orthodoxy at the end of the long Iconoclast persecution. It is the „Feast of Orthodoxy“ of the Byzantine Church still kept very solemnly by both Uniats and Orthodox. Twenty years later the Great Schism began. So large has this, the last of the old heresies, loomed in the eyes of Eastern Christians that the Byzantine Church looks upon it as a kind of type of heresy in general the Feast of Orthodoxy, founded to commemorate the defeat of Iconoclasm has become a feast of the triumph of the Church over all heresies. It is in this sense that it is now kept. The great Synodikon read out on that day anathematizes all heretics (in Russia rebels and nihilists also) among whom the Iconoclasts appear only as one fraction of a large and varied class. After the restoration of the icons in 842, there still remained an Iconoclast party in the East, but it never again got the ear of an emperor, and so gradually dwindled and eventually died out.

Iconoclasm In The West

There was an echo of these troubles in the Frankish kingdom, chiefly through misunderstanding of the meaning of

Greek expressions used by the Second Council of Nicaea. As early as 767 Constantine V had tried to secure the sympathy of the Frankish bishops for his campaign against images this time without success. A synod at Gentilly sent a declaration to Pope Paul I (757–67) which quite satisfied him. The trouble began when Adrian I (772–95) sent a very imperfect translation of the Acts of the Second Council of Nicaea to Charles the Great (Charlemagne, 768–814). The errors of this Latin version are obvious from the quotations made from it by the Frankish bishops. For instance in the third session of the council Constantine, Bishop of Constantia, in Cyprus had said: „I receive the holy and venerable images; and I give worship which is according to real adoration [kata latreian] only to the consubstantial and life-giving Trinity“ (Mansi, XII, 1148). This phrase had been translated: „I receive the holy and venerable images with the adoration which I give to the consubstantial and life-giving Trinity“ (,Libri Carolini“, III, 17, P. L. XCVIII, 1148). There were other reasons why these Frankish bishops objected to the decrees of the council. Their people had only just been converted from idolatry, and so they were suspicious of anything that might seem like a return to it. Germans knew nothing of Byzantine elaborate forms of respect; prostrations, kisses, incense and such signs that Greeks used constantly towards their emperors, even towards the emperor's statues, and therefore applied naturally to holy pictures, seemed to these Franks servile, degrading, even idolatrous. The Franks say the word proskynesis (which meant worship only in the sense of reverence and veneration) translated adoratio and understood it as meaning the homage due only to God . Lastly, there was their indignation against the political conduct of the Empress Irene, the state of friction that led to the coronation of Charlemagne at Rome and the establishment of a rival empire. Suspicion of everything done by the Greeks, dislike

of all their customs, led to the rejection of the council did not mean that the Frankish bishops and Charlemagne sided with the Iconoclasts. If they refused to accept the Nicene Council they equally rejected the Iconoclast synod of 754. They had holy images and kept them: but they thought that the Fathers of Nicaea had gone too far, had encouraged what would be real idolatry.

The answer to the decrees of the second Council of Nicaea sent in this faulty translation by Adrian I was a refutation in eighty-five chapters brought to the pope in 790 by a Frankish abbot, Angilbert. This refutation later expanded and fortified with quotations from the fathers and other arguments became the famous „Libri Carolini“ or „Capitulare de Imaginibus“ in which Charlemagne is represented as declaring his convictions (first published at Paris by Jean du Tillet, Bishop of St-Brieux, 1549, in P. L. XCVIII, 990–1248). The authenticity of this work, some time disputed, is now established. In it the bishops reject the synods both of 787 and of 754. They admit that pictures of saints should be kept as ornaments in churches and as well as relics and the saints themselves should receive a certain proper veneration (*opportuna veneratio*); but they declare that God only can receive adoration (meaning *adoratio*, *proskynesis*); pictures are in themselves indifferent, have no necessary connexion with the Faith, are in any case inferior to relics, the Cross, and the Bible. The pope, in 794, answered these eighty-five chapters by a long exposition and defense of the cult of images (*Hadriani ep. ad Carol. Reg.*“ P. L., XCVIII, 1247–92), in which he mentions, among other points, that twelve Frankish bishops were present at, and had agreed to, the Roman synod of 731. Before the letter arrived the Frankish bishop; held the synod of Frankfort (794) in the presence of two papal legates, Theophylactus and Stephen, who do not seem to have done anything to clear up the misunderstanding. This Synod formally condemns the Second Council

of Nicea, showing, at the same time, that it altogether misunderstands the decision of Nicaea. The essence of the decree at Frankfort is its second canon: „A question has been brought forward concerning the next synod of the Greeks which they held at Constantinople [the Franks do not even know where the synod they condemn was held] in connexion with the adoration of images, in which synod it was written that those who do not give service and adoration to pictures of saints just as much as to the Divine Trinity are to be anathematized . But our most holy Fathers whose names are above, refusing this adoration and serve despise and condemn that synod.“ Charlemagne sent these Acts to Rome and demanded the condemnation of Irene and Constantine VI. The pope of course refused to do so, and matters remained for a time as they were, the second Council of Nicaea being rejected in the Frankish Kingdom.

During the second iconoclastic persecution, in 824, the Emperor Michael II wrote to Louis the Pious the letter which, besides demanding that the Byzantine monks who had escaped to the West should be handed over to him, entered into the whole question of image-worship at length and contained vehement accusations against its defenders. Part of the letter is quoted in Leclercq-Hefele, „Histoire des conciles“, III, 1, p. 612. Louis begged the pope (Eugene II, 824–27) to receive a document to be drawn up by the Frankish bishops in which texts of the Fathers bearing on the subject should be collected. Eugene agreed, and the bishops met in 825 at Paris. This meeting followed the example of the Synod of Frankfort exactly. The bishops try to propose a middle way, but decidedly lean toward the Iconoclasts. They produce some texts against these, many more against image-worship. Pictures may be tolerated only as mere ornaments. Adrian I is blamed for his assent to Nicaea II. Two bishops, Jeremias of Sens and Jonas of Orléans, are sent to Rome

with this document; they are especially warned to treat the pope with every possible reverence and humility, and to efface any passages that might offend him. Louis, also, wrote to the pope, protesting that he only proposed to help him with some useful quotations in his discussions with the Byzantine Court; that he had no idea of dictating to the Holy See (Hefele, 1. c.). Nothing is known of Eugene's answer or of the further developments of this incident. The correspondence about images continued for some time between the Holy See and the Frankish Church; gradually the decrees of the second Council of Nicaea were accepted throughout the Western Empire. Pope John VIII (872–82) sent a better translation of the Acts of the council which helped very much to remove misunderstanding.

There are a few more isolated cases of Iconoclasm in the West. Claudius, Bishop of Turin (d. 840), in 824 destroyed all pictures and crosses in his diocese forbade pilgrimages, recourse to intercession of saints, veneration of relics, even lighted candles, except for practical purposes. Many bishops of the empire and a Frankish abbot, Theodimir, wrote against him (P. L. CV); he was condemned by a local synod. Agobard of Lyons at the same time thought that no external signs of reverence should be paid to images; but he had few followers. Walafrid Strabo („De. eccles. rerum exordiis et incrementis“ in P. L., CXIV, 916–66) and Hincmar of Reims („Opusc. c. Hincmarum Laudem.“, xx, in P. L. CXXVI) defended the Catholic practice and contributed to put an end to the exceptional principles of Frankish bishops. But as late as the eleventh century Bishop Jocelin of Bordeaux still had Iconoclast ideas for which he was severely reprimanded by Pope Alexander II.

Transcribed by Michael C. Tinkler

Izvor: <http://www.newadvent.org/cathen/07620a.htm>

Dr Stanko Jambrek

tajnik Evanđeoske crkve u Hrvatskoj
i predstojnik Bogoslovnog instituta
Evanđeoske crkve u Zagrebu

EVANĐEOSKA PENTEKOSTNA CRKVA U HRVATSKOJ

Evanđeoska pentekostna crkva (EPC) u Republici Hrvatskoj sudjeluje u dva vodeća kršćanska pokreta dvadesetoga i dvadeset prvog stoljeća: evanđeoskom i pentekostnom pokretu. Evanđeoski pokret naglašava Sveto pismo, Bibliju kao jedini autoritet za kršćansko vjerovanje i življenje, a pentekostni pokret djelovanje Duha svetoga u životu vjernika i kršćanske zajednice, koji kršćanske istine iz Svetoga pisma oživotvoruje i primjenjuje u svakodnevnom iskustvu vjernika.

Evandeoski pokret

Evandeoski pokret je kršćanski duhovni pokret koji naglašava svakodnevno usklađivanje kršćana s temeljnim načelima Svetog pisma i misijsko djelovanje kršćana prožeto suosjećanjem i hitnošću.

Riječ evanđelje dolazi nam od grčke riječi *euangelion*, dobra vijest. Evanđelje je dobra vijest da je Isus Krist umro za čovjekove grijehе, bijaše pokopan, a onda je uskrsnuo treći dan, prema Pismima: tako je priredio otkupljenje za grješno čovječan-

stvo. Evanđelje je dobra vijest o spasenju i kraljevstvu Božjem u Isusu Kristu. Stoga je apostol Pavao napisao: „Ne stidim se, uistinu, evanđelja: ono je snaga Božja na spasenje svakomu tko vjeruje ...“ (Rim 1,16). Odgovor na tu radosnu vijest o spasenju je obraćenje osobe k Bogu i vjera u Boga. Da bi ljudi mogli dati odgovor na evanđelje, potrebno ga je naviještati i propovijedati, uvijek iznova svakoj generaciji. Stoga se evandeoski pokret može definirati kao pokret naviještanja riječi Božje, pokret propovijedanja radosne vijesti o spasenju u Isusu Kristu. Pokret se može kroz povijest raspoznavati i pratiti kao povijest propovijedanja Božje riječi.

Evandeoski pokret ima četiri temeljne karakteristike. Prvo, središnjica naviještanja evandeoskih kršćana jest Isus Krist i njegovo djelo za spasenje čovječanstva. Drugo, Biblija – Riječ Božja, nadahnuta Svetim duhom, vrhovni je autoritet za kršćansko življenje i djelovanje. Treće, da bi osoba postala kršćaninom, potrebno je osobno pokajanje, obraćenje i vjera, a to se može doživjeti jedino u odrasloj dobi. Stoga se u evandeoskim crkvama ne krste mala djeca već odrasle osobe koje su prihvatile Isusa Krista kao osobnog spasitelja. Četvrto, svaki kršćanin je pozvan vršiti zapovijedi Gospodina Isusa Krista, pa i zapovijed o naviještanju evanđelja svakom stvorenju. Naglasak je na evangelizaciji ljudi koji ne poznaju Isusa Krista kao osobnog spasitelja i na učeništvu, tj. svakodnevnom nasljedovanju Isusa Krista, te primjeni biblijskih istina u življenju.

Pentekostni pokret

Pentekostni pokret¹ je pokret djelovanja Duha svetoga u ljudima i među ljudima. Prorok Joel je nekoliko stotina godina

1 Pentekost (grčki *pentekostos*, „pedeseti“) je završna židovska svetkovina koja se slavila pedeseti dan nakon Pashe – blagdana sklapanja saveza na

prije uskrsnuća Isusa Krista navijestio silazak Duha svetoga na Kristove učenike: „Poslije ovoga izlit ću Duha svoga na svako tijelo, i prorocat će vaši sinovi i kćeri, vaši će starci sanjati sne, a vaši mladići gledati viđenja. Čak ću i na sluge i sluškinje izliti Duha svojeg u dane one“ (Joel 3,1–2). Pedeseti dan po Kristovu uskrsnuću, to se i zbililo, a izvješće o tome zapisao je evanđelist Luka u Djelima apostolskim: „Kad napokon dođe Pedeseti dan, svi bijahu skupljeni na istom mjestu. Tad iznenada dođe neka huka s neba, kao kad puše silan vjetar, pa ispuni svu kuću u kojoj su boravili. I ukazaše im se jezici kao od plamena i razdijeliše se te nad svakog od njih siđe po jedan. Svi se oni napuniše Duha svetoga te počеше govoriti tuđim jezicima, kako ih je već Duh nadahnjivao da govore“ (Dj 2,1–4).

Po silasku Duha svetoga vjernici su se napunili Duha i govorili tuđim jezicima. Ispunjenje Duhom i govor u jezicima tada su postale i ostale osnovne karakteristike ranog kršćanstva, a u dvadesetom stoljeću i pentekostnog pokreta. Tijekom stoljeća Duh sveti je djelovao u crkvi na različite načine. Izlijevanje Duha svetoga nije prestalo sa ranom crkvom opisanom u Djelima apostolskim i Pavlovim poslanicama. Govorenje u tuđim jezicima zapaženo je u kršćanskom iskustvu stoljećima kasnije. Tertulijan, Irenej i Augustin poticali su obraćenike da govore u jezicima. Augustin je zapisao: „Mi još uvijek činimo ono što su

Sinaju. Pentekost je prvotno bila zemljoradnička svečanost (Blagdan sedmica) u vrijeme žetve pšenice (Izl 34,22; Pnz 16,10). U taj dan žrtvovana su dva kruha, pečena s kvasom, koji predstavljaju prvinu žetve (Lev 23,17–20; Pnz 16,9–10). U kršćanskoj crkvi, pentekost je obljetnica izlijevanja Duha svetoga (Dj 2) i utemeljenja novoga naroda Božjega. Ovaj se događaj spominje više puta u Novome zavjetu (Dj 20,16; 1 Kor 16,8), a prevodioci grčku riječ *pentekostos* prevode sa „Duhovi“ (Zagoda, Šarić, Rupčić u Dj 20,16), Pedeseti dan (Rupčić u 1 Kor 16,8), Pedesetnica (Duda-Fučak). U Hrvatskoj se ovaj blagdan još naziva „Duhovi“ ili „Pedesetnica“.

apostoli činili kada su položili ruke na Samarijance i pozvali Duha svetoga na njih polaganjem ruku. Očekuje se od obraćenika da govore novim jezicima“ (Sherill, 1976:73). Govorenje u novim jezicima javlja se tijekom mnogih velikih probuđenja, prije, za i poslije reformacije. Valdenzi su govorili novim jezicima, različite skupine radikalne reformacije naglašavale su govor novim jezicima, a kasnije i metodisti. U Rusiji je 1840–60. godine bilo pentekostnih manifestacija u Pravoslavnoj crkvi a više stotina tisuća vjernika je doživjelo izlijevanje Duha svetoga. U Armeniji, među presbiterijancima, djelovao je oko 1880. jak pentekostni pokret s govorenjem u novim jezicima, kojega su širili ruski misionari. U vrijeme pohoda Duha svetoga i duhovnoga probuđenja u Los Angelesu, početkom dvadesetoga stoljeća, događa se izliće Duha i u drugim dijelovima svijeta.

EPC u Hrvatskoj

Pentekostni pokret u Hrvatskoj započeo je spontano u srijemskom mjestu Beška, među njemačkim „štundistima“ – pijetističkim vjernicima Evangeličke (luteranske) i Reformirane (kalvinske) crkve. „Štundisti“ – obraćeni vjernici, nazvani po održavanju satova proučavanja Biblije, njemački „Stunde leiten“ – uz redovita bogoslužja u matičnim crkvama, održavali su dodatne sate proučavanja Biblije i molitve, najčešće u privatnim prostorijama. Tijekom 1907. godine, dvije su žene doživjele krštenje u Duhu svetomu. U to je vrijeme sve više vjernika doživljavalo pentekostno iskustvo krštenja u Duhu svetome zbog čega su bili prisiljeni napustiti svoje crkve, te su se počeli okupljati kao zajednica pentekostnih vjernika.

U Hrvatskoj je već prije Prvog svjetskog rata bilo pentekostnih zajednica, a sredinom tridesetih godina dvadesetoga

stoljeća djelovale su pentekostne crkve u okolici Vinkovaca i Osijeka. Godine 1936. u Vinkovcima je počeo izlaziti prvi pentekostni mjesečni časopis „Put spasenja“. Tijekom Drugog svjetskog rata djelovanje zajednica bilo je zabranjeno. Nakon rata, pokret oživljava i od 1954. godine poznat je pod nazivom Kristova pentekostna crkva. Tijekom nekoliko posljednjih desetljeća dvadesetoga stoljeća, Kristova pentekostna crkva širila se diljem Hrvatske te je, unatoč mnogim poteškoćama na koje je nailazila, izrasla u jednu od vodećih protestantskih denominacija. Za to vrijeme osnovano je četrdesetak mjesnih crkava, a pokret je danas prisutan u više od stotinu gradova i naselja u Hrvatskoj.

U studenom 1989. godine, Kristova pentekostna crkva u Hrvatskoj promijenila je svoj naziv u Evangeoska crkva u Republici Hrvatskoj. Tijekom priprema za potpisivanje ugovora s Vladom Republike Hrvatske, Evangeoska crkva mijenja ime u Evangeoska pentekostna crkva u Republici Hrvatskoj. Ugovor o pitanjima od zajedničkog interesa između Evangeoske pentekostne crkve u Republici Hrvatskoj i Vlade Republike Hrvatske potpisan je 4. srpnja 2003. godine.

Organizacija EPC u Hrvatskoj

Pozivajući se na Sveto pismo, evangeoski kršćani nastoje urediti život i djelovanje današnje crkve po uzoru na ranu crkvu, gdje je svaka mjesna crkva bila autonomna. Svaka je mjesna crkva, kao Tijelo kojemu je glava Isus Krist, djelovala samostalno i neovisno o drugim mjesnim crkvama. Kako su koje crkve bile uspostavljene, tako su u njoj postavljeni starješine koje nadalje duhovno vode crkvu (usp. Dj 14,23; 15,6; 20,17; 1 Tim 5,17; Tit 1,5). Za praktično služenje odabrani su i postavljeni đakoni (usp. Dj 6,2–6; Tit 1,5; 1 Tim 3,8–13). Stoga i u

Evandeoskoj pentekostnoj crkvi u duhovnim pitanjima crkvu vode starješine, a đakoni im pomažu pri praktičnom služenju. Za razumijevanje vodstva, nužno je spomenuti da su crkve reformacijske baštine prihvatile novozavjetno učenje o svećenstvu svih vjernika, koje je reformacija iznova naglasila, prema kojemu nema mjesta za formalnu hijerarhiju jer su svi vjernici jednaki pred Bogom. Od svakoga se člana očekuje da doprinese radu crkve, i to prema daru kojega mu je Bog dao, kako bi se unaprijedilo Božje djelo.

U mjesnoj zajednici najveći autoritet imaju starješine.² Po uzoru na Novi zavjet,³ mjesna zajednica ima tmsko vodstvo, u kojemu sudjeluje nekoliko starješina. Starješine bira mjesna crkva na temelju novozavjetnih uvjeta za nadgledničku službu (1 Tim 3,1–7; Tit 1,5–10; 1 Pt 5,1–5).

Starješine, uz nadgledničko-upraviteljsku službu, mogu imati različite darove i službe, primjerice službu propovijedanja i poučavanja. Iako svaki starješina mora biti sposoban poučavati, opominjati vjernike i pobijati protivnike, nema svaki starješina sposobnost pomazanoga propovijedanja i poučavanja. Stoga se u mjesnoj crkvi za propovjednika ili pastora bira starješina sa službom pastora-učitelja. Pastor ima dvostruki autoritet. Autoritet navjestitelja evanđelja ili propovjednika riječi Božje iza koje stoji sam Bog, i autoritet predstavnika zajednice koji je dobio od

- 2 Novozavjetni su pisci koristili dvije riječi kojima su opisivali duhovne vode u mjesnim crkvama: *biskup* (grč. episkopos) ili nadglednik i *starješina* (grč. presbyteros) ili prezbiter. Riječi su zamjenljivo upotrijebljene od strane nekoliko novozavjetnih pisaca (usp. Dj 20,17,28; Tit 1,5,7; 1 Tim 3,1–2; 5,17,19).
- 3 Primjerice, u Hebrejima 13,17 stoji: „Slušajte svoje starješine i budite im podložni“. Pavao i Barnaba su u crkvama postavljali starješine (Dj 14,23); „sastadoše se apostoli i starješine“ (Dj 15,6); Pavao je k sebi dozvao starješine crkve (Dj 20,17).

zajednice da je predstavlja u javnosti i u njezino ime vrši dogovorene ili delegirane poslove. Služba đakona usko je povezana uz službu starješine. To nije služba nadgledanja, upravljanja ili poučavanja, već praktična služenja. To je služba koja pomaže starješinama u praktičnom dijelu starješinske odgovornosti.

Najviše duhovno i upravno tijelo Evandeoske pentekostne crkve u Hrvatskoj je Sabor. U njegovu radu sudjeluju predstavnici mjesnih crkava, misijskih postaja i crkvenih ustanova. Izvršno tijelo Sabora EPC je Prezbiterij, u kojemu su, uz regionalne prezbitere (grčki *presbyteros* – starješina), predsjednik, dopredsjednik i tajnik.

Učenje EPC u Hrvatskoj

Vjernici Evandeoske pentekostne crkve vjeruju, uče i drže da je Biblija Božja autoritativna objava. Biblija je Riječ Božja, nadahnuta Svetim duhom, nepogrešiva i vrhovni je autoritet u svim pitanjima vjere i življenja. Stoga, svekoliko kršćansko vjerovanje, učenje i življenje mora biti utemeljeno u Bibliji i po njoj prosuđivano. Vjerovanja (*creda*) i ostali doktrinarni članci i dokumenti crkve vrijedna su pomagala pri tumačenju i primjeni Biblije ali nemaju autoritet veći niti jednak autoritetu Svetoga pisma. Sveto pismo je vrhovno pisano mjerilo kojim Bog povezuje savjest, a autoritet crkve je podređen autoritetu Svetoga pisma. Osobna iskustva, posebice ona potaknuta i nadahnuta Duhom svetim, i ljudsko razmišljanje pomažu vjerniku u razumijevanju objave. No, jedino je Biblija vrhovni autoritet za vjerovanje i življenje.

Osnovne kršćanske istine, prihvaćene u većim kršćanskim crkvama – katoličkim, pravoslavnim, protestantskim i neovisnim crkvama reformacijske baštine – sadržane su u apostolskom i

nicejsko-carigradskom vjerovanju. Naravno, tijekom povijesti, ove osnovne kršćanske istine (u kratkim i sažetim izričajima vjerovanja) pojedine su kršćanske crkve djelomice mijenjale i nadopunjavale, smatrajući da je crkva u svako doba pozvana na temelju Svetoga pisma definirati i braniti svoja vjerovanja. Evandeoska pentekostna crkva je tek neznatno izmijenila i usvojila nicejsko-carigradsko vjerovanje kao kratki izričaj vjere i pri tomu istakla da to vjerovanje nema autoritet nad savješću, jer je jedino Biblija vrhovni autoritet za vjerovanje i djelovanje.

Osnove vjerovanja

Vjerujemo da je Biblija Božja Riječ, nadahnuta Svetim duhom, nepogrješiva, vjerodostojna i vrhovni autoritet u svim pitanjima vjere i življenja. Vjerujemo u jednoga Boga, Oca svemogućega, stvoritelja neba i zemlje, svega vidljivoga i nevidljivoga.

I u jednoga Gospodina Isusa Krista, jedinorođenoga Sina Božjega. Rođenog od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga. Rođena, ne stvorena, istobitna s Ocem, po kome je sve stvoreno. Koji je radi nas ljudi i radi našega spasenja sišao s nebesa. I utjelovio se po Duhu svetom od Marije Djevice: i postao čovjekom. Raspet također za nas: pod Poncijem Pilatom mučen i pokopan. I uskrsnuo treći dan, po Svetom pismu. I uzašao na nebo: sjedi s desne Ocu i jedini je posrednik između Boga Oca i ljudi. I opet će doći u slavi suditi žive i mrtve, i njegovu kraljevstvu neće biti kraja. I u Duha svetoga, Gospodina i životvorca; koji izlazi od Oca i Sina; koji se s Ocem i Sinom skupa časti i zajedno slavi; koji je govorio po prorocima; koji je u crkvi i danas djelatan te ispunjava i oprema za pravedno i sveto življenje one koji vjeruju u Isusa Krista. I u jednu svetu sveopću

i apostolsku crkvu koju čine svi koji su po Isusu Kristu nanovo-rođeni i Duhom svetim obnovljeni. Ispovijedamo jedno krštenje za oprostjenje grijeha. I iščekujemo uskrsnuće mrtvih i život budućega vijeka.

Teološke karakteristike

Pentekostna teološka misao oslanja se na konzervativnu evanđeosku teologiju koju primijenjuje u praktičnom vjerničkom življenju. Iskustvo krštenja u Duhu svetome dovodi vjernika u dinamičan i prislan odnos s Bogom Ocem i Isusom Kristom, pri čemu objavljene svetopisamske istine mijenjaju čovjeka te od vjeroispovjednih izričaja postaju temelj za svekoliko življenje. Stoga će pentekostalci s veseljem prihvatiti raznolike milosti i blagoslove Božje – poput spasenja, ozdravljenja, oslobođenja, ispunjenja radošću i mirom, različite duhovne darove – primijeniti te blagoslove u osobnom življenju i življenju crkve, te s oduševljenjem naviještati radosnu vijest o spasenju i svemu onome što im je Bog učinio. Pentekostni pokret je utemeljen u učenju Svetoga pisma i usredotočen na Isusa Krista, a uz sveopće kršćanske značajke vrijedno je istaknuti njegove tri temeljne karakteristike: krštenje u Duhu svetome kao ispunjenje silom za svjedočenje, poticanje služenja darovima Duha svetoga te iskazivanje dinamičnog odnosa s Bogom u bogoštovlju.

Krštenje Duhom svetim

Krštenje Duhom svetim je snažno vjerničko iskustvo silaska Duha svetoga na osobe, koje je rezultiralo velikim rastom crkve u apostolskom i poapostolskom vremenu, i u dvadesetom

stoljeću, kada se pod utjecajem Duha svetoga pentekostno-karizmatski pokret neslućeno širi svijetom i zahvaća milijune ljudi. Krštenje Duhom svetim je iskustvo nakon spasenja u kojemu Duh sveti – treća osoba trojstva – dolazi na vjernika da ga pomaže i ispuni silom za posebno služenje. To je ispunjenje Božjeg obećanja i besplatan dar koji čovjek ničime ne zaslužuje. Duh sveti dolazi kao dar Božje milosti. Za kršćanina je krštenje u Duhu svetome ispunjavanje Isusova naloga, a neprihvatanje se smatra neposlušnošću. Glavna svrha krštenja u Duhu svetome je ta da vjernik može imati snagu Duha svetoga za kršćansko svjedočenje i služenje. U početku Isusove službe, Duh sveti je sišao na njega. Kao rezultat silaska Duha, Isus je bio pun Duha svetoga, koji ga je poveo u pustinju da ga kuša đavao. Nakon kušnje, Isus se vratio u Galileju sa silom Duha ili u snazi Duha. Isus je bio pomazan Duhom svetim prije negoli je započeo javnu službu, a svoja moćna djela činio je u snazi Duha svetoga. Isusovi učenici, po uzoru na njegovu službu, naglašavaju da krštenje u Duhu svetomu omogućuje činjenje moćnih djela. Kad se Isus vratio iz pustinje u snazi Duha svetoga, obilazio je po svoj Galileji, „učeci u tamošnjim sinagogama, propovijedajući Radosnu vijest o Kraljevstvu te ozdravljajući svaku vrstu bolesti i nemoći u narodu“ (Mt 4,23). Evanđelist Luka zapisao je da ga je snaga Gospodnja gonila da ozdravlja (Lk 5,17). Istjerivao je demone „Duhom Božjim“ i činio mnoga druga čudesa. Riječi koje je Isus rekao svojim učenicima nakon svoga uskrsnuća: „Primit ćete snagu Duha svetoga koji će sići na vas i bit ćete mi svjedoci ...“ (Dj 1,8), vrijede i za njegove učenike danas. Svojim učenicima, onima koji u njega vjeruju, obećao je da će činiti i veća djela negoli je on sam činio (Iv 14,12). Krštenje u Duhu svetome promijenilo je njegove učenike od slabića i strašljivaca u hrabre i nezaustavljive navjestitelje evanđelja. Uz apostole su evanđelje propovijedali i činili čuda i drugi vjernici, poput Stje-

pana. Vjernici s iskustvom krštenja u Duhu svetome ističu kontinuitet djelovanja Duha svetoga u sili i danas. Naglašavaju da je sila Duha svetoga vrlo važna za svjedočenje i vjeruju da moćna djela, kao što su čuda ozdravljenja i oslobođenja, jesu bitne sastavnice Duhom vođenoga kršćanskog služenja. Oni, po uzoru na ranu crkvu, smatraju da život u Kristu znači život u Duhu svetomu, a to znači život ispunjen silom Duha svetoga. Ispunjenje Duhom svetim je očevidno: život osobe je promijenjen, a plodovi te promjene jasno se vide u svakodnevnom življenju.

Darovi Duha

Darovi Duha su darovi Božji koji su na službu zajednici (1 Kor 12,7–11; Rim 12,6–8; 1 Kor 12,27–28; Ef 4,11–12; 1 Pt 4,10–11). Prema Novom zavjetu, duhovni dar je slobodni poklon Božjega Duha muškarcu ili ženi kojime im on omogućuje da budu i da čine ono na što ih on poziva. Darovi su poklon vjerniku od trojedinoga Boga: Oca, Sina i Duha svetoga.

U poučavanju kršćana kako da koriste svoje darove, apostol Pavao nastoji ukazati na njihovu praktičnu prirodu. Duh sveti daje svoje darove vjernicima radi izgradnje crkve, radi formiranja kršćanskoga karaktera i radi služenja crkvi i društvenoj zajednici. Primanje dara Duha svetoga, stoga, podrazumijeva određenu odgovornost jer to je prigoda za davanje sebe u službi za druge. U Novome zavjetu jasno se govori o crkvi kao Tijelu Kristovu u kojemu su pojedinci udovi. Tijelo se sastoji od mnogih udova, od kojih svaki ima određenu funkciju. Funkciju udova u Tijelu Kristovu Pavao poistovjećuje s darovima. Razvidno je da svi kršćani imaju darove Duha, no to ne znači da ih svi i upotrebljavaju. Pentekostni pokret i duhovna obnova u dvadesetom stoljeću potvrdili su važnost čudesa i naglasili novozavjetnu

dinamiku crkve u kojoj Bog djeluje ne samo na nadnaravan način (čini čuda), nanovo rađajući osobe za Kraljevstvo, već i čineći mnoga i raznolika čuda. Milijuni vjernika osvjedočili su se u istinitost Isusovih riječi: „Ova će čudesa pratiti one koji budu vjerovali: pomoću mog imena izgonit će zle duhove; govorit će novim jezicima; zmiје će uzimati rukama; ako popiju što smrtonosno, neće im nauditi; na bolesnike stavljat će ruke, i oni će ozdravljati!“ (Mk 16,17–18). Čuda su vidljivi dokaz i potvrda istine evanđelja. I danas učenici Isusa Krista ozbiljno shvaćaju njegove riječi: „Zaista, zaista, kažem vam, tko vjeruje u me, i on će činiti djela koja ja činim. Činit će i veća od ovih, jer ja idem k Ocu“ (Iv 14,12). Stoga smatraju da svi darovi trebaju biti sastavni dio života crkve danas. Pitanje nije trebaju li darovi Duha biti prisutni u crkvi, već što su oni i kako se trebaju očitovati.

Plod Duha

Plod Duha svetoga je očevidnost djelovanja Duha svetoga u vjernikovu životu, pri čemu Duh mijenja vjernika na sliku i priliku Kristovu. Plod Duha su Božje osobine koje Duh sveti stvara u vjernikovu životu. Apostol Pavao u *Poslanici Galaćanima* navodi plod Duha: ljubav, radost, mir, strpljivost, blagost, dobrotu, vjernost, krotkost, uzdržljivost (Gal 5,22). Duh sveti je zasadio sjeme Božje riječi u srce svakog vjernika, a na vjerniku je da se sve više otvara za djelovanje Duha i Riječi, kako bi postao karakterom sve sličniji Isusu Kristu.

Isus je rekao svojim učenicima: „Ostanite u meni i ja ću ostati u vama! Kao što mladica ne može sama od sebe, ako ne oстане na trsu, roditi roda, tako ni vi, ako ne ostanete u meni“ (Iv 15, 4). Još je rekao: „Kao što je Otac mene ljubio, tako sam

i ja vas ljubio. Ostanite u mojoj ljubavi!“ (Iv 15,9). Ostati u Kristu uključuje zajednicu s njim, podrezivanje ili pročišćavanje koje čini Otac i rađanje roda koje čini Duh sveti. Ljubav je plod Duha svetoga u životu vjernika. Ljubav je krvotok u Tijelu Kristovu.

Bogoštolje

Pentekostalci, po uzoru na ranu crkvu, smatraju da život u Kristu znači život u Duhu svetomu, a to znači život ispunjen silom Duha svetoga. Ispunjenje Duhom svetim je očividno: život osobe je promijenjen a plodovi te promjene jasno se vide u svakodnevnom življenju. Vjernici ne samo da vjeruju u i o Duhu svetomu, već se zajedništvo s njim praktično očituje u individualnom životu i životu crkve. Ovo razumijevanje dovodi do dinamičnoga bogoštolja crkve, koje uključuje uz ostalo i sljedeće elemente: (1) otkrivanje vitalnoga i dinamičnog smisla realnosti kršćanske vjere; (2) obnavljanje zajednice vjernika kao zajedništvo Duha svetoga; (3) očitovanje darova Duha svetoga; (4) iskustvo krštenja u Duhu svetome koje često prati govorenje u jezicima. Na temeljima metodističkoga bogoslužja⁴ razvio se pentekostalni način bogoslužja čija je središnjica odnos s Bogom po Duhu svetome. Pentekostne crkve koje su utemeljene počet-

4 Metodističko bogoštolje razvijalo se pod utjecajem braće Johna i Charlesa Wesley i pokreta obnove u Anglikanskoj crkvi. Uključivalo je elemente bogoštolja Moravske braće, puritanske evangeoske naglaske, te reformirano propovijedanje. Bogoštolje se sastojalo od pjevanja himni do popularne glazbe, neformalnog propovijedanja i spontane molitve. Za vrijeme masovnih evangelizacijskih skupova, metodisti su pjevali himne te pozivali nazočne da ne budu pasivni promatrači već da se aktivno uključe u bogoštolje kao radosni sudjelovatelji. Središte bogoštolja je Božja riječ. Pjesma i molitva samo su priprema za Riječ.

kom dvadesetoga stoljeća, davale su naglasak na djelovanje Duha svetoga u bogoštovlju. Središnjica bogoslužja nije propovijed, niti pjesma, već djelovanje Duha svetoga. Postoji očekivanje da će Bog služiti svojim štovateljima u ljubavi kroz djelovanje Duha svetoga. Uobičajeni tijek bogoslužja se prekida kada Duh sveti djeluje u zajednici, najčešće po daru govorenja u jezicima. Ljudi su s bogoslužja odlazili promijenjena života, s novim predanjem Bogu, te duhovno ojačani. Na slijedećem bi bogoslužju svjedočili o pobjedničkom življenju: o uslišanim molitvama, fizičkom ozdravljenju, istjerivanju zlih duhova i oslobađanju od droge, alkohola i cigareta.

Pentekostalci su pomakli granice bogoštovlja od zajedničkog pjevanja, kolektivne molitve i sudjelovanja u sakramentima ka radosnom i nepredvidljivom zajedništvu s Bogom po Duhu svetome kroz pjesmu, propovijedanu Riječ Božju i spontanu molitvu. Za pentekostalce je bogoštovlje postalo zauzeće srdaca sa samim Bogom. Štovanje započinje u dubini srca kao spontana reakcija na veličinu i dobrotu Božju. Po uzoru na primjere slavljenja u Bibliji pentekostalci će tijekom bogoslužja podići svoje ruke k Bogu (Ps 134,2; 1 Tim 2,8), pljeskat će rukama (Ps 47,1), ničice će se baciti pred Boga (Pnz 9,18), plesat će pred Bogom (2 Sam 6, 16) ili se udružiti u zajedničkoj glasnoj molitvi. U središtu bogoštovlja pentekostnih crkava je proslavljanje Boga. U slavljenju se ne veličaju samo Božja djela iz bliže i dalje povijesti, nego nadasve Bog sam kakav on jest od vječnosti do vječnosti. U slavljenju se koristi više glazbenih stilova, primjerice: tradicionalne himne, korusi, starije i suvremene gospel pjesme, psalmi, pjevanje biblijskih stihova. U drugoj polovici dvadesetoga stoljeća, kako je pentekostni pokret naglo rastao, pentekostalci su počeli sve više u bogoslužju koristiti suvremene glazbene stilove sredine u kojoj su živjeli. Glazbom su nastojali premostiti jaz kako između generacija tako i između mladih

naraštaja u crkvi i svijetu. U bogoslužje su uveli novi stil glazbe, zajedno sa „novim“ instrumentima: bubnjevima, električnim gitarama, sintisajzerima, te sofisticiranom elektroničkom opremom. Potkraj sedamdesetih godina dvadesetoga stoljeća, crkve počinju uvoditi neformalna kućna zajedništva ili kućne grupe kao oblik bogoštovlja i okupljanja crkve. Te neformalne skupine, predvođene odabranim vjernicima, okupljaju se jednom tjedno u domovima vjernika kako bi proučavali Bibliju, raspravljali o ključnim temama u društvu i crkvi, pronalazili odgovore u Bibliji na postavljena pitanja, dijelili osobne probleme i iskustva, molili se i proslavljali Boga. U kućnim grupama pentekostno-karizmatiskog usmjerenja prakticira se uporaba darova Duha svetoga, a novi vjernici stječu iskustvo u uporabi tih darova. U crkvama pentekostne tradicije potiče se i njeguje obiteljsko bogoštovlje. Mnogi se roditelji slažu da je dom prvo mjesto za učenje štovanja, a štovanje je duhovna sila i ozračje koje povezuje obitelj zajedno. Obiteljsko bogoštovlje u osnovi čine: štovanje Boga, čitanje Biblije, učenje napamet redaka iz Svetoga pisma, pjesma i molitva. Štovanje se usredotočuje na samoga Boga: to je odaziv ljubavi prema Bogu, strahopoštovanje zbog onoga što on jest i prebivanje u podložnosti njegovoj volji. U obiteljskom bogoštovlju, roditelji vlastitim primjerom uče djecu štovati Boga. Od malih nogu djeca imaju prigodu uspostaviti prisan odnos s Bogom: upoznati ga i iskusiti njegovu milost, dobrotu, ljubav, vjernost i brigu. Djeci je za spoznaju važno iskustvo: u iskustvu s Bogom mogu im pomoći njihovi roditelji, naravno ako imaju iskustvo s Bogom.

Razlika između Evandeoske pentekostne crkve i Evangeličke crkve

Većina povjesničara prihvaća podjelu kršćanstva na rimokatoličanstvo, pravoslavlje i protestantizam. Također je uobičajeno prihvaćeno da se protestantizam sastoji od četiri tradicije: 1.

evangeličke ili luteranske tradicije, 2. reformirane (prezbiterijanske) ili kalvinske tradicije, 3. anglikanske tradicije, i 4. anabaptističke tradicije ili tradicije slobodnih crkava. U najširem smislu, pojam protestantizam u sebi obuhvaća cijeli spektar nerimokatoličkoga zapadnog kršćanstva s različitim doktrinarnim svjetonazorima. No, nisu svi kršćani i kršćanske crkve nerimokatoličkoga zapadnog kršćanstva voljni biti uključeni u protestantizam, niti se pak neke protestantske crkve, primjerice anglikanska, te neke luteranske i reformirane crkve, slažu kada se neke slobodne crkve smatraju protestantskim crkvama.

Povijesni razvoj reformacije uvjetovao je četiri tradicije, a izvorno protestantskom mogu se nazvati jedino evangelička ili luteranska tradicija, te reformirana (prezbiterijanska) ili kalvinska tradicija. U Engleskoj je reformacija imala prvenstveno političku pozadinu, a manje religijsku. Stoga je anglikanizam specifična forma protestantizma. Radikalna pak reformacija, tj. njezina umjerena anabaptistička tradicija, jest „reformacija reformacije“ ili „ispravka ispravaka katolicizma“. U žaru duhovne, doktrinarne i bogoštovne reforme, radikalni su reformatori prihvatili luteransku i kalvinsku reformu, ali na njoj nisu stali već su, u svjetlu Svetoga pisma, nastavili s reformom kršćanskoga življenja. S radikalnim reformama nisu se složili ni rimokatolici ni protestanti (luterani i kalvini), a radikalni reformatori bili su progonjeni kako od rimokatolika tako i od protestanata. Stoga je i tradicija radikalne reformacije specifična forma protestantizma, koja je umnogomu različita od izvornoga protestantizma kako je on definiran na Državnom saboru u Spieru (1529) i Augsburgu (1530).

Evangeličke ili luteranske crkve izvorno su protestantske crkve, a Evandeoska pentekostna crkva pripada crkvama reformacijske baštine koje se oslanjaju na radikalno krilo reformacije. Naravno, pojam protestantske crkve u širem smislu uključuje u sebi i crkve reformacijske baštine, a pojam crkve reformacijske baštine uključuje i protestantske crkve.

Crkve reformacijske baštine su samostalne i neovisne crkve koje su od Lutherova protestantizma prihvatile da su jedino Pismo, milost i vjera temelji čovjekova odnosa s Bogom, a od radikalnoga krila reformacije baštinile su nauk o učeništvu, uvjerenje da čovjek mora prvo vjerovati da bi primio sve blagodati krštenja, svijest o praktičnom provođenju Kristova poslanja u naviještanju evanđelja te žar za evangelizacijom. Na tragu anabaptističkoga učenja, crkve reformacijske baštine vjeruju da crkva i država moraju biti odvojene, zakonski i praktično, te da svaka mjesna crkva ima puninu crkvenosti jer u njoj se naviješta Riječ Božja i prebiva Duh Božji, pa je stoga svaka mjesna crkva samostalna i neovisna.

Crkve reformacijske baštine su crkve koje prihvaćaju i oživotvoruju načelo *ecclesia semper reformanda* – načelo da je crkva uvijek u procesu reformiranja i promjena. Crkve reformacijske baštine, ukorijenjene u reformaciji, oslanjaju se na predaju evandeoskih probuđenja, uključujući pijetizam i puritanizam. Stoga među svoje oce ubrajaju, uz Martina Luthera, Philipa Melancthona, Jeana Calvina, Ulricha Zwinglija, Matiju Vlačića Ilirika, te Meno Simonsa i propovjednike duhovnih buđenja u razdoblju od 17. do 19. stoljeća: Philippa J. Spenera, Richarda Baxtera, Johna Owena, grofa N. L. Zinzendorfa, Johna Wesleyja, Jonathana Edwardsa i druge. Anabaptizam i pijetizam su tražili ispunjenje reformacije ne samo u reformi doktrine već i u reformi svakodnevnoga življenja u skladu sa Svetim pismom. Zalagali su se za temeljitu obnovu crkve u vitalnosti i vjernosti po uzoru na crkvu prvoga stoljeća – crkvu zajedništva i misije. Puritanizam je bio zapažen po svojem nastojanju da reformira ili pročisti štovanje i život vjernika. Ovi su pokreti naglašavali potrebu novog rođenja, iskustvo srca i stvarnost obnove provedene u život kao nešto što dopunjuje reformacijski naglasak na opravdanju vjerom.

Osnovne karakteristike crkava reformacijske baštine su:

1. Pozivanje na Sveto pismo kao jedini i krajnji autoritet za kršćansko vjerovanje i življenje te vjerovanje i djelovanje crkve. Sveto pismo je jedini konačni autoritet u pitanjima vjere i ćudoređa.
2. Isticanje da je Božja milost jedino sredstvo spasenja, a spasenje je dar koji se prihvaća vjerom. Prava se pak vjera poznaje po dobrim djelima.
3. Obnavljanje crkve u vjerovanju i djelovanju prema uzoru na crkvu opisanu u Djelima apostolskim.
4. Crkva je zajednica svetih, odnosno zajedništvo nanorođenih kršćana, krštenih u odrasloj dobi nakon priznanja grijeha i ispovijedanja osobne vjere u Isusa Krista kao Spasitelja i Gospodina.
5. Učenje da svaka mjesna crkva ima puninu crkvenosti jer u njoj se naviješta Riječ Božja i prebiva Duh Božji, pa je stoga svaka mjesna crkva samostalna i neovisna.
6. Naglasak na svećenstvu svih vjernika, uz praktično odbacivanje crkvene hijerarhije.
7. Kršćanstvo je ponajprije učeništvo – nasljedovanje Isusa Krista. Naglašava se koncept učeništva koji uključuje evangelizaciju, etiku i socijalno djelovanje.
8. Agape ljubav kao jedina odgovarajuća motivacija kršćanskoga življenja.
9. Naglašavanje duhovnoga jedinstva u Isusu Kristu unatoč denominacijsko-strukturnim različitostima.
10. Otvorenost za istinu pod vodstvom Duha svetoga.

U skupinu crkava reformacijske baštine možemo uvrstiti crkve koje u svojoj nauci i življenju imaju većinu ili sve navedene karakteristike.

Suradnja s ostalim kršćanskim zajednicama

Evandeoska pentekostna crkva u Hrvatskoj djelatno surađuje sa evanđeoski usmjerenim i biblijski utemeljenim crkvama i denominacijama, te je otvorena za kršćanski dijalog. U suradnji s drugim evanđeoskim denominacijama, suosnivač je Protestantsko-evanđeoskog vijeća, koje okuplja većinu crkava reformacijske baštine u Hrvatskoj. Članica je organizacija World Evangelical Fellowship, European Evangelical Alliance, Pentecostal European Conference i Conference of European Churches. Potaknuti biblijskim nalogom bezuvjetne ljubavi prema bližnjima, vjernici Evanđeoske pentekostne crkve nastoje tu ljubav praktično pokazati svim ljudima, bez obzira na njihovo nacionalno ili religijsko opredjeljenje. Crkva surađuje i spremna je i dalje surađivati s pojedinim vjerskim zajednicama po pitanjima općedruštvenog značaja i rješavanja društvenih problema, ukoliko se pri tome mogu primijeniti načela i rješenja Svetog pisma. Osnova za dijalog i suradnju među kršćanima je prihvatanje učenja Svetog pisma te osobno obraćenje Bogu i življenje po biblijskim načelima.

Odnos Evanđeoske pentekostne crkve i države

Odnos Evanđeoske pentekostne crkve s državom uređen je Zakonom o pravnom položaju vjerskih zajednica i Ugovorom između Vlade Republike Hrvatske i Evanđeoske pentekostne crkve o pitanjima od zajedničkog interesa. Potpisanim Ugovorom (potpisan 4. srpnja 2003), potvrđeno je da je EPC i njene mjesne crkve imala pravnu osobnost i prije stupanja na snagu Zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica, te je upisana u Evidenciju vjerskih zajednica.

U Zagrebu, 22. siječnja 2005.

Dane Vidović

propovednik Prve baptističke crkve, Beograd

DRUŠTVO I EVANĐEOSKO HRIŠĆANSTVO U SRBIJI

U poslednjih desetak godina, evanđeoske crkve u Srbiji mogli ste prepoznati po najmanje dva simbola — tabli na kojoj obično piše naziv crkve i vreme bogoslužjenja, i nekim od grafita sledećeg sadržaja: „Sekta“, „Obraz“, „Bežite dok možete, ovo je Srbija!“, i sl. Ovi ružni grafiti ponekad su znak malicioznosti i loših namera, ali su češće rezultat neznanja i predrasuda.

Naziv evanđeoski hrišćani ne odnosi se na jednu versku zajednicu, već je zbirni naziv za ceo niz protestantskih verskih zajednica koje danas predstavljaju najvitalnije krilo hrišćanstva. Radi se o više protestantskih crkava koje po svojoj istoriji i tradiciji vuku koren iz anabaptističkog krila evropske reformacije i nonkonformističkog pokreta britanske reformacije. Tu spadaju Baptistička crkva, Crkva Božija, Crkva Golgota, Crkva Hrista Spasitelja, Evanđeoska crkva, Evanđeoska crkva vere, Hristova pentekostna crkva, Hristova crkva, Hristova crkva braće, Hrišćanska zajednica, Hrišćanska nazarenska zajednica, Metodistička crkva, Protestantska evanđeoska crkva (u svetu poznatija kao Pentekostalna crkva), Skupštine Božije, Slobodna pentekostna crkva. Ove su prisutne na našem terenu, a u svetu ih ima mnogo više i među njih spadaju i evanđeoski pokreti unutar tzv. tradicionalnih protestantskih konfesija, kao što su luterani (evanđelici), kalvinisti (reformovani) i anglikanci.

Evandeosko učenje i verovanje

Jedan od vodećih evandeoskih teologa, anglikanac Džon Stot istakao je da „evandeoska vera nije neki novi izum, tj. neka nova vrsta hrišćanstva koju težimo da stvorimo. Naprotiv... to je originalno, apostolsko, novozavetno hrišćanstvo... Džona Veslija (osnivača metodizma) su... često optuživali da u Englesku crkvu uvodi nove doktrine. On je to žestoko poricao: 'Ja samo poučavam staro, dobro hrišćanstvo.' Bili Grejam (baptista) je bio optužen, ne za inovacije, već za... staromodnost i vraćanje religije sto godina unazad. Njegov odgovor je bio: '... Zaista i želim da se religija vrati unazad – samo ne 100 godina, već 1.900 godina, na period Dela apostolskih, kada su tadašnji Hristovi sledbenici bili optuženi da su prevrnuli Rimsko carstvo naglavačke'.¹ Objašnjavajući šta evandeosko hrišćanstvo nije, Stot je dodao još dve stvari: ono nije odstupanje od hrišćanskog pravoverja i nije sinonim za verski fundamentalizam, za šta se ponekad optužuje.

Evandeosko hrišćanstvo je duboko trinitarno (svetotrojično) hrišćansko verovanje. Svoja polazišta ono zasniva na Bogu Ocu i njegovoj milostivoj inicijativi da nam se sam otkrije, na ličnosti Isusa Hrista kao našeg iskupitelja i Svetog duha, koji nas u trenutku pokajanja duhovno preporuča i od tada nastavlja da živi u nama. Evandeoska vera je, dakle, vera u Svetu Trojicu.² Zato evandeoski hrišćani snažno naglašavaju značaj Božije reči (Biblije), kao Božije lične objave čoveku, Hristovog krsta i Svetoga duha. Iz ova tri osnovna teološka polazišta potiču sve ostale verske odlike, a u prvom redu, duboka privrženost Svetom

1 JRW Stott, *Evangelical Truth*, Leicester, IVP 1999, str. 16–17.

2 Najdžel Rajt piše o primarnom značaju Svete trojice u evandeoskoj veri u knjizi *The Radical Evangelical: Seeking a Place to Stand* (SPCK, 1996).

pismu (Bibliji), koje svakodnevno čitaju i proučavaju, doživljaju Hrista kao ličnog Spasitelja, i insistiranje na stvarnom iskustvu Svetog duha u događaju duhovnog preporoda i svetom životu posle toga. „Ipak, biti evanđeoski hrišćanin ne znači samo pridržavati se neke formule, bez obzira na to koliko je ona ispravna. Evanđeoska vera seže dalje od samog verovanja – sve do ponašanja i života; ona sa sobom donosi mnogostruki izazov da živimo u skladu s njom,“³ zaključuje Džon Stot.

Statistički posmatrano,⁴ u svetu danas ima oko 210 miliona pravoslavnih, 940 miliona katolika i 900 miliona protestanata. Prema tome, ukupni broj hrišćana danas iznosi oko dve milijarde. U procentima, to izgleda ovako: katolika 46%, protestanata 44% i pravoslavnih 10%. Od ukupnog broja protestanata, na evanđeoske hrišćane otpada oko 765 miliona vernika, ili 37% od ukupnog hrišćanstva. Ove statistike, takođe, govore da evanđeoska grupa beleži rast od 4,5% (ili 34 miliona) godišnje, dok je rast ostalih grupa gotovo zanemariv. Prema tome, za oko pet godina, ovo će biti najbrojnija grupa u okviru hrišćanstva.

Danas je teško naći državu u kojoj ne deluje neka od evanđeoskih crkava. U nekim zemljama evanđeoski vernici predstavljaju većinsko stanovništvo, u drugima nezaobilaznu versku manjinu, a u nekima ugroženu versku manjinu koju, pod uticajem dominantne verske zajednice, država pokušava medijskim, zakonskim i drugim sredstvima da sankcioniše. Sukobi su najžešći tamo gde dominantne verske zajednice svoj verski identitet poistovećuju s nacionalnim, zbog čega se na njih gleda kao na predvodnike i čuvare nacionalnih i kulturnih vrednosti i dobara, dok se na sve ostale gleda kao na potencijalni izvor opasnosti i

3 *Evangelical Truth*, str. 135.

4 Up. Patrick Johnstone/Jason Mandyk, *Operation World, 21. Century Edition*, WEC Int./Paternoster, UK, 2001.

razaranja tih vrednosti. Na taj način međuverski odnosi brzo izlaze iz verskih i teoloških okvira i zadobijaju političke i druge dimenzije, što dovodi do veštačkog uvećavanja razlika i stvaranja pogrešnog utiska o njima; razlike postaju prepreke i granice, a nosioci tih razlika neprijatelji. U takvoj atmosferi, teško se dolazi do dijaloga i korisne primene razlika, što bi obavezno dovelo do obogaćenja i ulepšavanja zajedničkog života.

Pošto je evanđeoski pokret najvitalnija i najbrojnija grupa unutar protestantizma, njegovo nepoznavanje predstavlja ne samo pomanjkanje lične kulture, već i nepoznavanje sveta u kome živimo. Ako treba zaključivati prema medijskoj i zakonodavnoj sferi, pravoslavno okruženje u Srbiji veoma slabo poznaje protestantizam i njegov razvojni put, a naročito njegovu unutrašnju raznolikost; a sve ono što se dobro ne poznaje, kod nas izaziva ksenofobiju, govor mržnje i konfrontaciju.

Pojava i delovanje u Srbiji

Od evanđeoskih hrišćana, u Srbiju su prvi došli nazareni, oko 1865. godine, desetak godina kasnije baptisti, dok su ostali došli znatno kasnije, u 20. veku. Mnogi nazarenski i baptistički vernici bili su aktivni, zajedno sa luteranima, u radu Biblijskog društva. Propovednik i osnivač Baptističke crkve u Beču i bečke agenture Biblijskog društva, Edvard Milard, bio je veoma aktivan u borbi za objavljivanje Vukovog prevoda Novog zaveta i Daničićevog prevoda Starog zaveta, i na taj način, posredno, značajno uticao na usvajanje Vukove jezičke reforme u Srbiji. Kad je reforma kasnije usvojena, ona se u dobroj meri širila među narodom zahvaljujući opsežnoj distribuciji tih prevoda Biblije, koju su najviše vršili upravo baptistički i nazarenski vernici i propovednici. Zbog toga, s pravom možemo tvrditi da su

evanđeoski hrišćani značajno doprineli usvajanju i širenju savremenog srpskog jezika i pisma.

Svoj procvat evanđeosko hrišćanstvo je doživelo u 20. veku, naročito nakon formiranja Kraljevine SHS, i kasnije Jugoslavije. U toku ratnih devedesetih godina, većina evanđeoskih hrišćana bila je nesebično angažovana u svim vidovima humanitarnog rada u okviru svojih humanitarnih organizacija, „Hleb živoga“, „Tabita“ i „Ljubi svog bližnjeg“ (kojima svakako treba pribrojiti i adventističku humanitarnu organizaciju „Adra“ koja je često uspevala da prodre sa pomoći tamo gde nijedna druga organizacija nije mogla). Blagodeti te pomoći osetili su svi, od prvih izbeglica iz Hrvatske i Bosne, do izbeglica sa Kosova kasnije; od siromašnog lokalnog stanovništva, bolnica, vrtića, staračkih domova, profesora Beogradskog univerziteta... sve do pravoslavnih manastira na Kosovu.

Klevetanje i progonstvo evanđeoskih hrišćana u Srbiji

Ipak, srpsko društvo nikad nije odustalo od klevetničkog odnosa prema evanđeoskim hrišćanima. To klevetanje postalo je popularno još od vremena kada su se oni ovde pojavili. Najžešće klevete napisane su i izgovorene na račun nazarena u 19. veku. Taj problem tematizovao je i srpski pisac Simo Matavulj u pripovesti *Novoverci* (1888). Ti iskreni vernici, poznati po visokim moralnim standardima i kao veoma vredni radnici, nisu trpeli samo verbalnu torturu, već su godine i godine provodili po zatvorima. Ova progongstva „su se dešavala uz prećutnu saglasnost srpskih vlasti...“⁵

5 Vidi: „Udar na verske slobode“, str. 26. i članak M. Palaret, „Čovek koji je izgradio Englezovac“ u *Istorijski časopis*, knj. 39, SANU, Beograd 1992, str. 147–151.

Za vreme Kraljevine Jugoslavije – iako je bilo mnogo incidenata i pogrđnih napisa u novinama – prava jednog dela evanđeoskih hrišćana bila su zagarantovana Ustavom, a posleratna FNRJ/SFRJ izjednačila je sve verske zajednice pred zakonom, pa se klevetanje (koje je tada bilo uglavnom delo režimske, komunističke propagande), kad god se pojavljivalo, odnosilo na sve njih podjednako. Ipak, baš u tom periodu, zabeleženi su slučajevi oduzimanja zgrada evanđeoskim crkvama.

Po intenzitetu kleveta i broju klevetnika, ipak će ostati zapamćena druga polovina 20. veka, naročito osamdesete i devedesete godine. Taj period pamtićemo po orkestriranoj kampanji protiv evanđeoskih hrišćana i crkava, koja je obuhvatala sve sektore društva, crkvu, policiju, vojsku, medije, itd.

Hajka je dobila krila knjigom pravoslavnog apologetičara Lazara Milina, *Crkva i sekte* (1986. god.), a ubrzo se profilisala na tri struje: crkvenu, vojnu i policijsku. Podstaknuti efektom pomenute knjige, kao i potrebom da se reaguje na pojavu sve većeg broja okultnih i satanističkih grupa, više pravoslavnih pisaca i izdavačkih kuća preduzelo je pisanje i objavljivanje vrlo paušalnih i malicioznih tekstova o evanđeoskim crkvama, ne praveći jasnu razliku čak ni između njih i satanističkih grupa. Tadašnja vojska i policija, koje i inače raspolažu debelim dosijeima evanđeoskih crkava i vernika, ubrzo posle toga pokreću svoje izdavaštvo protiv „sekti“, u koje su svrstali i evanđeoske crkve. Da se ne bi negativno eksponirale kao državne institucije, vojska taj zadatak poverava jednoj novinarki, koja 1994. piše niz klevetničkih članaka protiv evanđeoskih hrišćana u časopisu *Vojska*, a kasnije, na osnovu njih objavljuje i knjigu, a policija isti zadatak poverava jednom svom kapetanu, koji objavljuje više visokotiražnih knjiga s vrlo proizvoljnim i tendencioznim podacima o evanđeoskim crkvama.

Ova tema tek zahteva opsežnu i temeljitu studiju i ovde se u to nećemo upuštati. Recimo samo još to da je i veliki broj,

kako pisanih, tako i elektronskih medija u to vreme neobjektivno i tendenciozno obaveštavao o stanju i aktivnostima evanđeoskih crkava i njihovih humanitarnih organizacija. Iako su te organizacije, tokom rata, a i kasnije, po Srbiji delile doslovno na hiljade tona pomoći (hrane, higijene, lekova...), mediji su to, ili redovno ignorisali, ili, ako su i doneli koju informaciju o tome, to je najčešće više bila kvalifikacija nego informacija, u smislu da ta i ta sektaška organizacija zloupotrebljava nesreću ovog naroda i vrbuje ga za svoje članove, i sl. Naravno, bilo je i časnih izuzetaka od ovog pravila, koji su informisali objektivno.

Ova tendencija netrpeljivosti, nastavlja se i u 21. veku. Iracionalni rat protiv evanđeoskih hrišćana (pod vidom borbe protiv sektaštva) sada već polako eskalira sa medijskog na zakonodavno bojno polje. Od medijskog oružja, sve više se prelazi na zakonodavna borbena sredstva. Od prvog predloga zakona o verskim zajednicama, u proleće 2001. godine, do četvrte verzije zakona, danas, prošlo je četiri godine, vreme dovoljno da se oceni u kom pravcu se kreće srpsko zakonodavstvo u odnosu prema evanđeoskom hrišćanstvu. Prvi predlog zakona poznat je po uvođenju podele na „tradicionalne“ i „istorijske“ verske zajednice i „pravna lica s verskim ciljevima“ (nije data definicija za ove pojmove), vraćanju zakonodavstva na period Kraljevine Jugoslavije i po ideji da osnova za uređenje odnosa između crkve i države bude „teorija sinfonije“, poznata iz vremena vizantijskog cara Justinijana I, iz 6. veka. Sve ove novine sadrže diskriminativne elemente prema evanđeoskim crkvama. Iako su naredne verzije predloga zakona bile pročišćavane, osnovna podela na „tradicionalne“ i „istorijske“, s jedne strane, i sve ostale, s druge strane, zadržana je u svim predlozima. Svi komentatori te podele, uključujući i evropskog pravnog eksperta, koga je za tu svrhu angažovalo samo Ministarstvo vera, ocenili su da je takva podela akt diskriminacije. U prvoj tački svog komentara, ovaj pravnik piše: „Ovaj predlog zakona je očigledno pokušaj

učvršćivanja privilegovanog položaja Srpske pravoslavne crkve... i davanja prednosti tradicionalnim crkvama i verskim zajednicama... On stvara predrasude prema svim drugim verskim zajednicama u Srbiji...“⁶

Međutim, iako ovaj predlog zakona još nije usvojen, diskriminacija začeta u njemu već je našla put do drugih zakona, koji jesu usvojeni, i već ubire danak među evanđeoskim crkvama i vernicima. Navodimo samo dva primera. Podela na „tradicionalne“ i „istorijske“, i ostale ušla je npr. u Zakon o osnovnom i srednjem obrazovanju, tako da deca roditelja evanđeoskih vernika nemaju prava da uče veronauku svoje crkve, jer nije ponuđena kao opcija. Drugi primer je Zakon o porezu na imovinu. Član 12, pod naslovom Poreska oslobođenja, stav 3) glasi: „Porez na imovinu ne plaća se na prava na nepokretnosti... u svojini tradicionalnih crkava i verskih zajednica (Srpska pravoslavna crkva, Islamska zajednica, Katolička crkva, Slovačka evangelistička crkva a.v., Jevrejska zajednica, Reformatska hrišćanska crkva i Evangelistička hrišćanska crkva a.v.), koje su namenjene i koriste se za obavljanje verskih obreda.“⁷ Za razliku od ovoga, raniji Zakon o porezu na imovinu tretirao je sve verske zajednice jednako.

Korak u boljem pravcu

Kad se sve prethodno uzme u obzir, postaje jasno da se i pred našim društvom i pred evanđeoskim hrišćanstvom u Srbiji nalaze makar dva krupna zadatka: upoznavanje i saradnja. Za-

6 Dr Reinhard Kohlhöfer, *Opinion on the Serbian Draftlaw on Religious Freedoms, Churches, Religious Communities, and Religious associations*, Beč, 10. avgusta 2004. godine.

7 Službeni glasnik RS, broj 26/01, 45/02, 80/02 i 135/04.

datak evanđeoskih hrišćana je da se više i jasnije ovom društvu predstave, a zadatak društva trebalo bi da bude da za to predstavljajući stvori više prostora, kako u medijima, tako i u zakonima i institucijama. Evropska reformacija bi morala da dobije više prostora u našim udžbenicima.

Što se tiče saradnje, evanđeosko hrišćanstvo može da bude dobar most kulturne razmene i raznih oblika društvene saradnje između ovog društva i društava najvećeg broja zemalja u svetu. Ako bi se za takvu saradnju stvorile institucionalne osnove, ovo društvo bi time sebi otvorilo još jedna važna vrata prema svetu, a imalo bi i značajnu korist.

Mr Miroslav Keveždi
filozof-religiolog

APOSTOLSKI EGZARHAT ZA GRKOKATOLIKE U SRBIJI I CRNOJ GORI

Ko su grkokatolici?

Grkokatolici su četvrta po veličini hrišćanska zajednica u Vojvodini, iza pravoslavnih, rimokatolika i luterana. Istočni su hrišćani po obredu (pa se otuda nazivaju i katolicima istočnog, vizantijskog ili grčkog obreda), a zapadni su po dogmatici (priznaju papu i katolički kredo). Po internim podacima, dobijenim pre dve godine, broje 18.747 duša. Po nacionalnoj pripadnosti to su Rusini, Ukrajinci i Rumuni, koji svoje verske potrebe namiruju u 17 parohija koje se nalaze u Vojvodini, s tim da se službe održavaju i u Beogradu. Do 2003. godine pripadali su Križevačkoj eparhiji i bili organizovani na prostoru Vojvodine kao vikarijat. Prošle, 2003. godine, u novembru, ovaj vikarijat je prerastao u egzarhat, sa sedištem u Ruskom Krsturu.

Egzarhat

Dana 28. augusta 2003. godine, na praznik Uspenja presvete Bogorodice po julijanskom kalendaru, Radio Vatikan oba-

vestio je da je osnovan Apostolski egzarhat za grkokatolike u Srbiji i Crnoj Gori. Ovim potezom, grkokatolici u Srbiji i Crnoj Gori izdvojeni su iz sastava Križevačkog vladništva, kojem su pripadali od 1777. godine. Za prvog egzarha tog egzarhata imenovan je vladika kir Đura (Georgij) Džudžar, do tada pomoćni vladika mukačevsko-užgorodski. Parohijalna crkva Sv. Mikolaja u Ruskom Krsturu postala je katedralni hram ovog egzarhata. Kodeks kanona Istočnih crkava u kanonima od 311 do 321 određuje sve što se odnosi na egzarhate. Prema kanonu 311, paragraf 1, egzarhat je deo Božjeg naroda, koji je teritorijalno određen, a gde zbog određenih razloga nije ustanovljeno vladništvo. Egzarh vodi egzarhat u ime onoga ko ga je ustanovio i ko ga je imenovao. Inače, sve drugo u egzarhatu isto je kao i u vladništvu. Radi boljeg pojašnjenja, može se reći da je vladništvo nešto što je trajno i nikad se ne gasi, a egzarhat može biti ugašen. Tako je ugašena apostolska nuncijatura (tako se pre zvao egzarhat) za grkokatolike u Bačkoj, koja je postojala od 1941. do 1946. godine.

Egzarhat može prerasti u vladništvo, kao što se to dogodilo sa Apostolskom administraturom u Subotici.

Postoji još jedna razlika između vladništva i egzarhata. U davna vremena svaki je grad imao svojeg vladiku, svoje vladništvo, koje se zvalo po imenu grada. I danas je titular vladništva grad, kao i titular vladike. Tako imamo, na primer, Križevačko vladništvo, i otuda križevački vladika. Egzarhat nema titulu grada ili nekog mesta, već on pokriva određenu teritoriju i u odnosu na nju ima svoje ime. U ovom slučaju „za katolike istočnog obreda na teritoriji Srbije i Crne Gore“. Vladika koji je na čelu egzarhata, egzarh, ima titulu nekog neaktivnog vladništva, jer iako neko vladništvo nije aktivno, ono, ipak postoji. Egzarh Apostolskog egzarhata u Srbiji i Crnoj Gori, dr Đura Džudžar, titularni je vladika Akrasa. Otuda egzarhat nije

vezan za neko mesto ili grad već je za čitavu zajednicu Srbije i Crne Gore.

S obzirom da je ovaj egzarhat Apostolski egzarhat, on nije u okvirima nijedne crkvene katoličke strukture u Srbiji i Crnoj Gori, već potpada direktno pod Apostolski rimski pristol. Ovo nije prepreka da se saraduje sa svim vladičestvima koja su u našoj zemlji u okvirima Biskupske konferencije Srbije i Crne Gore.

Katedrala

Parohijalna crkva Sv. o. Mikolaja u Ruskom Krsturu proglašena je za katedralu novog egzarhata. Na ovaj način, ona je postala saborna majka-crkva. U kanonu 871, paragraf 1, stoji da katedrala mora biti posvećena, a ne samo blagoslovena. Današnju crkvu u Ruskom Krsturu križevački vladika Silvester Bubanović posvetio je 1. septembra 1797. godine i ona ispunjava ovaj uslov. U kanonu 199, paragrafi 1 i 2, rečeno je da se u katedralama mora služiti barem deo svakodnevnog crkvenog pravila (jutarnja služba, večernja,...). Ovu obavezu imaju i parohijalne crkve, ali samo u nedelju i na praznike. Grkokatolici liturgiju drže u svojim hramovima, ili eventualno u hramovima Rimokatoličke crkve, ukoliko nemaju svoj hram (Beograd, Novo Orahovo, pre Zrenjanin...). Značajno hodočasničko mesto je Vodica, koja se nalazi pokraj Ruskog Krstura.

Prvi egzarh – kir Đura Džudžar

Vladika kir Đura Džudžar rođen je u Đurđevu 22. aprila 1954. godine. Osnovnu školu završio je u Đurđevu, a gimnaziju

u Rimu, u Ukrajinskoj maloj seminariji sv. Josafata. U Rimu je studirao i bogosloviju kao bogoslov Kolegija sv. Josafata. Za sveštenika ga je posvetio nadvladika (nadbiskup) Gavrijil Bukatko 7. septembra 1980. godine u Đurđevu. Posle posvećenja, opet se vraća u Rim i nastavlja studije na Pravnom fakultetu Istočnog papskog instituta. Studije završava sa doktoratom. Njegova doktorska teza „Katolička crkva vizantijsko-slovenskog obreda u Jugoslaviji – istorijsko-pravni rad“, na 200 strana, izašla je u Rimu 1986. godine, kao posebna knjiga na ukrajinskom jeziku. Posle studija, radio je u kongregaciji za Istočne crkve u Rimu. Bio je imenovan za monsinjora, a dana 3. marta 2001. godine Sveti otac papa Jovan Pavle II imenovao ga je za titularnog vladiku Akrasa i pomoćnog vladiku Mukačevskog vladičestva u Ukrajini. Za vladiku ga je posvetio sam papa Jovan Pavle II u Rimu 19. marta 2001. godine.

4. ZNANJE O VERI, ZNANJE U VERI, VERA U ZNANJE

Možda tematski najkoherentnijim poglavljem naše knjige možemo nazvati ovo, u kome su sabrani tekstovi čiji se autori bave jednom od najaktuelnijih tema vezanih za religiju na prostorima bivše Jugoslavije, pa i drugih delova Evrope, ne samo istočne – verskom nastavom u državnim školama. Uprkos činjenici da su se škole mišljenja u sporovima oko ovog pitanja polarizovale po principu – vernici većih (tradicionalnih) verskih zajednica koji žele da se njihova vera širi i putem državnog školstva / ateisti i pripadnici malih (novih) verskih zajednica koji ne žele da ovi prvi imaju na raspolaganju i to sredstvo za širenje učenja – mr Đakovac iznosi svoje poglede na neke moguće rizike uvođenja veronauke u državne škole za samu pravoslavnu veru, kojoj i sam kao teolog pripada: on izražava bojazan da će izdvajanje verske nastave iz evharistijske i liturgijske zajednice dovesti do objektivizacije Božijeg učenja i daje nekoliko predloga da se takva mogućnost u nastavnoj praksi svede na najmanju moguću meru. Jedan katolički teolog, dr Andrija Kopilović, sa Teološko-katehetskog instituta u Subotici, iznosi svoje viđenje trogodišnjeg iskustva verske nastave u državnim školama u Srbiji, razjasnivši prethodno pojam Crkve kao fenomena i Crkve u sebi, službu evangelizacije i definiciju školske veronauke i katiheze, prešavši na kratak istorijat čitavog pitanja veronauke u školi, od njenog ukidanja do ponovnog uvođenja, prvo kao fakultativnog, zatim kao izborno-neobaveznog i, najzad, kao izborno-obaveznog predmeta. On zatim iznosi pregled rada vla-

dine komisije za uvođenje i nadgledanje veronauke u školama Srbije, zaključivši svoj rad pogledima na željeni lik katihete i njegove odnose prema učenicima i njihovim porodicama, ali i zadacima i planovima za budućnost.

Istorijat obnavljanja i dosadašnjeg izvođenja veronauke u zvaničnom školskom sistemu Srbije daje i prof. dr Zorica Kuburić, profesor sociologije religije sa Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, predsednica Centra za empirijska istraživanja religije, iznoseći i širi društveni kontekst posleratne i tranzicione Srbije, bitne delove procesa odlučivanja i priprema, moguće motive i pozicije pojedinih učesnika u tim procesima, potkrepljujući svoja tumačenja rezultatima do sada obavljenih empirijskih istraživanja. Mr Iskra Maksimović, savetnik Centra za kvalitetno obrazovanje iz Beograda, u četiri autorska teksta daje izuzetno iscrpnu komparativnu analizu rešenja primenjenih na nastavu religije u različitim sistemima obrazovanja širom Evrope, fokusirajući se na ciljeve, metode, sadržaje, status, karakter i odgovornost za realizaciju predmeta kroz koje učenici stižu znanja o religiji. Ona nam predstavlja jednu izuzetno heterogenu sliku našeg kontinenta po ovom pitanju, dovodeći je u vezu sa diversitetom društvenih procesa koji se na njemu odvijaju, ali osvrnuvši se i na aktivnosti Saveta Evrope koje za cilj imaju usklađivanje kriterijuma za ovakvu vrstu obrazovanja sa potrebama demokratskih, multikonfesionalnih i multikulturnih društava.

Мр Александар Баковић
извршни директор Хришћанског културног центра,
Београд

ВЕРСКА НАСТАВА У ШКОЛАМА
– ПУТ КА ЦРКВИ
(објављено у часопису *Саборносѝ*,
Пожаревац, 2002)

*„Вера је основ свега чему се надамо,
и њој вјера ствара невидљивих“*
(Јев 11, 1)

Једно од највећих искушења верске наставе, према нашем мишљењу јесте њено одвајање или потенцијална одвојеност од Цркве. То није проблем који је повезан само са веронауком већ и са теологијом уопште, као и са целокупним системом црквеног образовања: овде имам у виду богословије и теолошке факултете.

Простор нам сада не допушта да се овом широком и значајном темом опширније позабавимо. Намера нам је да на овом месту само исправно поставимо проблематику и да покушамо да дамо неке, макар и делимичне смернице ка исправном схватању верске наставе. За ово исправно схватање неопходно је пре свега исправно разумевање сложене теме *еклесиологије*.

Вера и знање

Од самих почетака, Црква је имала одређени вид „верске наставе“. Та „верска настава“ је била, међутим, у

многим својим сегментима различита од праксе коју данас имамо у нашим помесним црквама.

У древна времена, „верска настава“ је пре свега представљала *каџихизацију*, односно припрему за Крштење, односно припрему за увођење особа у заједништво и јединство Тела Христовог – Цркве (видети, на пример, Катихезе св. Кирила Јерусалимског.) Сам појам *kathh, sij* има пре свега смисао подучавања „на путу Господњем“ – *kathcoume, voj th, novdo, n Kuri, on* (уп. Лк 1, 4). Катихеза је дакле, пре свега *припрема за Крштење*, припрема за увођење у Тајну Христову – евхаристијску заједницу, односно ЦРКВУ. Катихеза такође може бити мистагошка – тј. поука о вери већ крштеним лицима, лаицима, али и монасима.

Није без значаја поменути да су многе изреке апостола, сачуване у Новом завету, које су имале и још увек имају велику дидактичку вредност, у ствари литургијске молитве Цркве. Стварност еванђеоске проповеди и стварност евхаристијског сабирања Цркве представљале су две органски и суштински *неодвојиве* стварности. Покушаћемо да у контексту те неодвојивости сагледамо питање које је пред нама.

* * *

Схватање односа вере и знања, барем што се Истока тиче, било је другачије од онога на Западу, а које је данас преовлађујуће и код православних.

На Истоку је *знање свагда било њоисџовеђено са вером*. Знање, за разлику од схватања бл. Августина, није *преиџоидило* вери, нити је вера *преиџоидила* знању. Како каже св. Василије Велики: „Док богопоклоњење следи веру, вера се учвршћује по сили. Јер ако кажеш да онај који верује такође и спознаје, онда *оџуда оџкуда верује, оџуда и сџознаје*. Бога пак, спознајемо по сили, тако да верујући

у онога кога спознајемо, поклањамо се Ономе у Кога верујемо (Ер, 234, 4)“.

Овакво схватање знања, не као збира информација, већ као живог односа са Живом и непоновљивом Личношћу (= вера је свакако ствар *односа* а не прикупљања података о некоме) свагда је било карактеристично за источно православно богословље. „Знање које надима“ (1Кор 8, 1), како каже ап. Павле, није знање које верни имају унутар црквене заједнице. Такво знање ће нестати (1Кор 13, 8). За (по)знање Бога неопходан је двиг (помак) човека према Богу, али и Бога према човеку – неопходно је њихово заједничарење у **љубави**.

Разликовање две врсте знања јасно подвлачи велики богослов Цркве св. Максим Исповедник, када каже: „Дејствовања данашњег човека запоседнута су бесловесним маштаријама страсти, он је обманут похотом, или презаузет проналаском науке ради својих потреба, или пак жељом да проникне у начело природе сагласно њеним законима. Ниједно од ових нагнућа није првобитно постојало за човека, пошто је он био изнад свега. Јер, човек мора да је био такав на почетку: ни на који начин расејан оним што је испод њега, или око њега или близу њега, желећи савршенство ни у чему осим у неодељивом кретању, свом снагом **љубави**, према Ономе који је био изнад њега, то ће рећи Богу.“ (Amb. col. 1353 с.)

Љубав је, дакле, онај пресудни моменат који одређује *истинско знање*. То је та мудрост „која је одозго, прво чиста, потом мирна, кротка, послушна, пуна милости и добрих плодова“ (Јак 3, 17).

Након Вазнесења Христовог, љубав према Богу – а то је **једино истинићо знање** – остварива је и могућа једино *унућар евхаристијског сабрања* „свих светих“ у Тело Христово у Духу светоме. Осврнућемо се опет на св. Максима, који ово мишљење изражава речима: „Светлост Цркве, од које кроз проповед светли Логос Божји, све оне

који се налазе у овом свету као у једном дому, обасјава зрацима истине, испуњавајући им мисли божанским знањем“ (PG, 90, 668). Једино, дакле, у контексту Цркве – и то не Цркве као институције, већ Цркве као евхаристијске заједнице, која Духом светим у историју уноси предукус и присуство будућег Царства Божијег – могуће је постићи истинито богопознање. Како каже дивна литургијска песма: „Видесмо светлост истиниту, примисмо Духа небескога, пронађосмо веру истиниту, нераздељивој Тројици која нас је спасла, поклањамо се“.

* * *

У светлу напред реченога, јасно је да је верска настава која се одвија у државним школама у искушењу да истину Цркве **објективизује** и да је одвоји од литургијске и евхаристијске реалности.

Пред црквеним старешинама, пре свега епископима као онима којима је Црква дата на старање и који представљају „уста Цркве“, али и пред вероучитељима као онима који спроводе верску наставу по благослову епископа, стоји дакле важан и нимало лак задатак **да не дозволе њодвајање знања од искуства благодатног литургијско-њодвижничког живиња Цркве**. Барем што се тиче Цркве у Србији, искуство са веронауком пре II светског рата указује на то да је ово питање веома важно. Према нашем мишљењу, управо је свођење веронауке на интелектуално „знање“ и објективизирање Бога, дало свој допринос бујању атеизма.

У том смислу је неопходно што чвршће повезивати вероучитеље и њихове ђаке са евхаристијским заједницама у њиховој близини.

Превасходни циљ веронауке, барем према нашем схватању, није да се деци која похађају веронауку усади и

преда неко велико **објективно** знање, у смислу велике количине информација, већ да се пре свега приведу истинитом знању које се опитује само кроз искуство љубави – **дакле, кроз искуство евхаристијског заједничарења**. Само ако „окусе и виде како је благ Господ“, деца која похађају веронауку имаће од ње и праве користи.

Слободни смо да кажемо да све оно што не води овом циљу – увођењу слушалаца верске наставе у конкретну литургијску заједницу, у самој ствари може да више штети него што користи и њима и Цркви. Зато нам је боље да „кажемо пет речи на назидане Цркве“ (уп. 1 Кор 14–5, 19) него хиљаде на стицање „информација“ и „знања“ о Богу.

Да би се ово спровело на конкретном плану, потребно је учинити барем неколико значајних корака. Ако су, као што је случај у Београду, већина вероучитеља цивили, потребно је:

(а) **Што чешће на часове веронауке доводиши свешћена лица** из оближњих цркава, као деца не би стекла погрешан утисак да је знање одвојено од свештенослужења, односно како не би у свом уму свештеника искључивали из онога што доживљавају као знање.

(б) Неопходно је, такође, **позиваши и одводиши децу на недељна и њразична богослужења** кад год је то могуће, и омогућавати им, у договору са свештенством, да што чешће, ако није могуће редовно, потпуно учествују у евхаристијском слављу, примајући Свето причешће.

(в) Такође, кад год је то могуће, пожељно је **децу активно укључиваши у црквене, њре свега богослужбене активности**, било кроз прислуживање и помагање свештенству, било кроз певање у хору и слично. На овај начин ће и деца имати прилику да у **црквеном контексту** искажу своје личне таленте и способности, да нађу своје лично остварење унутар Цркве.

(г) **Екскурзије и њућовања**, са посетама манастирима и црквама, уз обавезно учешће на богослужењима, такође

су корисне и благотворне, нарочито ако постоји прилика да се чује жива реч подвижника.

(д) И као последња, али не и најмање важна ствар, јесте **уџознавање деце са епархијским архијерејем**. Иако смо свесни да понекад може да буде тешко да се ово оствари, то је свакако нешто чему треба тежити. Деца би, ако је икако могуће, барем повремено требало да учествују на литургијама које служи надлежни епархијски архијереј, те да од њега чују поуке и слично. Посете архијереја школама, и давање духовних поука деци такође би имало велики и позитиван утицај на **уцрковљавање** деце, што према нашем мишљењу јесте основно чему веронаука треба да тежи.

Закључак

Важност овог сложеног и деликатног питања је неоспорна. Веронаука није и не треба да буде место на коме ће деца прикупљати информације о Богу. Веронаука треба и мора да децу приведе евхаристији и да им да могућност да кроз лични опит и **личносно заједничарење** задобију истинско познање Бога – знање које се открива само у Љубави. Завршићемо ово кратко излагање литургијским изразом апостола Павла, који као да сумира напред речено: „Благодат Господа нашега Исуса Христа, и љубав Бога и Оца и заједница Светога духа да буде са свима вама“.

Dr Andrija Kopilović

Teološko-katehetski institut, Subotica

TROGODIŠNJE ISKUSTVO VJERSKE NASTAVE U DRŽAVNIM ŠKOLAMA U SRBIJI

Uvod

Teško je u jednom prikazu pristupiti posve novoj temi koja mnogo godina nije prisutna u našoj javnosti. Na zamolbu cijenjenog naslova, pristao sam pisati ovaj tekst, ali sam siguran da neću odgovoriti u cijelosti očekivanjima. Zašto? Od mene se ovaj čas očekuje jedan analitički pristup i to na temelju iskustva vjerske nastave kroz tri godine u Srbiji. Međutim, pošto je ova tema posve nova, ne mogu biti „nevjeran“ sebi i govoriti samo analitički a da se neki pojmovi ne objasne tematski. Neka mi se, dakle, ne zamjeri što ću pristupiti ovoj temi na posve vlastiti način. Nakon ovakvoga prikaza, možemo govoriti i na drugi način, ali ovaj pristup smatram sada, za prvi puta, važnim. Isto tako je važno napomenuti da je ovaj pristup ovoj temi – pristup katoličkog svećenika i da zasigurno ne može odgovoriti svim očekivanjima ostale naše braće, kako kršćana, tako i ostalih vjerskih zajednica. Neka iskustva su zajednička, ali su i različita. Ponavljam, sigurno će dijalog zajednički moći poći nakon ovakvoga pristupa razjašnjavanju temeljnih pojmova i prikaza svega što se je dogodilo, a doktrinarni dio je samo katolički stav i stoga

ne želim ni na koga prenijeti išta drugo osim svog vlastitog razmišljanja. Dakle:

Pojam Crkve kao fenomena i Crkve u sebi služba evangelizacije

Ranokršćanski izraz *ekklesia* znači „saziv“, upravo skupštinu onih koje Božja Riječ saziva da oblikuje Božji narod i koji, hranjeni Tijelom Kristovim, sami postaju Kristovo Tijelo. Stara slavenska riječ „crkva“ – slično kao u engleskom „Church“ ili u njemačkom „Kirche“ – znači onu koja pripada Gospodinu. Crkva je u isti mah put i cilj Božjega nauma: predoznačena u stvaranju, pripremana u Starom zavjetu, utemeljena riječima i djelima Isusa Krista, ostvorena njegovim otkupiteljskim križem i uskrsnućem, ona se očitovala kao otajstvo spasenja izlivanjem Duha svetoga. Crkva će biti dovršena u nebeskoj slavi kao skup svih otkupljenih sa zemlje. Crkva je u isto vrijeme vidljiva i duhovna, hijerarhijsko društvo i Mistično tijelo Kristovo. Ona je jedna, oblikovana dvojakim elementom – ljudskim i božanskim. U tom je njezino otajstvo koje samo vjera može prihvatiti. Crkva je u ovom svijetu sakrament spasenja, znak i oruđe zajedništva Boga i ljudi.¹

Evangelizacija, jedna od temeljnih zadaća i službi Crkve, jest općenito svako naviještanje evanđelja, a podrazumijeva, s jedne strane, prvi naviještaj evanđelja onima koji nisu kršteni, a s druge strane, poslanje klerika i laika da sami kršćani osobnije i svjesnije prihvate evanđelje i po njemu žive. Ovo zadnje je nova evangelizacija. Pojam evangelizacije je najširi jer obuhvaća

1 Usp. Katekizam Katoličke crkve, *Glas Koncila*, br. 777–780., Zagreb, 1994.

i prvu evangelizaciju, to jest prvi navještaj onima koji ne vjeruju, kao i trajno naviještanje onima koji su vjernici. Taj se proces evangelizacije događa ne samo navještajem riječi, nego svakom službom i činom i znakom koji se događa u crkvenoj zajednici, napose na liturgiji. Noviji je pojam reevangelizacija, što znači navještaj vjere onima koji su je možda u djetinjstvu primili i kasnije napustili, te se sada vraćaju u zajednicu vjernika. Taj pojam se često naziva i nova evangelizacija. Daleko je teži proces nego prva evangelizacija, jer se radi o nekome tko je već bio kršćanin, pa je na neki način od kršćanstva otpao. Dok je katehizacija, gdje spada i školski vjeronauk, posve specifični vid evangelizacije: sistematsko uvođenje u vjeru metodama i načinom vlastitim za vjersku nastavu ali ugrađenu u liturgiju i odgojno obrazovni-proces. No, u širem smislu, katehizacija nije samo namijenjena uzrastu odgoja nego je primjenljiva svakoj dobi. Tako imamo katehizaciju djece, mladih, odraslih, hendikepiranih, starih, itd. Ovdje je riječ samo o dijelu procesa katehizacije, a to je školski vjeronauk.

Definicija školskog vjeronauka i kateheze

Izraz „školski vjeronauk“ se upotrebljava da se upozori na religijsku nastavu u školama. Ova nastava sve jasnije poprima obilježje kulturnog i odgojnog pristupa religioznoj činjenici, potpuno uključena u odgojni i didaktički plan škole, zato trebamo imati u vidu i sličnosti i razlike „školskog vjeronauka“ i „kateheze“. Kako znamo, kateheza je bitno crkveni čin. Pravi subjekt kateheze jest Crkva, koja je, kao nastaviteljica poslanja Isusa Učitelja i potaknuta Duhom, poslana biti učiteljicom vjere. Stoga Crkva, oponašajući Majku Gospodinovu, u svom srcu vjerno čuva evanđelje, naviješta ga, slavi, živi i prenosi u katehezi svima

onima koji su odlučili slijediti Isusa Krista. To prenošenje evanđelja živi je čin crkvene predaje, Crkva, naime, prenosi vjeru koju ona sama živi: njezino shvaćanje otajstva Božjega i njegova spasenjskog nauma; njezino viđenje najuzvišenijega čovjekova poziva; stil evanđeoskog života koji priopćuje radost Kraljevstva; nadu koja je obuzima; ljubav koju osjeća za čovječanstvo i sva stvorenja Božja. Crkva prenosi vjeru na djelatan način, sije je u srca katekumena i katehizanada kako bi oplodila njihova najdublja iskustva. Ispovijest vjere dobivene od Crkve (*traditio*), koja klija i raste u tijeku katehetskog procesa, uzvrćena je (*redditio*), obogaćena vrijednostima različitih kultura.²

„Unutar pastoralnoga rada, katehezom nazivamo onaj oblik crkvenoga djelovanja koji, bilo zajednice bilo pojedince, privodi zrelosti vjere“.³ Katehezi, kao sastavnom i jednom od najznačajnijih elemenata evangelizacije, valja trajno pridavati posebnu pozornost. Nakon prve ili osnovne evangelizacije koja poziva na obraćenje, ona „promiče i pomaže sazrijevanju toga početnoga obraćenja, odgajajući obraćenika u vjeri i uključujući ga u kršćansku zajednicu“.⁴ U situaciji gdje nije bilo prve evangelizacije, što je danas sve češći slučaj, kateheza se u svom početku posvećuje buđenju svijesti obraćenja. Pritom je najvažnije da kateheza, kao odgoj vjere, „pomaže upoznavati, slaviti, živjeti i razmatrati Kristovo otajstvo“, te da tako uvodi u bliskost s Isusom Kristom, unutar Crkve, odnosno, konkretne kršćanske zajednice, uz djelatno sudjelovanje u liturgijskome otajstvu i apostolskome djelovanju.⁵

2 Usp. Opći katehetski direktorij, *Kršćanska sadašnjost*, br. 78, Zagreb, 2000.

3 Isto, br. 21.

4 Isto, br. 61.

5 Usp. *Gravissimum educationis*, II vatikanski sabor, Izjava o odgoju.

Stoga je od posebne važnosti zadatak usklađivanja svih odgojnih, odnosno katehetskkih čimbenika, tj. obitelji, župne zajednice i škole, kao i školovanje osposobljenoga kadra koji će provoditi katehezu u novim i uvelike promijenjenim prilikama. Velika je odgovornost na svima, osobito na vjeroučitelju. On bi trebao nastojati otkloniti sve zapreke kako bi Krist po njemu kao oruđu poučavao i prosvjetljavao one koji su mu povjereni. U tom smislu, prava formacija za vjeroučiteljski poziv treba uključivati i odgoj za otvorenost duhu Isusa Krista, za prihvaćanje njegovih poticaja i za oslanjanje na njegovo vodstvo. To znači da se vjeroučitelji trebaju odgajati i usavršavati ne samo stručno, nego i za život iz vjere koju prenose i poučavaju. Stoga je potrebno naći načina, kako buduće vjeroučitelje i duhovno odgajati usporedo s intelektualnom pripravom, i kako ih kasnije, također u tom smislu, pratiti i pomagati.

Postoje razni oblici kateheze koje Opći katehetski direktorij ovako prikazuje: Već prema prilikama i potrebama katehizacija može poprimiti razne oblike. U krajevima koji su od davnine kršćanski, kateheza poprima oblik vjerske pouke djece i mladeži u školama ili izvan njih. Tu postoje također različiti pokušaji kateheze odraslih, a i različite katekumenske pouke za one koji se pripremaju na krštenje, ili za one koji su već kršteni ali nisu dovoljno upućeni u kršćanstvo.⁶

Promotrimo li u svjetlu ovih riječi stanje u našoj Crkvi, uočavamo da sve ovdje spomenute oblike kateheze imamo, ali nejednako razvijene i međusobno slabo usklađene.

Međutim, ako želimo definirati vjersku pouku u školi, ili kako se to obično kaže, školski vjeronauk, moramo izdvojiti iz cjelokupnog prethodnog razmišljanja onaj dio koji se odnosi na redovitu pouku ugrađenu u obrazovno-formativni proces škols-

6 Usp. Opći katehetski direktorij, br. 19.

kog plana i programa, ali ga nikako ne smijemo odvojiti od crkvenog poslanja. Vjeronauk dotle ostaje vjeronauk dok je nositelj toga predmeta crkvena zajednica. Škola je mjesto obrazovanja i odgoja u kojoj i Crkva vrši svoju ulogu. Ako se te stvari ne razlikuju, dolazi do zabuna, nejasnoća, nepotrebnih sukoba, ali konfesionalni vjeronauk, koji je sada kod nas, ovako je označen prethodnim datostima.

Kako je došlo do vjeronauka u školi – ukidanje vjeronauka – uvođenje vjeronauka

Nakon okruglog stola u Palači federacije, u svibnju 2001, bilo je jasno da se pristupilo ozbiljno promatranju uvođenja vjeronauka kao predmeta u državne škole. Na okruglom stolu su bili prisutni i muslimani iz Sandžaka i iz Beograda, rimokatolici, protestanti i Židovi, te predstavnici triju ministarstava, tj. saveznog i republičkog ministarstva vjera i republičkog ministarstva prosvjete i sporta.

Na drugom susretu u Palači federacije se dogovorilo o modelu ulaska vjeronauka kao predmeta u državne škole. Prisutni su bili oba ministra vjera i svi predstavnici crkava i vjerskih zajednica. Izabran je ovakav model: vjeronauk je izborni konfesionalni predmet koji nakon izbora postaje obvezatan. Alternativa mu je etika. Ulazi u redoviti školski sistem s jednim satom tjedno, i to postepeno. Za školsku godinu, 2001/2002. samo u prvi razred osnovne škole i prvi srednje. Nije se pristalo za peti razred osnovne škole, jer bi trebalo poći s Planom i programom za taj razred a bez potrebnoga predznanja. Dogovoreno je da se do 30. svibnja izrade konfesionalni planovi i programi za svih dvanaest godina školovanja. Nakon susreta biskupa 18. lipnja, Plan i program je prihvaćen na BK SRJ uz male korekcije i

predan je Ministarstvu vjera da ga proslijedi na uvid i prihvaćanje Ministarstvu prosvjete i sporta.

Nakon tih susreta, stvari su se brzo odvijale, tako da je premijer Vlade R. Srbije, g. Zoran Đinđić 04.07.2001. godine bio na susretu s članovima Sinoda SPC, a 05.07.2001. godine sve vjerske zajednice pozvao k sebi i pred ministrima vjera sa suradnicima i ministrom prosvjete sa suradnicima priopćio odluku Vlade da se vjeronauk kao školski predmet na teritoriju Republike Srbije uvodi od 1. septembra 2001. godine. Vjerske zajednice preuzimaju kadrovska pitanja, sadržaj predmeta i izradu udžbenika, a Ministarstvo osigurava prostor, vrijeme i način izvođenja vjeronauka u državnim školama. Ministar prosvjete je cjelu odgovornost za taj predmet prebacio na vjerske zajednice. Na tom susretu je oformljena Vladina komisija za program i provedbu vjeronauka u školi (po jedan) iz svake vjerske zajednice, zatim iz republičkog Ministarstva vjera i predstavnici Ministarstva prosvjete i sporta.

Na svim susretima, katolički doprinos i stav je bio ovaj:

Vjeronauk je izborni predmet i konfesionalni. Nakon izbora postaje obvezatan. U prva četiri razreda se ne ocjenjuje brojem nego opisno a ocjena ne ulazi u prosjek.

Predavača vjeronauka imenuje biskup (vjerski poglavar) za svoje područje. Predlaže Ministarstvu prosvjete i sporta njegovo zaposlenje. Radi prema vlastitom planu i programu koji, uz BK SRJ, prihvaća i Ministarstvo prosvjete i sporta.

Za vjeroučitelje se traži stručna sprema (visoka) da ne bi osjećali inferiornost u nastavničkom zboru i da bi mogli izvoditi vjeronauk kvalitetno. Vjeroučitelj ne može biti osoba koju nije provjereno preporučio župnik ili netko tko poznaje kandidata. Međutim, u nedostatku kadra zatraženo je prijelazno vrijeme osposobljavanja potrebnoga kadra na Teološko-katehetskom institutu.

Katolička crkva ima za sada dovoljan broj kateheta i katehistica, a očekivati je da će se u narednom periodu upisati veći broj na Teološko-katehetski institut, jer je viša i visoka školska sprema uvjet za ulazak u školu.

Nažalost, nije se išlo kako je dogovoreno, pa se podigla teška „kampanja u medijima“, te je na početku školske godine 2001/2002 bila mogućnost upisa: vjerska nastava, građansko vaspitanje, oba ili ništa. Unatoč svega toga, u novembru se ušlo u škole, uz ove rezultate: u procentima, na vjersku nastavu u prvom osnovne je upisano 53% djece a u srednju školu 29%. U međuvremenu je u Parlamentu izglasan zakon po kojemu je vjeronauk obvezatan predmet kao izborni sa alternativom građanskog vaspitanja. Za očekivati je da će biti daleko veći broj upisanih.

Izrađen je udžbenik za prvi i drugi razred osnovne škole, kao i udžbenik za prvi razred srednje škole.

Za ilustraciju čitave problematike i jasnoću pristupa, donosim tekst za tada najvažnija dokumenta, a to je Uredba:

„Prema Uredbi o organizovanju i ostvarivanju verske nastave i nastave alternativnog predmeta, koju je Vlada Srbije donela 24. jula 2001. godine, roditelj ili staratelj može odlučiti da učenik osnovne škole pohađa versku nastavu ili nastavu alternativnog predmeta, dok srednjoškolac o tome odlučuje sam i obaveštava roditelja. Verska ili nastava alternativnog predmeta obavezna je za učenika koji se opredelio, i izvodi se bez obzira na broj prijavljenih učenika. Ocene iz oba predmeta su opisne i ne ulaze u prosek ocena, to jest ne utiču na njegov opšti uspeh.

Pravo na organizovanje verske nastave u školama ovom uredbom dobile su Srpska pravoslavna crkva, Islamska zajednica, Katolička crkva, Slovačka evangelistička crkva, Evangelička hrišćanska crkva, Reformatska hrišćanska crkva i Jevrejska zajednica.“

Mislim da je ovaj izvadak iz Uredbe bio potreban da se može razumjeti daljnji tekst.

Prva etapa – fakultativni predmet

Citiram vijest kako ju je prenijela agencija Tanjug 22.08.2001: „Ministarstvo prosvete i sporta Srbije saopštilo je u utorak da je, 'posle različitih tumačenja Uredbe o uvođenju verske nastave u škole, na kolegijumu Vlade Srbije, održanom u ponedjeljak, ustanovljeno da je neophodno poštovati zakon, što znači da se Uredba ne sme tumačiti van propisanih zakonskih odredbi“.

To praktično znači da su dva predmeta – verska nastava i alternativni predmet – u škole uvedeni u njihovom fakultativnom obliku i da roditelji ili staratelji i učenici mogu da se odluče za jednu od četiri opcije – za pohađanje verske nastave ili alternativnog predmeta, za prihvatanje obe mogućnosti ili neprihvatanje ni jedne od njih“, navodi se u saopštenju.

U saopštenju se dodaje da će vlada Srbije predložiti izmenu Zakona o osnovnoj i srednjoj školi, pa će u tom slučaju, povećanjem fonda časova, eventualno omogućiti rešenje spornog problema.“⁷ Ovakav stav nije bio prihvatljiv za crkve i vjerske zajednice, jer je vrlo složen i jedva je moguće planirati takvu nastavu koja bi bila pravi i istiniti vjeronauk u školi. Ta različitost mogućnosti je odraz neozbiljnosti pristupa ovom problemu. Zato je i došlo do zakonskih izmjena u ovom predmetu.

7 Tanjug, 22.08.2001.

Druga etapa – izborni-neobvezatni predmet

Ponovno citiram jedan od dokumenata kao što je vest u *Glasu javnosti* 10.01.2002, gdje stoji: „Od sledeće školske godine, u osnovnoj i srednjoj školi verska i nastava iz drugog predmeta etičko-humanističkog sadržaja koji utvrdi ministar prosvete postaju izborni predmeti, što znači da učenici moraju da izaberu jednu od ponuđene dve opcije. Ova novina će važiti za učenike prvog razreda osnovne i srednje škole, ocenjivanje će biti prema kriterijumima koje utvrdi ministar prosvete, ali te ocene neće uticati na opšti uspeh učenika.“⁸

O udžbenicima i ostalim problemima dosta je realno pisao tada *Dnevnik*, iz čijeg izvještaja citiram ove dijelove: „U osnovnim i srednjim školama, kako u prvom tako i u drugom razredu, oba predmeta su zastupljena sa po jednim časom nedeljno. Nastava kasni, jer se na početku svake školske godine svi učenici ponovo opredeljuju. Građansko vaspitanje učenicima predaju nastavnici već zaposleni u školama, pedagozi ili psiholozi, dok veroučitelje određuju crkve i verske zajednice koje imaju pravo da organizuju versku nastavu. Kao i ostali nastavnici, i veroučitelji u osnovnim školama moraju imati bar višu, a u srednjim obavezno visoku školsku spremu. I konačno, mada je od uvođenja novih predmeta prošlo više od godinu dana, i ove godine nastava će početi bez nekih udžbenika. Prema rečima urednika u Zavodu za izdavanje udžbenika Dimitrija Davidovića, 'ove godine su ponovljena lane objavljena izdanja udžbenika za prvi razred osnovne škole, i to *Crkveni slovar* episkopa braničevskog Ignjatija Midića, za pravoslavnu veronauku, koji je preveden i na romski, zatim *Pustite k meni malene* Andrije Kopilovića

8 *Glas javnosti*, 10.01.2002.

za katoličku veronauku, koji je preveden na mađarski, ukrajinski i rusinski, a štampan i latinicom i ćirilicom, kao i udžbenik za islamsku versku nastavu *Ilmudin* Hazeme Ništović, Dževzete Ajanović i Edije Vego, koji je preveden i na albanski jezik. Ove godine štampali smo *Pravoslavni katihizis* za prvi i drugi razred srednje škole, takođe vladike Ignjatija, te *Uvod u islam* Muhameda Hamidulaha za iste razrede' – kaže Davidović. 'Za ostale razrede, od drugih crkava i verskih zajednica koje imaju pravo da organizuju versku nastavu u školama, nismo još uvek dobili rukopise, mada od nekih imamo najave da bi neki uskoro trebalo da stignu.' Po rečima Dimitrija Davidovića, ovo su jedini udžbenici koji imaju odobrenje ministra prosvete da se koriste u školama. Prevedeni udžbenici, kao na primer onaj koji koristi Evangelistička hrišćanska crkva, a preuzet je iz Finske, nema odobrenje našeg ministarstva. Za nastavu građanskog vaspitanja, nastavnici imaju štampano uputstvo Ministarstva prosvete, a još uvek traje i njihova obuka, dok udžbenika i dalje nema.⁹

Treća etapa – izborna-obvezatan predmet

Konačno je postignut zakonski temelj za ovakvo rješenje: među obaveznim izbornim predmetima ostaje vjerska nastava i građansko vaspitanje. Novina je u tome što će dijete koje izabere jedan od ta dva predmeta morati da ga uči do kraja ciklusa. Ono neće, kao do sada, imati mogućnost da ih zamijeni. Tako su vjeronauk i građansko vaspitanje izborni predmet od kojih se mora izabrati jedan i taj izbor vrijedi za četiri godine. Nakon izbora između ta dva predmeta biraju se ostali izborni predmeti. Dakle, vjeronauk i alternativni predmeti se moraju ponuditi

9 *Dnevnik*, 01.10.2002.

svakom učeniku koji se upisuje u prvi (peti) razred osnovne, odnosno srednje škole.

Vladina komisija za uvođenje i nadgledanje vjeronauka u školama Srbije

Ova komisija je stvorena Uredbom Vlade Republike Srbije. Čine je predstavnici historijskih crkava i vjerskih zajednica i predstavnici Ministarstva vjera i Ministarstva prosvjete i sporta. Ona je najviše tijelo za ovaj predmet i zakonom je predviđena i određena kompetencija ove Komisije. Kasnije je i u skupštinskom postupku ozakonjena. Jedan od najčudesnijih uspjeha rada ove komisije je sama suradnja unutar crkava i vjerskih zajednica. Česti sastanci, sa vrlo delikatnim zadacima, dali su posebnu dimenziju suradnje u ovoj komisiji. Suradnja je do te mjere savršena da je komisija postala znak i model za rješavanja mnogih drugih pitanja u dijalogu crkve, vjerske zajednice i društva. Rad komisije je primijećen i u inozemstvu. Postao je model i nadahnuće mnogima. Komisija i sada djeluje odgovorno. Rad koordinira redovito Ministar vjera Republike Srbije.

Za ilustraciju rada komisije, citiram jedan tekst kojim je onodobno komentirao komisiju ondašnji ministar vjera Republike Srbije, prof. dr Vojislav Milovanović: „Kao što znate, veliku ulogu u sprovođenju vraćanja verske nastave odigrala je Vladina Komisija za organizovanje i ostvarivanje verske nastave, koju čine visoki predstavnici tradicionalnih crkava i verskih zajednica, te predstavnici Ministarstva prosvete i sporta i Ministarstva vera. Kao građanin Srbije i državni službenik, imao sam veliku čast da učestvujem u radu ove komisije, jer su se visoki predstavnici SPC, Islamske zajednice, Katoličke crkve, protestantskih crkava

i Jevrejske zajednice složili da je njihov zajednički rad u toj meri usaglašen, da predstavlja primer i uzor međuverske saradnje u svetskim razmerama. To je rečeno u 3. tački *Beogradske deklaracije o ulozi verskih zajednica i verskim slobodama u demokratskom društvu*, usvojene 15. decembra od strane crkava i verskih zajednica i nevladinih organizacija, učesnika na okruglom stolu ISKOMET mreže za demokratiju, ljudska prava i zaštitu pripadnika etničkih i verskih manjina u jugoistočnoj Evropi: 'Uzimajući u obzir da se uvođenje verske nastave ostvaruje u izrazito multikonfesionalnom i multietničkom društvu, teorijsko i praktično iskustvo stečeno tokom njene realizacije moglo bi da postane primer za rešavanje sličnih problema u regionu'. Ovo Vas pitamo, jer se stalno u javnosti mogu čuti mišljenja da su vera i crkve izvor podela u društvu, i da jedan takav tradicionalni pogled na svet protivreči jednom savremenom poimanju društvenih odnosa koji upravo počiva na toleranciji različitosti?

„Proizveden je privid u beogradskoj javnosti da su građani suprotstavljeni po pitanju povratka ravnopravnosti crkava i verskih zajednica u društvu, verske nastave i slično, kao i da su ovi postupci u suprotnosti sa naučnim razlozima i razvojem savremenog društva. Privid proizvodi mali broj uskogrudih i agresivnih pojedinaca. Međutim, niti među građanima, od kojih devet desetina pripadaju tradicionalnim crkvama i verskim zajednicama, niti u stručnim krugovima ne postoje značajnija protivljenja. Sve se svodi na pojedince koji zastupaju nešto što je u krajnjoj liniji produžetak politike komunističkog režima prema crkvama, verskim zajednicama i duhovnom životu građana. Jedini njihov argument je verbalističko zastupanje tobože savremenog u suprotnosti prema navodno zastarelim shvatanjima.“¹⁰

10 *Blic* 06–07.01.2002.

Lik katehete – katehizant – obitelj

Nijedna metodologija, ma koliko već bila primjenjivana, ne može zamijeniti samu osobu katehete u svim fazama katehetskog procesa. Karizma kojom ga je obdario Duh, solidna duhovnost, vidljivo svjedočanstvo života predstavljaju dušu svake metode, a samo vlastite ljudske i kršćanske kvalitete jamče dobru upotrebu tekstova i ostalih radnih sredstava. Kateheta je posrednik iznutra koji olakšava komunikaciju između osoba i otajstva Božjega i subjekata među njima i sa zajednicom. Stoga se mora zauzimati da njegova kulturna vizija, društveno stanje i životni stil ne budu zapreka hodu vjere, već da radije stvaraju prikladnije uvjete za traženje, prihvaćanje i produbljivanje kršćanske poruke. On ne zaboravlja da je vjerničko prihvaćanje osoba plod milosti i slobode i zbog toga poduzima sve kako bi njegovu djelatnost uvijek podupirala vjera u Duha svetoga i molitva. Na kraju, od bitne je važnosti osobni odnos katehete sa subjektom. On se hrani odgojnim zanosom, domišljatom kreativnošću, prilagođavanjem i ujedno najvećim poštivanjem prema slobodi i sazrijevanju osoba. Snagom svojega mudrog praćenja, kateheta vrši jednu od najdragocjenijih službi katehetskog djelovanja: pomaže subjektima razlučivati poziv na koji ih Bog zove.¹¹

Ipak, sva nastojanja oko vjerskoga odgoja djece i mladih neće uroditi željenim plodovima ako izostane podrška obitelji, čija je služba evangelizacije „izvorna i nezamjenjiva“, kako kaže Ivan Pavao II, ističući ujedno: „Doista, obitelj otvorena onostranim vrednotama, radosnom služenju bližnjemu, velikodušnom i vjernom ispunjavanju svojih obveza i vazda svjesna svoga dio-

11 Usp. Opći katehetski direktorij, br. 156.

ništva u otajstvu slavnoga Kristova križa, postaje prvo i najbolje sjemenište poziva na život posvećen kraljevstvu Božjemu“.¹²

Može se, stoga, bez pretjerivanja reći da najveći dio poteškoća koje prate vjerski odgoj djece i mladih ima svoje uzroke u nedostatnom sudjelovanju obitelji, koja je prestala davati življeno svjedočanstvo vjere, pokazujući također sve veću nemoć u izvršavanju odgojnih obveza općenito. Prema tome, budućnost naše kateheze djece i mladih ovisi o tome hoćemo li ponovno uspjeti uključiti obitelj u proces odgoja u vjeri. To je jedan od najprećih pastoralnih izazova i zadataka. Pouka u vjeri treba zahvaćati sve životne dobi, a cilj svake kateheze odraslih treba biti postizanje zrelosti vjere kojom se mogu prihvaćati i osmišljavati razne životne situacije u kojima oni žive, kao i dužnosti koje u obiteljskom i društvenom životu obnašaju.

Zaključak – zadaci, planovi, budućnost

Zaključimo: školski vjeronauk je uveden u Republici Srbiji prije četiri godine, dok Crna Gora još nije uvela vjeronauk u državne škole. Činjenica da je vjerska nastava iz škole isključena nakon II svjetskog rata, odlukom ondašnje Vlade i dekretom, a ne Ustavom i zakonom, omogućila je da Premijer Vlade Republike Srbije, dr Zoran Đinđić, isto tako uredbom vrati vjersku nastavu u državne škole po istom principu koji je bio i u prijašnjoj državi, tada Kraljevini Jugoslaviji. Uveden je, dakle, konfesionalni vjeronauk kao izborni predmet. Postojala su velika suprotstavljanja ovom načinu uvođenja vjeronauka, te je stvar bila i na Ustavnom sudu koji je donio odluku u korist vjeronauka. Nakon

12 Hrvatska biskupska konferencija: „Na svetost pozvani“, *Pastoralne smjernice na početku trećeg tisućljeća*, Glas Koncila, Zagreb, 2002.

što je predmet prošao skupštinsku proceduru, postao je redoviti predmet u državnim školama Republike Srbije. Prva faza je bila: fakultativni predmet sa mogućnostima izbora vjeronauka ili građanskog vaspitanja ili oba predmeta ili nijednoga. Prva generacija upisanih će do konca školovanja imati takvo tretiranje, jer je princip u prosvjeti da se do kraja školovanja ravna prema zakonu koji je vrijedio kada je počelo školovanje (to je sada četvrti razred).

Druge godine upisa je ostao fakultativan predmet ali se je morao upisati jedan ili drugi sa mogućnošću prelaska i promjena. To je druga generacija i ona će moći tako činiti do konca školovanja. Treća generacija je već vjeronauk birala kao izborni predmet i obvezatan. To znači, kada se izabere vjeronauk, u toj godini kada je izabran, mora se pohađati. To je tako s tom generacijom do konca školovanja. Konačno, imamo sada ovu generaciju, koja je četvrta kategorija za koju vrijedi ovaj zakon: upisuje se izborni predmet i postaje obvezatan kroz četiri godine. Kod upisa mora biti ravnopravno predstavljen sa alternativnim predmetom i nakon toga se vrši upis. Kod upisa mora biti prisutan i kateheta. Predmet je dakle obvezatan za one koji ga upišu i ulazi u redovitu satnicu. Za sada se ocjenjuje samo opisno. Za katolički vjeronauk se radi prema planu i programu koji je odobrilo Ministarstvo prosvjete i sporta, a predložila Biskupska konferencija. Radi se na tome da se kod Ministarstva dobije dozvola za uvoz udžbenika za nacionalne manjine, ali će oni morati biti barem sa četiri nastavne jedinice dopunjeni, a te nastavne jedinice odobrava glavno i odgovorno tijelo za provođenje i nadzor vjeronauka u školama Srbije, a to je Vladina Komisija za uvođenje i provođenje vjerske nastave u Republici Srbiji koju sačinjavaju po jedan predstavnik crkava i vjerskih zajednica i po jedan predstavnik Ministarstva prosvjete i Ministarstva vjera. To je najviša instanca odgovorna za vjersku nastavu

u školama. Svi se udžbenici i programi na toj Komisiji uzajamno usaglašavaju i odobravaju. Taj način je usvojen na Skupštini Srbije, objavljen u Službenom listu i obvezatan. Postao je zakon.

Kateheta može biti samo osoba sa visokom i višom školskom spremom koja za to ima imenovanje od ordinarija-biskupa i potvrdu od ministra prosvjete. U svim dužnostima i pravima je izjednačen sa nastavnicima drugih predmeta. Katehete pojedine općine sa ostalim konfesijama čine „Aktiv vjeroučitelja“. Preko njega ostvaruju sva svoja prava. Kateheta ne može biti osoba u invalidskoj penziji.

Teološko-katehetski institut je priznat kao najviša znanstvena ustanova u Republici Srbiji, zato su diplome u rangu visoke školske spreme, a jedino Institut ima i pravo nostrificirati ostale diplome stečene na drugim učilištima.

Podsjetimo se na još jedno važno razmišljanje: zašto postoji vjeronauk u školi i kome je on potreban? Često se postavlja to pitanje. Škola ne može zamijeniti niti nadomjestiti socijalni i moralni svijet učenika i mladih. Ali je ona, to jest škola, pozvana da ga suradnjom na taj način tumači i pomaže u odgoju i izgradnji savjesti kao etičke norme da bi čovjek u školi primio ne samo informaciju nego se formirao i u cijelosti za odraslu i savjesnu osobu. Škola je mjesto gdje se prenose vrijednosti i tumači svijet. Zadaća škole je tumačiti svijet i u njegovoj duhovnoj komponenti, te na isti način promišljati i etičke dimenzije različitih životnih svjetova učenika i mladih. Ako bi škola u tome mogla uspjeti u cijelosti, onda bi se moglo postaviti ovo pitanje: zašto postoji vjeronauk u školi? Međutim, Crkva je svjesna svoga mandata kojega je primila od samoga Utemeljitelja, kao što se i svaka vjerska zajednica poziva na svoj, duboko u savjesti oslonjenoj nauci i poslanju. Stoga je kod nas uveden konfesionalni vjeronauk, a to podrazumijeva činjenicu da je Crkva odnosno vjerska zajednica ona koja je odgovorna za sadržaje, kao i provođenje

vjerske nastave. Za nas kršćane, na primjer, ne može postojati kršćanstvo koje ne bi bilo crkveno, niti se vjeronauk može smatrati predmetom kao dio obrazovnog sustava, nego je to po svojoj naravi dio odgojno-obrazovnog procesa u kojem Crkva preuzima unutar odgojno-obrazovnih ustanova svoju odgovornost i prenosi u konfesionalnom vjeronauku one vrednote koje pomažu čovjeku da postane kvalitetniji čovjek ali i vjerniku da postaje kvalitetniji vjernik. Stoga vjerska nastava ne može biti tek puka informacija o vjeri nego ona biva i formacija po vjeri. Konfesionalni vjeronauk je u svojoj naravi tako zamišljen i ugrađen u školski odgojno-obrazovni sustav, da on bitno postaje i dijaloški, radi različitosti u kojem živi naše društvo. Poimanje vrijednosti i vrednovanja vjerske nastave je upoznavanje vlastite vjere ali i odgoj u toj vjeri do sposobnosti bratskog dijaloga sa drugima i drugačijima, i tako postaje bitni čimbenik odgoja osobe za naše prostore i naše prilike u općevjerskim vrednotama. Uloga, dakle, vjeronauka je suradnja, da ne kažem pomoć školi, da može ispuniti svoju zadaću ne samo prenosnika i formatora učenika u spoznajnom svijetu, nego daleko više u formativno-odgojnom procesu cjelovite osobnosti, jer će vjeronauk ispuniti zadaću uvijek iznova postavljenih pitanja o smislu čovjekova života i svijeta u kojem živi i kojega izgrađuje. Vjeronauk se tako bitno ugrađuje u formiranje novoga pogleda na svijet i pomaže povratak onim vrednotama bez kojih jedno društvo ne može biti do kraja humano i civilizirano u najboljem smislu te riječi. Ne niječemo drugačije poimanje, ali branimo ovaj stav, jer je konfesionalni vjeronauk po svojoj naravi i po službi crkvi i vjerskih zajednica, upravo tako planiran i tako provoden da pomogne u tom procesu. Stoga su Crkva i vjerska zajednica i društvo pred očima savjesti suradnički suodgovorni da vode potreban dijalog i tako doprinose cjelovitosti odgoja djece i mladih.

Prof. dr Zorica Kuburić
Filozofski fakultet, Novi Sad

VERONAUKA U SRBIJI – REZULTATI ISTRAŽIVANJA

Uživo, pred našim očima odvijaju se društvene promene koje možemo pratiti skoro na svim područjima. Ono što je posebna karakteristika društva u kome živimo jeste da se u poslednjih pedeset godina odnos prema religiji menjao u svojim krajnjim formama – od prihvaćenosti do odbacivanja i njenog ponovnog oživljavanja u svim društvenim porama. Ekstremne pozicije, od favorizovanja do marginalizovanja, bile su noseći potencijal za ideologije koje su ih podržavale. Naravno, promene u sferi odnosa prema religiji bile su povezane ne samo sa verskim, već i sa obrazovnim i političkim sistemom.

Uobičajeno je da vaspitno-obrazovni proces u stabilnim društvenim sistemima ima podršku svih agenasa socijalizacije. Međutim, u uslovima dominacije i isključivosti, često se odvija mimo i čak nasuprot opšteproklamovanim vrednostima, u kontrakulturnom maniru. Kada je reč o religiji i njenom položaju u društvu, ateizam i teizam su se, zajedno sa političkim sistemima koji su ih podržavali, međusobno nadmetali.

Brojna su pitanja koja istraživače religije i obrazovanja pokreću na put traganja za istinom o religiji i posebno o načinima njenog prenošenja sa generacije na generaciju. Pitanje cilja nalazi se na samom početku naših interesovanja. Čemu veronauka? Da li je reč o poravnanju računa sa prošlim i prevaziđenim režimom,

da li je cilj vratiti se tamo gde smo bili pre šezdeset godina i nastaviti istim putem vaspitanja? Da li je cilj političke ili religijske prirode ili možda proizilazi iz unutrašnjih potreba učesnika u nastavi?

Da li je potreba za verskim sadržajima prepoznata u ćorsokaku u kome smo se našli posle burnih događaja prilikom raspada države, ratova i bombardovanja, koje nas je posebno podsetilo na moć Boga kome se ne može uzvratiti silom. Možda je činjenica da su ovozemaljski bogovi bili dovoljno moćni da nas vode i zavode i ostave bez ikakve nade, vrednosnog sistema i smisla, bila dovoljna da dovede do samospoznaje vlastite potrebe za spasenjem od prolaznog. U obrazovnom sistemu, koji je orijentisan ka znanju i naučnim istinama, putem političke odluke formirana je jedna oaza verskih sadržaja u predmetu veronauke. Iako nije kompatibilna ni sa sadržajima ostalih predmeta, niti sa načinom rada, a ni nastavnim kadrovima, veronauka je zaživela u školama u Srbiji u novembru 2001. godine kao fakultativni predmet za učenike prvog razreda osnovne škole i prvog razreda srednje škole. Učenici su mogli da biraju jedan od dva predmeta (veronauka i građansko vaspitanje) ili nijedan. Sledeće školske godine (2002/03), verska nastava i građansko vaspitanje dobijaju status izbornih predmeta, to podrazumeva obavezan izbor i obavezno pohađanje jednog od ova dva predmeta. U školskoj 2003/04. godini ostaju u istom statusu međusobno alternativnih izbornih predmeta i uvode se i u treći razred osnovnih škola. U školskoj 2004/05, novina je da izbor obavezuje učenika za započeti ciklus osnovog, odnosno srednjeg obrazovanja. Na ovaj način, Srbija se pridružila, posle deset godina, Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, gde se, na zahtev dominantnih verskih zajednica, konfesionalna veronauka izvodi još od 1991. godine, što znači od raspada zajedničke države Jugoslavije.

Crkve i verske zajednice koje su dobile ista prava održavanja verske nastave u državnim školama razlikuju se po broju dece koja pripadaju većinskoj crkvi i manjinskim verskim zajednicama, te se to pravo može ostvariti samo formalno. Zanimljivo je primetiti da su pravo na organizovanje konfesionalne veronauke u državnim školama dobile one crkve i verske zajednice koje podržavaju nacionalno organizovanje.

Broj dece koja su se prijavila prve godine za veronauku kretao se preko 50% učenika osnovnih i upola manje učenika srednjih škola, mada nastava nije i realizovana u tolikom procentu zbog tehničkih i kadrovskih nedostataka. Druge godine se, prema nepotpunim podacima, opredelilo 49% učenika prvih razreda. Istraživanje Centra za empirijska istraživanja religije iz Novog Sada, kao i Instituta za pedagoška istraživanja iz Beograda, u projektu koji je 2003. godine realizovan i objavljen u publikaciji *Verska nastava i građansko vaspitanje u školama u Srbiji*, ukazuje, takođe, da je oko polovine učenika izabralo versku nastavu, a druga polovina građansko vaspitanje, tako da je i uzorak bio ujednačen prilikom upoređivanja odgovora učenika i roditelja u ovom istraživanju.

Struktura predmeta kojim se deca uvode u verski život verske zajednice koja realizuje versku nastavu u obrazovnom sistemu, propisana je nastavnim planom i programom predloženim od strane verskih zajednica. Sadržaj udžbenika za versku nastavu, dostupan svima, donekle nas uvodi u učionicu u kojoj se realizuje verska nastava. Međutim, ključnu ulogu realizacije verske nastave nose sami nastavnici i sveštenici koji su posrednici u tumačenju udžbenika, koji odgovaraju na brojna dečija pitanja, od vere u Boga do verskog ponašanja i odnosa prema pripadnicima drugih verovanja. Brojni su strahovi sa kojima se neka deca susreću i od kojih se neka deca oslobađaju. Za ovakvu vrstu nastave posebno, potrebno je makar elementarno znanje

pedagogije i psihologije. Ministarstvo vera Republike Srbije posebnu pažnju posvetilo je realizaciji verske nastave i organizovalo je seminar za veroučitelje 6. i 7. februara 2004. godine, posvećen posebno metodici nastave, budući da veronauku predaju sveštenici, ali i laici koji nisu imali psihološko-pedagošku grupu predmeta u svom obrazovanju. Pripremljen je i udžbenik za veroučitelje, kojih iz godine u godinu ima sve više: *Metodika verske nastave*.

Način ostvarivanja verske nastave odvijao se prema datim mogućnostima, u hodu, sticanjem iskustava koja će u budućem radu biti značajna. Međutim, trenutak je bio izazovan za istraživače, da baš u toj drugoj godini realizacije verske nastave potraže odgovore od onih koji su je izabrali. Kakve je utiske ostavila na polaznike? Da li su ispunjena očekivanja? Naravno, najbrojnija populacija u Srbij su pripadnici pravoslavne veroispovesti, te samim tim i rezultati ovog istraživanja govore samo o realizaciji verske nastave Srpske pravoslavne crkve. U istoj ravni, pitamo se o njenom odnosu prema drugim crkvama i verskim zajednicama, ali i njenom odnosu prema građanskom vaspitanju, tj. sekularizovanom društvenom kontekstu koji svoja verska ubeđenja drži za privatnost ili, pak, humanističkom razumevanju sveta u kome je čovek čoveku najveća vrednost, te se Bog traži u imanentnoj njegovoj pojavnosti.

Interesovanje je podstaklo i učenike i njihove roditelje da se opredele za versku nastavu kao izborni predmet. Prema podacima istraživanja koje je ispitivalo, između ostalog, i razloge roditelja i učenika za izbor veronauke, najveći broj ispitanika je kao motiv naveo upravo sticanje novih saznanja i interesovanje iz date oblasti. U pogledu ispunjenosti očekivanja, verska nastava je u većem procentu ispunila očekivanja roditelja nego samih učenika. Više o detaljima samog istraživanja i svih odgovora

može se naći u zbornicima: *Verska nastava i građansko vaspitanje u školama u Srbiji* i *Religija, veronauka, tolerancija*. Takođe je koristan izvor informacija i časopis CEIR-a: *Religija i tolerancija*. Spisak literature na kraju ovog teksta ukazuje na tekstove i istraživanja na opštoj populaciji, na studentima i učenicima kao i roditeljima u pojedinim fazama razgovora o verskoj nastavi.

Verska nastava u Srbiji prošla je svoj put u dvadesetom veku prateći sve političke promene – od glavnog nosioca sistema vrednosti do glavnog krivca koga je trebalo proterati, zajedno sa nastavnicima koji su je predavali, da bi se posle pedeset godina ponovo vratila u obrazovni sistem država u tranziciji: od nje se očekuje stabilizacija, najviše, u moralnom ponašanju mladih. Očekivanja roditelja i učenika od verske nastave su u njenoj realizaciji pretežno ostvarena. Empirijska istraživanja pokazuju da je veronauka prihvaćena samo na nivou slobodnog izbora onih koji to žele. Svako nametanje ili odbacivanje nije u skladu sa suštinom slobode i osnovnim odlikama identiteta kako pojednca tako i crkava i verskih zajednica.

Posebno je značajno naglasiti da je u Vojvodini specifičnost multikonfesionalne sredine iskazana u otporu prema verskoj diferencijaciji koja povećava distancu i preteranom iskazivanju verskih odlika koje sve manjinske verske zajednice stavlja u poziciju osećanja odbačenosti.

Prema rezultatima istraživanja Odseka za sociologiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, na pitanje *Da li vam smeta preterano isticanje religijske pripadnosti*, 72% ispitanika je odgovorilo da im to smeta bez obzira o kojoj je religiji reč. Dakle, ono što ostaje da zaključimo jeste prepoznatljiva potreba za merom po svim pitanjima, posebno u oblasti obrazovanja i religije.

Literatura

- Bigović R. (2000). *Crkva i društvo*. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.
- Blagojević, M. i D. Đorđević (1999). Religioznost stanovništva Jugoslavije. *Teme*, 1–2, Niš.
- Blagojević, M. (1995). *Približavanje pravoslavlju*. Niš: JUNIR i Gradina.
- Blagojević, M. (2003). Religijska situacija u SR Jugoslaviji: revitalizacija religijskog ponašanja i verovanja. *Teme*, 4, 525–552. Niš.
- Božičković, V., A. Petrović i Đ. Kadrijević (2001). Veronauka i škola, *VII naučni skup „Empirijska istraživanja u psihologiji“*, Beograd: Filozofski fakultet.
- Ćimić, E. (1984). *Drama ateizacije*. Beograd: Velika edicija ideja.
- Ćimić E. (1992). Religija i škola, Vjeronauka – pro et contra, *Nastava i vaspitanje*, 4–5, str. 345–354.
- Đorđević, D. (1984). *Beg od crkve*. Knjaževac: Nota.
- Đorđević, D. i D.Todorović (1999). *Mladi, religija, veronauka*. Beograd: AGENA, i Niš: KCC.
- Joksimović i sar. (2002). Religijsko obrazovanje u državnim školama.
- Z. Avramović i S. Maksić. *Izazovi demokratije i škola*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja.
- Kuburić, Z. (1996). *Religija, porodica i mladi*. Beograd: Teološki institut za obrazovanje, informacije i statistiku.
- Kuburić, Z. (1997). Vjeronauka je neophodna. *Vaspitanje i obrazovanje*, 4, str. 75.

- Kuburić, Z. (1997). Stavovi studenata prema uvođenju veronauke. *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, Vol. XXB, 405–425.
- Kuburić, Z. (1997). Stavovi studenata prema religiji, ateizmu i sektama. *Sociologija*, XXXIX, 3, 451–480.
- Kuburić Z. (1999). Vera i sloboda. U: *Verske zajednice u Jugoslaviji*, JUNIR: Niš.
- Kuburić Z. (1999). Hrišćanstvo i psihičko zdravlje vernika. U: Kuburić Z. i Vukomanović M. (ed) *Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak – Godina VI, Niš, 75–88.
- Kuburić Z. (2001). Veronauka između duhovnosti i ideologije. U: N. Sekulić, *Žene, religija, obrzovanje između duhovnosti i politike*. Beograd: Umetničko-istraživačka stanica NANDI.
- Kuburić, Z. (2002). Veronauka kao deo reforme obrazovanja. U: Z. Kuburić, *Religija, veronauka, tolerancija*. Beograd: CEIR.
- Kuburić, Z. (2003). Život u verski homogenoj ili heterogenoj sredini. U: Šefer J, S. Maksić i S. Joksimović, *Uvažavanje različitosti i obrazovanje*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja.
- Kuburić, Z. (2003). Realizacija verske nastave u osnovnoj i srednjoj školi. U: Snežana Joksimović (ed.), *Verska nastava i građansko vaspitanje u škollama u Srbiji*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja, 96–124.
- Janković, M. (1952). *Škola i religija*. Beograd: Narodna knjiga.
- Hamilton, M. (2003). *Sociologija religije*. Beograd: KLIO.
- Pantić D. (1988). *Klasična i svetovna religioznost*. Beograd: Centar za politikološka i javnomnjenjska istraživanja.
- Radić, R. (2002). *Država i verske zajednice 1945–1970*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.

Radislavljević – Ćiparizović, D. (2002). Religija i svakodnevni život: vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih. U: S. Bolčić i A. Milić, *Srbija krajem milenijuma: Razaranje društva, promene i svakodnevni život*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

Službeni glasnik Republike Srbije. Prosvetni glasnik, Beograd, 20. oktobar 2001.

Šušnjić Đ. (1995). *Znati i verovati, teorijske orijentacije u proučavanju religije i ateizma*. Beograd: Čigoja štampa.

Mr Iskra Maksimović

savetnik Centra za kvalitetno obrazovanje

DRUŠTVENE PROMENE I NASTAVA RELIGIJE U DRŽAVNIM ŠKOLAMA U EVROPI

Postojanje religijskog obrazovanja u državnim školama i status nastave religije svaka država reguliše u skladu sa svojim državnim, političkim, društvenim uređenjem i principima, ali i u skladu sa svojom tradicijom, kulturom, demografskim uslovima i karakteristikama sistema obrazovanja.

Promene u društvu u velikoj meri utiču na status nastave religije i religijskog obrazovanja u državnim školama. Primeri za to su zemlje Centralne i Istočne Evrope u kojima su političke i društvene promene uticale na bitno izmenjen status nastave religije u državnim školama. Slični primeri, samo iz ranijih godina (sedamdesete godine XX veka) viđeni su i u Španiji, Italiji, Irskoj, itd.

Prvi pravac promena vidljiv je u zemljama **Centralne i Istočne Evrope** koje su se, početkom devedesetih godina, susrele sa fenomenom oživljavanja religije i to, pre svega, hrišćanske. Prema mišljenju Monike Tajler, „uprkos prikrivenog sekularizma na Zapadu, u ovim zemljama je došlo do ponovnog buđenja interesovanja da se u duhovnom životu pojedinih religijskih grupa zaštite tradicionalne vrednosti“.¹

1 CIDREE: Values Education in Europe: a comparative overview of survey of 26 countries in 1993, CIDREE, UNESCO, 1994.

Političke promene i naponi da se izgrade demokratski i pluralistički politički sistemi reflektovali su se na obrazovanje u svim zemljama Centralne i Istočne Evrope. Sadržaji svih predmeta oslobođeni su ideološke rigidnosti i totalitarizma. Obrazovanje za demokratiju i ljudska prava je vrlo brzo bilo uključeno u postojeće predmetne sadržaje ili je uvedeno u obliku novih predmeta. U nekim zemljama, reducirane su funkcije nacionalnih prosvetnih vlasti, a univerziteti i škole su dobile veću autonomiju i nove prostore za inicijative i kreativne pristupe. U okviru tih promena, postavljeno je i pitanje uvođenja nastave religije u državne škole. Ovo pitanje je izazvalo posebnu pažnju stručnjaka i svih učesnika obrazovanja jer su to zemlje u kojima u ranijem državnom sistemu obrazovanja nije bilo nikakvih oblika religijskog obrazovanja. Nakon početnih, veoma naglašenih i izraženih zahteva za uvođenjem nastave religije, nastupio je period traženja najboljih rešenja. Neke zemlje su se veoma brzo odlučile za uvođenje nekog oblika religijskog obrazovanja, dok u nekim zemljama taj proces i danas traje i još uvek nisu pronađena potpuna i prava rešenja. Međutim, polovinom devedestih godina, prosvetne vlasti u zemljama u kojima su početkom devedesetih godina uvedeni određeni oblici nastave religije, morale su da modifikuju i menjaju kako status predmeta, tako i njegov karakter. Na to su direktno uticali kako različiti problemi koji su se pojavljivali tokom realizacije ovog predmeta, posebno nedostatak nastavnih sredstava, udžbenika, nastavnika, neusklađenost između samog predmeta i ostalih nastavnih predmeta, različiti tehnički i organizacioni problemi, tako i reformski procesi kojima su ove zemlje nastojale da prate evropske integracione procese u oblasti obrazovanja. Zbog svega toga, danas postoje razlike među zemljama ovog regiona kako u karakteru tako i u statusu ovog predmeta.

Nastava religije je obavezan predmet u nastavnom planu i programu u osnovnoj školi (Rumunija); izborni predmet koji

se uvodi prema željama roditelja (Češka); izborni predmet različitog konfesionalnog karaktera (Bugarska, Estonija, Poljska, Gruzija, Rumunija u nižoj srednjoj školi, Moldavija); izborni predmet u alternativni sa etikom (Slovačka, Hrvatska, Poljska). U Litvaniji i Rusiji uvedena je nastavna oblast moralnog vaspitanja koja je obuhvatila i fakultativni kurs religijskog obrazovanja. U Rusiji je od 1999. godine pojačan vaspitni karakter nastavnih planova i programa i uveden je novi izborni (nekonfesionalni) kurs „Osnovi pravoslavne kulture“ koji treba da pruži osnovne informacije o pravoslavnoj kulturi, ali ima i naglašen vaspitni cilj. U Makedoniji i Sloveniji ne postoji poseban predmet koji bi bio posvećen bilo kakvom vidu religijskog obrazovanja. U Republici Srpskoj nastava religije je redovni obavezni predmet. U Hrvatskoj, nastava religije je izborni predmet u osnovnoj školi, dok je u srednjoj školi alternativan sa etikom.

Drugi pravac promena statusa nastave religije odvijao se, tokom poslednje dve decenije, u nekim zemljama **Zapadne Evrope**. Kako su neki istraživači uočili, to su kretanja ka izvesnoj „sekularizaciji“ i povećanom etničkom i kulturnom pluralizmu.² *To je naročito bilo vidljivo u Španiji i Italiji.*

Promene u španskom društvu posle Frankove diktature uticale su i na promenu statusa nastave religije. U Španiji je, tokom perioda Frankove diktature (1939–1975), izučavanje katoličke religije bio obavezni predmet za sve učenike. Sa uvođenjem demokratije, učenici su dobili mogućnost da biraju između etike i religije, što je značilo izborni karakter nastave religije. Na Malti, kao izrazito katoličkoj zemlji, od 1991. godine je uveden, pored nastave religije, i predmet „Lično i društveno vaspitanje“ u državnim srednjim školama, koji više naglašava sekularni i racionalni izbor vrednosnog sistema.

2 *Ibid.*

Izbornost nastave religije karakteristična je i za skandinavske zemlje. Tokom šezdesetih godina, u skandinavskim zemljama uveden je izbor alternativnog vrednosnog obrazovanja umesto dotadašnjeg tradicionalnog koje se nudilo u religijskom obrazovanju. Na primer, u Finskoj – uvedena je mogućnost zamene nastave religije nastavom etike. U Švedskoj se 1962. godine nastava hrišćanstva transformisala u nekonfesionalno izučavanje religija, čime je obuhvaćena nastava tri glavne religije.

Treći pravac promena karakterističan za Evropu jesu promene koje su se, krajem osamdesetih godina, dešavale u **Velikoj Britaniji**, a značile su jačanje tendencija ka čvršćem definisanju i uključivanju nastave religije u državne škole. Zakon o obrazovanju iz 1988. godine i Nacionalni kurikulum u Engleskoj i Velsu uveli su kao obavezni predmet nastavu religije sa službom, što je postalo sastavni deo plana i programa za obavezno obrazovanje. U Engleskoj je 1944. godine Zakon o obrazovanju predviđao da religijska nastava ne treba da bude različita za bilo koju hrišćansku versku zajednicu. Prema Zakonu iz 1988. godine, bilo koji lokalni dogovoreni plan religijske nastave „reflektovaće činjenicu da religijska tradicija u Velikoj Britaniji je uglavnom hrišćanska pri čemu se vodi računa o nastavi i praksi drugih glavnih religija koje postoje u Velikoj Britaniji“.

Određeni zahtevi za ponovnim uvođenjem sadržaja o religijama pojavljuju se i u nekim drugim zemljama **Zapadne Evrope**. Tako su se u Francuskoj, u kojoj ne postoji nikakav oblik nastave religije u državnim školama, pojavila određena interesovanja i predlozi o uvođenju nekih sadržaja o religijama u okviru postojećih predmeta. U tom smislu je 1989. godine održan i poseban kolokvijum na kome je zaključeno da ne treba stvarati novi predmet koji bi se zvao istorija religije, već da se ti sadržaji uključe u predmete kao što su francuski jezik (maternji jezik), istorija, geografija, građansko vaspitanje, filozofija, umetnost i muzika.

Sadašnje ponovno pojavljivanje religije kao društvenog pitanja u zemljama, posebno Zapadne Evrope, prema nekim analitičarima,³ došlo je i sa 8–9 miliona migranata različitih konfesija. Ovakav religijski pluralizam uticao je i pojačao osetljivost pitanja nastave religije u državnim školama. To je, prema mišljenju Antonija Perotija,⁴ uslovalo da se i u onim društvima koja su sekularna ili nereligiozna postavlja pitanje uloge i značenja religije u društvenoj sferi.

Takav religijski pluralizam Evrope direktno je uticao i na razvoj čitavog niza projekata o interkulturalnom obrazovanju, posebno u okvirima Saveta Evrope. Cilj interkulturalnog obrazovanja je da se pomogne mladima i građanima Evrope da shvate i razvijaju novu multikulturalnu Evropu. Tri ključna elementa, po viđenju Saveta Evrope, opredeljuju interkulturalno obrazovanje. To su: uloga i odgovornost škola; istorija i identitet; religijska ili duhovna dimenzija multikulturalnog društva. Suština religijske ili duhovne dimenzije jeste – da bi se živelo u harmoniji sa susedima i među raznim narodima potrebno je više znati o drugima, biti osetljiviji i prijemčiviji za to, znati više o drugim religijama i kulturama, posebno u zajedničkom okruženju. Sadašnja izučavanja Saveta Evrope o odnosima unutar zajednica insistiraju na jačanju uspostavljanja harmoničnih odnosa između različitih zajednica i odnosa u samoj zajednici. Razvijanje poštovanja drugih religijskih tradicija je, prema odrednicama interkulturalnih projekata, posebno značajno u zajednicama gde odvojeno funkcionišu školski sistemi koji su zasnovani na različitim religijama. Da bi se postigao i multikulturalni i interkulturalni pristup, stručnjaci Saveta Evrope smatraju da treba uvoditi kurseve religijskog obrazovanja koji bi bili multikonfesionalni ili

3 Antonio Perotti, *The Case for Intercultural Education*, Council of Europe, Strasbourg, 1994.

4 *Ibid.*

uključivati elemente religija u druge školske predmete, kao što su – istorija, filozofija, moral i etika, društvene nauke. Takođe, Savet Evrope se zalaže za stvaranje takvih nastavnih planova i programa religijskog obrazovanja koje bi pripremale zajedno različite verske zajednice/crkve. U tom okviru, značajne su i vanškolske aktivnosti koje bi se ostvarivale u okviru različitih proslava i verskih svečanosti raznih religija i verskih zajednica unutar zajedničkog okruženja.

U pogledu nastave religije, Savet Evrope je doneo određene preporuke 1993. godine, usvajajući posebnu Deklaraciju o religijskoj toleranciji. Da bi se ostvarili osnovni principi religijske tolerancije među različitim religijama i verskim zajednicama unutar Evrope, a u okviru priprema za buduću novu multikulturalnu Evropu, Savet Evrope je preporučio državama članicama da prate realizaciju nastave religije i etike u školskim programima i da pojačaju „postizanje određenog predstavljanja različitosti i negovanja religija u školskim udžbenicima i nastavi“,⁵ kako bi se kod učenika pojasnila znanja o različitim religijama. U Deklaraciji je naglašeno da je razvijanje znanja kod učenika o svojoj religiji ili o sopstvenim etičkim principima preduslov za pravu toleranciju i savladavanje indiferentnosti i predrasuda. Savet Evrope se založio za organizovanje raznih savetovanja o udžbenicima istorije religije, za promociju susreta raznih religijskih organizacija, za pomoć religijskim školama svih konfesija itd.

Poslednjih godina postoje i inicijative u pojedinim zemljama, a u okviru podrške akcionim programima unutar Saveta Evrope, da se povežu institucije i asocijacije u oblasti religijskog obrazovanja i ostvare bližu saradnju.

5 La tolerance religieuse Newsletter/Faits Nouveaux, council of Europe, 2/93.

Mr Iskra Maksimović

savetnik Centra za kvalitetno obrazovanje

STATUS, KARAKTER, SADRŽAJI I ODGOVORNOST ZA REALIZACIJU PREDMETA – NASTAVA RELIGIJE U DRŽAVNOM OBRAZOVNOM SISTEMU EVROPE

Status i karakter predmeta – nastava religije

Status i karakter predmeta – nastava religije je različit. Postoje neke zajedničke karakteristike, ali su specifičnosti i razlike mnogo veće i one upravo odslikavaju različite nacionalne pristupe u koncepciji ovog predmeta. Ono što je zajedničko za najveći broj zemalja, bez obzira na status i karakter ovog predmeta, je odredba i princip – da roditelji imaju pravo da ne šalju decu na časove nastave religije ako to ne žele.

Analiza statusa i karaktera nastave religije u zemljama u kojima ona postoji, bez obzira na sve razlike i specifičnosti, pokazuje sledeća obeležja:

1) *Nastava religije je obavezan predmet u nastavnom planu i programu određenog nivoa obrazovanja* (Austrija, Norveška, Velika Britanija, Grčka, Nemačka, Rumunija, Švedska itd.).

Prema analizi statusa nastave religije u ovim zemljama, mogu se izvući neke osnovne karakteristike. Nastava religije se

pojavljuje na različitim obrazovnim nivoima i obuhvata učenike različitog uzrasta. Za većinu zemalja je karakteristično da je to obavezan predmet koji se izučava na nivou obavezne škole (u nekim zemljama obavezna škola obuhvata osnovnu školu i nižu srednju školu) i zatim se u nekom obliku (obavezni, izborni ili fakultativni predmet) nastavlja i na srednjoškolskom nivou, odnosno na uzrastu od 5/6. godine do 17/18/19. godine (Finska, Austrija, Nemačka, Danska, Grčka). Samo u obaveznoj školi, nastava religije se izučava u Velikoj Britaniji, Švedskoj, Norveškoj, odnosno na uzrastu učenika od 5 do 15/16 godina. U Rumuniji, nastava religije ima različit status u okviru obaveznog obrazovanja – to je obavezan predmet u osnovnoj školi (uzrast od 6/7 do 10/11 godina), dok je u nižoj srednjoj školi (uzrast od 11 do 15 godina) – izborni predmet.

Karakter ovog predmeta, bez obzira na njegov status u nastavnom planu i programu, nije svuda isti. Negde je to **konfesionalni predmet** – veronauka dominantne religije/crke ili zvanično priznatih religija/crkava u pojedinačnoj zemlji (Austrija, Nemačka, Rumunija, Grčka); negde je to **multikonfesionalni predmet** koji pruža religijsko obrazovanje o hrišćanstvu ali i o drugim religijama (Velika Britanija, Norveška, Finska); a negde je to **nekonfesionalni predmet** koji pruža znanja o svetskim religijama i blisko je povezan sa moralnim vaspitanjem (Švedska). U Danskoj, u zavisnosti od uslova i nastavnika, to može biti i multikonfesionalni i nekonfesionalni predmet. Fond časova je različit i kreće se od 1 do 3 časa nedeljno.

2) Nastava religije je izborni predmet koji je deo obaveznog nastavnog plana i programa (Belgija, Slovačka, Hrvatska, Španija, Italija, Poljska) i alternativna je sa drugim predmetom – etikom, moralom ili filozofijom. U ovim zemljama, roditelji i učenici biraju između nastave religije i morala/etike ili filozofije i na taj način predmet ima izborni karakter iako je on deo

obaveznog nastavnog plana i programa. U većini ovih zemalja ovako strukturiran predmet je koncentrisan na nivo obaveznog obrazovanja i izučava se u kontinuitetu, odnosno na uzrastu od 6/7 do 15/16. godina. U nekim zemljama, nastava religije se izučava i na nivou neobaveznog obrazovanja, ali prevashodno u opšteobrazovnim školama (npr. Hrvatska). Drugu grupu zemalja čine države u kojima je nastava religije ili izučavanje religija – izborni ili fakultativni predmet i organizuje se prema interesovanjima učenika (Češka, Rusija, Bugarska, Estonija).

Što se tiče karaktera predmeta, nastava religije u ovim zemljama ima, slično kao u prethodnoj grupi zemalja, **konfesionalan, multikonfesionalni i nekonfesionalni karakter**. U većini ovih zemalja, nastava religije se ostvaruje za zvanično priznate religije, što uslovljava multikonfesionalni karakter samog predmeta. Uvođenjem alternativnog predmeta etika/filozofija ili moral, obezbeđuje se izbor i sloboda za učenike drugih konfesija (nepriznatih), ateiste i sve druge koji ne žele da slušaju nastavu religije. Nekonfesionalni karakter nastava religije ima prevashodno u zemljama u kojima je je to fakultativni ili izborni predmet i koji se uvodi prema željama roditelja ili učenika (Rusija, Estonija). Fond časova se kreće između 1 i 3 časa nedeljno. U Bugarskoj, nastava religije se organizuje jednom nedeljno u trajanju od 1 sata i 40 minuta.

3) Posebnu grupu čine zemlje u kojima ne postoji nikakav oblik religijskog obrazovanja – na primer, Francuska, Slovenija, Makedonija, Mađarska itd. Jedna od zajedničkih karakteristika u većini zemalja, bez obzira na status nastave religije, je činjenica da roditelji ili staratelji odlučuju da li će dete pohađati nastavu religije ili ne. To je princip i u onim zemljama u kojima je nastava religije obavezan školski predmet. Takođe, jedna od zajedničkih karakteristika je da nastavnici koji predaju nastavu religije moraju da imaju odgovarajuće teološko obrazovanje. U

većini zemalja u kojima je Nastava religije obavezan ili izborni predmet, država finansira i obezbeđuje potrebne uslove za nastavu religije (plate nastavnika ovog predmeta, udžbenici, nastavna sredstva, itd.). Kontrolu nad realizacijom ovog predmeta imaju uglavnom državne prosvetne vlasti. U većini zemalja, državne prosvetne vlasti utvrđuju fond nastave ovog predmeta ili definišu minimalni nastavni okvir koji kasnije škole i lokalne prosvetne vlasti razrađuju.

Sadržaji predmeta – nastava religije i odgovornost za realizaciju

Struktura i sadržaji nastave religije uslovljeni su različitim faktorima i pokazuju svu raznolikost koja se ogleda i u samom statusu predmeta. Možda su upravo u sadržajima i odgovornostima za realizaciju i najveće razlike među zemljama.

U nekim zemljama, kao što je Danska, ministarstvo prosvete utvrđuje sadržaje predmeta i kontrološe realizaciju. U Velikoj Britaniji osnivaju se posebna tela na nivou lokalnih prosvetnih vlasti koja utvrđuju plan i program ovog predmeta i obezbeđuju realizaciju, u Rumuniji verske zajednice pripremaju sadržaje programa, itd.

Odgovornost za nastavu religije je na obrazovnim vlastima u većini zemalja u Zapadnoj Evropi. U Švedskoj, obrazovne vlasti na nacionalnom nivou imaju centralno obrazovno telo koje je odgovorno za nastavu religija. U Rumuniji postoji Državni savet za pitanje vera koji je odgovoran za realizaciju nastave religije.

Međutim, kada je reč o pitanjima sadržaja i strukture postoji određena trodimenzionalnost. U nekim zemljama, u skladu sa nacionalnim propisima, religijske zajednice utiču na

sadržaje. U Austriji, na primer, trinaest zvanično priznatih religijskih zajednica imaju pravo da pripremaju nastavne planove za njihove religije u državnim školama.

U Belgiji, postoji sedam vrsta programa religijskog obrazovanja, od čega je jedan humanistički. U svakom slučaju, crkve uglavnom utiču na sadržaje.

U Švedskoj, neki prosvetni stručnjaci razvili su teorijske osnove ili principe za balansiranu prezentaciju religija u školama. Neki od praktičara imaju tematski pristup, a neki istorijski ili sistemski.

U Velikoj Britaniji sadržaji predmeta obuhvataju hrišćanstvo, budizam, hinduizam, islam i sikizam. Sadržaji su strukturirani po istoj metodologiji za sve religije i obuhvataju segmente: istraživanje, razumevanje, razmišljanje i izražavanje.

U Danskoj, nastavni planovi i programi mogu biti različiti među regionima u zemlji, a u zavisnosti od odluka lokalnih prosvetnih vlasti i saveta roditelja pojedinačnih škola. Osnovni uslov je da svaka lokalna organizacija nastave ovog predmeta bude u skladu sa opštim okvirom koje je utvrdilo Ministarstvo prosvete.

U Nemačkoj, centralna načela hrišćanske vere, milosrđa i solidarnosti sa siromašnima, jednakost muškaraca i žena kao božjih tvorevina, nenasilje, miroljubivost, hrišćanska odgovornost u svetu – glavni su sadržaji nastave religije za obe vrhovne hrišćanske crkve. Specijalni zadatak nastave religije je da razvije brigu i razumevanje za druge i da nauči da se poštuju drugi načini života. U nastavi religije detaljno su prikazani i jevrejstvo i islam. Prioritetne teme koje se obrađuju na časovima etike uključuju pitanja o ljudskoj prirodi, individualnim energijama i motivima, individualnosti i socijalnoj zavisnosti, pitanja ljudskog dostojanstva i ljudskih prava, solidarnosti i multikulturalne koegzistencije u svetu. Časovi etike takođe se bave izvorima konflikata među

ljudima i među nacijama i načinima njihovog smirivanja; koncepti mira, takođe, su uključeni u nastavni plan.

U Norveškoj, u zajedničkom jezgru, nastava religije je multikonfesionalni predmet – obuhvata hrišćansku religiju sa izučavanjem drugih religija i moralnim obrazovanjem.

U Rusiji, program nekonfesionalnog predmeta o religijama sveta obuhvata izučavanje Biblije, biblijske kulture i hrišćanstva, jevrejske religije, islama, istočnih religija. U skladu sa takvom koncepcijom predmeta sadržaji obuhvataju: ulogu religije u istoriji i kulturi čovečanstva; religije starog Sredozemlja; biblijsku kulturu kao jedan od osnovnih izvora evropske civilizacije; hrišćanstvo (obuhvata istoriju hrišćanske crkve, istoriju pravoslavlja i pravoslavlje kod Rusa); katolicizam; protestantizam; judaizam; islam; religije Južne, Centralne i Istočne Azije.

U okvirima svih razgovora o religijskom obrazovanju kao potencijalnom doprinosu razvoju multikulturalnog društva nove Evrope, poslednjih nekoliko godina, česti su dijalozi i analize stručnjaka o zastupljenosti izučavanja svetskih religija u okvirima bilo nastave religije bilo drugih predmeta školskog programa u kojima se obrađuje religija. Prema mišljenju Šulca, Holta i Vestermana,¹ izučavanje svetskih religija u Evropi se poslednjih decenija značajno promenilo. Prema rezultatima njihovih istraživanja, svetske religije „u većini zemalja (Zapadne Evrope) izučavaju se u svakoj fazi školovanja, uključujući i prve godine“.² Ali svako proučavanje pokazuje određene razlike i promene koje su evidentne.

1 Herbert Schultze, Hans-Mikael Holt, Wim Westerman: *The Teaching of World Religions in Continental Europe*. FREEDOM AND AUTHORITY IN RELIGIONS AND RELIGIOUS EDUCATION, 1996.

2 *Ibid.*, str. 176.

Mr Iskra Maksimović

savetnik Centra za kvalitetno obrazovanje

NASTAVA RELIGIJE I SISTEMI OBRAZOVANJA U EVROPI

Ciljevi obrazovanja

Religija, u mnogim zemljama, ima ključnu ulogu u vrednosnim sistemima koji treba da se izgrađuju kod učenika u okviru obrazovnog procesa. U skladu sa tim definišu su i karakter i cilj samog predmeta nastave religije. To je posebno izraženo u zemljama u kojima je ovaj predmet konfesionalnog karaktera. Odnosno, religijsko obrazovanje – bilo da se ostvaruje u okviru obaveznog predmeta ili kroz druge aktivnosti – koncipirano je tako da omogućava sticanje određenih vrednosti koje su usklađene sa religijskim vrednostima zvanične religije ili dominantne religije. U Norveškoj je zakonskim dokumentima o obrazovanju predviđeno da nastava i aktivnosti škola treba da budu zasnovani na fundamentalnim hrišćanskim i humanističkim vrednostima. To je slučaj i u Grčkoj, Irskoj, Italiji, Poljskoj.

U zemljama sa čvrstom religijskom tradicijom crkva često ima centralnu ulogu u osnovi obrazovnog sistema, i to pojedine zapadnoevropske zemlje nastavljaju da izgrađuju kao interese i uticaje, posebno u obezbeđivanju verskih škola.

U Belgiji je 1958. godine zakon razdvojio školski sistem na dva tipa a na osnovu religijskih vrednosti. U većini katoličkih privatnih škola – religijsko obrazovanje je integrisano kao vred-

nosno obrazovanje i obavezno je, a u državnim-javnim školama učenici biraju između religijskog i moralnog nekonfesionalnog obrazovanja. Na Malti – religijsko obrazovanje je jednako značajno i u državnim i privatnim školama.

Republika Irska pokazuje kako je Katolička crkva vezana za strukturu obrazovanja barem kao dominantni provajder osnovnog obrazovanja. Stav Crkve prema obrazovanju u Irskoj formira okvir za vrednosnu komponentu obrazovanja – filozofiju u kojoj su vera, kultura i život dovedeni u harmoniju. Integrisani kurikulum i obezbeđivanje religijske nastave je takođe obaveza koja poštuje religijske slobode i lični pristup svakog pojedinačnog deteta i učenika.

Pitanja kojima se najviše bave prosvetni stručnjaci, ne samo u okviru Saveta Evrope, već i šire, a odnose se na izučavanje nastave religije jesu koja znanja, veštine i sposobnosti učenici treba da steknu u okviru tog predmeta, posebno u kontekstu promena i reformi ciljeva i programa obrazovanja. Među stručnjacima ima različitih viđenja i stavova, tako da je nastava religije u nekim zemljama aktuelna i česta tema istraživanja. Tome su doprinele i reforme u oblasti obrazovanja koje se, poslednjih sedam-osam godina, ostvaruju u Evropu, a u okviru evropskih integracionih procesa. Pravci razmišljanja i rešavanja su različiti, tako da je u nekim zemljama, poput Norveške i Velike Britanije, pojačana i intenzivirana nastava religije, s tim što je pravac tog jačanja multikonfesionalan i okrenut ka opštim humanističkim i hrišćanskim vrednostima. U mnogim zemljama naglašena je nužnost jačanja moralnog vaspitanja, tako da se ta odrednica našla u ciljevima obaveznog obrazovanja. Moralnu i hrišćansku karakteristiku ciljeva obrazovanja naglasio je i Savet Evrope u svojim okvirima budućeg evropskog obrazovanja. Na osnovu dokumenata o evropskom obrazovanju Saveta Evrope, budući ciljevi evropskog obrazovanja su:

- obrazovanje za život, za učešće u demokratskom društvu, za saradnju u Evropi;
- promocija svih talenata, kreativnost, lični razvoj, kritičko mišljenje, samostalan rad, poštovanje vrednosti kao što su demokratija i ljudska prava, hrišćanske i humanističke vrednosti;
- široko opšte obrazovanje;
- poštovanje evropskog zajedničkog kulturnog nasleđa i istorije.

U većini zemalja u kojima je nastava religije obavezan predmet u ciljeve obrazovanja su ugrađene odrednice koje se odnose na razvijanje hrišćanskih vrednosti ili određenih religijskih vrednosti. Tako je zadatak austrijskih škola brži razvoj talenata i potencijala mladih ljudi u skladu sa etičkim, religijskim i društvenim vrednostima, razumejući šta je istina, dobro i lepo....

U Norveškoj, cilj osnovnog i nižeg srednjeg obrazovanja je da se, u dogovoru i saradnji sa porodicom, pomogne deci da steknu hrišćansko i moralno vaspitanje i postanu dobri i nezavisni ljudi u kući i u društvu.

Jedan od ciljeva osnovne škole u Grčkoj jeste da...“učenici postepeno upoznaju etičke, religijske, nacionalne, humanističke i druge vrednosti i uključe ih u sistem vrednosti...”.

Cilj nacionalnog kurikulumu u Engleskoj i Velsu je da bude izbalansiran i široko zasnovan tako da:

- promovise duhovni, moralni, kulturni, mentalni i fizički razvoj učenika u školi i društvu i
- da pripremi takve učenike za prilike, odgovornosti i iskustva odraslog života.

Novi kurikulum Švedske iz 1992. godine pojačava bazične vrednosti švedske škole i zasnovan je na Deklaraciji o ljudskim pravima, Konvenciji o dečijim pravima i hrišćanskoj etici.

Cilj obrazovanja u Danskoj je individualna odgovornost, priprema za aktivno učešće u životu i demokratskom društvu i duhovna sloboda. Nastava i celokupan obrazovni rad moraju se temeljiti na duhovnoj slobodi, ravnopravnosti i demokratiji.

U Italiji zadatak škole je da, u okviru vaspitnih i obrazovnih ciljeva zadatih programom, promoviše:

- „poznavanje osnovnih elemenata radi postupnog razmišljanja o religijskoj stvarnosti u njenom istorijskom, kulturnom i društvenom izrazu;
- poznavanje i poštovanje različitih stavova koje ljudi imaju u odnosu na religijsku stvarnost;
- svest o osnovnim principima na kojima se temelji ostvarivanje programa religije u osnovnoj školi, poštujući pravo roditelja da se za taj program opredele, odnosno ne opredele“.

Analiza ciljeva obrazovanja u pogledu uključenosti religijskih vrednosti je pokazala da, u nekim zemljama, pored vrednosti kao što su: demokratija, individualizam, tolerancija, nacionalnost, uključeni su i: *razvoj i poštovanje osnovnih i zajedničkih ljudskih vrednosti zasnovanih na religijskim principima, zatim jačanje kulturnog razvoja, u čijim okvirima je u nekim zemljama naznačeno jačanje hrišćanskih vrednosti, orijentacija prema kulturnom pluralizmu uključujući i religijski pluralizam i jačanje duhovne slobode.*

Ciljevi predmeta nastava religije

U zavisnosti od karaktera predmeta, pojavljuju se određene razlike ali i sličnosti u definisanju cilja samog predmeta – nastave religije. Ono što je zajedničko za veći broj zemalja je

naglašenost razvoja humanizma, morala, solidarnosti, tolerancije i razumevanja među ljudima kao osnovnih ciljeva ovog predmeta. Međutim, u nekim zemljama u kojima je predmet konfesionalnog karaktera, uvode se i ciljevi uslovljeni religijskom pripadnošću određenoj konfesiji. U zemljama u kojima postoji nekonfesionalni predmet mnogo je izraženiji saznavni karakter predmeta, pre svega u pogledu sticanja znanja o svetskim religijama. Razvoj ličnosti deteta i njegova priprema za život je jedna od čestih odrednica ovog predmeta, posebno u zemljama gde nastava religije ima mešoviti karakter (konfesionalni i nekonfesionalni ili multikonfesionalni).

U Danskoj, cilj nastave religije predviđa, pored ostvarivanja duhovne slobode, i formiranje baze za lično i odgovorno odlučivanje i akcije. U Nemačkoj, cilj nastave religije jeste da prenese vrednosti i da omogući mladim ljudima da rasuđuju i da se ponašaju etički saglasno sa idealima hrišćanskog humanizma.

Između ostalih ciljeva, nastava religije u Estoniji treba da omogući razvijanje kod učenika osećanja solidarnosti, tolerancije, ravnopravnosti. Principi na kojima se temelji nastava religije u Italiji su:

- priznavanje religioznih vrednosti u životu pojedinaca i društvene zajednice;
- poštovanje i garantovanje verskog pluralizma;
- priznavanje i garantovanje slobode svesti građana.

U Poljskoj, cilj nastave religije jeste da obezbedi potrebne uslove za razvoj ličnosti učenika i da ih pripremi za ostvarivanje porodičnih odgovornosti i građanske dužnosti zasnovane na principima solidarnosti, demokratije, tolerancije, pravde i slobode.

Cilj nekonfesionalnog religijskog kursa u Rusiji jeste da pripremi učenike za „stvaranje sopstvenog pristupa ka razumevanju religija, i saznavanju njenih uloga u kulturnom nasleđu

čovečanstva. Religija se pri tome shvata kao kulturni fenomen i kao pogled na svet i kao mehanizam izgradnje vrednosti i normi na kojima počiva opšteljudski moral“.

Analiza ciljeva predmeta – nastave religije pokazuje da su oni široko postavljeni i da su najčešće uslovljeni karakterom samog predmeta. Uvažavajući sve razlike među ciljevima, postoje tri globalna segmenta na kojima se insistira u nastavi ovog predmeta i koji se u različitom intenzitetu pojavljuju u pojedinačnim ciljevima:

- priznavanje religioznih vrednosti;
- izučavajući različite oblike religija, učenici šire znanja o čoveku i društvu;
- vrednosna priprema učenika za uključivanje u građansko društvo a na principima hrišćanskog humanizma, demokratije, tolerancije, solidarnosti, verske tolerancije, formiranja građanskog saznanja o pitanjima koja se odnose na religiju, na odnose između nacije i religije, politike i religije i morala.

Ovi globalni principi su različito ugrađeni u ciljeve i konkretne zadatke nastave religije, posebno kod konfesionalnih predmeta gde specifičnosti učenja pojedinih religija utiču na njihovu konkretizaciju. Na primer, u Nemačkoj cilj nastave religije jeste da prenese vrednosti i da omogući mladim ljudima da rasuđuju i da se ponašaju etički saglasno sa idealima hrišćanskog humanizma. Ciljevi evangelističke i katoličke nastave religije u osnovnoj školi u nemačkoj pokrajini Baden Virtemberg predviđaju: „Evangelistička veronauka treba da pruži svojevrsan doprinos vaspitnom i obrazovnom zadatku škole. Ona uočava životnu situaciju današnje dece i omladine i, na način prilagođen uzrastu, uvodi ih u probleme međuzavisnosti vere i života. Imajući u vidu višestrukost životnih okolnosti, ona podstiče na bavljenje različitim smisaonim i vrednosnim sadržajima i na

pronalaženje u hrišćanskoj religiji pomoći za tumačenje i osmišljavanje života“.¹ U skladu sa tim cilj i zadaci evangelističke veronauke/nauke o religiji su:

- „na elementarni način uvodi u biblijsko-hrišćansku tradiciju i otvara mogućnosti za susretanje i bavljenje njome na način koji je u skladu sa uzrastom učenika,
- omogućava deci i mladima da se bave tumačenjem jevanđelja Isusa Hrista i traži od njih da se postave u odnosu na suprotnost jevanđelja sa vladajućim očekivanjima i da otkriju nove mogućnosti koje ono otvara za zajednički život u svetu,
- unapređuje religiozne jezičke sposobnosti devojčica i dečaka na taj način što tematizuje elementarna životna iskustva, podstiče i omogućava zajednički razgovor o tome,
- ohrabruje decu i mlade da se bave sopstvenim i tuđim religijskim iskustvima i da načine nove korake na putu sopstvenog verovanja.“²

Davanje doprinosa razjašnjenju religiozne dimenzije čovekovog postojanja je i polazni cilj katoličke veronauke/nastave o religiji, takođe u nemačkoj pokrajini Baden-Virtemberg. Pored toga, katolička veronauka/nastava o religiji se podrazumeva „kao služba deci, koja polazi od životne situacije mladih ljudi i pruža pomoć da se te situacije tumače polazeći od poruke hrišćanskog verovanja. Ona se bavi osnovnim iskustvima čoveka, kao što je prihvatanje i potvrđivanje u društvu, sigurnost i poverenje, priateljstvo i ljubav, radost i nada, dokolica i rad, ali i neuspeh i

1 *Osnovna škola u Nemačkoj (pokrajina Baden-Virtemberg)*, prevod dr Savica Toma, Ministarstvo prosvete Republike Srbije, Sektor za istraživanje i razvoj obrazovanja, Beograd, 1998.

2 *Ibid.*

krivica, patnja i razočarenje, strah i nužda, bolest i smrt.“³ Katolička veronauka/nauka o religiji se orijentiše prema ciljevima koje je formulisao zajednički sinod biskupija u Saveznoj Republici Nemačkoj, i to: „pobuđuje i promišlja pitanja o Bogu, tumačenju sveta, smisla i vrednosti života, normama čovekovog delanja i omogućuje odgovore koji bi proisticali iz otkrovenja i iz vere crkve, upoznaje učenike sa stvarnošću vere i porukom koja je u osnovi vere i pomaže da se verovanje misaono obrazloži, osposobljava za ličnu odluku u susretu sa konfesijama i religijama, sa pogledima na svet i ideologijama i razvija razumevanje i toleranciju za odluke drugih, motiviše na religiozni život i za odgovorni rad u crkvi i društvu“⁴.

Cilj multikonfesionalnog predmeta – nastave religije u Velikoj Britaniji je osposobljavanje učenika da razumeju i pažljivo razmišljaju o religioznim i duhovnim verovanjima i praksi, o otkrićima i iskustvima koja se pojavljuju u univerzalnom tražanju za smislom života, i da obezbedi mogućnost da učenici istraže i iskažu svoja lična verovanja. Osnovni principi na kojima počiva predmet Nastava religije su:

- priroda religijskog obrazovanja – treba da omogući deci i mladim ljudima da uče o i na osnovu religije;
- moralni, društveni i kulturni razvoj – odgovornost za moralni, društveni i kulturni razvoj je na celini kurikula; religijsko obrazovanje treba da omogući deci i mladima da shvate i upoznaju moralna, društvena i kulturna pitanja;
- duhovni razvoj – religijsko obrazovanje treba da omogući duhovni rast pojedinca i, na osnovu tih

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

osećanja i verovanja, da obezbedi iskustva i uticaje u traženju značenja i svrhe života;

- svetske vere i obim religijskog obrazovanja – nastava religije mora da uključi izučavanje glavnih svetskih religija koje postoje u Velikoj Britaniji;
- otvoreni pristup – religijsko obrazovanje treba da podrži sve učesnike u tome da iskažu svoje ukupno verovanje i vrednosti i da poštuju pravo drugih da veruju drugačije;
- nastavni metod – nastava religije treba da pruža znanja i razvija razumevanje religijskog iskustva, osećanja i stavova u okviru različitih metoda nastave i učenja.

Mr Iskra Maksimović

savetnik Centra za kvalitetno obrazovanje

NEKA NOVA RAZMIŠLJANJA O NASTAVI RELIGIJE – RELIGIJSKA DIMENZIJA INTERKULTURALNOG OBRAZOVANJA U EVROPI

Savet Evrope je 2002. godine započeo novi projekat pod nazivom „Novi izazovi za interkulturalno obrazovanje: religijske različitosti i dijalog u Evropi“ čiji je cilj povećanje svesti kreatora, planera u obrazovanju, nastavnika i svih ostalih učesnika procesa obrazovanja o uticajima koje ima religija na interkulturalno obrazovanje. Pored razmene i razgovora o pozitivnim iskustvima, projekat je otvorio prostor za nove metode i pristupe interkulturalnom obrazovanju i to kako u školskim tako i u vanškolskim aktivnostima i programima.

Tokom 2004. godine, projekat je postao deo velikog programa Saveta Evrope – „Izgradnja stabilnih i kohezivnih društava“ u okviru koga je juna meseca 2004. godine održana i konferencija u Oslu, koja se bavila „Religijskim dimenzijama interkulturalnog obrazovanja“ u Evropi.

Cilj interkulturalnog obrazovanja je da se pomogne mladima i građanima Evrope da shvate i razvijaju novu multikulturalnu Evropu. Tri ključna elementa, po viđenju Saveta Evrope, opredeljuju interkulturalno obrazovanje. To su: uloga i odgovornost škola; istorija i identitet; religijska ili duhovna dimenzija

multikulturalnog društva. Suština religijske ili duhovne dimenzije znači – da bi se živelo u harmoniji sa susedima i među raznim narodima potrebno je više znati o drugima, biti osjetljiviji i prijemčiviji za to, znati više o drugim religijama i kulturama, posebno u zajedničkom okruženju. Izučavanja Saveta Evrope o odnosima unutar zajednica insistiraju na jačanju uspostavljanja harmoničnih odnosa između različitih zajednica i odnosa u samoj zajednici. Razvijanje poštovanja drugih religijskih tradicija je, prema odrednicama interkulturalnih projekata, posebno značajno u zajednicama gde odvojeno funkcionišu školski sistemi koji su zasnovani na različitim religijama. Odnosno, ovako postavljeno interkulturalno obrazovanje temelji se na dva osnovna principa: „uključivanje i učešće“ i „naučiti kako da se živi zajedno“. Međutim, religijske različitosti kao aspekt multikulturalizma otvaraju u isto vreme i kontraverze i izazove. To se može pojaviti kada je reč o obezbeđivanju jednakosti u obrazovanju; ili o mogućnosti uključivanja pojedinaca u političke, ekonomske i kulturne dimenzije društva; ali i u sferi kreiranja građanske uloge pojedinaca. Kada je reč o religijskoj dimenziji u školama, prema mišljenju evropskih analitičara, otvaraju se kompleksna i osjetljiva pitanja u sferi ostvarivanja religijskih razlika, a što čini osnovnu komponentu interkulturalnog obrazovanja.

Kada se posmatra koncept ovog projekta, mogu se izdvojiti dva ključna elementa:

- religijska dimenzija interkulturalnog obrazovanja je povezana sa političkom motivacijom promocije interkulturalnog dijaloga kao načina jačanja demokratije u Evropi;
- potrebno je obezbediti svakom pojedincu – Evropljaninu – da učestvuje u interkulturalnom dijalogu, što bi bilo i centralni zadatak u obrazovnim politikama i praksi.

Ovakav pristup interkulturalnom obrazovanju u novom evropskom kontekstu definisan je u deklaraciji koja je usvojena na sastanku evropskih ministara prosvete u Atini 2003. godine. Ova deklaracija afirmiše „različitosti društava u pogledu nacionalne pripadnosti, kulture, jezika, religije i obrazovanja“ i naglašava potrebu „podizanja svesti o otporu svakoj ksenofobiji, rasizmu, nasilju i netoleranciji“. Deklaracija se zalaže za uključivanje interkulturalnog obrazovanja kao značajne komponente u sferu obrazovanja, i to u odgovarajućoj meri u programe, školsko upravljanje i usavršavanje nastavnika. U tom smislu je važna i uloga ovog projekta i njegov doprinos razvoju evropskog pristupa interkulturalnom obrazovanju. Projekat se fokusira na analize religija kao kulturnih fenomena, kao i na razmenu ideja i primera dobre prakse. Preporuke projekta treba da pomognu vladama i kreatorima obrazovnih politika u stimulisanju i podsticanju interkulturalnog i međuverskog dijaloga, uz razmatranje svih dobrih strana i slabosti.

Mere koje se predlažu radi postizanja interkulturalnog dijaloga i ostvarivanja razmene ideja i dobre prakse obuhvataju nekoliko oblika: konferencije, objavljivanje posebnih publikacija sa primerima dobre prakse, organizovanje seminara za nastavnike, korišćenje i primena informacione tehnologije.

Upravo održavanje konferencije u Oslu, polovinom 2004. godine, predstavlja jednu od mera predloženog projekta. Učesnici konferencije su pokušali da identifikuju potebe i zahteve u okviru primene religijske dimenzije interkulturalnog obrazovanja u školama u zemljama članicama Unije. Pri tome su se vodili sledećim pitanjima:

- Koje informacije i podršku treba da obezbedi vlada?
- Koje aktivnosti treba da budu promovisane u školama?
- Koje su mogućnosti i prepreke?

Stručnjaci, planeri, kreatori obrazovanja, nastavnici i direktori škola iz zemalja Evropske unije izneli su na ovoj konferenciji svoja viđenja i iskustva i posebno definisali koje su uloge i odgovornosti stručnjaka i onih koji donose odluke u obrazovanju kada je reč o religijskoj dimenziji interkulturalnog obrazovanja.

Literatura (za sva četiri prethodna teksta):

Gates, Brian (ed.), (1996). *Freedom and authority in religions and religious education*. London: Cassel.

Taylor, Monica (ed.), (1994). *Values education in Europe: A comparative overview of a survey of 26 countries in 1993*, CIDREE, Unesco.

Perotti, Antonio (1994). *The case for intercultural education*. Strasbourg: Council of Europe.

Comparative education review, Special Issue on Religion, No 1/1996.

Führ, Christoph (1996). *Deutsches bildungsnjesen seit 1945, grundzüge und probleme, inter nationes*. Bonn.

Eurydice Eurybase – 2004: Obrazovni sistem i religija u zemljama Italija, Španija, Belgija, Austrija, Nemačka, Švedska, Norveška, Finska, Estonija, Poljska, Rumunija, Mađarska, Francuska, Danska, Norveška.

Programmi didactici per la scuola primaria (1985). Roma: Ministerio della pubblica istruzione.

Le Monde de L'education de la culture de la formation: *Religion*, No 258/1998 (više priloga).

Newsletter/faits nouveaux, Council of Europe, 2/93.

Structure of the education and initial training system in Slovenia (2000). Ministry of Education and Sport, Eurydice Unit Slovenia.

Slovakia – National report presented to the 45th session of the international conference on education, Geneva, 30 September – 5 October 1996.

Annual reports on international religious freedom for 2003: Russia, Slovakia, Greece, Bulgaria, Romania, United Kingdom, Czech Republic, Croatia, Italy, Austria, Hungary, Poland, Spain, Ukraine. Released by the Bureau for Democracy, Human Rights, and Labour. Washington DC.

Osnovna škola u Nemačkoj (pokrajina Baden-Virtemberg), prevod dr Savica Toma, Ministarstvo prosvete Republike Srbije, Sektor za istraživanje i razvoj obrazovanja, Beograd, 1998.

Religious freedom in Europe; States of the former Soviet Union (CIS). Prepared by the International Coalition for Religious Freedom, 2002.

Jensen, Tim (1999). *Religious education and the secular state*. Denmark: University of Odense.

Standing conference of European ministers of education, 2nd session, Athens, Greece, 10–12 November 2003.

O'Shea, Karen (2003). *A glossary of terms for education for democratic citizenship developing a shared understanding*. DGIV/EDU/CIT 29.

5. VERA I MEDIJI, STARI I NOVI

Kao i sve značajne društvene pojave, religija pobuđuje veliko interesovanje medijskih poslenika. Ona je nalazila za-paženo mesto i u štampanim i elektronskim medijima Zapadnog Balkana, praktično od pojave tih medija u našem regionu. Me-dijsko praćenje religijskih tema zavisilo je u velikoj meri od aktuelnog stanja u svakom od ovdašnjih društava. Ona su, od nastanka njihovih medijskih scena, prolazila kroz radikalne i dramatične promene, uslovljene dubokim ekonomskim, poli-tičkim i kulturnim procesima globalnog, evropskog i regionalnog karaktera kojima je obilovala istorija 19. i 20. veka. Događaji iz najbliže istorije su, takođe, znatno uticali na prisustvo religije u balkanskim medijima i na konotaciju tog prisustva. S obzirom na naglo porasli uticaj religije u svim društvima bivše Jugoslavije u poslednjoj deceniji 20. veka, kao i na izuzetno značajnu ulogu medija u tadašnjim zbivanjima, veoma je zanimljiv presek aktu-elnog stanja u medijskoj slici verskog života na ovim prostorima. Naš saradnik Milan Sitarski je sumirao tu sliku na osnovu četvoromesečne saradnje Centra za istraživanja religije Beograd-ske otvorene škole sa agencijom Pristop u oblasti pres klipinga, u okviru projekta „Internet u funkciji verskog obrazovanja i procesa pomirenja na prostoru bivše Jugoslavije“ koji je podržala holandska fondacija Pax Christi Nederland, analitički obradivši dva aspekta ove teme: procentualnu zastupljenost vesti iz medija koji izlaze u svakoj od država obuhvaćenih projektom (unutar ukupnog broja vesti) i broj medija iz pojedinih zemalja koji su

objavljivali dostavljene vesti, tj. diversifikovanost ovog dela medijske scene.

Pojava i ubrzano širenje novih, informaciono-komunikacionih tehnologija, prvenstveno interneta, svakako je najradikalnija promena u medijskoj sferi današnjice. Uprkos činjenici da Balkan primetno zaostaje u primeni ovih tehnologija u odnosu na veći deo Evrope, one su i u našem regionu u ekspanziji, što nema uticaja samo na informisanje putem internet prezentacija koje u određenoj meri zamenjuju tradicionalne medije, već i na intenzitet i kvalitet komunikacije ljudi zainteresovanih za pojedine teme, pa i religiju. Jedan od najraširenijih oblika internet komunikacije su forumi, tj. virtuelna mesta na kojima se posetioци ne „sreću“ (ili se to dešava retko i neobavezno) u „realnom vremenu“ (kao u slučaju „čet soba“), već jedni drugima „ostavljaju“ poruke i replike, čime se razvija debata, po pravilu usmeravana od strane jednog ili više moderatora ili urednika. Voditelj virtuelne rasprave na temu „Društvena osnova tolerancije na Balkanu“ bio je Srđan Barišić, a tokom rasprave do izražaja su došla pitanja vezana za političku, pravnu, istorijsku i bezbednosnu komponentu verskog života. Na forumu pod naslovom „Dijalog među religijama“, čiji je voditelj bio mr Belmondo Miliša, takođe su aktuelizovane slične teme, ali uz dodatne opservacije o samim psihološkim, antropološkim i filozofskim pretpostavkama dijaloga. Miroslav Keveždi vodio je forum „Nebo – zemlja – mi“ posvećen konceptima svetog i profanog mesta, hodočašćima i mogućnosti spasenja, tj. osnovnim odlikama nekih religijski zasnovanih, ali i laičkih pogleda na ova pitanja. Najzad, debata na forumu „Aktuelnost vere u savremenoj kulturi i umetnosti“, čiji je voditelj bio mr Davor Džalto, dotakla je širok krug pitanja vezanih za osnovne idejne postulate umetnosti u predmodernoj, modernoj i postmodernoj epohi, kao i njihove društvene implikacije. Zajednička karakteristika sva četi-

ri foruma je bila prilično brzo konstituisanje grupa posetilaca zainteresovanih za pojedine teme (primetno malobrojnijih od ukupnog broja posetilaca), ali i brzo profilisanje različitih „škola mišljenja“ utemeljenih na u društvu realno postojećim i etabliranim idejnim sistemima za čije su protagoniste karakteristični određeni stavovi prema pokrenutim pitanjima. Na specifičan način nas je ohrabrila, mada je za određeni period prekinula normalan tok debata, činjenica da je naš forum bio predmet napada hakera koji su uspjeli da ga privremeno učine nedostupnim. To nam je samo bio znak da se ovakve debate i kod nas već smatraju društveno relevantnim sredstvom komunikacije i da je njihov nastavak zahvalno polje za dalje aktivnosti.

Milan Sitarski
istoričar, koordinator projekta
„Internet u funkciji verskog obrazovanja i procesa
pomirenja na prostoru bivše Jugoslavije“

VERSKA PITANJA U ŠTAMPANIM MEDIJIMA ZAPADNOG BALKANA

U periodu od 18. IX 2004. do 31. I 2005, Centar za istraživanja religije Beogradske otvorene škole je, u okviru projekta „Internet u funkciji verskog obrazovanja i procesa pomirenja na prostoru bivše Jugoslavije“, koji je podržala holandska fondacija Pax Christi Nederland, koristio usluge agencije Pristop u oblasti pres klipinga. Ova četvoromesečna plodna saradnja omogućavala je posetiocima sajta „VERA – ZNANJE – MIR“, podignutog u okviru pomenutog projekta, zainteresovanim za sve aspekte verskog života na teritoriji SCG, Hrvatske, BiH i Makedonije, da pronađu relevantne vesti o religijskoj problematici, prenesene u svim značajnijim štampanim medijima koji izlaze u ovim državama. Pored toga, saradnici CIREL-a su dobili priliku da analitički obrade različite performanse dostavljenih vesti – njihov karakter (saradnja verskih zajednica, verski sukobi ili mirovne inicijative i aktivnosti), frekventnost, disperziju po medijima i ostale, kao i specifičnosti ovih performansi po medijskim scenama proučavanih država.

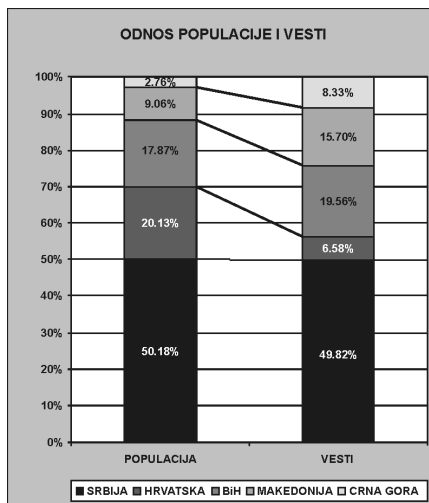
Jedna od pojava koje smo smatrali najzanimljivijim je bila procentualna zastupljenost vesti iz medija koji izlaze u svakoj od država obuhvaćenih projektom unutar ukupnog broja vesti.

Da bismo stekli uvid u društvenu (medijsku) relevantnost događaja vezanih za religijski život u pojedinim zemljama, uporedili smo dva podatka:

1. procenat vesti dobijenih iz svake zemlje u odnosu na ukupan zbir vesti, i
2. procentualno učešće populacije dotične zemlje u odnosu na ukupan zbir populacija svih zemalja.

Dobijeni podaci su veoma zanimljivi:

	Srbija	Hrvatska	Bosna i Hercegovina	Makedonija	Crna Gora
procenat populacije u ukupnom zbiru	50.18%	20.13%	17.87%	9.06%	2.76%
procenat vesti u ukupnom zbiru	49.82%	6.58%	19.56%	15.70%	8.33%



Iz tabelarnog i grafičkog prikaza dobijenih podataka, možemo steći prilično jasnu sliku o teritorijalnoj distribuciji štampanih medija iz kojih je dolazio najveći broj naših vesti. Najpre nam „pada u oko“ činjenica da je procenat vesti iz medija koji izlaze u Srbiji gotovo identičan procentu populacije ove države u odnosu na zbir svih pet populacija (oko polovine, kako vesti tako i stanovnika). Iako nam ovakva distribucija na prvi pogled može izgledati potpuno očekivana, na neki način i nezanimljiva, njenu ocenu ćemo dati posle analize distribucije u ostalim državama, u kojima su odstupanja dve poređene veličine veoma primetna.

Drugoplasirana po udelu stanovništva, Hrvatska je karakteristična po ubedljivo najmanjem procentu vesti vezanih za problematiku koja nas interesuje. Pokušaćemo da damo neka tumačenja ove pojave. Moguće je, na primer, da je u hrvatskom društvu, jednostavno, interesovanje za ovu vrstu vesti manje nego u ostalim proučavanim društvima, pa se to odnosi i na hrvatsku medijsku scenu čiji se akteri, prateći zakonitosti tržišta koje u medijskoj sferi podrazumevaju praćenje interesovanja šire publike, takvim kretanjima prilagođavaju. Ovo objašnjenje bi moglo biti podržano činjenicom da je, u odnosu na sve ostale proučavane zemlje, Hrvatska odmakla najdalje na putu evropskih integracija i da je hrvatsko društvo među njima najkompatibilnije sa razvijenim evropskim društvima, u kojima je, inače, uloga religije u životu stanovništva primetno manja nego na Balkanu, a u najvećem broju tih društava su verski sukobi praktično zaboravljena kategorija.

Druga mogućnost je da hrvatska javnost nije slabije zainteresovana za versku problematiku u načelu, već samo za one njene aspekte koji su obuhvaćeni instrukcijama koje je tim CIREL-a dao agenciji Pristop. Podsetićemo, CIREL je od ove agencije naručio dostavljanje vesti koje se odnose na saradnju i sukobe verskih zajednica i/ili njihovih pripadnika, kao i na

mirovne inicijative i aktivnosti. Svi su ovi aspekti verskog, pa i šireg društvenog života, vezani prvenstveno za interakciju verskih zajednica, bilo u negativnom bilo u pozitivnom smislu, koja po prirodi stvari proističe iz multireligijskog karaktera proučavanih društava. Moguće je, dakle, da je široka hrvatska čitalačka publika zainteresovana za druge aspekte verskog života, recimo za događaje vezane za aktivnosti (u Hrvatskoj izrazito većinske) Rimokatoličke crkve, dok su joj aspekti vezani za multireligiozni karakter proučavanog prostora koji je do pre jedne i po decenije bio objedinjen i pod jednim državnim krovom, prilično neomiljeni. Ova bi mogućnost, takođe, mada ne sa istom konotacijom kao prethodna, mogla biti dovedena u vezu sa položajem Hrvatske kao „šampiona evropeizacije“ u regionu, pošto je primetna nenaklonjenost širokog hrvatskog javnog mnjenja prema svrstavanju ove države u Balkan i podsećanju na geografsku, pa i kulturološku izmešanost Hrvata sa drugim nacijama ovog regiona u pojedinim njegovim delovima.

Treća mogućnost bi bila da su u Hrvatskoj teme vezane za religiju, uključujući i interakciju verskih zajednica, nezanimljive široj publici, ali da potrebe onog dela publike koji za te teme jeste zainteresovan u dovoljnoj meri zadovoljavaju sami verski mediji, kojima ostali akteri medijske scene taj deo publike i „prepuštaju“ u sadržinskom smislu. U prilog ovoj tezi ide i utisak članova našeg tima da, u poređenju sa svim ostalim većim verskim zajednicama, Rimokatolička crkva (u Hrvatskoj, ali i šire) ima ubedljivo najrazvijeniju novinsko-izdavačku delatnost. U svakom slučaju, za potvrdu ili opovrgavanje svake od ovih teza neophodna su dalja i dublja istraživanja, ali smatramo da je korisno da na ovom mestu izložimo tendencije uočene u dosadašnjem ispitivanju medijske scene.

Bosna i Hercegovina je po udelu stanovništva u ukupnom zbiru populacija pet zemalja rangirana na trećem mestu, a po udelu vesti vezanih za naše teme je blago prezastupljena i drži

drugo mesto, koje po brojnosti populacije pripada Hrvatskoj. Odnos procentualnog učešća populacije i ovih vesti u BiH u odnosu na ukupan zbir svih pet zemalja je, dakle, sličan onome koji možemo naći u Srbiji, uz blago naglašeniju prisutnost interakcije verskih zajednica u štampanim medijima. Ovo se može objasniti samim karakterom bosanskohercegovačke populacije koju, u ogromnom procentu, čine vernici Islamske zajednice, Srpske pravoslavne crkve i Rimokatoličke crkve, a kod njih su verska i etnička identifikacija praktično neodvojive, pa se i skorašnji izuzetno surov međuetnički rat između Bošnjaka, Srba i Hrvata često tumači kao verski. Usled još uvek nepotpuno uklonjenih posledica tih ratova, ali i čestih domaćih (državnih i građanskih) i međunarodnih inicijativa za etničko i versko pomirenje i saradnju, vesti vezane za ove teme su još uvek prilično interesantne za čitalačku publiku, a samim tim i za štampane medije u BiH.

Makedonija se, po procentu svojih stanovnika u ukupnom zbiru, nalazi na pretposlednjem, četvrtom mestu među ovim državama, ali se po procentu dostavljenih vesti nalazi na trećem mestu, bližeći se po tome Bosni i Hercegovini koja je po populaciji gotovo duplo veća od nje. Uzroci ove disproporcije mogu biti, kao i u slučaju BiH, u uvreženom poistovećivanju verske i etničke identifikacije, u ovom slučaju pre svega izrazito većinski pravoslavnih Makedonaca i izrazito većinski muslimanskih Albanaca, među kojima su izuzetno sveže uspomene na međusobne sukobe koji su kulminirali 2001, ali su sporadično obnavljani i u kasnijim godinama. Usled toga je i sadašnji društveni trenutak u Makedoniji obeležen izuzetnom aktuelnošću i relevantnošću uređenja odnosa između ove dve etničke zajednice, posledično i između verskih zajednica. Drugo objašnjenje ovolike disproporcije učešća vesti posvećenih verskoj problematici u makedonskim medijima, koja uveliko prevazilazi onu utvrđenu u bosan-

skohercegovačkim, može biti u višedecenijskom, u makedonskoj javnosti izuzetno relevantnom sporu između Srpske pravoslavne crkve i kanonski nepriznate (od ostalih pravoslavnih crkava) Makedonske pravoslavne crkve. U poslednjim godinama, ovaj spor je čak dobio na intenzitetu, pošto je deo makedonske pravoslavne hijerarhije, okupljen oko vladike Jovana, proglasio ponovno ujedinjenje sa SPC, od koje je MPC odvojena 1967. To je izazvalo čak i represivne mere makedonskih vlasti čija je usklađenost sa evropskim standardima verskih sloboda i slobode kretanja diskutabilna. Postojanje ova dva, još uvek izuzetno aktuelna sukoba, nabijena konfliktnim potencijalom, makedonsko/pravoslavno – albanskog/muslimanskog i onog između SPC i MPC, očigledno još uvek prouzrokuje natprosečnu prisutnost verskih tema u makedonskoj javnosti, pa i u štampanim medijima, što je i dovelo do disproporcionalnog učešća vesti iz makedonskih novina u ukupnom zbiru vesti koje smo dobili.

Još veća disproporcija se može naći u slučaju Crne Gore, koja je po nekim pojavama izuzetno slična Makedoniji. I u ovoj zemlji, uprkos nepostojanju masovnih verskih, pa i etničkih sukoba u bliskoj prošlosti, postoji veoma naglašena distanca između većinskih pravoslavaca (Crnogoraca i Srba) i manjinskih muslimana (Bošnjaci i deo Albanaca) i katolika (Hrvati i drugi deo Albanaca). U javnosti je, takođe, naglašeno prisutan i spor između zvaničnih struktura SPC i novoproglašene (1991) Crnogorske pravoslavne crkve, koju ne samo da ne priznaju ostale pravoslavne crkve već, za razliku od MPC, ona ne uživa tako nedvosmislenu podršku državne vlasti niti poseduje razgranatu hijerarhiju i infrastrukturu.

Uzroci prezastupljenosti vesti iz Crne Gore su, dakle, vrlo slični kao kod Makedonije. Navešćemo, ipak, i utisak da na ovu prezastupljenost tema vezanih za versku pripadnost i interakciju u ove dve zemlje, pored visokog stepena identifikacije verske i

etničke pripadnosti (što je slučaj, uostalom, i u Srbiji, Hrvatskoj i BiH), verovatno utiče i aktuelni trenutak. On je obeležen nedavnim donošenjem ili nužnošću skorog donošenja strateških političkih odluka vezanih za relativno dugoročno regulisanje statusa, ne samo pomenutih etničkih i verskih grupa, već i celih država. Status Makedonije kao nezavisne države od 1992. nije praktično doveden u pitanje, uprkos još uvek formalno aktuelnom sporu sa susednom Grčkom oko državnog imena, kao i nenaklonjenosti priličnog dela javnosti u susednoj Bugarskoj priznavanju makedonske nacije. Uprkos tome, ustavne promene, nastale kao rezultat Ohridskog sporazuma, i neuspeh skorašnjeg referenduma o novom administrativnom uređenju navode na utisak da se, po unutrašnjem ustrojstvu, makedonska država danas pretvara u konsocijativnu demokratiju zasnovanu na posebnim statusima pojedinih etničkih grupa, koje u vrlo visokom procentu korespondiraju sa pripadnošću pojedinim verskim zajednicama. Sa druge strane, u Crnoj Gori je praktično najaktuelnije društveno pitanje budući status te republike, odnosno opstanak ili ukidanje Državne zajednice SCG. Etnička i verska pripadnost građana u ogromnoj meri uslovljava stavove o ovom pitanju – praktično svi Srbi u Republici su pristalice očuvanja Državne zajednice, svi Albanci (i muslimani i katolici) i Hrvati su pristalice nezavisnosti Crne Gore, dok su Crnogorci i Bošnjaci podeljeni po ovom pitanju, uz trenutnu nadmoć pristalica nezavisnosti unutar ovih dveju etničkih grupa. U BiH je, takode, od završetka rata 1995, u više navrata aktuelizovano pitanje revizije Dejtonskog sporazuma kojim su sukobi okončani i koji praktično predstavlja ustav te države. Ovo pitanje se u neposrednoj prošlosti aktuelizuje češće nego u prvim poratnim godinama, uglavnom putem inicijativa da se više nadležnosti prenese sa entitetskog na državni nivo, koje izazivaju primetne političke i institucionalne krize unutar ionako veoma komplikovanog ustavnog poretka BiH. U

svim ovim sporovima oko statusa pojedinih država, teritorija i etničkih grupa, sve veće verske zajednice u pomenutim državama su zauzimale jasno profilisane političke stavove, koji su bili usklađeni sa stavovima odgovarajućih svetovnih ustanova i društvenih grupa, pre svega političkih stranaka. Naša je pretpostavka da će donošenje pomenutih strateških političkih odluka i protok vremena od tog donošenja (naravno, u slučaju da se usvojena rešenja pokažu efikasnim u pogledu smirivanja sukoba) dovesti do pada aktuelnosti tema koje smo obrađivali, tj. do svođenja njihove prisutnosti u medijima u okviru karakteristične za susedne i ostale evropske zemlje. To će verovatno biti praćeno i fokusiranjem aktivnosti i pažnje verskih zajednica na pitanja koja su za njih od primarne važnosti i prepuštanjem političke problematike klasičnim političkim subjektima.

Vratimo se, najzad, pokušaju tumačenja nalaza koji se odnose na medije iz Srbije, kod koje je primećena gotovo podudarna procentualna zastupljenost u ukupnoj populaciji regiona i u zbiru dobijenih vesti. Po ovom nalazu, Srbija se nalazi u fazi u kojoj su verske teme znatno manje aktuelne nego u Makedoniji i Crnoj Gori, pa i u odnosu na BiH. To je razumljivo, s obzirom na neuporedivo manji stepen verske, pa i etničke heterogenosti Srbije u odnosu na te tri zemlje, pošto ubedljivo najveći broj njenih građana spada u vernike SPC. Ona po brojni daleko prevazilazi sve ostale verske zajednice, u većoj meri nego što pravoslavni prevazilaze broj ostalih vernika u Makedoniji i Crnoj Gori, a pogotovo muslimani u BiH, koji predstavljaju tek relativnu većinu. Ona, osim toga, u Republici gotovo da nema konkurenciju u okupljanju pravoslavnih vernika. Značajno veću procentualnu zastupljenost naših vesti u medijima iz Srbije, međutim, u odnosu na Hrvatsku, tumačimo time što su u velikom delu Srbije, naime na teritoriji Kosova i Metohije, posledice ratnih sukoba iz 1998. i 1999. još uvek izuzetno sveže, drama-

tične praktično kao i u trenutku prestanka borbenih dejstava, ako ne i dramatičnije. Slično Makedoniji i Crnoj Gori, albanski stanovnici Kosova i Metohije su u velikoj većini muslimani, prilično mali broj njih su katolici, dok su praktično svi Srbi pravoslavni. U ovoj pokrajini je, međutim, etnička komponenta sukoba i/ili napetosti nešto lakše odvojiva od verske nego u Makedoniji, Crnoj Gori i BiH, pošto većinski Albanci pokazuju, uprkos svojoj većinskoj pripadnosti islamu, primetnu distancu prema drugim muslimanima Kosova i Metohije – Romima, Bošnjacima, Turcima, Gorancima i ostalima. Kao i u BiH, ovde su verski objekti vrlo često bili meta rušilačkih napada naoružanih grupa formalnog i neformalnog karaktera. Naša je procena da se, s obzirom na činjenicu da se vreme donošenja strateških političkih odluka o dugoročnom statusu Pokrajine bliži, broj vesti kakve smo pratili u četvoromesečnom periodu u štampanim medijima iz Srbije neće smanjivati, već će možda i porasti.

Uprkos relativnoj verskoj homogenosti Srbije (u odnosu na prilike u većini zemalja Zapadnog Balkana), Kosovo i Metohija nisu jedini njeni delovi u kojima jedni sa drugima žive pripadnici različitih vera. U Sandžaku/Raškoj oblasti žive zajedno muslimanski Bošnjaci i pravoslavni Srbi, među kojima, uprkos povremenih tenzija, pa i incidenata, nije došlo do masovne oružane konfrontacije, po čemu se ova oblast izdvaja od velikog dela regiona. Slična je situacija i u Vojvodini, u kojoj je i etnička i verska slika mnogo složenija. Apsolutnu većinu stanovništva čine Srbi, ali je znatan i broj pripadnika nacionalnih manjina koji pripadaju različitim verskim zajednicama. Najbrojniji Mađari su uglavnom katolici, ali među njima ima dosta i reformata (kalvinista) i evangelika (luterana), a sličan je i verski sastav vojvođanskih Slovaka koji imaju svoju nacionalnu, nezavisnu evangeličku crkvu. Skoro svi Hrvati su katolici, Rumuni vernici Rumunske pravoslavne crkve, a Rusini grkokatolici – pravoslavnog obreda

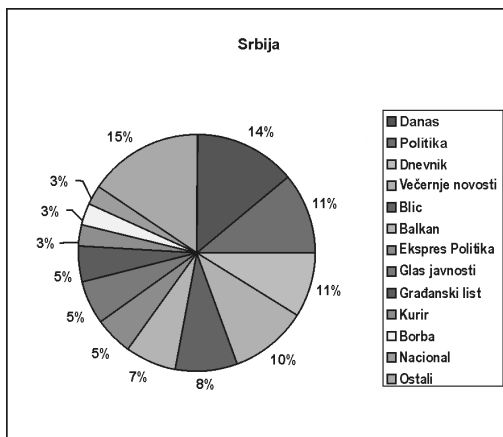
i verovanja, ali pod jurisdikcijom pape. Uprkos tome što je broj međuetničkih i međuverških incidenata i intenzitet distance u Vojvodini bio manji nego i u Sandžaku/Raškoj oblasti ili u Crnoj Gori (a ne može se ni porediti sa Kosovom i Metohijom, BiH, Hrvatskom i Makedonijom), u skorije vreme su ti incidenti primetno učestali, pre svega na relaciji Srbi – Mađari. Ova činjenica je, na sreću, poslužila i kao povod visokim zvaničnicima SPC, Rimokatolicke crkve i većih protestantskih crkava da, u cilju smirivanja tenzija, sprečavanja težih sukoba i jačanja dijaloga i tolerancije, u saradnji sa visokim državnim zvaničnicima Srbije organizuju u novembru 2004. Konferenciju o doprinosu crkava verskoj, kulturnoj i međunacionalnoj saradnji na putu evropskih integracija u Bečeju i Subotici. Izvanredna medijska praćenost Konferencije i snažan odjek koji je ona izazvala u javnosti Srbije pokazuju da na ovim prostorima pažnju ne privlače isključivo vesti o sukobima, već i o saradnji verskih zajednica i njihovim inicijativama za pomirenje i skladan zajednički život, a vreme koje je pred nama pokazaće da li će se taj pozitivan trend, nastao na tragu sve češćih ekumenskih susreta poslednjih godina, nastaviti.

Pored teritorijalne distribucije vesti o saradnji verskih zajednica, verskim sukobima i mirovnim inicijativama i aktivnostima, analizirali smo i broj medija iz pojedinih zemalja koji su objavljivali dostavljene vesti. Na osnovu dobijenih rezultata, možemo steći sliku o diversifikovanosti scene štampanih medija u svakoj od zemalja, preciznije onih listova i časopisa koji su teme za koje smo mi zainteresovani prepoznali kao atraktivne i društveno relevantne. Tu diversifikovanost ćemo pokušati da vrednujemo pomoću nekoliko pokazatelja:

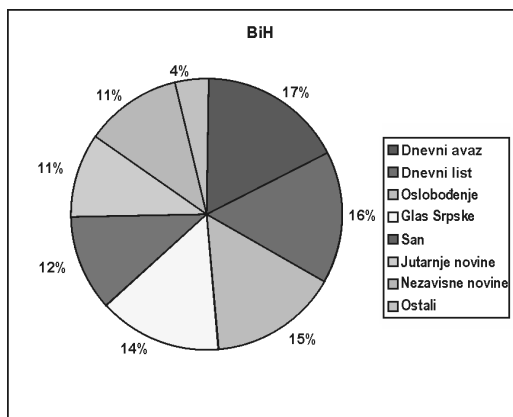
- po procentu vesti (unutar zbira vesti iz svake pojedinačne zemlje) koje su prenesene iz najzastupljenijeg lista;

- po broju najbolje zastupljenih listova čiji zbir vesti čini 50% od ukupnog zbira vesti iz dotične zemlje;
- po broju listova iz kojih je preneto više od 3% vesti iz svake zemlje;
- po ukupnom procentu vesti prenesenih iz listova od kojih je svaki dao manje od 3% vesti iz svoje zemlje.

Medijska scena Srbije se pokazuje najrazuđenijom. Najzastupljeniji srbijanski list, beogradski dnevnik *Danas*, dao je samo 14% vesti iz Srbije. Zbir vesti iz čak pet najzastupljenijih listova iz Srbije dostiže polovinu ukupnog broja vesti iz ove zemlje: *Danasa*, *Politike* i novosadskog *Dnevnika* sa po 11%, *Večernjih novosti* (10%) i *Blica* (8%). Ukupan broj srbijanskih listova iz kojih je preneseno 3% ili više vesti je 12, u koje pored pomenutih pet najzastupljenijih spadaju i *Balkan* (7%), *Ekspres Politika*, *Glas javnosti* i novosadski *Gradanski list* (po 5%) i *Kurir*, *Borba* i *Nacional* sa po 3% vesti objavljenih u listovima Srbije. Zbir vesti iz manje zastupljenih medija (sa manje od 3% od broja vesti iz srbijanskih listova) je izuzetno visok – ukupno 15% (među njima ima i dosta lokalnih medija).

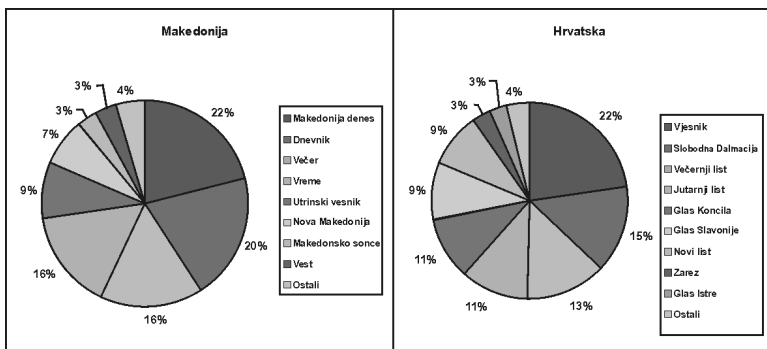


Nešto je manje razuđena bosanskohercegovačka novinska scena, bar što se tiče listova koji prate naše teme. Među njima je najzastupljeniji sarajevski *Dnevni avaz* sa 17% vesti iz BiH, a polovina vesti iz te zemlje dobijena je iz četiri najzastupljenija lista – pored *Dnevnog avaza*, to su mostarski *Dnevni list* (16%), sarajevsko *Oslobođenje* (15%) i banjalučki *Glas Srpske* sa 14% vesti iz bosanskohercegovačkih medija. Listova sa više od 3% vesti u BiH ima sedam, u koje pored pomenuta četiri spadaju još i sarajevski *San* (12%) i *Jutarnje novine* (11%) i banjalučke *Nezavisne novine* (11%). Zbir vesti iz medija sa manje od 3% od ukupnog broja vesti iz listova u BiH je isti kao u slučaju Makedonije i Hrvatske – 4%.

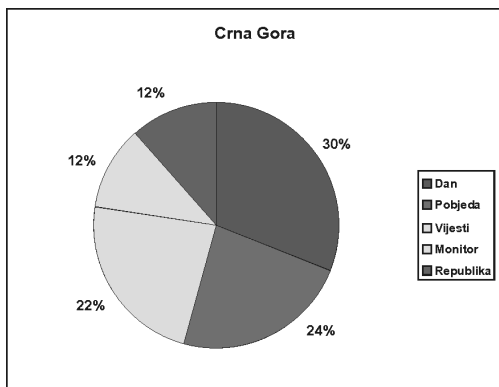


Medijske scene Makedonije i Hrvatske pokazuju sličnosti u stepenu diversifikovanosti, i to po nekoliko kriterijuma koje smo primenili. U obe države najzastupljeniji listovi su preneli po 22% vesti – u Makedoniji je to dnevnik *Makedonija denes*, a u Hrvatskoj zagrebački *Vjesnik*. U obe zemlje, po tri najzastupljenija lista dostižu polovinu vesti iz svake od njih, u Makedoniji se prvoplasiranom u tome pridružuju *Dnevnik*

(20%) i *Večer* (16%), a u Hrvatskoj splitska *Slobodna Dalmacija* (15%) i zagrebački *Večernji list* sa 13% hrvatskih vesti. Po kriterijumu broja listova koji su preneli 3% ili više vesti, hrvatska scena je nešto diversifikovanija od makedonske – u Hrvatskoj je takvih listova devet (pored pomenutih, još i zagrebački *Jutarnji list* i *Glas Koncila* sa po 11%, osiječki *Glas Slavonije* i riječki *Novi list* sa po 9% vesti, te zagrebački *Zarez* i *Glas Istre* iz Pule sa po 3%), dok ih u Makedoniji ima ukupno osam (pored pomenutih, to su *Vreme* sa 16%, *Utrinski vesnik* (9%), *Nova Makedonija* (7%), te *Makedonsko sonce* i *Vest* sa po 3%). Kao što je već pomenuto, procenat vesti iz medija sa manje od 3% od ukupnog broja vesti u Makedoniji i Hrvatskoj je isti kao u BiH – 4%.



Najzad, crnogorska scena se ističe najmanjim stepenom razuđenosti, s obzirom na činjenicu da je 30% vesti preneseno iz dnevnog lista *Dan*, kome treba dodati samo drugoplasiranu *Pobjedu* sa 24% vesti da bi se dosegla polovina ukupnog broja vesti iz Crne Gore. Osim njih, još samo iz tri crnogorska lista smo dobijali vesti – *Vijesti* (22%) i *Monitor* i *Republika* sa po 12%, što znači da u ovoj zemlji nema listova iz kojih smo dobili manje od 3% vesti.



Dobijene nalaze ćemo, radi bolje preglednosti i lakše uporedivosti, predstaviti i tabelarno:

	procenat vesti prenesenih iz najzastupljenijeg lista	broj najbolje zastupljenih listova čiji zbir vesti čini 50% ukupnog zbira	broj listova iz kojih je preneto više od 3% vesti	ukupni procenat vesti iz listova sa manje od 3% vesti
Srbija	14%	5	12	15%
Hrvatska	22%	3	9	4%
BiH	17%	4	7	4%
Makedonija	22%	3	8	4%
Crna Gora	30%	2	5	0

Ispitivane medijske scene, dakle, pokazuju značajne specifičnosti. Kada po svakom od četiri odabrana kriterijuma rangiramo pet ispitivanih zemalja, na jednom kraju dobijenog niza uvek nalazimo Srbiju (u njoj je najmanja koncentracija vesti na najzastupljenijem listu, najveći broj najbolje zastupljenih listova potreban da bi se dostigla polovina ukupnog broja vesti, najveći broj listova iz kojih je preneto više od 3% vesti, kao i najveći procenat vesti dobijenih iz glasila koja su pojedinačno dala manje od 3% vesti), a na drugom kraju Crnu Goru koja po svim

parametrima zauzima dijametralno suprotnu poziciju. Usled toga, možemo izvući generalni zaključak da je u Srbiji scena štampanih medija koji tretiraju religijsku problematiku kako smo je mi formulisali najrazuđenija, a u Crnoj Gori najmanje razuđena u regionu koji smo ispitali. Scene ostalih triju zemalja se različito rangiraju, zavisno od kriterijuma koji razmatramo. U BiH je, na primer, manja koncentracija vesti na najzastupljenijem listu nego u Hrvatskoj i Makedoniji, koje su po ovom kriterijumu jednake, a ista je situacija i sa brojem najbolje zastupljenih listova potrebnim da bi se dostigla polovina ukupnog broja vesti (u BiH je takvih listova više nego u ostale dve zemlje). To bi značilo da su, uopšteno, među bosanskohercegovačkim velikim štampanim medijima slabije tendencije dominacije jednog ili nekoliko njih nad ostalima, dok su u Hrvatskoj i Makedoniji takve tendencije u kategoriji velikih medija izraženije. Kada se, međutim, u obzir uzmu svi štampani mediji, a ne samo veliki, rangiranje medijskih scena je nešto drugačije. Po ukupnom broju medija iz kojih je preneto više od 3% vesti, hrvatska scena se pokazuje kao najrazuđenija, a za njom slede makedonska i bosanskohercegovačka, dok su po procentu vesti iz listova koji su dali manje od 3% vesti ove tri scene jednake, našavši se приметно ispod srbijanske.

Zaključićemo ovaj kratak uvod u analizu prisutnosti tema vezanih za versku problematiku u štampanim medijima Zapadnog Balkana konstatacijom da su redakcije svih osam listova sa više od 3% prenetih vesti iz Makedonije stacionirane u Skoplju, a od pet takvih crnogorskih svi su u Podgorici. Među srbijanskih 12 listova iz te kategorije samo dva nisu beogradska (oba su novosadska), dok su od sedam bosanskohercegovačkih samo četiri sarajevska, dva banjalučka i jedan mostarski. Najveći stepen teritorijalne rasutosti unutar jedne zemlje pokazala su hrvatska štampana glasila, pošto je od devet redakcija listova sa više od 3% vesti samo pet stacionirano u Zagrebu, a po jedan u Splitu, Rijeci, Osijeku i Puli.

Srđan Barišić
sociolog

REZIME VIRTUELNE RASPRAVE NA TEMU „DRUŠTVENA OSNOVA TOLERANCIJE NA BALKANU“

Virtuelna rasprava na temu „Društvena osnova tolerancije na Balkanu“ u proteklih mesec dana odvijala se različitim ritmom, ali, svakako, obiluje veoma interesantnim i značajnim zapažanjima i tumačenjima.

Prvenstvena zamisao autora foruma odnosila se na analizu pojma tolerancije u najširem smislu reči, ali, kao što je istaknuto u uvodnoj poruci foruma, naglasak je stavljen na toleranciju u praktičnom, dimenzionalnom smislu, u kom predstavlja relativan pojam sa slabo definisanim granicama. Kao potencijalna minimalna granica tolerancije postavljen je skup društvenih determinanti koje, po mišljenju autora foruma, imaju veoma značajan uticaj na procese interreligijskog dijaloga i tolerancije.

Podstaknut brojnim studijama koje se bave analizom radikalnih društvenih promena postsocijalističkih društava, koje obuhvataju promene sistema i identiteta, a koje su zajedničke skoro svim balkanskim zemljama, učinilo mi se veoma interesantnim posmatranje odnosa između tri procesa kao što su transformacija postsocijalističkih društava, revitalizacija religije i međureligijski dijalog. Područje Balkana, tačnije novonastala društva na toj teritoriji, predstavlja veoma pogodnu društvenu „laboratoriju“ za posmatranje međuzavisnosti pomenutih proce-

sa, a hipoteza koja stoji u osnovi našeg posmatranja primat stavlja na društvene, tačnije istorijsko-političko-ekonomsko-socijalne činioce, kao preduslove tolerancije.

Dosadašnji tok rasprave može se, uslovno, podeliti na tri dela:

Prvi deo rasprave karakteriše upoznavanje samih učesnika rasprave, tačnije njihovih stajnih tačaka. Različita iskustva, različiti aspekti posmatranja datog problema i različiti profesionalni profili dali su izrazitu multidisciplinarnu notu dosadašnjem toku rasprave, što je u odnosu na kompleksnost date teme, reklo bi se, logičan tok. Izrazita multidisciplinarnost nekako je podložna tematskom lutanju, tako da i ova rasprava nije bila izuzetak. Ukrštanjem teološki, politikološki, istorijski, sociološki i zdravorazumski navođenih tastatura, u određenim momentima tema kao da se gubila iz vida. Apstraktno-teološka rasprava nekoliko učesnika pomalo je sužavala temu na isključivo interkonfesionalni dijalog, postepeno zapostavljajući neospornu činjenicu verskog pluralizma područja Balkana. Rasprava o prirodi čoveka, verskim raskolima, jeresi, obraćenju, jednoj Crkvi, i drugim religijskim kategorijama, svakako je povezana sa pojmom tolerancije, ali korišćenje strogo religijskih kategorija isključivalo je bar dve, od četiri, ravni verskog dijaloga.

Paralelno, odgovornost za počinjenje zločine u nedavno završenom ratu na području Balkana, prevladavanje prošlosti i traganje za novim identitetom, teme su oko kojih su se sudarali optimistički i pesimistički, u osnovi bliski, frontovi mišljenja. Odgovornost za počinjene zločine je neophodan uslov razvoja tolerancije za oba fronta, kao i prevladavanje prošlosti, ali sistem očekivanja dužine trajanja tih procesa bitno se razlikuje. Pomenuti, bliski, frontovi razlikuju se prevashodno u projekciji, očekivanju; za jedne dijaloga nema, za druge, nema ga dovoljno.

Drugi deo rasprave iniciran je konkretnim primerima međureligijskih odnosa sa naših prostora. Pominjanje vandalskih događanja 17. marta 2003. godine u Srbiji, fokusiralo je temu odgovornosti za počinjena (ne)delo. Većina učesnika foruma složila se da je reč o vandalizmu za koji niko nije snosio odgovornost, kao i da je društvo, po ko zna koji put, pokazalo da nije u stanju da zaštiti svoje građane. Jedinstveni u osudi pomenutih događaja i nepostojanja pravne regulative koja bi sankcionisala vinovnike netolerantnog ponašanja, učesnici rasprave imali su različite stavove kako po pitanju artikulacije javne osude takvog ponašanja, tako i po pitanju recipročnosti zločina. Teza o sprezi vere i nacije za mnoge učesnike ne predstavlja problem na putu uspostavljanja tolerancije sve dok se taj kontinuum ne proširi na vera–nacija–politika.

Ovaj treći element kontinuuma postepeno je raspravu uvodio u treći deo rasprave, koji bih mogao nazvati konsolidovanje teme. Nepostojanje pravnog okvira koji reguliše pravni status religijskih zajednica u društvu, nepostojanje institucionalnih okvira i odgovornosti neophodnih pravnih i političkih funkcija, pitanje odgovornosti političkih, ekonomskih i kulturnih elita, građana koji te elite biraju, politizacija religijskih pitanja itd. postaju aktuelne teme sve konkretnije, preciznije i življe rasprave. Stanje političke kulture, civilnog društva, demokratske, u krajnju ruku izborne, tradicije, teme su koje polako dobijaju na značaju. Snaga emotivne komponente dominantnih stavova na području Balkana, dijagnostikovana od strane učesnika foruma, nadjačava kognitivnu osnovu potencijalnog (novog) stava. Stanje opšte političke kulture (ravnodušnost širokog bloka apolitičke zaostalosti, manihejski način razmišljanja, siromaštvo, odsustvo demokratske tradicije i odgovornosti) opterećeno iracionalnim stegama prošlosti predstavlja veoma slabu osnovu razvoja tolerancije.

Konstatacija učesnika rasprave da je i dalje reč o društvu sa političkom naddeterminantom, kao i pitanje odnosa (takvog) društva i religije, otvorilo je trenutno aktuelno pitanje klerikalizacije. Produbljivanje kontinuuma vera–nacija–politika, očigledno, tek predstoji, a mnoga pitanja će tek doći na red.

Mr Belmondo Miliša
religiolog

REZIME VIRTUELNE RASPRAVE NA TEMU „DIJALOG MEĐU RELIGIJAMA“

Iako je tema foruma „Dijalog među religijama“ bila slična ostalim temama, u uvodnoj riječi moderatora nametnut je i određen naglasak. Za razliku od sociološki i historijski intoniranih pristupa problemu dijaloga, ovdje smo pokušali dobiti odgovor na pitanje o psihološkoj spremnosti čovjeka na dijalog. Osim toga, valjalo je preispitati ulogu religijske, institucionalne pripadnosti u tom dijalogu. Je li takva pripadnost olakšavajući faktor zbog vrijednosti kao što su tolerancija, opraštanje, ljubav koju većina religija ističe kao stup duhovnosti ili je konfesionalnost, zbog polaganja prava na istinu, zapravo prepreka pojedincu.

Iako tok razgovora nije išao u predviđenom smjeru, to ne smatram neuspjehom već zanimljivom indikacijom. Čini se kako je lakše govoriti o načelnim mišljenjima, teoretskom i povijesnom aspektu dijaloga i postavljenih mu prepreka nego skrenuti u psihološki, subjektivniji ton. Tako na izrečenu sumnju o religioznosti kao o imanentnoj prepreci dijalogu, većina sudionika odgovara tezom o instrumentaliziranoj i pravoj religiji. Religija sama po sebi predstavlja olakšicu dijalogu i tek s njenom političkom instrumentalizacijom može postati kamen spoticanja. Jedan sugovornik donosi i osjetljivu kategoriju zrelosti. Ističe kako je dijalog moguć jedino ako su sugovornici ravnopravni u smislu

osobne i religijske zrelosti. Takva zrelost postoji kada je savjest pojedinca važnija od religijskih normi. Ovdje se dotičemo temeljnog problema koji neki nazivaju „okoštavanjem duhovnosti“. Kada primarni duhovni impuls, dodir sa transcendentnim postane manje važan od naknadno propisanih normi, i kada te norme postanu jedino sjećanje na autentični duhovni doživljaj, javlja se potreba za obranom i dijalog prestaje biti važan. Jedna od zanimljivijih primjedbi je kritika jednog od sudionika na temu tolerancije. On zaključuje da je tolerancija sama po sebi nedovoljna i kritički se postavlja prema lažnom izjednačavanju religijskih učenja u skladu s duhom postmoderne. Primjedba praktičnog vjernika dovodi nas u samo središte dijaloške problematike. Ako je netko praktični vjernik, on prihvaća teološke postavke svoje vjere i od njega se ne može očekivati da sve vjere smatra jednako istinitima. Uz neizbježno poštovanje i toleranciju, on ne može i ne smije zanijekati svoja uvjerenja. Vrhunska istina je jedna i jedina – smatra vjernik. Takav stav može i ne mora biti prepreka dijalogu i to vjerojatno ovisi o tonu i kontekstu izrečenog stava. Zbog toga sam osjetio potrebu uputiti sugovornike na postojanje dvaju razina dijaloga. Jedna je ona u kojoj se ljudi različitih vjeroispovijesti nalaze na platformi zajedničkog djelovanja. Oni u takvim situacijama ne raspravljaju o razlikama u vjerskim učenjima već na nivou općeljudske solidarnosti pokušavaju zajednički napraviti nešto dobro. Dijalog se tu odvija pod krilaticom „bez obzira na razlike, svi smo mi ljudi“. Takav oblik dijaloga veoma je važan u konfliktnim situacijama kao što je ona koja je zahvatila prostore bivše Jugoslavije. Mogućnost fizičke blizine onog drugog, zajednički rad za zajednički interes i sl. može pripomoći neutralizaciji propagande, predrasuda i demonizacije drugoga koga se nikada pravo nije ni poznavalo. Takav dijalog ide ka ublažavanju razlike, ka traženju univerzalnoga i on je sigurno preduvjet bilo kakvoj ambicioznijoj raspravi.

Ne može se, međutim, izbjeći zaključak da je raspravljanje o dubljim aspektima religije, i u najsavršenijim, beskonfliktnim uvjetima, vrlo često jalov posao. Pošto se radi o iskustvenoj kategoriji, čak i najdobrohotniji sudionici međureligijskih dijaloga nerado priznaju autentičnost iskustva onog drugog i radije ostaju u sigurnim vodama nego da se daju na opasnu avanturu ispitivanja tuđeg iskustva. Čovjek voli sigurnost makar bila i nedorečena a previše znatiželje i popustljivosti prema drugačijem nerijetko se karakterizira kao nedostatak stava.

Prilozi sudionika su, mahom zbog njihovog profesionalnog angažmana ili zbog osobnih afiniteta, opet skrenuli u vode sociološkog promišljanja, ali dobili smo i nekoliko zanimljivih misli o razlozima neuspješnosti dijaloga. Jedan od aktivnijih sugovornika iznosi svoje mišljenje o problemima dijaloga kod univerzalističkih, misionarskih religija kao što su kršćanstvo i islam. Dijalog je tu naročito ugrožen zato što se sugovornici često i ne razumiju, istina koja je moja ističe se kao univerzalna, što je u samom korijenu prepreka dijalogu, dok se univerzalno kod drugog ne prepoznaje. Zanimljiva je i primjedba o izbjegavanju dijaloga od strane vjerskih zajednica koje zapravo dijalog ne vole već mu se utječu samo kad su na to prisiljene. Nažalost do takve prisile dolazi u ekstremnim situacijama, kao što su ratni sukobi, kada je netrpeljivost među samim vjerskim zajednicama (u ovim krajevima upravo one su podržavateljice razlika i nerijetko huškački faktor) već narasla. Naglašavanje razlika stoga nije nikakva preporuka za početak dijaloga. Samo bi pojedinci iznimne psihološke i duhovne zrelosti mogli biti spremni na takav razgovor. Svi ostali moraju početi od zajedničkog, koje uglavnom počiva na razini građanskih interesa.

Smatrao sam da je važno naglasiti nedostatak čovjekove potrebe da upozna drugoga i da se u tom procesu često sukobljavaju strah, želja za sigurnošću i *statusom quo*, tj. neka vrsta

društvene i osobne homeostaze sa nečim što čovjeka i čini posebnim, kreativnim bićem, a to su – avanturizam i radoznalost. Istraživanje nije rezervirano samo za arheologe i zoologe. Ono mora biti prisutno i u području introspekcije i duhovnosti. Ipak, čitajući priloge sudionika ovog foruma, postaje jasno da društveni moment ovih prostora traži ublažavanje posljedica loših iskustava, liječenje rana, što je preduvjet za neke smionije faze dijaloga. Većina ljudi koji imalo mare za religiju u bilo kojem njenom obliku vezani su za svoju konfesionalnu skupinu bez kritičkog odmaka. Ona najčešće pomaže potvrdi osobnog identiteta koja je na ovom prostorima na specifičan način povezana sa kolektivnim. U traženju formi dijaloga, ovu činjenicu treba uzeti u obzir. Bilo bi pogrešno nametati neutralno-spiritualistički pristup ako za to nisu ostvareni ni najosnovniji preduvjeti. Na nerazmrsiv način ovdje su isprepleteni politički, povijesni, antropološki i duhovni faktori. Neprekidno vraćanje na realnu razinu dijaloga djelovalo je pedagoški na mene kao inicijatora teme i moderatora ovog foruma. Kako je moj osobni interes vezan za kontemplativnu razinu religije, pokušao sam i temu skrenuti na tu stranu. Ostali sudionici govorili su o onome što je zaista aktualno. Ovaj mali nesporazum pokazao mi je koliko se zapravo slušamo i kako je dijalog teško uspostaviti čak i kad ga javno promičemo. Stoga mislim da ispravljanjem tih „mikrokozmičkih pogrešaka“ u vlastitom dijaloškom aparatu činimo prvi korak ka uspostavljanju razumijevanja na širem planu. Takva vrsta vježbe pristupačna je svima. U protivnom, ostajemo vezani za svoje pozitivno ili negativno iskustvo, svoje emocionalno sjećanje koje nam može diktirati ne samo privatno ponašanje nego i izbor filozofskog i političkog stava.

Mr Miroslav Keveždi

REZIME VIRTUELNE RASPRAVE NA TEMU „NEBO, ZEMLJA, MI“

Jedna od prvih tema koja je postavljena na forumu „Vera, znanje, mir“ Centra za istraživanja religije Beogradske otvorene škole bila je „Nebo, zemlja, mi“. Vrlo široko (čak sveobuhvatno) postavljena, ova tema predstavlja pokušaj da se odrede granice svetog i profanog kako u našem društvu tako i šire. Tema nije ni ograničena samo na naše vreme jer je utvrđivanje tih granica postavljeno kao „večita tema“. Ono što nas je ipak prevashodno interesovalo jeste naše mesto unutar tih granica danas.

Osnove i ideja teme „Nebo, zemlja, mi“

S obzirom na to da je poziv na učestvovanje u diskusiji bio jedan od prvih postova pokušali smo da ga formulišemo na slikovit način, onako kako je to prihvatljivo i poznato širokom krugu potencijalnih diskutanata. Oslanjajući se na etimološko značenje reči *religio*, koje upućuje na „ponovno iščitavanje“ ili „ponovno povezivanje“, kao početni model uzeli smo biblijsku sliku izгона Adama i Eve iz rajskog vrta: „Od izгона Adama i Eve iz Raja pa do danas stoje dve osnovne kategorije verskog života u koje smeštamo sebe: Nebo, i Zemlja. Ako je Nebo ono pravo stanište čovekovo, a Zemlja boravište čoveka u kojem se on (iako to zaista želi) tek retko oseća kao kod Kuće, pitanje tog

savršenog staništa čovekovog ostaje večito aktuelno“. Ono što je uticalo kao premisa na utvrđivanje ove teme je svakako i poznata sentenca svetog Augustina iz njegovih *Ispovesti*: „Nemirno je srce moje, dok se ne smiri u Tebi, Gospode!“.

Ideja je bila da ponovo iščitamo i povežemo ovu sliku izgona sa stanjem religioznosti danas. Istovremeno, pokušali smo da ukažemo na još jedan dinamički aspekt religioznosti gde je moguće vratiti se u to rajsko stanje pre izgona, tj. ponovo povezati čoveka sa Nebom, nebeskim, ili svetim. Za ilustraciju ovog ponovnog povezivanja, uzeli smo primer svetog Jovana Lestvičnika koji ukazuje na to da postoje takva mesta na zemlji, gde je dovoljno postaviti Lestvice i popeti se na Nebo, tj. „Nebeski Jerusalim“ koji nam je obećan u Jovanovom Otkrovenju.

Opšti tok diskusije

Ovako postavljena tema, kao jedno veliko pitanje, bila je možda previše široka i zahtevna pa je sledeći logični korak zahtevao njenu specifikaciju. Gospodin **Milan Sitarski**, urednik foruma u celini, specifikovao je temu postavljajući pitanje u kontekstu spasenja tj. pitajući da li se mogućnost spasenja za pojedinca povećava samim posećivanjem svetih mesta, nezavisno od načina kojim on proživljava svoj profani, svakodnevni život (privatni, profesionalni, društveni...), i da li njihovo neposećivanje nužno isključuje tu mogućnost. Ove posete, tj. hodočašća, za ovu temu su u svakom slučaju bila zanimljiva jer predstavljaju praktičnu mogućnost za „lestvičansko“ uzdizanje iz svakodnevnog, zemaljskog u nadzemaljski, nebeski red.

Na tom tragu pokušali smo da temu još više specifikujemo, ukazujući na mogućnost da se karakter modernih hodočašća kreće od jednog oblika turizma pa do autentičnog duhovnog čina.

Sitarski je ukazao na individualni karakter motivacije za čin hodočašća, koji je istovremeno otežavajući faktor u dolaženju do odgovora na temu foruma. U diskusiju se uključio **Davor** koji je pokušao da specifikuje kriterijume za odvajanje autentičnog od neautentičnog u hodočasničkom okupljanju: „Svako okupljanje ima crkveni karakter: čovek je crkveno biće, dakle biće zajednice, te slobodna okupljanja generalno govore o čovekovoј ličnosnoj prirodi. Otuda je na to sabranje po svetim mestima (počev od liturgije svake nedelje, praznikom ili čak i svakim danom) nužno gledati u pozitivnom svetlu (ako nema još neki negativni meta-smisao). Sa druge strane, u nekim (pa i ne toliko retkim) slučajevima, hodočašća imaju gotovo idolopoklonički i magijski karakter. Ide se bez svesti o Bogu, o svetitelju čije se mošti, recimo, celivaju itd. Ide se kao da je taj ritualni čin neka magijska formula koja daje ono što se očekuje, po nekom automatizmu. I to je svakako negativno.“

Daljnji tok specifikacije ove teme prekinuo je nakratko post **Euroslinavca** koji se suprotstavio poimanju čoveka kao crkvenog bića, zauzimajući se za tezu da je čovek samo racionalno, ali ne i crkveno biće. Ova teza otvorila je novo polje diskusije, ali su učesnici pokušali da nastave diskusiju u prethodnom smeru tako što je **Davor** definisao „pravo“ sabranje kroz pojam liturgije: „...Šta je liturgija? Vasilije Gondikakis bi rekao 'otkrivenje nove stvari'. Liturgija je sabranje vernih (na jednom mestu) oko episkopa radi blagodarenja (evharistije) na kome hleb i vino postaju telo i krv Hristova, čime vernici koji se pričlašćuju postaju pričasnici (sudionici) večitog života. Liturgija je, drukčije rečeno, ikona 'carstva budućeg veka', dakle carstva nebeskog – Novog Jerusalima. To je liturgija i to je 'prava liturgija'.“ U ovom

kontekstu, odredili smo i razliku između pojavnog oblika liturgije koja, bez ovakvih, dubljih shvatanja, može biti viđena i kao folklor. Istovremeno, odredili smo i razliku između spomenika kulture i svetog mesta, ukazujući na to da pristup očuvanju ovih objekata bez ovakvog shvatanja može otići u, uslovno rečeno, „nekrofilnu“ krajnost.

Na ovoj temi, poslat je i jedini post koji je na forumu izbrisan. **Euroslinavac** je poslao tekst koji je obilovao proizvoljnostima i uvredama tako da ga je urednik foruma obrisao. Pokušali smo da ipak pacifikujemo stavove **Euroslinavca** i da ih oblikujemo u teze koje bi mogle biti korisne za diskusiju, postavljajući pitanje o čitavoj jednoj struji evropske istorije koja je racionalno potiskivala „iracionalno“ nebesko i kao temu i kao praksu. Međutim, **Euroslinavac** se povukao iz diskusije, dok su drugi učesnici nastavili da šalju postove koji su odgovarali smeru koji smo zauzeli na početku.

Golčevski je ukazao na to da je put „uspinjanja“ individualan, i da bi svako trebalo da pronađe svoj, dok je urednik teme ukazao, osim individualnih, i na prakse koje kao bitan uslov imaju kolektivni karakter.

Davor je opet kvalitetno doprineo razradi ove teme svojim prilogom u kojem je specifikovao hrišćansko poimanje zajednice i kolektiva: „...nije reč o tome da je, hrišćanstvo, na primer, kolektivističko. Ono je Crkva, a to znači zajednica. Ako je zajednica, to znači da nema više individua već ličnosti, koje su posebne, unikatne i koje svoj identitet (kao posebnih) upravo i stiču u zajednici. To takođe znači i da svaki čovek ima svoj put, tj. svoj način dijaloga sa Bogom. Ali to ne znači da može bez liturgije – sabranja. Ne može, jer se tu uči ljubavi, ljubavi koja je dvosmerna: ka Bogu i ka ljudima. A ljubav je način postojanja Boga, Jednoga Boga koji je Trojica, kako ga hrišćani poznaju.“

„Individua svoj identitet izvodi u kontrastu sa drugima, nasuprot zajednici, dok se ličnost upravo poistovećuje sa zajednicom u smislu da se van nje (zajednice) i postojanje jedinke (ličnosti) dovodi u pitanje. Determinanta ličnosti je ljubav, a ona jedino i postoji u zajednici. Tako individua govori o svojim pravima, obavezama, ulogama u društvu itd. (budući da ta prava, kao i sama egzistencija mogu biti ugroženi od drugih individua), dok za ličnost postoji ljubav. Među individuama vlada strah ili ovde toliko pominjana tolerancija, dok je među ličnostima ljubav i vera (poverenje).“

„Neka mi bude dopušteno da reč kolektiv zamenim našom reči zajednica, dakle, za-jedno, mogli bismo reći i sabor. Ona čini jedan organizam. Kod nje ne postoji bezlični kolektiv (kao u komunizmu, fašizmu ili instituciji svake vrste), ali ni usamljeni pojedinac. U njoj se pojedinci ne poništavaju već afirmišu. Budući da počiva na ljubavi, ne preti joj opasnost od rasparčavanja usled izgradnje pojedinačnih (ličnih) identiteta. Konkretno u Crkvi, na okupu je drži Sveti duh, a jedinstvo različitih ličnosti se ogleda u episkopu, otuda, za Pravoslavnu crkvu, gde su verni oko episkopa – tu je Crkva!“

Na ovaj način su do sada učesnici kreirali sadržaj teme foruma. Ukazano je na probleme, date su korisne definicije. Na osnovu elemenata koji su učesnici izneli može se već naslutiti jedna „topografija“ i karakter svetog, pogotovo s obzirom na karakter i mesto „ponovnog povezivanja“ vernika danas.

Opšte karakteristike teme i zaključak

Učesnici diskusije, njih pet, poslali su za mesec dana dvadeset i dve poruke na ovu temu, dakle, nešto više od četiri poruke po učesniku u proseku. Ove poruke obuhvataju prostor

od nešto malo više od dvadeset standardnih šljafni novinarskog teksta, tako da je prosečni post veličine jedne šljafne a to je iznad proseka u odnosu na druge forume (npr. forum posvećen religiji i filozofiji na *www.monitor.hr*, itd.). Tema je za mesec dana bila pregledana 326 puta, što znači da je postojao značajan broj pasivnih učesnika.

U jednom trenutku, tema je možda zahtevala da bude podeljena na dve različite teme, i ta mogućnost prilikom uređivanja foruma postoji. Međutim, zbog odustajanja diskutanta ova mogućnost nije upotrebljena.

Oni koji su učestvovali u diskusiji učestvovali su i na drugim temama tako da su se teme dopunjavale informacijama „sa strane“, što utiče na to da forum treba oceniti u celini.

Tema je otvorena za učešće svima koji to žele. Nažalost, nije bilo učesnika koji bi nas upoznali sa viđenjem teme od strane islama, ili nekih drugih verskih i građanskih uglova posmatranja. U svakom slučaju, i ovaj „virtualni susret“ istoričara, filozofa, religiologa, vernika, itd. bio je sasvim dobra prilika za proširivanje znanja.

Iskustvo i znanje učesnika značajni su za dobijanje relevantnih, čak citantnih, informacija. S tim u vezi mišljenja smo da bi trebalo naglašavati podatke o izvorima informacija, ova razmena jedan je od vrednijih momenata foruma.

Posmatrano u kontekstu teme foruma u celini, ova tema je bila više ograničena na veru i znanje, a manje na treći aspekt – mir. Daljnja perspektiva teme jeste da povežemo mir sa autentičnom religioznošću kao njegovim uslovom. Takođe, veću pažnju treba posvetiti uslovima autentične religioznosti, na taj način što ćemo ih problematizovati.

Mr Davor Džalto

REZIME VIRTUELNE RASPRAVE NA TEMU „AKTUELNOST VERE U SAVREMENOJ KULTURI I UMETNOSTI“

Tokom januara meseca otvoren je još jedan forum, čiji sam ja urednik. Tema foruma je „Aktuelnost vere u savremenoj kulturi i umetosti“.

U roku od dve nedelje od postavljanja teme, zabeleženo je 120 poseta, dok je odgovora bilo 12.

Tema je koncipirana tako da omogućava široku diskusiju po brojnim pitanjima koja se tiču savremene kulture i umetnosti. Osnovne smernice su postavljene pokretanjem pitanja o aktuelnosti i mogućnosti aktuelnosti vere u savremenoj kulturi, koja se može okarakterisati postmodernim ili globalističkim predznakom:

„Savremena kultura, bilo da je označavamo postmodernim ili globalističkim predznakom, odlikuje se pokušajem izrazite fragmentacije društva, umetnosti i kulture uopšte. Verska načela i postulati mahom su izgubili relevantnost, ili postoje uklapajući se u zadate i novonastale društvene (i tržišne) kategorije. Kakva je veza između vere, kulture i umetnosti? Da li se neka osnovna načela vere (a pogotovu hrišćanske) dovode u pitanje savremenim ideološkim modelima? Da li umetnost igra, u odnosu na

veru, značajniju ulogu osim puke dekoracije ili ilustracije religijskih sadržaja?“

U diskusiji koja je potom usledila razmotren je način postojanja društva danas, za koga su se učesnici debate složili da je mrežan, ali ostalo je otvoreno pitanje da li se takav način postojanja u principu protivi osnovnim verskim načelima, barem što se tiče hrišćanstva, i kada je nastao. Jedan od učesnika na uvodnu reč odgovara problematizovanjem datovanja nastanka mrežne koncepcije:

„Nisam siguran da je fragmentacija društva nastala u epohi postmoderne. Čini mi se da ona vuče korene još iz poznog srednjeg veka i da je karakteristična za najšire shvaćenu epohu moderne istorije. Ne verujem da su u toj epohi (modernoj i postmodernoj) verska načela i postulati izgubili relevantnost, iako se slažem da se uklapaju u zadate i novonastale društvene (i tržišne) kategorije. To se, uostalom, dešavalo i u ranijim periodima istorije, samo nam zbog vremenske distance to sada ne 'bode oko' kao aktuelno stanje, a time verska načela i postulati nipošto nisu izgubili relevantnost. Kao kategorije po prirodi dugotrajne, vera i Crkva se suočavaju sa različitim izazovima uslovljenim promenama istorijskog (društvenog) konteksta kroz različite epohe, a sama moderna i postmoderna epoha u kojima je vera izgubila monopol u domenu prihvatljivih idejnih sistema, budući zaista često osporavana savremenim ideološkim modelima, nije donela veri samo iskušenja već i ogromne potencijale ispovedanja i širenja u mnogo čistijem vidu nego što je to bio slučaj u vremenima kada je Crkva bila opterećena i nekim društvenim ulogama, bitno različitim od religijske.“

Polemika je zatim bila usmerena više na socio-religijske nego na, u užem smislu, kulturne i umetničke aspekte, ali je urednik smatrao da je treba razvijati spontano.

„Fragmentacija društva jeste tekovina moderne, u istom smislu u kome je fragmentacija generalno tekovina moderne. Šta to praktično znači? U postmoderni je sve izgubilo metafizički (apsolutni) oslonac. Postoji mnoštvo ali ne i jedinstvo tog mnoštva. U tom smislu je fragmentacija društva kao razlaganje apsolutnog načela izrazita postmoderna osobina. Moderna je sama sobom već postavila problem veri. Budući da se svi fenomeni o kojima ovde raspravljamo tiču pre svega Zapada, to je i problematizovanje vere, na primer, bilo u zapadnom kontekstu gde je vera došla do toga da bude nešto suprotno znanju. Svakako da su ova pitanja (začeta protestantizmom, ili, ako hoćemo, još i pre sholastikom) imala povratno pozitivan uticaj na veru. Postmoderna, međutim, odriče i samu pomisao na apsolut i biće kao takvo. Ako su filozofi moderne problematizovali položaj apsolutnog, analizirali Božje (ili apsolutno) projavljivanje (Spinoza, Hegel, Beme, Niče...), postmoderni mislioci govore samo o ulozi Boga i vere, o njima kao o instrumentu ili ideološkom konstrukt. U svakom slučaju, vera je danas na Zapadu, vera kao takva, izgubila svaki uticaj. Uticaji se ostvaruju kroz instituciju koja je sposobna da ga obezbedi i mesta za „naivnu“ veru, koja podrazumeva direktan, ličan i iskren odnos, nema. Ovde se ima u vidu generalna atmosfera, a ne uticaj i neke društvene grupe (verske zajednice, recimo) na institucije društva, državu itd. A logično je da svako vreme nosi za veru teškoće i iskušenja, i u tom smislu je dobro. Iskušenja danas su za veru veća nego ikad, a o tome savremena kultura i svedoči.“

Problem postmoderne je na neki način usmerio diskusiju u pravcu uže kulturnih fenomena, pa se jedan od učesnika, analizirajući fenomen postmoderne, vratio na njene teorijske osnove, ali i pokrenuo neka sasvim konkretna pitanja koja se tiču vere i kulture:

„Kad se govori o (post)moderni uvek volim da se setim Liotara i njegovog Postmodernog stanja, gde govori da je po-

stmoderna stanje u kojem nema tzv. Velikih priča. Otuda nema mesta ni za religije. S druge strane, negde pri kraju pomenutog dela, on zaključuje kako ipak postoji nešto što on ne naziva Velikom pričom, ali su sve njene odlike prisutne. Radi se o priči o profitu. Danas, u postmoderni, profit određuje sve (juče, u moderni, možda još i nije određivao). Mislim da je volja-za-profitom dovela do postmoderne, jer je postmoderna samo stanje totalne potrošenosti tradicionalnih vrednosti, koje su opozicija modernom. U tom stanju, tradicionalno se pojavljuje samo na moderan način, da bi opet bilo trošeno kroz profitne sisteme. Ono što rastužuje u kontekstu vere i umetnosti jeste da danas i igumani bivaju prisiljeni da budu menadžeri, i umesto da ugadaju Bogu pune kase. Isto tako, prava je poplava ikona koje se 'štančaju' kao na traci. U Svetom pismu stoji da je 'radnik vredan svoje plate', ali je ona izgleda dobila sasvim opipljiv predznak. Ono pozitivno u postmoderni jesu uslovi krize. Liberalni individualizam dozvoljava da kriza vrednosti bude rešena tako što pojedinac može malo da ide u crkvu, malo na jogu, malo da ikonopiše, da se bavi opasnim sportovima, da posećuje manastire, i sve to odjednom. Carstvo je slobode, pitanje je samo kako će je ko iskoristiti. Inače, jednom prilikom sam 2000. godine prisustvovao predavanju Fredrika Džejmsona, u Zagrebu, o postmodernizmu u kasnom kapitalizmu, gde je rekao da, s obzirom na profitnu uslovljenost (post)moderne, on vidi komunističku partiju, francusku levičarsku filozofiju i religije (a pre svega islam) kako se konačno nalaze u istom rovu, odupirući se profitnom nihilizmu Zapada. Mislim da je nestalo umetnosti i kulture, pa čak i vere, koja bi se priključila Džejmsonovom viđenju.“

Uz komentare je bilo i pitanja direktno upućenih uredniku, što je pospešilo intenzivniju i ličniju debatu, vrlo argumentovanu, detaljnu i zasnovanu, od strane svih učesnika u njoj. Kao primer navodim:

„Moram da pitam Davora: ako je problematizovanje vere u epohi sholastike, protestantizma, moderne... imalo povratno pozitivan uticaj na veru, postoji li mogućnost da takođe pozitivan povratni uticaj proizađe iz sadašnjeg postmodernog pokušaja negacije i obesmišljenja vere? Ako je i tada vera došla do toga da bude nešto suprotno znanju, ako je samo sprovodila društveni uticaj kroz institucije, svodeći se na instrument i ideološki konstrukt, ako su igumani i druga duhovna lica i tada bili menadžeri i punili kase (što Miroslav pripisuje samo sadašnjim), pa su sva takva iskušenja dovela do reakcija koje su rezultirale preporodom vere, zar nije moguć sličan razvoj situacije i danas? Nije prvi put u istoriji da dolazi do krize Velikih priča, kako Miroslav citira Liotara, ali nikada takvo (pa ni bilo koje drugo ovozemaljsko stanje) nije potrajalo večno. Ne bih se složio sa Miroslavom da su tradicionalne vrednosti nužno opozicija modernom. Mislim da je sama modernost nastala kao ponovna artikulacija tradicije u periodu kada je ona skrenula sa puta zacrtanog u vreme njenog nastanka. Čini mi se, na primer, da je Katolička crkva postala mnogo jača i bliža svojoj izvornoj misiji posle Tridentskog sabora, kojim je ona reagovala na Reformaciju, a sličan preporoditeljski efekat ranije su imale i delatnosti sv. Franje Asiškog i sv. Dominika, kao i Klinijevska reforma i ostali zahvati nastali u suštini kao reakcija na degeneraciju i gubitak suštine. Zato i ne mislim da svaki novi razvoj situacije u istoriji nužno znači potiranje i ugrožavanje tradicije (osim ako eksplicitno na to nije usmeren, i uz to uspešan). Uostalom, smatram da je moderna u suštini zasnovana na postulatima hrišćanske tradicije, ona je i nastala u hrišćanskom delu sveta, dok je u ostale delove došla kao 'uvozni proizvod'. U tom smislu bih podsetio i Davora da su procesi koje on pripisuje prevashodno Zapadu uveliko prevazišli te okvire (iako su na Zapadu nastali) i šire se po najvećem delu planete. Zato mislim da defetizmu i lamentiranju nema mesta,

već samo delovanju na odbrani vere i njenih vrednosti, tako što će, u okolnostima i kontekstu takvima kakvi su, verujući ljudi, pre svih sveštenici, svedočiti veru svojim odnosom prema ostalima i pozivajući ih da slede taj put. Tu treba iskoristiti manevarski prostor koji pružaju uslovi savremene krize, koje i Miroslav prepoznaje kao pozitivne. Što se tiče tog grupisanja koje konstatuje Džejmson, smatram da je ono rezultat trenutnog odnosa snaga na društvenoj sceni savremenog sveta. Preporučio bih vernicima, kako islamskim tako i hrišćanskim i ostalih vera, skepsu prema iskrenosti podrške koju trenutno mogu dobiti od sledbenika francuske levičarske filozofije i komunizma. Smatram da bi zastupnici tih ideologija pri eksplicitnom izboru između profitnog nihilizma i vere ipak izabrali ovo prvo, dok je sadašnje njihovo koketiranje sa verama taktičkog karaktera i predstavlja reakciju na poraz koji je tim idejnim sistemima nedvosmisleno naneo liberalni kapitalizam. Takođe, preporučio bih vernicima da svedoče svoju veru i bore se za nju prihativši neke neosporno pozitivne tekovine istog tog liberalnog kapitalizma, pre svega mogućnost slobodnog izbora i delovanja, ograničenu isključivo pravima drugih.“

Urednik je smatrao da je nesumnjivo je da i sadašnji procesi imaju ili mogu imati pozitivan uticaj na veru. U tom smislu je sledilo i ovakvo obrazloženje:

„Na toj steni ću sagraditi Crkvu svoju, i vrata Adova je neće nadvladati' (Matej 16.1). Najveću tekovinu postmodernizma ja pripisujem ukidanju nekog autoriteta per se. *Obaranjem vertikalnog ustrojstva društva, nestalo je nedodirljivosti i strahopoštovanja prema svemu i svačemu. Ličnost je težila da se oslobodi i to je neprekinuta težnja, čije samo različite stepene pratimo u vidu tzv. prosvetiteljstva (šta se njime prosvetilo?), moderne, postmoderne... Razlika je međutim u tome što se u moderni individua borila sa društvom i kroz tu borbu htela da*

zadobije slobodu i identitet, dok u postmoderni jedinka se ne buni i ne bori protiv institucije, već naprotiv prihvata masku kao promenljivi identitet, budući da institucija jamči sigurnost i uspeh. E, upravo je to obezličjenje (sveopšte institucionalizovanje kroz bezličnu strukturu mreže) ona opasnost koja iskrsava pred ljude. Opasnost preti od potpune ravnodušnosti i gubljenja svake aktuelnosti vere. Ovo jeste prevashodno zapadni fenomen, koji se kroz globalizaciju širi svuda. To nikako ne znači da su neka druga društva (Daleki ili Bliski istok, Afrika...) sama po sebi bliža hrišćanskim načelima. Reč je o različitim devijacijama u odnosu na crkveno poimanje čoveka. Idealnog modusa na zemlji nema. Idealno je jedino carstvo nebesko koje će doći, ali najveća opasnost leži u prezentaciji i pokušaju pravljenja carstva zemaljskog kao carstva nebeskog (uporediti LEGENDU O VELIKOM INKVIZITURU, F. M. Dostojevskog iz Braće Karamazovih). I mislim da nije problem ako igumani ili ko drugi nešto prodaje i sl. ako je to pošteno, primereno, na korist drugima, i ako ne postaje prioritet i centralna preokupacija.“

Predmet diskusije je bila i istorijska osnova savremenog društva, te način postojanja društava u istorijskoj perspektivi, kao i njihov odnos prema hrišćanstvu. U tom smislu, jedan od učesnika primećuje:

„Dodao bih da se u modernoj epohi nije vodila samo borba individua za slobodu i identitet protiv društva, već i borba između različitih društvenih grupa sa prilično jasno definisanim pogledima na svet. Između ostalih, tu su bili zastupnici individualne **slobode** i oni koji su joj se protivili sa pozicija predmodernog poretka (to bi bila borba za vrednosti **liberalizma**, čiji je deo i borba za versku toleranciju, ali i borba za slobodu umetničkog stvaralaštva), zatim borba za **jednakost** prava, tj. borba za vrednosti **demokratije**, koja se opet može videti u političkoj sferi (npr. borba za opšte pravo glasa i izborni karakter vlasti),

socijalno-ekonomskoj (socijalna demokratija sa celim korpusom vrednosti i ustanova koje joj pripadaju), pa i kulturnoj (tu bi spadala borba za identitet – u epohi moderne prevashodno etnički, s obzirom da je to i epoha konstituisanja nacija, dok je verski identitet na nivou zajednica u njoj dosta često dolazio do izražaja kao eksplicitno ili implicitno učitana komponenta etničkog identiteta, mnogo češće nego u ranijim epohama). Ne bih prema prosvetiteljstvu bio preterano surov, svrstao bih ga jednostavno u ranu fazu svake od pomenutih borbi moderne epohe, a ranim fazama je zaista često svojstvena naivnost i sklonost pojednostavljivanju, koja je kod mnogih prosvetitelja i njihovih sledbenika nekad dobijala epske razmere, što bi možda bilo simpatično da društvene posledice nekada nisu bile više nego tragične. Ipak, mislim da je prosvetiteljstvo dalo jak impuls borbi protiv, kako kaže Davor, vertikalnog (ja bih rekao piramidalnog) ustrojstva društva i nedodirljivosti i strahopoštovanja prema svemu i svačemu, koje mu je zaista bilo svojstveno. Slažem se sa ocenom postmoderne kao epohe široko prihvaćene mimikrije, u smislu konformističkog prihvatanja institucija takvim kakve su i obezličena u smislu relativizacije identiteta (dodao bih – i vrednosti). Većim problemom od promenljivosti identiteta mi se čini ta relativizacija koju pominje Davor; mislim da identitet, u skladu sa slobodnom ljudskom voljom, i jeste načelno promenljiva kategorija, što je sa institucionalizacijom slobode u savremenim društvima samo jače došlo do izražaja. Ne bih trend obezličena povezivao nužno sa mrežnom strukturom savremenih društava, čini mi se da je piramidalna struktura nekadašnjih mogla samo da proizvede privid raširenosti autentične vere i identiteta (i to u visoko institucionalizovanoj formi, što uvek ostavlja pitanje autentičnosti otvorenim, uostalom i društvo iz Velikog inkvizitora je baš takvo), dok sadašnja mrežna struktura može pružati (o tome sam već pisao) i neke nove mogućnosti za privrženike autentične vere i identiteta.

Naravno da nehrišćanska društva nisu postala hrišćanska samom modernizacijom (mada ona jeste potekla u hrišćanskom svetu), ali modernizacija, pa i globalizacija, pružaju mogućnosti širenja autentične hrišćanske vere i u nekim društvima u kojima doskora tih mogućnosti nije bilo. Pružaju, naravno, i mogućnosti da se ta vera izgubi i povuče pred nekim drugim sistemima verovanja i ideja, ili da se njena već postojeća ugroženost sada samo bolje vidi, sa rastom mogućnosti uvek rastu i rizici. Kao i uvek, tako je i sada sve na protagonistima vere, pre svega sveštenicima, ali i drugim verujućim i mislećim ljudima. Naravno, pri tome ne smeju ni pomisliti da mogu na zemlji ostvariti idealno stanje, niti smeju prezentovati rezultate svoje aktivnosti kao ostvarenje carstva nebeskog u carstvu zemaljskom, već samo kao napore da se što više približe njegovom idealu i preporuča se milosti Božijoj, bez pretenzija da će je sebi nedvosmisleno obezbediti.“

U jednom trenutku je pokrenuto i pitanje ideologije Novog doba, kao nečega što je svoj pečat dalo velikom broju savremenih dešavanja:

„Dodao bih još jedan fenomen, vrlo značajan za savremenu kulturu i njen dalji razvoj, a istovremeno tesno vezan sa problemom vere. Reč je o ideologiji Nobog doba, koja je samo prividno ograničeno 'teorijski' uobličena (1968), dok su njeni postulati prodrli u sve pore društva i vodećih ideologija, pa i u ideologiju globalizma. Pominjem je zato što se poklapa sa prednactrom Velikog inkvizitora. Ako bismo, podražavajući Hegela, duh Velikog inkvizitora učinili besmrtnim, onda bi se moglo reći da je V. I. uvideo da se njegov plan može jedino, ili barem najefikasnije, ostvariti ovom mrežnom strukturom, gde se odustaje od svakog identiteta po sebi. Ne bih se složio da je identitet imao sličnu sudbinu pre i danas. Uvek ga je moguće imati ili nemati, ali ga je svakako teže problematizovati ili ukinuti ukoliko

postoji neki metafizički i apsolutni oslonac na kome se nešto (sve!) zasniva. Ukinuti taj oslonac znači automatski i ukinuti identitet: 'Bog i čovek su umrli istom smrću'“.

Učesnici foruma su naglasili, inspirisani pokrenutim pitanjima, važnost aktivizma umesto pasivnog pristupa iskušenjima današnjice:

„Ne sporim da se mrežna (kao i piramidalna ili svaka druga) struktura društva može upotrebiti za širenje bilo kog učenja, ispravnog ili pogrešnog. Ja samo apelujem da se društvena struktura takva kakva je upotrebi za širenje ispravnih učenja, umesto da se njeno aktuelno stanje shvati kao početna prednost zastupnika pogrešnih (ni rani hrišćani nisu bili pokolebani time što su živeli pod vlašću ogromne paganske imperije, već su za širenje vere iskoristili činjenicu da je ona u svojim granicama objedinila ceo Mediteranski basen).

Moguće je da su iskušenja sadašnjice veća od onih iz prošlosti, ali ni to ne bih prihvatio kao izgovor za letargični defetizam. Činjenica da je metafizički i apsolutni oslonac, zajedno sa identitetom, kod mnogih ukinut trebalo bi samo da podstakne na jaču aktivnost one kod kojih nije. Čini mi se da izvanredne preporuke za reagovanje na Nju ejdž *možemo naći na adresi*

http://www.veritas.com.hr/dokumenti/new_age_novi_gnosticizam.php“

U jednom trenutku je diskusija ponovo vraćena na čisto verski teren u replici urednika:

„Sve se može upotrebiti... Ali stvar je u tome što hrišćanstvo primarno ne širi neko učenje koje samo po sebi nešto znači. Šta je to, u smislu učenja, hrišćanstvo novo donelo u odnosu na učenja i sisteme pre? Malo ili ništa. Setimo se pouka istočnih mudraca, Sokrata, Aristotela... Šta je to u učenju Hrista radikalno novo? Crkva nije tu primarno zbog učenja (to bi bila neka vrsta

gnosticizma) već zbog načina postojanja. Mreža obesmišljava postojanje kao takvo, kao metafizički entitet. Pomazanik (Mesija, Hristos) ne nudi nikakvo učenje nego život sam, otkrivenje nove stvari.“

Konačno, pokrenuta je i tema informatičkog doba, kultura inter-fejsa i kultura ekrana najšire shvaćeno. Cilj ove teme je da prodiskutuje veze između ovih sasvim konkretnih i dostupnih oblika savremene kulture i verskih načela.

„Da pomenem još samo jednu izrazitu pojavu savremene kulture koja pokreće brojna pitanja u kontekstu o kom je bilo reči: kultura ekrana, toliko zahvalna za komentarisanje, budući da se i ovom prilikom njome služimo. Nju treba posmatrati u kontekstu informatičke revolucije i nastojanja da se kultura jezika, logocentričnosti, konačno prevlada autonomizovanjem polja ekrana (najšire shvaćenog) i informacije kao suverenog entiteta, koja nije više odraz realnosti, iskaz 'o...' već pre instrument proizvodnje i kontrole realnosti. Svi ovi fenomeni postoje na način mreže. Kako oni korespondiraju sa verom i njenim načelima? Ne čini li se, imajući u vidu nano-tehnologije, genetski inženjering, virtuelnu realnost itd., da su verska načela i vera uopšte malo prevaziđena stvar?“

Diskusija je u toku.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.347(497.1)"19"(082)

316.74:2(497)(082)

2-67(497)"19"(082)

2-673.5(497.1)"19"(082)

VERA-znanje-mir : zbornik radova objavljenih na Internet prezentaciji "Vera-znanje-mir" / [urednici Milan Sitarski, Marinko Vučinić]. – Beograd : Beogradska otvorena škola, 2005 (Beograd : Dosije). – 422 str. : graf. prikazi ; 20 cm

Predgovor: str. 9-10. – Napomene uz tekst. – Bibliografija uz pojedine radove.

ISBN 86-83411-27-3

a) Религија – Југославија – 20в – Зборници

b) Верска толеранција – Балкан – 20в – Зборници

COBISS.SR-ID 122612492