

UDC 316

ISSN 1451-8759

RELIGION AND TOLERANCE

Journal of the Center for Empirical Researches of Religion

Number 6

Novi Sad
Jul – Decembar, 2006.

RELIGION AND TOLERANCE

The Journal of the Center for Empirical Researhes of Religion

Launched as an anthology in the year 2002.

Issued as a journal from the year 2004.

Novi Sad, Stevana Musića 24

Telefon/fax +381 21 459 522

E-mail: ceir@eunet.yu

<http://www.ceir.co.yu>

Editorial staff:

prof. dr Zorica Kuburić (Novi Sad); prof. dr Dragoljub B. Đorđević (Niš);
prof. dr Milan Vukomanović (Beograd); prof. dr Zoran Matevski (Skoplje);
prof. dr Ivan Cvitković (Sarajevo); prof. dr Sergej Flere (Maribor);
prof. dr Ankica Marinović Bobinac (Zagreb).

Editor in chief: Zorica Kuburić

Deputy editor: Zlatiborka Popov

Technical editor: Daniela Grujić

Secretary: Ana Kuburić

Designed: Marija & Marko Borović

The journal has scientific orientation. Published twice a year.

Orders should be sent to e-mail: ceir@verat.net

Number of copies printed: 500

Printed by: Čigoja štampa

Publishing of this journal was made possible by the:

Ministry of Science and Environmental Protection,
Ministry of Religious Affairs of the Republic of Serbia,
Provincial Secretariat of the Autonomous Province of Vojvodina.

SADRŽAJ

MEĐUNARODNI OKRUGLI STO: SOCIOLOGIJA RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA

Nikola Skledar , SOCIOLOGIJA RELIGIJE KAO DISCIPLINA RELIGIJE	7
Dragoljub B. Đorđević , SOCIOLOGIJA RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA: O ČEMU IDE REČ?	9
Snežana Dačić , SOCIOLOGIJA RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA	13
David Birrell , RELIGIOUS LAW IN CANADA	17
Ankica Marinović Bobinac , PRAVNI POLOČAJ VJERSKIH ZAJEDICA U HRVATSKOJ: STVARNOST I PERSPEKTIVE	21
Zdravko Šordan , NACIONALNE I RELIGIJSKE MANJINE U SCG	25
Toma Branković , PREDNACRT ZAKONA O VERSKIM ZAJEDNICAMA U SRBIJI	29

ISTRAŽIVANJA

Zorica Kuburić , NAUČNO PROUČAVANJE RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA	33
Zrinka Štimac , NAUKA O RELIGIJI NA NJEMAČKIM UNIVERZITETIMA	41
Nikola Samardžić , IS THERE AN AMERICAN CREED? MASTERY IN TOLERANCE... ..	57
Zlatiborka Popov – Momčinović , LIBERALIZAM, RELIGIJA, TOLERANCIJA	71
Vladimir Bakra , SIMBOLI	91
Milan Andrić , OSNOVI ŠERIJATSKOG PRAVA.....	99
Radmilo Bodiroga , SEVENTH BAPTIST INFLUENCE UPON MILLERITES.....	111
Jasmin Milić, Ivan Balta , PRAVNI POLOŽAJ VERSKIH ZAJEDNICA	121
Dubravka Valić Nedeljković , KONTAKT PROGRAMI/EMISIJE VERSKOG I LAIČKOG RADIJA	137
Srđan Barišić , KATOLIČKA CRKVA U SRBIJI I BEOGRADU	133

PRIKAZI

Aleksej Kišjuhas , „NOVE ISTINE“ POD LUPOM NAUKE	177
Zorica Kuburić , SAMOREFERENTNOST.....	185

CONTENTS

INTERNATIONAL ROUND TABLE SOCIOLOGY OF RELIGION AND RELIGIOUS TOLERANCE

Nikola Skledar , SOCIOLOGIJA RELIGIJE KAO DISCIPLINA RELIGIJE.....	7
Dragoljub B. Đorđević , SOCIOLOGIJA RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA: O ČEMU IDE REČ?	9
Snežana Dačić , SOCIOLOGIJA RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA	13
David Birrell , RELIGIOUS LAW IN CANADA	17
Ankica Marinović Bobinac , PRAVNI POLOČAJ VJERSKIH ZAJEDICA U HRVATSKOJ: STVARNOST I PERSPEKTIVE	21
Zdravko Šordan , NACIONALNE I RELIGIJSKE MANJINE U SCG	25
Toma Branković , PREDNACRT ZAKONA O VERSKIM ZAJEDNICAMA U SRBIJI	29

RESEARCHES

Zorica Kuburić , NAUČNO PROUČAVANJE RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA	33
Zrinka Štimac , NAUKA O RELIGIJI NA NJEMAČKIM UNIVERZITETIMA	41
Nikola Samardžić , IS THERE AN AMERICAN CREED? MASTERY IN TOLERANCE... ..	57
Zlatiborka Popov – Momčinović , LIBERALIZAM, RELIGIJA, TOLERANCIJA	71
Vladimir Bakra , SIMBOLI	91
Milan Andrić , OSNOVI ŠERIJATSKOG PRAVA.....	99
Radmilo Bodiroga , SEVENTH BAPTIST INFLUENCE UPON MILLERITES.....	111
Jasmin Milić, Ivan Balta , PRAVNI POLOŽAJ VERSKIH ZAJEDNICA	121
Dubravka Valić Nedeljković , KONTAKT PROGRAMI/EMISIJE VERSKOG I LAIČKOG RADIJA.....	137
Srđan Barišić , KATOLIČKA CRKVA U SRBIJI I BEOGRADU	133

REVIEWS

Aleksej Kišjuhas , „NOVE ISTINE“ POD LUPOM NAUKE	177
Zorica Kuburić , SAMOREFERENTNOST.....	185

MEĐUNARODNI OKRUGLI STO

SOCIOLOGIJA RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA

U organizaciji Centra za empirijska istraživanja religije (CEIR) iz Novog Sada i Saveza studenata Filozofskog fakulteta, organizovan je međunarodni okrugli sto koji je održan u ponedjeljak 7. februara 2005. godine na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Ovaj naučni skup bio je posvećen razgovoru članova redakcije časopisa *Religija i tolerancija* sa svima onima koji su bili zainteresovani za temu: *Sociologija religije i verska tolerancija*.

Članovi redakcije časopisa *Religija i tolerancija* su: prof. dr Ivan Cvitković (Sarajevo); prof. dr Sergej Flere (Maribor); prof. dr Ankica Marinović Bobinac (Zagreb); prof. dr Zoran Matevski (Skoplje); prof. dr Dragoljub B. Đorđević (Niš); prof. dr Milan Vukomanović (Beograd) i prof. dr Zorica Kuburić (Novi Sad), urednik časopisa.

Učesnici okruglog stola bili su istraživači religije iz oblasti sociologije, filozofije, psihologije, prava kao i predstavnici različitih verskih zajednica i studenti. Izlaganja su bila na srpskom i engleskom jeziku. U ovom broju objavljujemo deo izlaganja učesnika ovog okruglog stola ali i pristigle tekstove autora koji su bili inspirisani zadatom temom. Tekst profesora Sergeja Flerea iz Maribora, Princip odvojenosti crkve od države i verska tolerancija, objavljen je u časopisu *Religija i tolerancija* broj 4 (2005).

Treći program radio Beograda pratio je ovaj naučni skup, a snimak nekih izlaganja može se naći na sajtu CEIRa: www.ceir.co.yu. Skupu je prisustvoavao i predstavnik Ministarstva vera Republike Srbije, dr Tomislav Branković. Na pismo upućeno Ministarstvu vera za podršku ovom okruglom stolu dobili smo odgovor ministra, prof. dr Milana Radulovića, kome se srdačno zahvaljujemo na podršci časopisu *Religija i tolerancija*.

Prof. dr Zorica Kuburić

SOCIOLOGIJA RELIGIJE KAO DISCIPLINA SOCIOLOGIJE

Sociologija religije kao disciplina sociologije kao (novovjekovne) znanosti pristupa i treba da pristupa religiji (bez obzira na konfesiju) kao društvenom i kulturnom fenomenu (ne ulazeći u njezinu transcendentnu dimenziju), tj, ona proučava i istražuje znanstvenom teorijsko-empirijskom metodom – objektivno, vrijednosno neutralno – kako vjerovanje u nadnaravno i sveto utječe na ljudsko – društveno socijalnopsihološko ponašanje (religijsko organiziranje, praksu, vrijednosne orijentacije i sl.), u što svakako spada i vjerska tolerancija.

Međutim, ona kao društvena i humanistička znanost (tj. u bitnoj sprezi s humanističkom socijalnom filozofijom i antropologijom), odnosno sociolog religije (i religiolog) sa svojom »znanstvenikovom jednadžbom«(A: Gouldner), u koju nužno ulazi cjelokupan njegov ljudski i znanstveni habitus i osobnost, teorijska invencija i imaginacija, metodologijska sprema treba da (Sollen) je humanistički angažiran i odgovoran za svoj znanstveni rad i rezultate, za znanstvenu etiku i istinu, jer jedino tako može ispravno služiti društvu i čovjeku.

U tom kontekstu angažmana za opće humanističke vrednote, treba se onda zauzimati i za toleranciju religijski, kulturalno, idejno itd. drukčijega, dakako u određenim humanim okvirima.

U našem vremenu, u svijetu posvemašnje suprotstavljenosti – socijalne, političke, ideologijske, svjetonazorne itd. na međugrupnoj i inter-personalnoj razini do zastrašujućih razmjera, čovjeku se urgentnim i nezaobilaznim nameće problem tolerancije (odnos trpeljivosti, snošljivosti spram drugačijih, različitih pa i suprotnih shvaćanja i čina, što je, dakle između njihova prihvaćanja i suzbijanja, ili pak ignorancije ili indiferentnosti).

Tolerancija se kao filozofijski relevantno i metodički raspravljano pitanje u zapadnoj filozofiji javlja tek u novije vrijeme, preciznije, u Novom vijeku, da bi kao takva perzistirala do danas i bila osobito aktualna u suvremenoj filozofiji i kulturi uopće.¹

Među prvima, ili prvi, eksplicitno ju je tematizirao, projicirajući je na religijski plan – John Locke u raspravi *Pismo o toleranciji*.² Locke tu ispravno

¹ 1. Usp. S. Morawski: *O etosu borbe i etosu tolerancije* II, Gledišta, 1-2/81 zatim G. Petrović: *Kritika čiste tolerancije*, Kulturni radnik, 4/78. Ovi autori kritički analiziraju radove J.S. Milla: *O slobodi* i dijelom Wolffa, Moorea i Marcusea: *Kritika čiste tolerancije*. G. Petrović spominje i Locke, a Morawski iznosi shvaćanje književnika Orwella.

² Usp. J. Locke, *Dve rasprave o vladi*, Ideje, Beograd, 1978, str. 135-171.

podsjeca da su putovi prave religioznosti individualni, budući da je to pitanje unutarnjega prihvaćanja, individualnoga osjećaja, shvaćanja i doživljavanja čovjekova svijeta, kozmosa i čovjekova mjesta u njemu. U tome ljudski duh ima autonomiju u odnosu na bilo kakvu vanjsku silu ili prisilu.

Locke smatra da je stoga nužno razgraničiti područje građanske vlasti koja treba da brine o ovozemaljskim građanskim interesima i religije čija je briga duša i onostranost da bi se tako izbjegli nesporazumi i proturječnosti među njima (zahtjev za odvojenošću Crkve i države).³ Prema tome, Locke se, u skladu sa shvaćanjem individualnosti, vlastitosti religije, zalaže i za slobodan izbor pripadanja određenoj religijskoj organizaciji. Naime, on ispravno stoji na stajalištu o nepostojanju ljudskoga općeg i objektivnoga kriterija pravovjernosti, tj. istinitosti učenja i čistoće obreda (Locke priznaje samo »vrhovnoga suca«).

Doista valja razlikovati između tolerancije različitih shvaćanja i mišljenja s kojima se ne slažemo i tolerancije postupaka koje ne prihvaćamo. Naime, pretenzije određenoga mišljenja na istinu i univerzalnost iznesene snagom vlastitoga unutrašnjeg smisla, pokušajima argumentiranoga osporavana i kritičkom analizom drugačijega mišljenja nekom vanjskom silom ili pritiskom, svakako je nešto što svagda u ime slobode i humanuma, u ime ljudskog zajedništva i društvenosti uopće treba dopustiti i tolerirati, kao i ljudske postupke, koji, doduše, nisu na razini našeg ideala ljudskosti, ali nisu izravno nehumani, nego su rezultat ljudskoga traganja za novim svijetom, ljudskog stvaralaštva i njegovih različitih putova.

Međutim, neke izravno nehumane postupke (progone, zlostavljanja itd.) kao i otvorena neljudska shvaćanja (i ideologije) koja pozivaju na zločine i propagiraju ih, dakako, ne samo da se ne može tolerirati nego im se u ime elementarne ljudskosti svim mogućim sredstvima treba suprotstaviti, jer tolerantnost prema njima gotovo im je ravna u nehumanosti.

No, to razlikovanje između tolerirajućih shvaćanja i djelovanja nije tako jednostavno, nego se tu javljaju prilične teškoće. Ponekad je teško povući oštru granicu između tzv. normalnih i patoloških postupaka, ali ta granica postoji i nužno je uložiti napor da se ona točno odredi.

Svjesni smo suptilno dijalektičke sveze navedenih relata, i upravo stoga, intencija nam je ne samo da proširimo Lokove okvire tolerancije, već da je zbog imperativa povijesnog trenutka i promaknemo u novu kvalitetu – u dijalog i suradnju različitih nazora i orijentacija u ime njihova humanijeg življenja.

I na kraju, zbog imperativa povijesnoga trenutka, svi mi (kao znanstvena zajednica i pojedinačno) trebali bi se aktivno zauzimati za toleranciju, ali i viši stupanj odnosa prema drugome i drukčijemu – za dijalog i suradnju (dia-logos, legein!).

³ «Onaj ko meša ove dve zajednice, koje su po poreklu, svrsi, zadatku i svemu drugome savršeno odvojene i beskrajno različite jedna od druge, meša nebo i zemlju zajedno – dve najdalje i suprotne stvari». (Op. Cit. Str. 147-148).

SOCIOLOGIJA RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA: O ČEMU IDE REČ⁴

Zahvaljujem kolegini Zorici Kuburić što mi je omogućila da danas budem pod ovim krovom i da sretnem veliki broj kolega, a pre svih, ako tako mogu reći, svoje prijatelje iz Slovenije i Hrvatske. Profesor Sergej Flere je bio moj mentor i omogućio mi da doktoriram iz sociologije religije početkom 80-ih godina – onda je on još predavao u Novom Sadu i Nišu. Kasnije, sredinom iste decenije, bio sam na specializaciji iz sociologije religije na spomenutom institutu u Zagrebu, koji se tada zvao: Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu.

Vraćajući se temi okruglog stola, obratiću se pre svega sociolozima religije; za one koji to nisu, moje slovo neće biti toliko interesantno, ali mislim da će uvideti o čemu ide reč. Delimično, što nije slučajnost, moje se izlaganje slaže sa onim o čemu je govorio profesor Nikola Skledar: dosta se dugo poznajemo, bili smo skupa na mnogim skupovima, čita se slična literatura, pa verovatno iz toga proizilazi podudaranje i nalikovanje orijentacija, ali ne i potpuna saglasnost.

II Najpre ću nešto prozboriti o prvom članu naslovljenog odnosa *Sociologija religije i verska tolerancija* – o ulozi sociologije religije u "priči" o verskoj toleranciji.

Podsetiću na raspravu – o kojoj nas još pre tri decenije izvestio na svoj način Srđan Vrcan – povodom deobe sociologije religije na tzv.:

- *Laičku sociologiju religije*; i
- *Religijsku sociologiju religije*; a potom religijske na:
- Katoličku sociologiju religije;
- Protestantsku sociologiju religije; i
- Pravoslavnu sociologiju religije.

Ta, u početku jasna i oštra diferencijacija – katkad dovedena i do otvorenog sukoba – na Zapadu je prevaziđena i retko izbija na površnu. Naravno, i danas postoji laička sociologija religije, kao što imamo katoličku ili protestantsku sociologiju religije. No, iako je po definiciji svaka sociologija, pa i ona

⁴Spremljeno u okviru projekta *Kultura mira, identiteti i međuetnički odnosi u Srbiji i na Balkanu u procesu evrointegracije* (149014), koji se izvodi na Filozofskom fakultetu u Nišu, a finansira ga Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine RS.

usmerena na religiju, vrednosno obojena, teško ćete u rezultatima jedne, druge ili treće od spomenutih sociologija religije primetiti da se drži strana, tj. favorizuje eklezijalna struktura koja se proučava. Da nije napisano u knjizi ili tekstu odakle potiče autor i gde je upošljen, ne bi se po metodu, eksplikaciji i zaključku zapazilo da li je on rimokatolik, protestant ili laik, aktivni praktikant u konkretnoj verskoj zajednici, vernik bez pripadanja ili ateista.

Sociologija religije jeste sociologija religije, a ne filozofija religije, psihologija religije iliti bogoslovska disciplina.⁵ Ona treba da bude jedinstvena kao nauka. Biti "jedinствен" nikako ne znači biti sastavljen od "jednog bloka" i izgubiti svaku vrstu posebnosti pristupa ili *background*-a. To samo znači da konfesionalno poreklo, ne/religiozno stanje, položaj u religijskoj grupi i zanimanje ne bi trebalo da prevagnu nad objektivnošću i kritičkim poslanjem sociologije religije. U suprotnom, nemamo posla s njom kao naukom. Primera radi, Željko Mardešić, alias Jakov Jukić, jeste – i ja ga tako imenujem – katolički sociolog religije, ali da li se u njegovim sjajnim i svetski vrednim publikacijama iole sreće nakana da više vrednuje Rim spram Carigrada, Meke ili Njujorka; on jeste religiozni sociolog religije, no zbog toga ne manje kritičan, dakako kada je potrebno, prema veri uopšte, svojoj konfesiji i crkvi, ikojoj religijskoj pojavi. Zbog svega toga niti je labaviji vernik niti minorniji naučnik.⁶ Baš naprotiv, kao takav, bez akademskog pokrića a sa grandioznim doprinosom, ovaj hrvatski sociolog jeste oličenje sociologije religije za koju se zalažem – sociologije religije kao jedinstvene nauke.⁷

Vraćajući se u domaći prostor, želim da zapazim kako mi još nismo osvojili zapadni nivo sociologije religije. Namah se u knjigama i tekstovima može prepoznati ogoljen uticaj religijsko-konfesionalnog porekla, ne/religioznog stanja, položaja u religijskoj grupi i profesionalnog statusa – katkad i otvoreno protežiranje svoje vere i verske zajednice, a većma fali zasnovan kritički odnos prema predmetu interesovanja. Ne preterujem tvrdnjom o tome da mogu precizno konstatovati kada ide reč o sociologu religije protestantskog ili pravoslavnog ishodišta.

III Sada je mesto da izreknem koje slovo o mogućnosti sociologije religije da doprinese verskoj toleranciji, poštujući zadatak odnos u naslovu *Sociologija religije i verska tolerancija*.

⁵ Svakako da je upućena na te i druge nauke i da može zaostati u razvoju ako odbija multidisciplinarnu i, presudnije od toga, interdisciplinarnu saradnju. Pogledati fino sprovedeno dvojenje multidisciplinarnosti i interdisciplinarnosti kod Milana Vukomanovića, *Studije religije na univerzitetima u Srbiji*, u D. B. Đorđević (ur.) *Crkva, verske zajednice, mediji i demokratija*. Novi Sad: Novosadska novinarska škola, 2004.

⁶ Takođe, to mu nije smetalo pri prošlogodišnjem izboru za počasnog doktora Sveučilišta u Splitu. U čast toga čina izlazi njegova spomenica pod naslovom *Dijalogom do mira*. Lično sam počastvovan pozivom da dam prilog *Manjinska vera, manjinska verska zajednica i vera manjina: pokušaj razjašnjenja*.

⁷ Videti moju generalnu adresu pri osnivanju JUNIR-a u knjizi D. B. Đorđevića i D. Todorovića, *Religijska i verska običaja Roma*. Ниш: ЈУНИР и Свен, 2003.

Izbegavajući uopšten govor i analizu, čemu smo svi počesto skloni, podeliću, jer je tako u zbilji, sociologiju religije na tri područja egzistencije, a onda i delovanja, na:

- Sociologiju religije kao nauku;
- Sociologiju religije kao akademsku disciplinu; i
- Sociologiju religije kao profesiju.

Srpska sociologija religije kao nauka, bez obzira na gore upućene zamerke, kvalitetno je teorijski obradila i predstavila najopštije principe verske trpeljivosti – time i dala doprinos načelnoj raspravi i kulturi tolerancije.⁸

Kao akademska disciplina ona nije mnogo učinila. Prost je razlog: ne poštujući sve ono što je urađeno u inostranoj, svetskoj sociologiji religije, nije uspela da odredi ni osnovne pojmove. (Da jeste, ne bi bili ovoliki problemi sa donošenjem Zakona o verskim slobodama, niti toliki nesporazumi oko tumačenja elementarnih popisnih podataka kada se ne pravi razlika između religiozne i konfesionalne identifikacije.) Mogu navesti niz osnovnih pojava, tj. pojmova koji nisu definisani od strane matične nauke; i to mi dugujemo akademskoj javnosti, a onda javnosti uopšte, pa naravno i onima koji rade na donošenju zakona. Nisu strogo pojmovno omeđeni sledeći fenomeni: od same religije, preko veroispovesti i konfesionalne pripadnosti, do konfesionalnog ili monokonfesionalnog mentaliteta, vere manjina, manjinske vere i majninske verske zajednice.

I dalje od toga – što je i pogubnije i po čemu sociologija religije nije doprinela izgrađivanju verske trpeljivosti – nisu nikako empirijski istražene, da ih sada tako neutralno nazovem, male verske zajednice pre svega protastantskog ishodišta. A to dovodi do grdних nesporazuma na javnoj sceni i u državnim strukturama. (Zato nam glavnu reč u javnom prostoru vode policijski inspektori, poput pukovnika policije gospodina Zorana Lukovića, i neuki novinari u stvarima religije, kao što je Biljana Đurđević; oni su *bestseler* pisci, jesu najčešće na televizijskim ekranima od nacionalne do velikih privatnih televizija, a ne "skidaju" se i sa lokalnih medija.) Ovde nije krivica samo na sociologiji religije nego delom pripada i malim verskim zajednicama koje su preterano zatvorene za jednu vrstu korektnog sociološkog istraživanja sa posmatranjem. One ne shvataju da bi takva monografska obrada svake od njih izuzetno bila korisna za odstranjivanje većine nedoumica, za eliminaciju negativnog odjeka koji kruži u javnosti a koji se često i namerno proizvodi. Jednostavno kazano, meni je neshvatljivo da nemamo sačinjene empirijske studije o adventistima, baptistima, pentakostalnim zajednicama, Jehovinim svedocima i inim malim verskim zajednicama. Svakako da ima pisanija o njima, ali to su najopštiji podaci – koja im je zemlja matica, gde i kada su se javile, kako su se proširile, kako dospeše na ovdašnju teritoriju, šta im je učenje... – no izostaje stroga sociološka analiza i iznošenje istine na videlo, tj. o čemu se tu zapravo radi.

⁸ Vrhunac jesu knjige Đure Šušnjića.

Tek tada ne bi bilo svakojakih priča i podmetanja (o kojima je nešto govorio i profesor Flere). Tek onda na javnoj sceni ne bi kolo vodili, da se izrazim kolokvijalno, antikultni ili antisektarni pokreti, nego bi se stvorio balans i postojali i prokulturni odnosno prosektarni. Dakako, tu bi bilo i jedno polje, ono u sredini, zauzeto od strane sociologa religije i ostalih religiologa koji bi u njemu držali ravnotežu između *pro et contra*. Tako bi, kao što sada ne čini kao profesija, sociologija religije doprinosila verskoj toleranciji.

IV Za to krivicu pridajem i stavljam je na dušu onih koji neposredno rade i predaju sociologiju religije na srpskim univerzitetima; ona kao nastavni predmet postoji na filozofskim fakultetima u Novom Sadu, Beogradu i Nišu, a nema je na Filozofskom fakultetu u Prištini, odnosno u Kosovskoj Mitrovici. To ide dotle da postdiplomske studije iz sociologije religije postoje samo na Filozofskom fakultetu u Nišu, ali su i tamo tek u povoju. (Starije kolege će se setiti da je u ondašnjoj Jugoslaviji njih bilo jedino u Zagrebu.) Treba da se zajedno pitamo kako je to moguće da jedna nauka koja je izuzetno razvijena na Zapadu – čak se smatra da ide u red prvih pet-šest socioloških disciplina po snazi, bude tako slabo ili nedovoljno učvršćena na akademskom nivou i kao profesija. Mi smo izgubili profesionalnu bitku i snosimo krivicu za uvođenje veronauke u javno školstvo, a ne nekog drugog predmeta koji bi bio znatno savremeniji poput religijske kulture – ne religiozne kulture. (Profesor Esad Ćimić je još pre dvadesetak godina, u tekstu objavljenom u *Književnim novinama*, taj odnos, tj. diferencijaciju između religijske i religiozne kulture brilijantno izveo.)

Izostankom religijske kulture sociologija religije je kao profesija izgubila važno polje delovanja i doprinosa razvijanju verske trpeljivosti. A verska tolerancija, moramo priznati i oko toga se složiti, trpi izvođenjem konfesionalne veronauke, jer – naprosto – ova ne gaji ono za šta se mi zalažemo.

SOCIOLOGIJA RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA

Kao urednik časopisa *Sociologija*, prof. dr Esad Ćimić je 1988. godine u uvodnoj reči dvobroja ovog časopisa za juni-oktobar (2-3) izneo mišljenje da je «sociologija religije zabilježila stanovit uspon koji je i potakao redakciju da se odluči te da broj *Sociologije* posveti panoramskom presjeku relativno najviše afirmiranih naših autora. Ovu našu odluku treba shvatiti podjednako i kao priznanje i kao podsticaj.» Profesor Ćimić je tada i «omeđio» vreme postojanja sociologije religije. Naime, «nakon što se ranih sedamdesetih godina uspostavila kao moderna nauka, sociologija religije je u našem kulturnom prostoru potvrdila svoje punoljetstvo, premda je nisu poštedele prateće bolesti, kao što su ideološka isključivost, neplodna spekulacija, neosmišljeni empirizam, misaona imitacija stranih uzora i slično. Ako ništa drugo, za svoje početne promašaje ona duguje filozofiji, povjesti, psihologiji i etnologiji koje joj nisu pružile razuđen misaoni kontekst i time je lišile tako potrebnih pretpostavki za suzbijanje bilo kakvog sužavanja spoznajne perspektive. Doduše, u međuvremenu su u domaćem podneblju stasale i ove discipline».

Posmatrano u kontekstu vremena, nameće mi se jedna podudarnost: od tada, kada je profesor Ćimić proglasio sociologiju religije kod nas punoletnom, pa do danas, prošlo je vreme za, otprilike, još jedno punoletstvo. Tačnije, mereno u odnosu na prosečan ljudski vek, sociologija religije je danas dama u najboljim godinama. I, kao po prećutnom dogovoru, sledimo neku vremensku dinamiku te je i ovaj skup svojevrsno podvlačenje crte, osvrt na ono do sada i, naravno, pogled u budućnost. Pa i mi, ovde okupljeni, možemo da kažemo isto ono što reče i profesor Ćimić u ime članova redakcije, da već to što smo ovde «treba shvatiti podjednako i kao priznanje i kao podsticaj» sociologiji religije.

Poštujući temu koju je organizator skupa formulisao, u promišljanju pojmo-va koji su dati, nameće se pitanje njihovog odnosa: može li sociologija da proučava versku toleranciju a da ne utiče na nju? Tačnije, da li i kako sociolog može da utiče na predmet sopstvenog proučavanja? Nauka dolazi do određenih saznanja o stvarnosti ali su ta saznanja u isti mah i ograničena i otvorena. Zašto? Svet nije onakav kakvim nam se predstavlja. Sociologija, kao i druge nauke, pokušava i uspeva da pronikne u ono ispodpojavno, da razume stvarnost, da je razotkrije. Ako je u proučavanju neke društvene pojave, osnovna namera sociologa i bila da je osvetli sa aspekta svoje nauke i ako je uspeo u tome, rezultat njego-

vog rada se tu za njega možda završio. Ali, za sociologiju, za njen odnos prema društvu, za one koji će koristiti rezultate socioloških proučavanja, jedno sociološko promišljanje možda je početak nekog novog proučavanja, možda je «kockica» koja je baš nedostajala da se upotpuni slika o nekoj društvenoj pojavi. Razotkrivajući stvarnost koju društveni poredak skriva, sociologija može da doprinese i menjanju te stvarnosti. Otuda govorimo o otvorenosti njenih saznanja. Profesor Mile Nenadić citira autore P. Bergera i H. Kelnera koji kažu: «Sociologija počinje da «potkopava» od časa kada počne da primenjuje na društvenu stvarnost svoj osobeni način gledanja. Veoma je važno naglasiti da je tako bez obzira na to da li pojedinačni sociolog namerava da potkopava... Sociološki genije je negativan i, paradoksalno, upravo kao negacija sociologija je u stanju da pruži svoj najveći doprinos bilo kom pozitivnom cilju...»

Ali, kako govoriti o uticaju na nešto, o menjanju istog a ne govoriti o odgovornosti? Mislim na odgovornost same nauke. Vreme velikih teorija u sociologiji je prošlo. Izvesnost je kraj modernog društva. Postmoderno društvo ne zna za velike teorije, za metanaraciju. Ne zna za centar, za kanone, za jednu istinu. Od sociologije ne treba očekivati jedno konačno, apsolutno i za sva vremena prihvatljivo određenje društva. Ne samo da svet nije ono što izgleda da jeste, nego je izvesno da vrlo brzo postaje drugačiji od onoga što je sada. Ali, u svemu tome postoji izvesnost socijalnih događanja a to je ono što je osnovni garant budućnosti sociologije. Reč je o sociologiji koja je diferencirana, bogata podoblastima i disciplinama a što je rezultat bogatstva društva novim i raznovrsnim oblicima i oblastima socijalnog ponašanja. Ako svet brzo menja svoj lik, pitamo li se koliko je to kontrolisan proces? Pa i ako nemamo odgovor na ovo pitanje, zavirimo u svoj «atar», oslušimo šta nam govore posebne sociologije i preuzmimo svoj deo odgovornosti u procesu menjanja sveta, po meri čoveka ili ne, u ime održavanja i stvaranja uslova za opstajanje čovečanstva, generacija koje dolaze ili ne.

U tom kontekstu, osvrnimo se ka onome što nam implicitno ili eksplicitno poručuje sociologija religije. Nećemo se ovde zadržavati na rezultatima do kojih je došla u proučavanju verske tolerancije. Interesuje nas šta sa tim rezultatima, kakav je njihov uticaj na nova istraživanja kao i na samu stvarnost, nezavisno od prvobitne, inicijalne namere sociologa koji je do njih došao. Na taj način ono do čega je nauka došla u proučavanju stvarnosti vraća se istoj ali sa određenom namerom, kao svest o sebi kroz nosioce socijalnih dešavanja.

Uzmimo za primer sveštenstvo. Pripremljeno je za prenošenje vere u skladu sa kanonima svoje crkve. Možda bi se na tom putu istine dogodio nekakav kvalitativni iskorak kada bi isto to sveštenstvo bilo upoznato sa postojanjem sociologije religije i njenom teorijom. Ovo je, ustvari, već poznato u praksi, pre svega u redovima katoličke crkve kao pastoralna sociologija čiji je zadatak da pomogne sveštenicima u vršenju njihove službe. Pri tome, ne sociolozi nego crkvena vlast je ta koja će odrediti šta će se i kako promeniti u pastoralnoj aktivnosti. Čak kod Josepha Lalouxa nailazimo i na sugestiju da treba izbeći

pastoralnu tehnokratiju od strane sociologa. Ali zato, isti autor u udžbeniku «Uvod u sociologiju religije», koji je namenio «u prvom redu obrazovanju budućih dušebrižnika», ističe da je «sociologija religije neophodna za pastoral zato što ona treba pružiti objektivne i točne podatke o društvenim stvarnostima kao što su Crkva i svijet, te tako omogućiti onima koji su odgovorni za pastoral da donose odluke i da djeluju poznavajući što je moguće bolje svoje područje... Ne radi se ipak o tome da bilo svećenici koji su upućeni u pastoralnu službu bilo teolozi koji ih moraju formirati postanu specijalisti u sociologiji religije. Radi se o tome da se i jednima i drugima dade neko duhovno usmjerenje, neka osjetljivost koja će ih dovesti do pozitivnog promatranja društvene stvarnosti svijeta i Crkve kao vidljive ustanove, kako bi mogli uzeti u obzir sve elemente spoznaje i prosuđivanja koji su potrebni za pastoralno djelovanje. Ista ta duhovna usmjerenost omogućit će jednima i drugima da se koriste studijama koje specijalisti sociologije religije moraju neprestano produbljivati i obnavljati u vezi sa neprekidnim razvojem društvene stvarnosti.»

Posebno privlačno i višestruko značajno je svakako razmišljanje o uticaju koji sociologija religije može da ima na versku toleranciju kroz realizaciju verske nastave u našem obrazovnom sistemu. Ne zaboravimo da je verska nastava kod nas uvedena kao konfesionalna i da je u praksi prisutno modernističko shvatanje veronauke. «Glavni cilj modernističkog shvatanja veronauke jeste spremnost da se argumentovano i praktično ostane u dogmatskoj istini određene religiozne zajednice. Isključivost, fobija od «religioznog Drugog» karakterišu ovakav pristup veronauci... Postmodernistički pristup veronauci je nešto čemu još uvek treba da se učimo. Praxis ove veronauke je još uvek u hipotetičkom stanju.» (A.Santrač, 2002) Zato je verska tolerancija i dalje, ustvari, suživot, trpljenje, podnošenje onog drugog (poznanstvo, susedstvo, boravljenje pored drugačijeg), a ne poštovanje njega kao ravnopravnog. «Možda nema prostijeg, a u isto vreme mudrijeg izuma no što je trpeljivost: to je prosto lek za ranjive odnose među ljudima» (Šušnjić, 2004).

O važnosti verske nastave u razvijanju verske tolerancije govore i podaci koji se odnos na evropske države. Savet Evrope se poslednjih godina bavio ukupnim religijskim obrazovanjem mladih, u kontekstu svojih projekata o interkulturnom obrazovanju. Cilj interkulturnog obrazovanja je da se pomogne mladima i građanima Evrope da razumeju i razvijaju novu multikulturnu Evropu. Jedan od veoma važnih elemenata ovakvog obrazovanja je religijska ili duhovna dimenzija: da bi se živelo u harmoniji sa susedima i drugim narodima potrebno je više znati o njima, o njihovim religijama. Savet Evrope je doneo 1993. godine preporuke u pogledu nastave religije i usvojio posebnu Deklaraciju o religijskoj toleranciji. U ovoj Deklaraciji posebno je naglašeno razvijanje znanja kod učenika o svojoj religiji ili o sopstvenim etičkim principima, što je preduslov za pravu toleranciju, za savladavanje indiferentnosti i predrasuda. Sadržaj i cilj programa religijske nastave u mnogome se razlikuju od države do

države. U Belgiji, na primer, ima sedam vrsta programa religijskog obrazovanja, od čega je jedan humanistički...

Ne može se od sociologije religije očekivati veći uticaj na sadržaje verske nastave pošto su oni pod uticajem crkve. Ali zato, sve ono što doprinosi verskoj toleranciji može naći mesto u nastavnim programima drugih nastavnih predmeta a naročito ako bi se ikada realizovala ideja mnogih zagovornika jednog nastavnog predmeta posvećenog religiji čiji bi program bio humanistički.

Može li sociologija religije da preuzme deo odgovornosti i da u nesavršenom svetu verskih dogmi i kanona pomogne ljudima, pre svega kroz proces vaspitanja i obrazovanja (a oni se ne odvijaju samo u školi, nego i u porodici, crkvi, na ulici, u medijima...) da onog Drugog, onog koji ima istinu svoje vere, doživljavaju kao partnera, da budu sa njim u dijalogu bez predrasuda? Možda je verska tolerancija preduslov svake druge tolerancije a time i opstanka. Jer tolerancija se ispoljava u zajednici koju karakterišu pluralizam i konflikt. Takvo pluralističko društvo traži negovanje različitosti, traži slogu a ne insistiranje na jednoobraznosti.

RELIGIOUS LAW IN CANADA

Good morning. I am pleased to be here today and bring greetings from Canada. In Canada I work with EUS, with Canadian university and college students. I am honored to have been invited to speak here this morning about the state of religion in Canada.

The Canadian National Anthem has a line in it that says “God keep our land, glorious and free.” What does this mean exactly? Let’s look at our Canadian Charter of Rights and Freedom. The first article opens with a statement about our religious heritage and values.

CANADIAN CHARTER OF RIGHTS AND FREEDOM

Constitution Act, 1982 (79)

PART I

Canadian charter of rights and freedoms

Whereas Canada is founded upon principles that recognize the supremacy of God and the rule of law:

Rights and freedoms in Canada 1. The *Canadian Charter of Rights and Freedoms* guarantees the rights and freedoms set out in it subject only to such reasonable limits prescribed by law as can be demonstrably justified in a free and democratic society.

Fundamental freedoms 2. Everyone has the following fundamental freedoms:
a) freedom of conscience and religion;
b) freedom of thought, belief, opinion and expression, including freedom of the press and other media of communication;
c) freedom of peaceful assembly; and
d) freedom of association.

The Charter guarantees certain freedoms for everyone in Canada. Canadian traditions and laws have reflected the freedoms set out in section 2 for many years. Since 1982, the Charter has given these freedoms constitutional protection.

Under section 2 of the Charter, Canadians are free to follow the religion of their choice. In addition, they are guaranteed freedom of thought, belief and expression. Our right to gather and act in peaceful groups is also protected, as is our right to belong to an association.

These freedoms are set out in the Charter to ensure that Canadians are free to create and to express their ideas, gather to discuss them and communicate them widely to other people. These activities are basic forms of individual liberty. They are also important to the success of a democratic society like Canada. In a democracy, people must be free to discuss matters of public policy, criticize governments and offer their own solutions to social problems.

A later article speaks to the rights of equality.

Equality

Rights

Equality

before and under law and equal protection and benefit of law

15. (1) Every individual is equal before and under the law and has the right to the equal protection and equal benefit of the law without discrimination and, in particular, without discrimination based on race, national or ethnic origin, colour, religion, sex, age or mental or physical disability.

This section of the Charter makes it clear that every individual in Canada – regardless of race, religion, national or ethnic origin, colour, sex, age or physical or mental disability – is to be considered equal. This means that governments must not discriminate on any of these grounds in its laws or programs. The courts have held that section 15 also protects equality on the basis of other characteristics that are not specifically set out in it.

The Supreme Court of Canada has stated that the purpose of section 15 is to protect those groups who suffer social, political and legal disadvantage in society. Discrimination occurs where, for example, a person, because of a personal characteristic, suffers disadvantages or is denied opportunities available to other members of society.

At the same time as it protects equality, the Charter also allows for certain laws or programs that favour disadvantaged individuals or groups. For example, programs aimed at improving employment opportunities for women, Aboriginal peoples, visible minorities, or those with mental or physical disabilities are allowed under section 15(2).

This freedom of religion has led to several things. The first would appear to be the inclusion of many different faith groups. A look at the most recent Canadian census from 2001 reveals a long list of 34 different religious and “non-religious” affiliations. Most are Christian and many of those are Protestants, although the single largest group is Catholic.

Selected Religions ▲				
	2001	distribution (2001)	change 1991-2001	Median age
Canada				
Total population	29,639,030	100.0%	9.8%	37.3
Roman Catholic	12,793,125	43.2%	4.8%	37.8
No religion	4,796,325	16.2%	43.9%	31.1
United Church	2,839,125	9.6%	-8.2%	44.1
Anglican	2,035,500	6.9%	-7.0%	43.8
Christian not included elsewhere 1	780,450	2.6%	121.1%	30.2
Baptist	729,470	2.5%	10.0%	39.3
Lutheran	606,590	2.0%	-4.7%	43.3
Muslim	579,640	2.0%	128.9%	28.1
Protestant not included elsewhere 2	549,205	1.9%	-12.7%	40.4
Presbyterian	409,830	1.4%	-35.6%	46.0
Pentecostal	369,475	1.2%	-15.3%	33.5
Jewish	329,995	1.1%	3.7%	41.5
Buddhist	300,345	1.0%	83.8%	38.0
Hindu	297,200	1.0%	89.3%	31.9
Sikh	278,410	0.9%	88.8%	29.7
Greek Orthodox (3)	215,175	0.7%	-7.1%	40.7
Mennonite	191,465	0.6%	-7.9%	32.0
Orthodox not included elsewhere 4	165,420	0.6%	79.9%	35.4
Jehovah's Witnesses	154,750	0.5%	-8.1%	38.7
Ukrainian Catholic	126,200	0.4%	-1.7%	45.0
Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons)	101,805	0.3%	8.4%	28.7
Salvation Army	87,790	0.3%	-21.9%	39.3
Christian Reformed Church	76,670	0.3%	-9.5%	32.3
Evangelical Missionary Church	66,705	0.2%	48.4%	35.2
Christian and Missionary Alliance	66,285	0.2%	11.9%	34.5
Adventist	62,880	0.2%	20.1%	35.5
Non-denominational (5)	40,545	0.1%	26.7%	33.0
Ukrainian Orthodox	32,720	0.1%	-5.1%	45.8
Aboriginal spirituality	29,820	0.1%	175.1%	25.0
Hutterite	26,295	0.1%	22.3%	22.2
Methodist (6)	25,730	0.1%	6.1%	43.9
Pagan (7)	21,080	0.1%	281.2%	30.4
Brethren in Christ	20,590	0.1%	-22.0%	38.2
Serbian Orthodox	20,520	0.1%	109.5%	34.8

One thing of interest is that the Serbian Orthodox church has had one of the largest increases from the previous census to the most recent! It has more than doubled in size, an increase of 109.5%. However, it still ranks amongst the smallest in total numbers of adherents across Canada. So I don't think it will define Canada religious culture just yet! So, we begin to see that there is emerging no single way of being religious in contemporary Canada. The locations of the sacred are to be found everywhere and nowhere, multiple rather than single, at the margins rather than at the centre.

A Canadian playwright Carol Shields – from my hometown of Winnipeg – captures this in one of her plays, *Thirteen Hands*. A Winnipeg housewife is asked by a person taking a poll, “Do you think of yourself as marginal?” She responds, “Well that depends on where you think the centre is.” The centre would appear to be found in tolerance and pluralism. Each person chooses – or sometimes even creates – their own religion. And there can be respect – if not always understanding – for each group.

A decade ago a survey was done in Canada. It examined religion not based on main stream ideas. 59% of Canadians said they were not religious, but were spiritual. 46% did not believe in traditional religion. 70% said they had constructed their own religion. Among young people, 60% believed that all religions are equally valid. (See *The Globe and Mail*, 7 December 1993).

We have been left with a diminished sense of what once was strongly held and practiced religious tradition. At the university where I work, we have religious student groups – Jewish, Muslim, Lutherans, EUS, etc. The university administration has given us one room which we take turns sharing. It has been wonderful to be more closely linked to these other religious traditions.

However tolerance can sometimes lead to some less desirable attitudes – such as indifference or even boredom towards truth. There is a story I have heard about a professor and student. The student is thanking the professor for his time at Oxford. When asked what he has learned, the young man answers, “Well, sir, I think I've learned to look at all sides of a question.” The don replies: “I hope you've also learned how to choose one.”

If everything is of equal value or truth than one can begin to wonder if anything has value or truth at all. This makes it far easier to walk away and not engage with anyone or anything. What appears as open-mindedness can actually become a rigid, closed-minded stance.

In terms of how this new attitude affects Canadian politics and law – more and more changes have been made that represent the non-Christian, non-religious perspective. It is hard however to legislate or bring into law virtues such as goodness, honour, love or even faith and faithfulness. Relationships and harmony can't be created by politicians and governments. Transformation of attitudes comes from within the individual and spreads outwards. In the midst of pluralism and many voices, it is important to learn to speak as well as listen. It is even more important to learn to combine truth with love.

PRAVNI POLOŽAJ VJERSKIH ZAJEDNICA U HRVATSKOJ: STVARNOST I PERSPEKTIVE

Ja sam Ankica Marinović Bobinac, znanstvena suradnica u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu. U svjetlu ove teme o kojoj danas raspravljamo, govorit ću o zakonskom reguliranju položaja vjerskih zajednica u Hrvatskoj. Prije toga ću ipak nešto reći o religijskoj situaciji u Hrvatskoj.

U tranzicijskom razdoblju koje je, kao što znamo, na području bivše Jugoslavije bilo obilježeno nezamislivo okrutnim ratom, u hrvatskom društvu se radikalno promijenio položaj crkve i religije. Crkva se nakon dugog povijesnog razdoblja šutnje vratila u javnost. Značajno je porasla konfesionalna samoidentifikacija stanovništva. Prema zadnjem popisu stanovništva iz 2001. godine, u Hrvatskoj je bilo 87.09% katolika, 2.01% pravoslavnih, 2.08% muslimana, 0.78% vjernika različitih protestantskih (evangelici, reformirani kršćani, pentekostalci, baptisti...) i ostalih kršćanskih (Jehovini svjedoci, adventisti, starokatolici, mormoni...) denominacija, 7.6% nereligioznih, agnostika i nedeklariranih i 0.5% nepoznate konfesionalne identifikacije. U usporedbi s popisom iz 1991. došlo je do značajne promjene konfesionalne slike u Hrvatskoj. Dva su osnovna pokazatelja promjene: porast broja katolika (sa 76.4% na 87.8%) i smanjenje broja pravoslavnih (sa 11% na 2.01%).

I socioreligijska istraživanja zadnjih godina pokazuju da se u Hrvatskoj značajno povećao broj konfesionalno izjašnjenih katolika, pa se tako 1998. g. u istraživanju «Vjera i moral u Hrvatskoj» koje je proveo Teološki fakultet iz Zagreba, katolicima izjasnilo 89.7% ispitanika, a u istraživanju «Religijske promjene i vrijednosti u Hrvatskoj» koje je Institut za društvena istraživanja proveo 1999. godine u zagrebačkoj regiji, čak 92.2% ispitanika. Prema rezultatima najnovijeg istraživanja religijskih promjena u Hrvatskoj, koje je 2004. proveo Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, pokazao se visok postotak konfesionalno izjašnjenih, 89.8%. Slični su rezultati u oba istraživanja i kad se radi o religijskoj samoidentifikaciji: preko 80% ispitanika smatra se religioznima, a čak oko 50% se smatra uvjerenim vjernicima, koji prihvaćaju sve što njihova vjera uči. Istraživanje iz 2004. godine pokazuje nešto niže postotke: 78% ispitanika smatra se religioznima, a 40% smatra se uvjerenim vjernicima.

Nesumnjivo je da se radi o tradicionalnoj, crkveno orijentiranoj, kolektivističkoj religioznosti (što su pokazali i rezultati iz sedamdesetih i osamdesetih godina), usko vezanoj za obitelj i naciju, s visokim stupnjem konfesionalne identifikacije; posredovanoj kroz obiteljsku socijalizaciju, s prepoznatljivim elementima: slijedom

sakramenata od krštenja do pomazanja, pohađanja vjeronauka, obiteljskog vjerskog odgoja i bar prigodnog odlaženja u crkvu.

Pokazatelji tradicionalne religioznosti značajno su porasli: broj krštenja, prve pričesti, krizme (djece i odraslih), vjenčanja u crkvi, pohađanja vjeronauka... U vezi s tim porastao je i broj vjernika koji idu na hodočašća. Značajno je porastao broj novoizgrađenih crkvenih institucija. U prilog tezi o tradicionalnom tipu religioznosti jest i činjenica da biblijske istine vjernicima dominantno prenosi posrednik (svećenik, vjeroučitelj) i da mali broj vjernika samostalno poseže za Biblijom. Taj nalaz je u suglasnosti s tezom prisutnom u katoličkoj teološkoj literaturi (Šagi-Bunić, 1981; Šimunović, 1996) o naglašenoj neinformiranosti katoličkih vjernika i nepoznavanju sadržaja vlastite vjere. Dakle, prevladavajuća tradicionalna religioznost većinom se živi u naslijeđenim i ustaljenim oblicima kojima je religioznost više simbol povijesne provenijencije i znak društvene i kulturne pripadnosti.

Kao aktivni čimbenik Katolička crkva javlja se gotovo u svim aspektima društvenog života – političkom, socijalnom, gospodarskom, odgojnom, obrazovnom, kulturnom... Može se reći da se radi o obrnutom procesu od onoga u razvijenom svijetu: osim što je značajno porasla crkvena religioznost, došlo je i do ukupnog porasta značaja religije u društvenom životu, odnosno utjecaja religije u pojedinim područjima društvenog života.

Osim značajnog porasta konfesionalne i religijske identifikacije i ostalih pokazatelja tradicionalne religioznosti, došlo je do pojave niza novih zajednica i duhovnih kretanja, po tipu religioznosti i tipu organizacije bitno različitih od tradicionalnih zajednica. Promijenio se i pravni položaj vjerskih zajednica. U hrvatskom Ustavu postulirani su opći principi koji upućuju na bit odnosa između države i vjerskih zajednica: njihovu odvojenost, potpunu neutralnost države po pitanju religije, slobodu djelovanja vjerskih zajednica, jednakopravnost zajednica, dobrovoljnost organiziranja fizičkih osoba u zajednicu i javnost djelovanja. U koncilskoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* pisalo je: «Crkva nije, po svome poslanju i naravi, vezana ni za koji poseban oblik ljudske kulture, politički, ekonomski i društveni sistem» (*Gaudium et spes*, 1986). E. Ćimić smatra da bi se optimalno povoljan odnos između države i crkve, odnosno vjerskih zajednica, postigao tek tada kada bi se one prestale odnositi jedna spram druge, kad bi im pošlo za rukom da se toliko razgraniče kako bi se njihova djelatnost mimoilazila (Ćimić, 1999). U opisu takvog odnosa Ćimić koristi sintagmu «bliska distanca» koja podrazumijeva da se država i crkva nikada ne isprepletu niti poistovijete, ali niti da se kako on kaže, beznažno udalje, ili suprotstave. Tvrdnja da se «odvajanjem države od crkve u pravnim propisima tek začinje proces njihova odvajanja unutar društva» (Ćimić, 1999) susreće se sa zanimljivom situacijom u hrvatskoj stvarnosti.

Pravni položaj najveće od vjerskih zajednica u Hrvatskoj, Katoličke crkve, već je prije šest godina reguliran međudržavnim ugovorima između Republike Hrvatske i Svete Stolice. U drugoj polovini devedesetih godina sklopljena su četiri ugovora između Republike Hrvatske i Svete Stolice: Ugovor o dušobrižništvu katoličkih vjernika, pripadnika oružanih snaga i redarstvenih službi Republike Hrvatske

(1996), Ugovor o pravnim pitanjima (1996), Ugovor o suradnji na području odgoja i kulture (1996.) i Ugovor o gospodarskim pitanjima (1998). Mada namjera ovog teksta nije elaboriranje pojedinih odredaba ugovora Republike Hrvatske sa Svetom Stolicom, nužan je kratak osvrt na neke od njih koje relativiziraju donekle temeljni ustavni postulat o odvojenosti države i vjerskih zajednica. Prije svega, odredba iz Ugovora o suradnji na području odgoja i kulture koja glasi «odgojno-obrazovni sustav u javnim i predškolskim ustanovama i školama, uključujući i visoka učilišta, uzimat (će) u obzir vrijednosti kršćanske etike» (Ugovor..., 1996). Tom odredbom se u neravnopravan položaj u odnosu na vjernike kršćanskih crkava stavljaju članovi vjerskih zajednica koje nisu kršćanske, koje su manjinske kršćanske a neki aspekti etike se razlikuju od katoličke etike, i nereligiozni subjekti u obrazovnom procesu. Radi se i o uvođenje konfesionalnog vjeronauka u javne škole, o tome da je financiranje Katoličke crkve i niza vjerskih zajednica iz državnog proračuna postalo obveza svih poreznih obveznika, čak i onih koji pripadaju vjerskim zajednicama koje ne žele takvo financiranje, onih koji ne pripadaju niti jednoj religiji i onih koji se smatraju nereligioznima. Osim toga, kako kaže S. Vrcan, društveno polje religijskog i polje djelovanja vjerskih zajednica ima niz privilegija u usporedbi s poljem djelovanja nekih drugih udruga koje pripadaju sferi civilnog društva i koje mogu slijediti neke svjetonazorne ili moralne ciljeve. On navodi primjer Njemačke, čiji se zakon odnosi, kako na vjerske zajednice tako i na svjetovne svjetonazorne zajednice koje se pozivaju na neku filozofijsku koncepciju univerzuma i života, priznajući im ona prava koja inače pripadaju vjerskim zajednicama (Vrcan, 2002). Isti autor navodi i problematičnost prava na dušebrižništvo koje se ne izvodi iz prava i slobode građana kao vjernika u bolnicama, zatvorima i vojsci itd., nego kao autonomno pravo vjerskih zajednica, što stvara mogućnost da se izbriše razlika između dušobrižništva i misionarstva, pa se određeni, inače zatvoreni društveni prostori pretvaraju u prostore legalnog misionarenja (Vrcan, 2002). Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica, koji regulira odnos države s vjerskim zajednicama, a koji je trebao prethoditi sklapanju ugovora s pojedinim vjerskim zajednicama, pojavio se 6 godina nakon sklapanja prvog takvog ugovora. Pravni položaj manjih vjerskih zajednica koje su šest godina bile u neravnopravnom položaju u odnosu na Katoličku crkvu, također je tim zakonom uglavnom riješen. Zakonom su donekle izjednačene u pravima s Katoličkom crkvom (financiranje, dušebrižništvo u bolnicama, zatvorima, vojsci, nastava vjeronauka itd.), a dio njih (ne sve postojeće u trenutku stupanja zakona na snagu) je dobio i mogućnost da ponaosob sklopi ugovor s državom o nekim pitanjima od zajedničkog interesa. Takve je ugovore hrvatska vlada sklopila s Srpskom pravoslavnom crkvom, s Islamskom zajednicom, s Evangeličkom crkvom i Reformiranom kršćanskom crkvom (jedan ugovor); s Evandeoskom pentekostnom crkvom (s pridruženim članovima Crkvom Božjom i Savezom pentekostnih crkava), Adventističkom crkvom (s pridruženim članom Reformiranim pokretom adventista sedmog dana) i Savezom baptističkih crkava (s pridruženim članom Vijećem Kristovih crkava) (jedan ugovor); s Bugarskom i Makedonskom pravoslavnom crkvom i Hrvatskom starokatoličkom crkvom (jedan ugovor). Sklopljen je ugovor i sa

Židovskom zajednicom, ali još nije potpisan. Jehovini svjedoci nisu željeli sklopiti takav ugovor, mada žele riješiti neka pitanja s državom, kao što su sklapanje brakova i dušebrižništvo u bolnicama.

Kao i u svijetu, i u Hrvatskoj se religijsko tržište proširilo, broj vjerskih zajednica se stalno umnožava, među njima i zajednica čiji vjerski identitet i nije toliko transparentan, što je u nekim evropskim zemljama dovelo do tendencije obnavljanja prava države i njenih tijela da ograničavaju vjerske slobode građana i arbitriraju o religijskoj autentičnosti pojedinih skupina koje se smatraju religijskima. U nizu demokratskih zemalja Evrope ono što je još jučer bilo proglašavano demokratski nelegitimnim, što je bilo predmet osude kada se događalo na evropskom istoku – misli se na sustavnu policijsku kontrolu nad vjerskim zajednicama, danas postoji (brojni takvi «slučajevi» javljaju se u Francuskoj gdje su 173 zajednice proglašene društveno opasnim, u Belgiji također). U Hrvatskoj takvih slučajeva za sada nema, ali Zakon je već odredio formulacije koje su neki nejasni temelj za eventualni restriktivni pristup prema već postojećim ili budućim zajednicama. Zato ga i treba komentirati u svjetlu suvremenih zbivanja vezanih za pravnu regulaciju religijskih pitanja u evropskim zemljama prije svega u svjetlu formulacije članka 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima koja glasi: «Svatko ima pravo na slobodu mišljenja, savjesti i religije; to pravo znači slobodu promijeniti religiju ili uvjerenje, kao i slobodu manifestirati svoju religiju ili svoje uvjerenje, osobno i kolektivno, u javnosti ili privatnosti kultom, obrazovanjem, praksama i vršenjem obreda.» Zakon implicira, ne više diskretno kao njegove radne verzije, legitimnost razlikovanja između registriranih vjerskih zajednica s jedne strane, onih koje to nisu a postoje i onih koje će se tek pojaviti, s druge strane, najavljujući mogućnost reduciranja ljudskih prava građana Hrvatske koji se sve više susreću sa pluraliziranom religijskom situacijom, s religijskim tržištem na kojem raznolika ponuda direktno dovodi u napast članstvo i u nepriliku vođstvo dominantnih religija. Prije svega uvodi različitost kriterija za registrirane zajednice i one koje to nisu i one koje će se tek pojaviti. I tu država ulazi na skliski teren jer dovodi u pitanje tri Ustavom postulirana principa: neutralnost države prema religijskim pitanjima, jednakopravnost zajednica i slobodu djelovanja zajednica.

Osnovni kriterij po kojem je neka zajednica religijska je izvan državnih kompetencija, a bit mu je: ono što je zajednica u sebi. Dakle, svaka zajednica koju povezuje zajedničko učenje o transcenciji, ukoliko ispunjava formalne uvjete koje propisuje Zakon, trebala bi se moći registrirati kao vjerska zajednica: ako ispunjava organizacijsko – pravne uvjete kao i svaka druga pravna osoba, ako ispunjava ostale formalne uvjete, ako joj je učenje u skladu s Ustavom. Ma koliko se činila stranom, neobičnom i sumnjivom, sve to je potpuno nebitno za ustavna prava njenih sljedbenika i prije svega za njihovo pravo na vjersku slobodu. Zakon ne bi smio odražavati strah od «religijskog zloduha novog doba» koji postoji u društvu i u tradicionalnim vjerskim zajednicama, niti na temelju iskustava nekih drugih država reducirati vjerske slobode građana. Kriterije vjerskih sloboda treba visoko postaviti, pa neka ih, ako treba, stvarnost opovrgne.

NACIONALNE I RELIGIJSKE MANJINE U SRBIJI I CRNOJ GORI, NJIHOVA SUSRETANJA I SUKOBI

Sagledavajući svu problematiku nacionalnih i religijskih manjina u Srbiji i Crnoj Gori dolazimo do jednog ozbiljnog, važnog i osetljivog pitanja koje zahvata sveukupni život u svim njegovim segmentima.

Potreba za sigurnošću je jedna od osnovnih ljudskih potreba. Ona se ne očituje samo i isključivo u "biološkoj sigurnosti", već i u sigurnosti s obzirom na nacionalne i religijske razlike, socijalne odnose i mogućnosti zadovoljenja ostalih potreba, razumevanja onoga "što se zbiva", poverenjem u druge. U situaciji društvenih kriza kao da dolaze u pitanje i pretpostavke na kojima se društvo zasniva, i konkretan položaj pojedinca u društvu. Svesni smo da naše društvo ima probleme koji trenutno zahtevaju više pažnje i energije, nego što im se posvećuje ili što ih ozbiljno shvatamo (napr. iz oblasti ljudskih prava i sloboda kao i iz oblasti tolerancije). Na teorijskom, naučno-istraživačkom, legislativnom i posebno praktičnom planu ljudska prava i slobode u Srbiji i Crnoj Gori nisu doživela punu implementaciju. Istina, činjeni su pokušaji, ali oni predstavljaju samo grubo presađivanje delimičnih iskustava preuzetih sa Zapada iz oblasti ljudskih prava i sloboda sa kombinacijom elemenata kolektivnosti. U Srbiji i Crnoj Gori malo je bilo empirijskih istraživanja koja bi sagledala stanje svesti pojedinca o sopstvenim pravima i slobodama, njihovoj edukaciji o pravima čoveka i mogućnosti korišćenja (od ustavnih odredbi do pojedinačnih lokalnih uredbi) normativnih akata koja regulišu oblast ljudskih prava i sloboda.

Velika tema nacionalne i naročito religijske tolerancije, koja je na merodavan način začeta u delima velikih autora nezavisne teorijske misli kao što su Spinoza, Bejl, Lok i drugi, kao da je ponovo postala aktuelna. Povratak euforičnog nacionalnog i religijskog fudamentalizma i netrpeljivosti, kao da je ovu temu vratio na velika vrata.

Tolerancija je iskonski problem ljudske vrste. Ona se, istina, ne može svesti samo i isključivo na domen religije, nego se mora posmatrati u širem kontekstu antropoloških faktora (kulturno-istorijskih, socijalnih, psiholoških) kao trpeljivost ili netrpeljivost prema određenim razlikama u mišljenjima, običajima, verovanjima, ponašanju itd. ali i kao kulturni obrazac ponašanja ljudi medjusobno. Istorija Evrope je u velikoj meri obeležena netolerancijom kao isključivošću,

zagriženošću, odbojnošću i neprijateljstvom prema onome što je različito iskazano kroz formu verskih, etničkih, kulturnih i socijalnih posebnosti.

Kao kulturni i civilizacijski problem, netolerancija se zadržala do danas, generišući stalno nove napetosti i sukobe. S druge strane tolerancija je jedan od važnih elemenata opstanka i trajanja kao i savremene demokratske teorije i prakse demokratskih sistema kao humani oblik organizacije zajednice. Građansko poimanje tolerancije prema drugačijem mišljenju ili drugoj religiji ili naciji u smislu akceptiranja i uvažavanja različitosti još uvek je u značajnom zaostatku u odnosu na društva razvijene demokratije. Nacionalna, religijska i druga netolerancija izražava se u obliku osude drugačijeg mišljenja, nesposobnosti rešavanja razlika putem dijaloga. Nacionalne i religijske razlike po pravilu se vrlo lako instrumentalizuju za konkretno ciljeve od strane vladajuće ideologije ili većinske crkve, pri tome se zaboravlja da se snaga starijeg brata ne ogleda u tiranisanju mlađeg ili slabijeg već u njegovoj zaštiti, to je viteški i to je hrišćanski.

Slobodu opredeljenja shvatamo kao čovekovo unutrašnje stanje, stanje duha kao deo opštih slobodarskih težnji. Ujedno želimo da naglasimo da se zapaža napuštanje civilizacijskog načela odvajanja religijskog od svetovnog, "carstva duha od carstva česara". Nas manje zanima da li je religija privatna stvar pojedinca, a više se pitamo da li je religiozni pojedinac ograničen u svojim pravima ili nije, posebno ako pripada manjinskim verskim zajednicama ili drugim nacionalnim entitetima. Stepenn verskih sloboda ne vrednuje se samo na osnovu zakona koji bi trebalo da ih regulišu i štiti već one vrede onoliko koliko se ko za njih izbori. Verske slobode zavisile su (do sada) kako od upornosti samih pojedinaca –vernika, tako i od razumevanja lokalnih vlasti i odnosa većinske crkve prema njima.

Istraživanje koje je Udruženje sprovedo u saradnji sa Centrom za komunikacije IPS uradjeno je po slučajnom uzorku. Nastojali smo obuhvatiti uglavnom sva područja odnosno regionalne grupe i zajednice sa različitim verskim, kulturnim i socijalnim obeležjima. Ukupan uzorak iznosio je 1004 ispitanika u Srbiji i 263 u Crnoj Gori. Najveći deo ovog po pitanju tolerancije prvi put izvršenog istraživanja kod nas odnosio se na versku toleranciju. Pri tome, nastojali smo ustanoviti stavove prema verskim zajednicama protestantskog usmerenja, prema kojima se do sada neretko javno ispoljavao netolerantan odnos. S obzirom na relativno ograničen uzorak anketnog istraživanja, navedene podatke ne treba posmatrati kao krajnje vrednosti, nego više kao indikatore koji odslikavaju obrasce mišljenja i ponašanja ljudi.

Osnovno polazište bilo je da religije, ali i kulture uopšte, egzistiraju na principu različitosti i posebnosti kao i na pravu na te osobenosti koje im daju i poseban identitet u društvu. Religije su zasnovane na posebnom principu univerzalne vere i ljubavi prema Bogu i čoveku, kao svom bližnjem. Na drugoj strani, religijske doktrine i pretenzije na dominantnost i univerzalnost dovode do nesuglasica i konflikata različitih verskih zajednica, naročito kada se ima u vidu da su oblasti koje su za jednu religiju ispravne za druge su pogrešne, netačne. Tolerancija tj. Prihvatanje i poštovanje različitosti pojavljuje se kao primarno pitanje i kao problem

društva i ljudi za koje je to, u određenom smislu, neobičan fenomen. U tom kontekstu značajno mesto zauzima verska tolerancija koja se pokušava sagledati kroz odnos prema drugoj religiji posebno kroz odnos prema manjinskim crkvama.

Jedno od polazišta istraživanja je da se na ovim prostorima različitosti po sebi negativno doživljavaju i da se manifestuju u određenim stanjima svesti i postupaka ljudi i društva u celini. U odnosu na polaznu premisu postavljeno je uopšteno pitanje, koje glasi: Da li je neka od religija agresivna i opasna?

Odgovori: - U Srbiji.....da - 40%, ne - 56 %, ne znam - 4%
- U Crnoj Gori....da - 37%, ne - 63%, ne znam - 0%.

Usled nepoznavanja stanja stvari, ljudi nisu u stanju razlikovati organizacije koje su društveno priznate od drugih grupa koje deluju na parareligioznoj osnovi.

Ne iznenadjuje podatak da je veliki procenat ispitanika konkretno navedene „male verske zajednice „ ocenio negativno. To se pokazalo u odgovorima na pitanje: Šta su za Vas adventisti, baptisti, metodisti, pentakostalci, itd.?

	u Srbiji	u Crnoj Gori
-male verske zajednice.....	39%	22%
-sekte-odpadnici od vere.....	40%	44%
-nešto drugo.....	1%	6%
-ne znam.....	20%	28%

To pokazuje da su male verske zajednice u negativnom položaju u odnosu na dominantne religije. S druge strane, primetno je zalaganje dominantnih religija, ali i nekih političkih grupa na polju suzbijanja tzv. sekti, a da se pri tom ne vrši diferencijacija. To bi bilo neophodno s obzirom na postojeće nacionalne i međunarodne pravne standarde.

Medjutim religijske razlike kao što istraživanje pokazuje nisu glavni izvor i uzrok pojavnih oblika netolerancije. Na primer, to ilustruju odgovori na pitanje: Da li bi bilo bolje da su svi iste religioznosti ?

	u Srbiji	u Crnoj Gori
-da.....	33%	35%
-ne.....	57%	51%
-ne znam.....	10%	14%

Odgovori kao što se vidi upućuju na zaključak da su pitanja i problemi tolerancije, osim u religioznom, locirani i u drugim domenima. Tako na pitanje:

Gde se kod nas najviše ispoljava nesloga i netolerancija?
odgovorilo je u Srbiji:

-političari i borbi za vlast.....	70%
-na radnom mestu.....	29%
-u našem mentalitetu.....	27%
-medju vernicima različitih religija.....	19%
-u neslozi.....	16%
-negde drugde.....	15%

Religija sve više postaje sila koja može pozitivno da utiče na razvoj ljudskih mogućnosti i slobodu pojedinca. Spinoza ističe „da se sloboda mišljenja može

dozvoliti ne samo bez štete po religiju i mir u državi, nego da se ne može oduzeti bez opasnosti po mir u državi i samu religiju". Bejl ukazuje na potrebu tolerancije u razlikama i prema onima čija su religiozna uverenja drugačija, a to je u potpunosti saglasno kako sa samim učenjem Biblije / ostavite ih neka rastu zajedno / tako i sa samim razumom kao jednim od merila u određivanju istine. On se poziva na svetog Avgustina kada kaže: "pogrešno je svako doslovno značenje koje u sebi sadrži obavezu da se vrši zločin".

Verska tolerancija ne pretpostavlja slobodu za raspirivanje netrpeljivosti i razdora. Ona ne otvara prostor za verske ratove ili međusobnu borbu, jer nedostatak tolerancije prema drugome dokaz je lične, unutarne, duhovne slabosti. Što je čovek slobodniji, utoliko on postaje slobodniji u sebi i blagonakloniji i prema drugome. Verska tolerancija je više nego priznati drugome pravo na postojanje, ona predstavlja slobodu drugome. Polazeći od postulata, po kome je Bog stvorio i obdario čoveka ne samo sposobnostima apstraktnog mišljenja i kulturnog delovanja, moći saznavanja, razvojnom svešću i savešću, već ga je stvorio po svome obličju, mi u stvari polazimo od jedne celovite i potpune ideje koja nam daje valjanu i pouzdanu osnovu za analizu i uopštavanje razumevanja razlika koje postoje među ljudima, ovim se rešavaju sve protivrečnosti.

Ako je čovek stvoren po Božjem obličju, sa visoko razvijenom svešću, onda je optimizam opravdan i sasvim je logično očekivati njegov stalni napredak, njegov dalji mentalni, socijalni i ukupni psiho-fizički razvoj. Imati to dobro u sebi, tu datost Apsoluta, uliva veru, nadu i optimizam, ja to mogu jer imam dobra u sebi. Zato što imam i mogu, dužnost mi je na tome i da radim. Sloboda jednoga ne može ugrožavati slobodu drugoga, moralna načela svojstvena ljudskoj prirodi su od Apsoluta data.

Razlike na kulturnom, nacionalnom, socijalnom i verskom planu nisu fenomen 21. veka, već su istorijska pojava. Stoga, umesto da trošimo svoju materijalnu, intelektualnu, moralnu i duhovnu snagu uklanjajući ono što se ukloniti ne može, dobro je da se učimo kako da živimo sa razlikama, jer ratoborni i netolerantni sve manje će imati mogućnost postojanja.

LITERATURA

Biblija Starog i Novog zaveta, Biblijsko društvo, Beograd, 1997.

Bejl, Pjer, *Filozofsko tumačenje reči Isusa Hrista "naterajte ih da*

dodju", u: Primorac Igor *O toleranciji, rasprava o demokratskoj kulturi*, Filip Višnjić, Beograd, 1989.

Berdjajev, Nikolaj, *O čovekovoj slobodi i ropstvu*, Književna zajednica, Novi Sad, 1991.

Spinoza, *Teološko politički traktat*, Kultura, Beograd, 1989.

Lok Džon, *Pismo o trperjivosti*, u: Primorac Igor, *O toleranciji, rasprava o demokratskoj kulturi*, Filip Višnjić, Beograd, 1989.

Humbolt, *Ideja za određivanje granice o delotvornosti države*, Dobra vest, NoviSad, 1991.

PREDNACRT ZAKONA O VERSKIM ZAJEDNICAMA U SRBIJI

Predstaviću neke osnovne intencije novog prednacrta Zakona o verskim organizacijama pošto sam i učestvovao delom u njegovom pisanju ali ću pokušati kao sociolog religije da ukažem i na neke druge šire implikacije ovog Zakona. Kao što znate, u Srbiji od 1993. godine ne postoji Zakon koji reguliše oblast odnosa između države i crkava i verskih zajednica, jer je marta 1993. godine na zasedanju Skupštine Srbije Zakon koji je donet 1977. godine stavljen van snage. Pravna praznina u ovoj oblasti uticala je na neke neregularnosti i otežala rešavanje nekih pitanja iz života crkava i verskih zajednica. Država, sa druge strane, nije mogla da ostvaruje uvid u to koje sve verske zajednice postoje u Republici Srbiji. Slična takva pravna praznina bila je i od početka Drugog svetskog rata pa do 1953. godine, kada zakoni Kraljevine Jugoslavije o odnosima sa tradicionalnim crkvama i istorijskim verskim zajednicama, koji su pre toga postojali, nisu mogli da se primenjuju. Posle rata 1945. god. do 1953. god. nije postojao Zakon o verskim zajednicama, što je doprinelo da se pogorša položaj verskih zajednica u tom periodu.

Donošenje Zakona o verskim organizacijama ocenjeno je kao potrebno. Većina država u našem okruženju imaju Zakone o pravnom položaju verskih zajednica. Skoro sve republike iz bivše SFRJ ali i druge države iz okruženja, Mađarska, Rumunija, Češka, Grčka, Rusija i dr. imaju zakone o verskim organizacijama, odnosno verskim zajednicama. Ovaj Zakon je potreban i radi garantovanja verske jednakosti, odnosno jednakosti svih crkava i verskih zajednica kao i radi ostvarivanja verske tolerancije i garantovanja verskih prava u društvu za koje se taj Zakon donosi. Ovaj Zakon koji je urađen u junu 2004. godine poslat je svim verskim zajednicama u Srbiji, od najveće do one najmanje, svim nacionalnim manjinama – upućen je svim savetima nacionalnih manjina (18), svim nevladinim organizacijama, dat je na široku javnu diskusiju i očekivane su sugestije i predlozi. Normalno, svaki zakon može da trpi kritike, i ovaj je pretrpeo određene kritike i sugestije, koje su bile na početku uočene, tako da je već više puta, naročito sa protestantskim zajednicama bilo više razgovora u Ministarstvu vera, a pre neki dan održan je razgovor u organizaciji Hrišćanske Adventističke crkve u Beogradu, gde je bilo prisutno dvadesetak protestantskih verskih zajednica. Prisutni su bili i predstavnici Grko-Katoličke crkve, Reformatske crkve i Slovačke Evangeličke crkve, kao i predstavnici Udruženja za verske slobode. Prilikom ovih razgovora, da se slikovito izrazim, nastojalo se da se i onaj mali kamičak u cipeli otkloni, ali

smatramo da još ima mesta da se neke stvari koje se uoče isprave da bi ovaj Zakon mogao biti prihvatljiv za sve.

Osnovna intencija Zakona je da odgovori na nekoliko načela. Jedno od načela je da se religija prihvati kao pozitivna vrednosna orijentacija. U tom smislu Zakon predviđa da crkve i verske zajednice budu javne ustanove od opšteg društvenog interesa i značaja. To je ustvari na putu tog najpozitivnijeg procesa koji treba da bude u približavanju religijske i sekularne strukture. Vi znate da je posle 1945. god., posle Drugog svetskog rata, religija komunizma odnosno komunistička ideologija, postavljena kao nova religija i da su sve druge religije u tom prvom posleratnom vremenu bile eliminisane ili potisnute. Preispitivanje je trajalo do 1953. god. kada je donet Zakon o pravnom položaju verskih zajednica, takozvani Osnovni zakon o pravnom položaju verskih zajednica, koji je važio za celu teritoriju ondašnje Jugoslavije i koji je garantovao određena verska prava ali je više bio restriktivan nego što je bio afirmativan. Ovim Zakonom se potpuno otklanja veliko traumatično i istorijsko iskustvo gde su crkve i verske zajednice kao i verujući ljudi smatrani građanima drugog reda i nisu mogli da ostvaruju neka svoja elementarna verska prava, a crkve i verske zajednice su bile omeđene samo portom odnosno bogoslužbenim prostorom. Neko je u ovoj diskusiji rekao samo oltarom, sve što je išlo van toga moralo je da prođe strogu policijsku proceduru da se dobiju određena odobrenja, a da ne pričamo da crkve i verske zajednice nisu mogle da se bave socijalnim, kulturnim i nekim drugim pitanjima. U ovom Zakonu predviđeno je da su crkve i verske zajednice ustanove od javnog interesa i dati su im najširi socijalni zadaci, da se mogu baviti različitim socijalnim delatnostima: od otvaranja dečijih vrtića, staračkih domova, do bavljenja najrazličitijim kulturnim aktivnostima i drugim nekim društvenim i socijalnim aktivnostima, a takođe im je data mogućnost u oblasti proizvodnje i privređivanja da mogu osnovati preduzeća i fabrike za verske potrebe kao što Ruska pravoslavna crkva ima fabrike sveća sa monopolom za prodaju sveća, fabriku odeždi za verske potrebe. Adventisti u svetu imaju velike fabrike za proizvodnju vegetarijanske hrane itd. Prednacrtom Zakona predviđeno je da svi mogu otvoriti ono što im je potrebno za verske potrebe ali mogu otvoriti i druge proizvodne pogone koji su u funkciji profita, ali se tada predviđeno je, ponašaju kao i sve druge profitabilne, radne organizacije koje plaćaju porez na ostvarenu dobit. Takođe je predviđeno da verske zajednice mogu osnivati svoje bolnice, da mogu saradivati po svim pitanjima gde se njihova socijalna misija može ostvarivati.

Drugo načelo je identifikacija crkava i verskih zajednica i njihova autonomija. U Zakonu je predviđeno, pošto se po zadnjem popisu 2002. god. 95% građana Srbije izjasnilo kao vernici i pripadnici određenih crkava i verskih zajednica, da ovaj Zakon ne treba da bude bezimen, već treba da identifikuje sve crkve i verske zajednice. Status tradicionalne crkve priznaje se crkvama koje imaju viševjekovni kontinuitet u Srbiji i koje su dale značajan doprinos razvoju evropske hrišćanske kulture, a to su Srpska pravoslavna crkva (i druge pravoslavne crkve koje su kanonski ustrojene na teritoriji Srbije (Vikarijat Rumunske Pravoslavne crkve u Banatu, Podvorje Moskovske patrijaršije u

Beogradu). Zatim Katolička crkva (i Grko-katolička), Slovačka Evangelička crkva, A.V. Reformatska hrišćanska crkva i Evangelička hrišćanska crkva A.V. Tu su zatim istorijske verske zajednice: Islamska zajednica i Jjevrejska zajednica i veroispovedne zajednice, koje obuhvataju sve protestantske i druge crkve i verske zajednice koje su bile prijavljene odnosno identifikovane zakonima od 1953. god. i 1977. god. Svima njima će se priznati automatski registracija i neće morati nanovo da se prijavljuju. U ovom Zakonu je predviđeno takođe šta je sve potrebno za osnivanje nove verske zajednice. Između ostalog predviđeno je da imaju i 700 članova. Taj član je pretrpeo određene kritike jer se smatra, pre svega, da je ovaj broj prevelik, da i sada neke crkve i verske zajednice imaju od 100 do 200 svojih pripadnika, a neke i manje, kao što je naprimer Reformni pokret adventista sedmoga dana iz Ulice Grčića Milenka u Beogradu. Većina protestantskih lokalnih crkava i zajednica ne premašuje broj od 200 tako da smatramo da je ovaj broj ipak preveliki. Republika Hrvatska u svom Zakonu predvidela je 500 članova za osnivanje nove crkve i verske zajednice ali kako reče profesor Aleksandar Birviš taj broj ne treba ustanovljavati jer je državi važno da ona ima uvid u postojanje svake crkve i verske zajednicu ili nove verske organizacije koja se osnuje pa makar ona imala i tri člana. Za državu je bitno da se verska zajednica identifikuje, da se zna njeno učenje, ko su njeni ovlašćeni predstavnici i tako dalje. Intencija ovoga Zakona je da se ustanovi registracija i evidencija verskih zajednica, jer do sada na osnovu ova dva zakona iz 1953. god. i 1977. god. nije postojao sistem registracije, već je bio sistem prijave. Verska zajednica prilikom svog osnivanja nije tražila odobrenje od državnog organa, već je ispunjavala određene uslove u vezi sa prostorom i komunalijama. Cenzus nije postojao samo je nadležnom opšinskom organu za unutrašnje poslove verska zajednica podnosila prijavu o svom postojanju. SUP je tu prijavu primao i izdavao potvrdu o prijemu prijave. Sada bi Ministarstvo vera bilo taj državni organ koji bi ustanovio evidenciju, odnosno vodio registar svih verskih zajednica na teritoriji Republike.

Sledeće načelo bilo bi da će država materijalno pomagati crkve i verske zajednice. To je bio slučaj i ranije. U Ustavu Srbije postoji odrednica da država može pomagati verske zajednice. Pomoć države u nekim periodima bila je simbolična. Oduzimanjem crkvene imovine posle rata, po različitim osnovama, crkve i verske zajednice su osiromašile i nisu mogle same da se izdržavaju. To je pogotovo bio slučaj sa velikim manastirima kojima je oduzeto sve do manastirske porte. Država je uplaćivala samo 50% participacije za penzijsko – invalidsko i zdravstveno osiguranje sveštenika, ali je kasnije i to polako smanjivano na manje procenete da bi pre 15-tak godina bilo potpuno ugašeno. Pomoć države realizovana je i preko Ministarstva kulture i Zavoda za zaštitu spomenika kulture koji su u svojim programima imali obnovu i zaštitu crkava i manastira koji su proglašeni za kulturno istorijske spomenike. U celini državna pomoć bila je mala u odnosu na oduzetu crkvenu imovinu.

Sadašnja Vlada i Ministarstvo vera, shvatajući crkve i verske zajednice kao

ustanove od javnog značaja za državu i društvo, započeli su sa finansiranjem bogoslovija, odnosno školskih ustanova crkava i verskih zajednica. Išlo se prema kriterijumu broja vernika izjašnjenih za pripadnike crkve ili verske zajednice prema zadnjem popisu, tako da se sada u Srbiji finansiraju plate zaposlenim profesorima u bogoslovijama Srpske pravoslavne crkve, zatim u katoličkom katehetskom institutu i gimnaziji "Paulinum" u Subotici, medresama u Beogradu i Novom Pazaru. Takođe se prema proporcionalnom srazmeru daju stipendije studentima fakulteta i bogoslovija, medresa i katoličkih škola, a takođe se daje i jedan broj stipendija Slovačkoj Evangeličkoj crkvi i Reformatskoj hrišćanskoj crkvi, Evangeličkoj crkvi u Srbiji i Vojvodini. Pruža se materijalna pomoć sveštenoslužiteljima i monasima u raško-prizrenskoj eparhiji, zbog poznate situacije da oni zbog toga što je verništvo otišlo u izbeglištvo nemaju mogućnost da se izdržavaju. Ministarstvo vera prihvatilo je da pomaže i sveštenike, monahe i monahinje u slabije razvijenijim delovima Mileševske, Vranjske i Timočke eparhije. Po prednacrtnu Zakona predviđeno je da država snosi troškove penzijsko-invalidskog i zdravstvenog osiguranja sveštenika, monaha, monahinja, redovnika i redovnica. Predviđeno je da sveštenicima u nerazvijenim krajevima koji ne mogu da se izdržavaju od parohije ili župe država može davati platu u visini prosečnog ličnog dohodka u Republici.

Četvrto načelo je mogućnost da se školski sistem crkava i verskih zajednica uključi i u javni obrazovni sistem ali uz garantovanje crkvene autonomije. Kao što znate poništena je odluka o isključivanju Bogoslovske fakulteta Srpske pravoslavne crkve iz sastava beogradskog univerziteta. Međutim, predstoji rešavanje još nekih modaliteta oko tog njihovog stvarnog uključivanja. Neki protestantski teolozi na sastanku u Adventističkoj crkvi izneli su predlog da bi trebalo razmisliti da i svi drugi teološki fakulteti i škole budu u sastavu jednog teološkog univerziteta, koji bi se osnovao na nivou cele Republike. To su potkrepili činjenicom da su skoro svi fakulteti proizašli iz teoloških fakulteta.

Sve crkve i verske zajednice još nisu uputile svoje mišljenje o prednacrtnu Zakona. Samo su dve eparhije Srpske pravoslavne crkve poslale svoje mišljenje ali je dogovoreno da sve eparhije upute Svetom arhijerejskom sinodu svoja mišljenja i da Komisija Sinoda sve primedbe i sugestije sublimiše i pošalje Ministarstvu vera. Posle dobijanja mišljenja od svih crkava i verskih zajednica, kao i od drugih subjekata prednacrt Zakona biće upućen Vladi, a ona ga dostavlja Skupštini Srbije. Donošenjem ovog Zakona u mnogome bi se učvrstio i utvrdio položaj svih crkava i verskih zajednica. Taj položaj bi se ojačao materijalnom i finansijskom pomoći države jer 95% vernika uplaćuje od svojih prihoda poreze, tako da je i red da se na neki način tim vernicima vrati deo preko crkava i verskih zajednica. U svakom slučaju, Zakon bi doneo niz pozitivnih rešenja a među njima, kako je ovo danas skup o religijskoj toleranciji, da sve crkve i verske zajednice imaju jednak pravni položaj i da im se garantuju dostignuta verska prava po međunarodnim standardima, kao i najšire verske slobode građana.

NAUČNO PROUČAVANJE RELIGIJE I VERSKA TOLERANCIJA?¹

Rezime

Religija je ponovo postala uticajna i moćna, ne samo za pojedince koji u veri pronalaze celokupni smisao svog života i ne samo za verske institucije, već se njena moć ogleda u sve većem broju naučnih radova iz ove oblasti. Govor o religiji više je zastupljen i u medijima i putem analize sadržaja poruka, saznajemo o tendenciji onih koji pišu. Paradigma odnosa koja je vladala u ateističkom sistemu, za ili protiv religije, zamenjena je rivalskim odnosom različitih religija i verskih zajednica prema »sektaškim«, odnosno opasnim, drugim religijama. Naime, konkurentnost verskih sistema proširuje polje netolerantnosti na bezbroj varijacija religijskih verovanja i religijske prakse. Poznat je stav sociologa religije da se o religiji govori objektivno, o njoj samoj, a ne protiv ili za nju. Ipak, i pored nesporazuma i problema koji više nego u drugim oblastima doprinose poteškoćama onih koji se bave istraživanjem religije, pozicija objektivnog istraživača svojim empirijskim istraživanjima doprinosi boljem razumevanju religije koju istražuje i čini je dostupnom široj javnosti a njoj samoj služi kao ogledalo samorazumevanja. Verska tolerancija kao ideal međusobnog uvažavanja vernika može se ostvariti putem edukacije što većeg broja, posebno mladih ljudi da istražujući religiju, smanjuju strahove a time i mogućnost izbijanja sukoba i širenje nasilja. Budući da je svaka religija posrednik tajne povezivanja božanskog principa sa ljudskim, potrebno je poštovati granice saznanja unutar svake religije.

Ključne reči: naučno proučavanje religije, verska tolerancija, sekularizacija.

Naučno proučavanje religije pred izazovima objektivnosti

Kontekst kome pripadamo uobičajeno određuje način govora. Iskustvo na individualnom nivou isto kao i iskustvo zajednice porekla i brojnih drugih grupa kojima pripadamo, primarno stoje u osnovi razumevanja predmeta istraživanja. Stoga je dijalog neophodna forma međusobnog upoznavanja. Budući da su religijske zajednice kao nosioci verskih poruka svetskih religija

¹ Spremljeno u okviru projekta: *Socijalno-ekonomske i kulturne karakteristike i potencijali Vojvodine kao činilac regionalnog povezivanja i integracije u Evropu*, (149013D), Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine RS.

utemeljene u dogmama koje imaju brojne varijacije unutar verskih učenja i obrednih radnji, dijalog među njima je jedina alternativa nasuprot sukobu ili, pak, ignorisanju. Brojne su razlike koje nas dele u odnosu na društveni sistem, tip kulture i tradicije. Ipak, potreba za naučnom istinom je zajednička i ona kao integrativni faktor sve više omogućava međusobnu saradnju.

Da bi se približilo idealu objektivnosti u naučno istraživačkom radu potrebno je, pre svega, imati distancu u odnosu na predmet istraživanja. Distanca stečena vlastitim iskustvom u smislu «pogleda s visokog brega» onoga koji je bio i u poziciji «pod bregom» značajan je doprinos naučno-istraživačkom radu. Istraživanja religije su poseban doprinos saznanju ali i odnosu među religijama. Empirijska istraživanja kao primarni zadatak imaju da prikupe dovoljnu količinu činjenica na osnovu kojih mogu proveravati vlastite hipoteze i otkrivati moguće zakonitosti. Tek teorije nastale na osnovu ozbiljnih istraživanja mogu računati na izvesnu trajnost.

Dakle, ako pođemo od pretpostavke da je prisutna svest o granicama vlastite objektivnosti, tj. svest istraživača religije o vlastitom kontekstu, pošten pristup u traganju za naučnom istinom i dobro poznavanje metodologije naučnih istraživanja, možemo govoriti o doprinosu naučnog izučavanja religije međusobnom razumevanju i verskoj toleranciji.

Naučno proučavanje religije pred izazovima sekularizacije

Proces sekularizacije koji je sagledavan empirijskim dokazima od strane verskih zajednica iz potrebe očuvanja vlastitog verništva, prerastao je u naučni problem sociologije religije. Jakov Jukić primećuje da iskustvenu overu procesa sekularizacije posle II svetskog rata nije preduzela neka svetovna, naučna disciplina, kao što je na primer sociologija religije (koja se u taj posao nešto kasnije uključila), nego upravo katolička nauka. Istina, ni ona sama svojim istraživanjima nije kanila podastri naučne i verodostojne dokaze za savremeno napuštanje crkve, nego se njima, na tragu verničke zabrinutosti za redovno obredno versko ponašanje, htelo, najpre, snimiti postojeće stanje kako bi se onda pastoralno moglo delovati na reevangelizaciji (bivših) vernika (Jukić, 1997; Blagojević, 2005).

Takođe je i potreba za tolerancijom proizišla iz manjinskog odnosa na lokalnom nivou, inače većinskih religija na svetskom planu (Kuburić, 1999). Poduhvat utvrđivanja stvarnog stanja religijske prakse, bez obzira na motivaciju istraživača, utemeljio je naučni pristup religiji i omogućio sagledavanje, po mnogo čemu nepristupačnog područja religioznosti. Brojna istraživanja potvrđuju činjenicu da se značaj religije u društvu povećao, da se broj vernika više nego udvostručio, ali da se religija više prihvata na rečima nego što se živi u praksi. Versko vaspitanje u obrazovnom sistemu i povezivanje crkve s državom definitivni su dokaz preokreta u društvu koji je na putu desekularizacije (Kuburić, 2006; Kuburić i Moe, 2006).

Oscilacije u stepenu religioznosti i privrženosti verskim institucijama kao i uticaja religije na društvo, bilo da su one spontane ili nametnute političkim odlukama, predmet su istraživanja koja imaju za cilj da sagledaju realno stanje ali i budući razvoj društva i religije. Proces globalizacije uvodi nas u osećanje ugroženosti identiteta i jača vezanost ljudi za naciju i religiju. Stoga je očekivani razvoj usmeren ka sve većem značaju religije u društvu i ličnom životu pojedinca. Takav sklop značaja vrednosti lokalnog i globalnog, univerzalnog i parcijalnog, neminovno vodi ka sukobima kako u obliku otpora prema globalizaciji tako i u antagonizmu prema drugim religijama. Sociologija religije prati integrativni i dezintegrativni proces koji je pod uticajem religija i predmet su posmatranja svakodnevnih promena i preobraćenja u jednu ili drugu struju.

Dakle, sociologija religije ima svoja dva izvora nastanka. S jedne strane je religija kao stalni pratilac u svim društvima sa svim svojim većim ili manjim uticajima, a s druge strane je nauka sa svojom metodologijom. Izazov naučnom proučavanju religije nalazi se i u distanciranju pre svega od ideologija koje prete da interpretacije podataka budu istinite, ideologija koje mogu da proizlaze iz sekularizovanog društva isto kao i iz religijskih institucija. Funkcije religije u društvu su da ukorenjuje ljude u prostoru i vremenu, da ih vezuje za život i da ga osmišljava i omogućuje nadu preko granica vidljivog. Sve religije ako su na istom putu „povezivanja“ (što je suština značenja latinske reči *religio, religare*), putem razvijanja međusobne ljubavi i poštovanja među ljudima, temelj su za versku toleranciju ali, i ako se zloupotrebi identitet, i za međusobne sukobe.

Nauka o religiji kao izborni nastavni predmet u obrazovnom sistemu

Upitanost pred promenama koje nam se dešavaju i smeru kome bismo svojim radom doprineli društvenom razvoju, upućuje nas na moguće alternative. Jedna od njih bila bi mogućnost uticaja u obrazovnom sistemu putem uvođenja novog nastavnog predmeta koji bi se bavio religijom. Osnovni cilj predmeta trebalo bi da bude pre svega podsticanje i negovanje dijaloga kao i kritičkog mišljenja u nastavi na univerzitetu, kako bi se doprinelo reformi univerziteta, društvenim promenama u obrazovnom sistemu i u široj društvenoj zajednici. Cilj nastave religiologije bio bi da oblast religije koja je u poslednjih pedeset godina bila apsolutno na margini, problematizuje u okviru nastavnog predmeta kojim bi se omogućilo studentima različitih studijskih grupa da svoja interesovanja iz ove oblasti zadovolje slušajući izlaganja različitih autora kako u okvirima redovne nastave tako i na tribinama i u publikacijama. Takođe, nastava o religiji trebalo bi da doprinese razvijanju verske i drugih oblika tolerancije u društvu.

Tematske celine koje kao mogućnost navodim su sledeće: Religija kao predmet proučavanja različitih naučnih disciplina (filozofija, sociologija, psihologija, istorija); Sociologija religije, predmet, metodologija i značaj proučavanja; Empirijska istraživanja religije i promene koje donosi vreme; Religija i

njen uticaj na brak, porodicu, umetnička izražavanja, na verska osećanja i ritualna ponašanja; Uticaj religije na društvene odnose i zdravlje pojedinca; Sociološka futurologija i budućnost religije i odnosa među religijama u postmodernom društvu.

Na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, u poslednjih deset godina, interesovanje za sociologiju religije i razgovor o religiji sve više raste što potvrđuje pre svega časopis *Religija i tolerancija* u izdanju Centra za empirijska istraživanja religije iz Novog Sada. Kao multietnička i multikonfesionalna, naša sredina je proizvela mentalitet potrebe za tolerancijom i potrebe za njenim očuvanjem. Drugi dokaz da je potreba sa saznanjima iz ove oblasti prisutna jesu godinama realizovane tribine sa temama iz oblasti religije i sam zbornik *Dijalog i dogma*, u izdanju CEIR-a (2002), koji je rezultat dijaloga između studenata teologije, filozofije i sociologije. Naša iskustva koja poznaju i atmosferu dijaloga upućuju nas na zaključak da je dijalog ne samo potreban već i moguć, da su njegovi efekti neprocenjivo bogatstvo kako u saznavnom tako i u emocionalnom i socijalnom području. Istina koja ima svoje religijske, naučne, filozofske i druge brojne aspekte, pre svega može se sagledavati iz ugla potrebe za mirom.

Brojni konflikti koji su razrešavani pozicijom »pobednik-gubitnik«, ili još gore »gubitnik-gubitni«, moguće je da budu razrešeni varijantom »pobednik-pobedni«, dakle onom fazom rešavanja međusobnih sukoba kada se, poštujući vlastita religijska uverenja, tuđa ne dovode u pitanje. Granice koje svakoj pojedinačnoj religijskoj istini obezbeđuju pravo na egzistenciju, potrebno je da budu poštovane, ali to je moguće ukoliko su fleksibilne i otvorene. Bilo da je reč o kontekstu postmodernog razvijenog društva ili, pak, o kontekstu tradicionalnog društva, religiologija ima pune ruke posla da obezbedi interdisciplinarni pristup u proučavanju pojava koje stalno izmiču oku posmatrača.

Nauka o religiji pred izazovima interpretacije

Pozicija mog izlaganja jeste pozicija empirijskog interdisciplinarnog istraživača religije u Srbiji. Religiju posmatram preko indikatora konfesionalnog deklarisanja, verovanja, religijske prakse i moralnosti u okviru identiteta slike o sebi adolescenata, dominantne, većinske i manjinske verske organizacije. U isto vreme svojim radom na univerzitetu, nalazim se stalno pred izazovima posredovanja između religijskog i obrazovnog sistema koji su podjednako zahvaćeni procesom tranzicije.

Teorijsko uobličavanje saznanja iz oblasti religiologije zahteva dobro poznavanje kako teologije tako i ostalih naučnih disciplina koje se mogu uključiti u izučavanje religije. Međutim, tek kontakt sa realnošću života onih koji pripadaju bilo kom organizovanom obliku religijskih zajednica ili individualnom obliku verovanja, čini temelj svakoj teoriji. Zato iznosim svoje dileme u odnosu na empirijsku stvarnost.

Nedavno je jedna od mojih knjiga prevedena na engleski jezik (Kuburić, 1996). U potrazi za lektorom koji je trebalo da pregleda rukopis na engleskom, upoznala sam ženu rođenu u Engleskoj koja već 15 godina živi u Srbiji. Ona je primila rukopis na čitanje, međutim, posle par dana stigao mi je kometar da knjiga nije namenjena vernicima za njihovo poboljšanje vere, već je akademske prirode i da se ona ne bi prihvatila posla. Bila sam pred dilemom kako da razumem rečenicu, da li kao poteškoću u snalaženju sa stručnom terminologijom ili kao nespremnost da se potpomaže kritički stav u oblasti religije.

Budući da se sociologija religije između ostalog bavi i ispitivanjem brojčanog stanja vernika pojedinih veroispovesti, na sajmu knjiga u Beogradu, tražila sam takvu literaturu. Na jednom štandu bila sam upitana, zašto mi je potrebno da znam koliko ima kojih vernika, da li je ponovo došlo vreme proganjanja i ubijanja drugog i drugačijeg.

Problem drugog najdramatičnije se doživljava u bliskoj zajednici braka. Verski mešoviti brakovi i problem identiteta dece, u periodu ratnih razaranja, posebna je tema istraživanja. No, kako je moje naučno istraživanje bilo interpretirano, saznala kada sam kao porodični terapeut radila s porodicom koja je imala problema jer je supruga bila vernik verske zajednice protestantskog tipa koja je bila stigmatizovana u društvu posebno u poslednjih deset godina. Njen suprug je bio alkoholičar i bivši ateista a sada u strahu pred narastajućim nacionalizmom u procesu vraćanja tradicionalnim vrednostima, želeo je da se «reši» žene «sektašice» na različite načine. Jedno od opravdanja za zlostavljanje našao je u mojoj knjizi, jer sam napisala da je verski identitet protestantskih zajednica ispred nacionalnog. Naime, vernici različitih nacionalnosti, posebno oni iz mešovitih brakova, osećali su se kao kod kuće u ovakvim verskim zajednicama, međutim, problemi «čistog» etničkog i verskog identiteta postali su noćna mora onih koji nisu mogli ili nisu želeli da se na ovaj način deklarišu.

Istina ponekad ume da bude ružno ogledalo, a ponekad daje mogućnost dvostruke slike, te se ono što je u očima nekog posmatrača lepo, u očima drugog izgleda ružno. Zato je pokušaj neutralne pozicije i vrednosno neutralnog stava prema predmetu istraživanja donekle garancija da će se napraviti manje grešaka. Ipak, ostaje izazov interpretacije čitalaca.

I na kraju, nauka o religiji je pred izazovom svaki put kada bilo koji njen predstavnik zauzme bilo koji stav. Uvek se postavlja pitanje da li se tim stavom brani vlastito versko ubeđenje i pripadanje. Jer o religiji je moguće govoriti s pozicije vernika. Ko o religiji može više da zna od onoga ko je u njoj. Ne ulazeći u tipologiju vernika želim samo da podsetim da je moguće biti ubeđeni vernik i znati učenja koja se brane, ali ima vernika koji ništa neznaju o idejama ali znaju o vlastitom pripadanju te čuvajući religiju svojih otaca čuvaju svoj identitet a ne učenje verske institucije. Ta privrženost veri podjednako snažno može pokretati pojedince i grupe vernika pa čak i čitave narode, da štiteći svoju veru zapravo branije svoj identitet i integritet, i to nije religijska već psihološka potreba. Čini mi se stoga, da upravo vernici koji najmanje znaju o svojoj religiji

najviše su spremni da je brane i ističu ponekad čineći to i na neprikladan način, spajajući život koji je u suprotnosti s vlastom religijom i sa verskim simbolima. Zato smatram da je bavljenje istraživanjima u oblasti religije veoma kompleksan posao te da poput psihoterapeuta koji često misle o transferu, i religiolog ima potrebu da bude svestan sebe i svog posredovanja između sistema verovanja i naučno istraživačkog sistema. Balansiranje i nije tako teško, budući da jedino ono omogućava kretanje.

Zaključak

Na kraju ovog kratkog razmišljanja o potrebi za naučnim istraživanjima religije i mogućim upotrebama i zloupotrebama saznanja koja ona donose možemo se setiti da je nauka uopšte imala svoj trnoviti put u svim oblastima istraživanja. Odnos religije i nauke imao je periode sukoba i međusobnog isključivanja. Ipak, strahovi pred nepoznatim i moguća nerazumevanja prevladavani su proverenim vrednostima i ozbiljnim radom. Potreba za sagledavanjem i istraživanjem je nepresušna a granice saznanja još uvek nedostižne. Zato je religija kao tajna i dalje izazov i pobuđuje interesovanja istraživača kao što je vekovima bila inspiracija u oblasti umetnosti, i putokaz u svakodnevnom životu. Ona sama i istraživanja o njoj put su na kome stručnjaci i vernici, da li i nevernici, mogu da provedu sav svoj vek i ulože sve svoje talente. Pitanje o svrhovitosti ili uzaludnosti svoj odgovor pronalazi u cilju i primeni.

Mišljenja da *onaj ko poznaje jednu religiju u suštini poznaje sve* i da *onaj ko poznaje samo jednu religiju u suštini ne poznaje ni jednu*, upućuju nas na potrebu za veronaukom i potrebu za naukom o religiji. Ova dva stava međusobno se ne isključuju već, čini mi se predstavljaju dva odnosa prema religiji. S jedne strane je odnos čoveka prema samome sebi i vlastitom identitetu, a s druge strane, odmah zatim, kao stepenica u sazrevanju, na odnos prema drugome. Taj značajni drugi uvek je izazov i ogledalo i sagovornik bez koga bi vlastiti identitet bio onemogućen jer je relaciji u suštini svog nastanka.

Literatura

- Blagojević, Mirko (2005): *Religija i crkva u transformacijama društva*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju; «Filip Višnjić».
- Jukić, Jakov (1997): *Lica i maske svetoga*, Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.
- Kuburić, Zorica (1996): *Religija, porodica i mladi*, Beograd: TI.
- Kuburić, Zorica (1999): *Vera i sloboda, verske zajednice u Jugoslaviji*. Niš: JUNIR.
- Kuburić, Zorica i saradnici (2002): *Dijalog i dogma, odnos između kritičkog i dogmatskog mišljenja*, Novi Sad: CEIR.
- Kuburić, Zorica (2006) Verske zajednice u Srbiji i verska distanca, *Religija i tolerancija*, br. 5, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.
- Kuburić Zorica i Christian Moe, ed. (2006): *Religion and Pluralism in Education*. Novi Sad: CEIR.

Zorica Kuburić,
Faculty of Philosophy, Novi Sad

SCIENTIFIC RESEARCH OF RELIGION AND RELIGIOUS TOLERANCE

Summary

Religion has once again gained power and influence, not only for the individuals who in religion find the meaning of their entire lives and neither exclusively for the religious institutions, its power can be seen through the increase of scientific studies in this subject. Religion is being more and more represented by media and by the analysis of the message content, we find the tendencies of those who are writing. The paradigm of the relations which has ruled in the atheistic system, for or against religion, has been exchanged by the hatred when talking about “sects”, that is dangerous, other religions. The competition between religious systems widens the field of intolerance to the numerous variations of religious beliefs and religious practicing. Sociology of the religion tends to talk objectively about religion, about religion alone, and not for or against it. However, beside misunderstandings and problems, which more than in other subjects contribute to difficulties of those who conduct the researches about religion, the position of the objective researcher contributes to the better understanding of the religion which is being researched and makes it available to the broader public and to the religion itself serves as a mirror of self understanding. Religious tolerance as an ideal of mutual respect between believers could be realized through education, especially young people, that researching religion and propagating the truth about it, reducing the fears and by doing so also reducing the possibility of conflicts the spread of violence. Because religions are being the intermediary in the secret connecting of divine principles with human, it is necessary to respect the boundaries of perception within every religion.

Zrinka Štimac, Magistra Artium
Westfälische Wilhelms Universität Münster
Centrum für Religiöse Studien
PhD Fellow at the Friedrich-Schiller-Universität Jena

UDK 141.4
378.6:2(430)(091)
316.74:2
Pregledni članak
Primljeno: 22.06.2006.

NAUKA O RELIGIJI¹ NA NJEMAČKIM UNIVERZITETIMA

-Ili kako predavati/učiti o religijama u multireligioznim sredinama-

Rezime

Ovim radom predstavljam nauku o religiji koju sam studirala u Hanoveru i kojom se bavim u Centru za Religijske Studije i na Seminaru za Nauku o religiji pri univerzitetu u Munsteru u Njemačkoj. Pri tome opisujem nastanak ove discipline, dajem pregled metoda, osnovnih definicija religije kao i njenih osnovnih oblasti. Osim toga dajem prikaz praktičnog doprinosa ove nauke demokratskom uređenju i dijalogu religija kao i prikaz njenih didaktičkih konzekvencija. Ovaj pristup izučavanju religije je – sa manjim ili većim razlikama - zajednički svim seminarima, institutima, centrima itd. koji na razini Evrope pripadaju European Association for the History of Religion a na svjetskoj razini pripadaju International Association for the History of Religion.

Ključne reči: nauka o religiji, demokratsko uređenje, tolerancija.

1. Začetak nauke o religiji

1.1 Uslovi nastanka ove discipline

Nauka o religiji je, kao i njoj srodne discipline (sociologija, etnologija itd.), nastala sredinom 19. stoljeća, kada su izdani prvi prijevodi budističkih i hinduističkih tekstova na engleski jezik i izazvali velik znenstveni interes. Prosvjetiteljstvo je igralo veliku ulogu u početku ovih disciplina jer je omogućilo novi pristup religijama koje su do tada bila isključivo promatrane iz teološke (kršćanske) perspektive.

Ima nekoliko razloga koji su doveli do objektiviranja i reflektiranja religije u zapadno-evropskim društvima i tako omogućili osnivanje nauke o religiji. Jedan od njih je sekularizacija koja je dovela do cjelovite promjene društva. To

¹ Ovo je direktan prijevod njemačke riječi *Religionswissenschaft*. U engleskom govornom području ima sinonima poput Science of Religion ili Study of Religion. Ostat ću pri gore spomenutom prijevodu, jer naglašava naučni pristup religiji.

znači da religija nakon odjeljivanja crkve od države i nakon jačanja nauke i tehnike postaje samo jedan od mnogih paralelnih sektora društva u evropskim zemljama. Drugi razlog je činjenica da dolazi do jake društvene kritike religije (Bacon, Hume, Voltaire, Rousseau, Durkheim, Kant, Herder, Schleiermacher itd.), ona nije više smatrana izvorom apsolutne istine. Treći razlog iz kojeg je došlo do objektiviranja i reflektiranja religija kroz nauku proizlazi iz činjenice, da u društvima sa nekoliko paralelnih religijskih sistema neumitno dolazi do saznavanja o drugima i kroz to do postavljanja pitanja o dodirnim točkama i različitostima. Ovo je početak jednog novog procesa i postavljanja pitanja u vezi sa partikularitetom i relativitetom jednog isključivog pogleda na svijet.²

1.2. Uspoređivanje religija kao početak suočavanja s religijama “drugih”

Uspoređivanje religija je poznato iz grčkog i rimskog antičkog doba u kome su religije i religiozne grupe živjele jedne kraj drugih. Usporednjivanje religija je u ovo vrijeme imalo dva suprotna cilja. Jednan je bio spoznaja drugih religija (i kultura) kao i preimenovanje njenih bogova (*interpretatio Graeca oder Romana*). Drugi cilj je bio ograđivanje od drugih i povećavanje sopstvene religiozne moći kroz njihovo demoniziranje.³ Za ilustraciju daćemo samo dva primjera navedenih vrsta poređenja. Grci i Rimljani su bogovima koji im po imenu nisu bili poznati ali su imali prepoznatljive osobine davali sopstvena imena. Tu se radi o jednoj vrsti prepoznavanja u drugome. Tako npr. Rimljanin Tacitus imenuje germanske bogove rimskim imenima i kaže: “Od bogova najviše obožavaju Merkura, kome u posebne dane mogu prinostiti ljudske žrtve. Herkules i Mars pomiruju dozvoljenim životinjama. Jedan dio Šveđana prinosi žrtve Izis.”

Negativni oblik poređenja tj. povećavanje sopstvene religiozne moći kroz poređenje, vidi se na primjeru Ferdinanda Cortésa koji je vidjevši u Meksiku astečke hramove 1519. godine zapisao: “U tom velikom gradu ima puno džamija i bogomolja u različitim dijelovima grada, građenih u prekrasnom stilu.”⁴

Da podsjetim: katolička crkva Španije je u doba rekonkvista na Islam gledala kao na religiju «barbara», tako da su i bogomolje velikog broja naroda koji su smatrani «barbarima» bile zvane džamijama. Osim toga negativni oblik poređenja vidi se na primjerima kada se orijentalne imenice gube i kada se npr. egipatski bogovi više nikako ne spominju kao egipatski nego samo kao rimski.

² Kohl, Karl-Hainz (1988): *Wissenschaftsgeschichte*. Vidi: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, I tom, str. 217ff. Bitno je spomenuti da ovakav način razmišljanja nije poznat samo u zapadno-evropskoj kulturi neko recimo i u arapskom kulturnom krugu kod Tabarija 828-923, Mas'udija 895-956 i Al Birunija (973-1050), u maurskoj Španiji kod Ibn Hazima (1013-1063) i jevrejskog pjesnika i teologa Jehude Halevija (1075-1141), kod perzijskog naučnika Scharastanija itd. (12. Jh.). U kineskoj tradiciji je poznat kod budističkog hodočasnika Fah-Hiena i Hieun-Tsianga iz 5. i 6. st. p.n.e.

³ Lanczkowski, Günther (1978): *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt, str. 1-12.

⁴ Obadva primjera iz Lanczkowski, isti, str. 1-3.

Demoniziranje drugih je vidljivo u slučajevima kada se svi oni koji ne pripadaju sopstvenoj vjeri zovu “paganima” i “barbarima”. Kakave su povijesne posljedice ove činjenice više je nego poznato. Ovi primjeri pokazuju da je poređenje religije jedna poznata pojava koja će tek sa nastankom nauke o religiji dobiti naučne osnove (o tome kasnije).

1.2 Počeci akademske discipline: prvi fakulteti

Godine 1867. objavljen je prvi tom knjige *Chips for a German Workshop* njemačkog indologa i lingviste Friedricha Maxa Müllera koji je predavao u Oxfordu. On tu po prvi put u povijesti spominje nauku o religiji i izjavljuje: “it (Science of Religion) will change the aspect of the world”.⁵ Osim toga Max Müller je mišljenja, da oni koji poznaju samo jednu religiju u biti ne poznaju niti jednu i na taj način otvara vrata proučavanju svih religija. Iz navedenih razloga na njega se gleda kao na “oca” ove discipline a njegova knjiga jednom vrstom “manifesta”.

U to doba tj. u 19. st. teološki su fakulteti bili razdjeljeni od crkava, najprije u Holandiji, zatim u Švicarskoj itd. Ta razdjela je omogućila stvaranje katedri koje su se bavile religijama a nisu bile konfesionalno vezane za teologiju kao npr. u Genfu (1873), Amsterdamu i Leidenu (1877). U Francuskoj je tadašnji ministar za kulturu (Goblet) na fakultetu za protestantizam osnovao Seminar za religije Indije, za Daleki Istok, Egipat, Povijest kršćanstva itd. U isto vrijeme su osnivani fakulteti i seminari u Švedskoj, Engleskoj, Italiji, Njemačkoj itd. Najveći broj katedri koji se u početku nalazio na protestantskim teološkim fakultetima, međutim radio je prvenstveno filološki, historijski i kritički.⁶ Među prvim naučnicima religije nalazili su se filolozi, povijesničari, etnolozi, teolozi itd. kao npr. Max-Müller, Lévi-Strauss, E. B. Tylor, J. G. Frazer, Petazzoni, Wrede, Gunkel i drugi. Ova činjenica će se kasnije pozitivno odraziti na raznolikost discipline.⁷

1.3. Fenomenologija religije

Fenomenologija religije je svoje impulse našla u filozofskoj fenomenologiji Edmunda Husserla. Naučnici poput holandjanina Gerardusa van der Leeuwa i Pierre Daniëla Chantepie de la Saussayea⁸ su po prvi puta fenomenološki klasificirali materijal kojim su raspolagali. Ta klasifikacija je postavila najvažnije grupe

⁵ Kohl, isti, str. 241.

⁶ Nisu svi dobronamjerno gledali na ovakav razvoj. Pogotovo ne teolozi poput A. von Harnacka u Njemačkoj, koji je nasuprot Maxu Mülleru bio mišljenja da ako čovjek zna jednu religiju, zna ih sve. Vidi Kohl, str. 251.

⁷ Lanczkowski 1978, str. 23, U početnim decenijama nauke o religiji od posebne važnosti je za Njemačku bila tkz. “Škola povijesti religije” (*Religionsgeschichtliche Schule*). Zadatak “povijesne škole” koja je nastala u Göttingenu je bilo povećanje povijesnog znanja u oblasti starih orijentalnih religija i poređenje tih religija sa kršćanstvom.

⁸ van der Leeuw, Gerardus (1956): *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 3. Auflage, 1956 i Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1887): *Lehrbuch der Religionsgeschichte*.

religioznih pojmova i pojava poput kulta, molitve, liturgije itd. Potrebno je reći da se ovdje radilo o mnoštvu materijala i izvora različitih religija, koji do tada niti na jedan način nisu bili klasificirani. Iz tog metodološkog procesa klasifikacije koji podrazumijeva imenovanje pojava, stavljanje u kontekst, razumijevanje i korekturu sagledanog kasnije će biti razvijena sistematika nauke o religijama – jedna od tri oblasti ove discipline.

Jedna druga metoda koju po prvi put u povijesti nauke o religiji spominje i primjenjuje Gerardus van der Leeuw je metoda *epoché*. Epoché je način rada sa religijama koji pretpostavlja suzdržavanje od vlastite religioznosti u naučnom radu tj. “stavljanje vlastite religioznosti u zagradu”.⁹ Po njegovom mišljenju samo je tako moguće opisati “tuđe” a ne identificirati ga sa “sopstvenim” ili čak šta više demonizirati. Ovaj način pristupa radu je do danas presudan za nauku o religiji.

Fenomenolozi su bili i još uvijek su kritizirani iz različitih razloga. Najvažniji razlozi su jednostrano izabiranje materijala, poređenje fenomena koji nisu kompatibilni, pokušaji objašnjenja “suštine” (*Wesen*) religija, zanemarivanje povijesti religija i na kraju jedna statična slika religija, jedan katalog iz kojeg se mogla razaznati sistematika religioznih fenomena, ali ne i njihov razvoj i trenutno stanje. Sve ove kritike nisu samo ukazale na slabe točke fenomenologije nego su pridonijele dinamičnom razvoju nauke o religiji.

2. Što je to nauka o religiji?

Nauka o religiji je jedna historijsko-empirijska i antropološka disciplina. Njen predmet je onaj dio religioznosti koji se racionalno i empirijski manifestira tj. ovostrana dimenzija religije.¹⁰ Sve ono što nije moguće empirijski istražiti (onostrana dimenzija), ne može biti dio ove nauke.¹¹ U ovostranu dimenziju religije spadaju npr. religiozna literatura i oralna djela, mitovi, rituali, svečanosti, razne religijske tvrdnje, nosioci religijskih funkcija, religijske organizacije i institucije itd. Iako nauka o religiji proučava religiozne izjave i dogme, ona ih sama ne postavlja.

Već na početku je jasno da nauka o religiji nije teologija, u čijem središtu – kao npr. u monoteističkim religijama – stoje jedan isključivi put i odgovarajuće dogme. Pitanje “svetog” i “istine” kao i pitanje “vrijednosti” jedne ili druge religije nisu pitanja ove nauke. Drugim riječima rečeno, ova disciplina se bavi religijama “izvana” za razliku od raznih teologija koje se bave samo jednom/svojom religijom “iznutra”.¹² Ova činjenica neumitno vodi do toga, da naučni opis jedne

⁹ Van der Leeuw (1956), str. 31. Osim toga on govori i o «milom pogledu kojim ljubavnik gleda ljubljenu predmet izučavanja».

¹⁰ Körber, Sigurt (1976): *Bedingtheit und Distanzbemühen*. Vidi: *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft von Günther Stephenson*. Darmstadt, str. 301f.

¹¹ Seiwert, Hubert (1977): *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug*. Vidi: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, 61, 1977, str. 12f (1-18).

¹² Stolz, Fritz (1980), *Gründzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, str. 35-45.

religije nije identičan sa samoopisom te iste religije, jer je vidokrug pitanja sveden na onu dimenziju, koju je naučno moguće obuhvatiti.¹³

Isto tako ova disciplina nema ateističku osnovu, koja često vodi do ideološkog stava nadmoći jedne vrste svijesti prema onoj religioznoj.¹⁴ Naprotiv, ova disciplina stavlja religiju u centar promatranja i tako joj indirektno odaje priznanje. Nauka o religiji zahtjeva prema tome dvostruku distanciju: distanciju i teološkom i ateističkom pogledu na svijet. Ta je distancija potrebna i kada se radi o sopstvenoj religioznosti. Tako se očekuje od naučnika/naučnice da sopstvenu religioznost “stave u zagradu”, pogotovo kada dođu u iskušenje govoriti o onome religijski “istinskom” i “suštinskom”, jer to ne spada u okvir nauke o religijama.¹⁵ O *epoché* kao o posebnoj metodi pristupa religijskim pojmovima i bilo je već govora. Potpuna distancija ili šta više potpuna “objektivnost” prema predmetu proučavanja nije moguća, ali moguća i neumitna je nepristrasnost svim religijskim izjavama.

2.1 Terminologija naučnog rada

U nauci o religiji od samog njenog početka do danas bilo je i jeste važno naći nove i diskutirati stare pojmove koji se tiču religija. Razlog je u tome, što su prvi pojmovi uglavnom kršćanskog porijekla (tj. polaze od teoloških dogmi) i iz te perspektive negativno vrednuju sve religije, grupe i pojedince koji su drugačije nastrojeni. Već je i sam pojam “religija” problematičan, ali o tome nešto kasnije. Drugi pojmovi su hereza, barbari, sekta, krivovjerve i praznovjerve itd. Poznato je da su svi ovi pojmovi nastali u okviru monoteističkih religija da bi povukli granicu između tkz. “prave/čiste vjere” i pripadnika svih drugih vjera. Pošto je nauka o religiji jedna naučna disciplina, ona ne poznaje ni “pravu” ni “krivu” nego samo vjeru, te ne može preuzeti terminologiju niti jedne religije. Terminologija nauke o religiji podrazumijeva da se neutralno govori i piše o bilo kojem religijskom fenomenu, osobi itd. Kritika ili opis religije u vidu diskriminacije je ovoj nauci nepoznat princip. Pa ipak postoji jedna vrsta koja se i ovdje može naći. Dugo vremena se u naučnoj literaturi govorilo o ženama u muškom rodu. Ovaj oblik diskriminacije se čak i u zapadnoevropskim zemljama tek polako napušta. Interesantno je promatrati da se u naučnoj literaturi i medijima često primjenjuje samo muški rod, a u zagradi ili fusnoti se objasni, da se time podrazumijeva i ženski, ali ne spominje jer se time “oduzima mjesto i prekida tok čitanja” (*aus Platzgründen und wegen der besseren Lesbarkeit*).

U religijskoj literaturi kao i medijima južnoslavenskih naroda ima puno terminoloških primjera koje je potrebno diskutirati. Samo da spomenem neke: u svim

¹³ Vidi Stolz, str. 40.

¹⁴ Vidi Körber (1976), str. 305f.

¹⁵ Körber, Sigurt (1988), *Didaktik der Religionswissenschaft*. Vidi: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band 1, str. 204. (U daljim fusnotama sažeto u HrwGb).

meni dostupnim knjigama za različite vjeronauke u Bosni i Hercegovini pravi se razlika između “Boga” i “boga”, pri čemu je očigledno Bog “naš” a bog “njihov”. U medijima i nauci se Hare Krishna naziva sektom a Jehovini svjedoci malom vjerskom zajednicom. Kako je moguće “definirati” hinduističku religijsku zajednicu Hare Krishna jednim kršćanskim pojmom i što čini jednu religijsku zajednicu “malom” a što “velikom” (tko to i zašto “odlučuje”)? Donekle je razumljivo da institucionalizirane religijske zajednice daju ovakve presude, jer su to njihovi pojmovi i stavovi. Ali naći ih u medijima ili čak šta više u naučnim radovima je jedan u južnoslavenskom govornom području raširen problem, koji upravo u međureligijskim društvima, kakva ova uglavnom i jesu, zahtjeva posebnu pažnju. U jednom dijelu literature o crkvi bosanskoj naučnici polaze od “činjenice” da je crkva bosanska bila heretička. Time nekritički – možda i nenamjerno – preuzimaju katoličke i pravoslavne teološke pojmove i njihov stav tj. negativno vrednovanje. Malo je njih međutim koji postavljaju pitanje, što je i kakva je crkva bosanska, kad joj se oduzme pridjev “heretička”. Jedan drugi terminološki problem je njeno imenovanje: Zašto nazivati autohtone bosanske krstjane bogumilima ili patarenima, kad oni imaju svoj naziv?¹⁶ Iz svih ovih primjera jasno je, da je imenovanje religijskih fenomena jedno delikatno polje i odgovoran zadatak, koji se ne tiče samo religije nego i društva i koji pod izvjesnim uvjetima ima političke konotacije.

2.2 Metode rada. Kako proučiti religije?

Već je rečeno da je predmet nauke o religiji onaj dio religija koje je moguće naći u konkretnom životu ljudi i društva i da su metode rada isključivo naučne. Sve činjenice do kojih se dolazi moraju biti transparentne i dostupne provjeri na intersubjektivan način. Isto tako mora sav materijal koji se pročitava biti verificiran.¹⁷

Tematski gledano, religije je moguće proučiti na mnogo načina. Ovdje ćemo spomenuti samo neke. Moguće je proučiti na koji način vjernici doživljavaju njihove religije u svakodnevnom životu. Osim toga moguće je dati sliku jedne religije na osnovu izjava religioznih ljudi. Isto tako moguće je opisati dijelove jedne religije tj. pojedine religijske činjenice u sklopu društva i kulture i vidjeti koje socijalne i političke posljedice ove činjenice mogu imati itd.¹⁸

Postoji nekoliko vrsta metoda kojima se može doći do naučno prihvatljivih činjenica. Najvažnije su empirijska, hermeneutička i (u njenom starom obliku već spomenuta) metoda poređenja. Koja će metoda biti izabrana, zavisi od vrste materijala koji se proučava, ali često i od vrste poddiscipline koja proučava

¹⁶ Štimac, Zrinka (2004): *Die bosnische Kirche, Versuch eines religionswissenschaftlichen Zugangs*, Peter Lang, Frankfurt, str. 31-33.

¹⁷ Körber, HrwGb, str. 203.

¹⁸ Waardenburg, Jacques (1986): *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin, str. 27ff.

religijske fenomene (o poddisciplinama kasnije). Tako će npr. religiozni tekstovi biti proučeni filološkom metodom, prije nego se ti isti tekstovi prouče u socijalnom i kulturnom kontekstu.

Poređenje pojedinačnih religioznih tekstova – da ostanemo kog istog primjera – je tek moguće kada su ti isti tekstovi proučeni na osnovu filologije, sopstvenog kulturnog i vremenskog konteksta pa tek onda stavljeni u odnos sa tekstovima iz drugih kulturnih i vremenskih konteksta. Metoda poređenja je jedna od težih metoda, jer zahtijeva veliku disciplinu u oblasti koja lako postaje predmetom iskorištavanja za sopstvene ideološke ciljeve, ako iza poređenja ne stoji naučni princip i etika. U te ideološke ciljeve pripada neopravdano kritiziranje drugih, ponižavajući opisi, etnocentrički pogled itd.¹⁹

Najvažnije za početak: poređenja religija kao kompletnih cjelina nisu moguća. Poređenje ima smisla samo u sklopu jedne dimenzije. Pojedinačni segmenti mogu biti uspoređivani i to samo u istoj kategoriji (recimo kategorija rituala). Kada se radi o historijskim poređenjima mora se razlikovati “značenje” jednog fenomena od “mišljenja” o jednom fenomenu. Poređenje je dozvoljeno samo kada jedan religijski fenomen nije izoliran od sopstvenog religijskog centra.²⁰ Tako se mogu porediti religiozni predmeti i pojave na osnovu zajedničkih elemenata, na osnovu značenja (koje ti elementi imaju za različite grupe i pojedince) i na osnovu takozvanog objektivnog smisla.

Danas je u zapadnoevropskoj nauci o religiji najraširenija empirijska metoda. Najkraće rečeno, to je metoda istraživanja u tkz. “naučnom polju” tj. u direktnom kontaktu i dodiru sa ljudima u sredinama u kojima oni žive, rade i vjeruju. Ova metoda je već godinama primjenjivana i provjeravana u sociologiji i etnologiji, tako da je moguće osloniti se na nju. Postoje dvije empirijske metode: kvalitativna i kvantitativna. Kvantitativna metoda polazi od jedne hipoteze, koja vodi i strukturira istraživanje. Podaci se dobivaju npr. na osnovu standardiziranih intervjua ili na osnovu eksperimenata i statističkih metoda. Ovdje je ispitana osoba samo jedna od mnogih, tako da je prije moguće opisati trendove jednog društva nego stanje pojedinih privatnih osoba.²¹ Kvalitativna metoda podrazumijeva razne vrste promatranja i otvorenih, poluotvorenih i “smišljenih” intervjua. Ovdje u središtu stoji sakupljeni materijal, koji govori za sebe.²² Jedna konkretna hipoteza može postojati, samo hipoteza ne stoji u središtu pažnje.

Ako je gore spomenut *epoché* (suzdržavanje od vlastite religioznosti) kao jedan metodološki pristup radu, tako je sada bitno i suzdržati se od vrednovanja

¹⁹ Waardenburg, str. 119

²⁰ Tworuschka, Udo (1986): *Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam, Studien zur internationalen Schulbuchforschung*, Georg-Eckert-Institut Braunschweig, str. 10f.

²¹ Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung*, UTB Göttingen, str. 42.

²² Baumann, Martin (1998): *Qualitative Methoden in der Religionsforschung, Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung*, REMID 2. izdanje, str. 11ff.

drugih (*Werturteilsfreiheit*) kroz dobiveni materijal. To je moguće kada naučnik/naučnica idu u ispitivanje bez sopstvenih praktičnih i drugih interesa.²³

Hermeneutika je naučna metoda tumačenja/izlaganja ili filozofski govoreći metafizička metoda razumijevanja znakova, teksta ili pojave. Pitanje koja se postavlja glasi: Što nam govore religiozni tekstovi, ponašanje, kultovi itd. o ljudima koji ih se drže/sprovode? Jedan od predmeta hermeneutike je npr. implicitna religija, pri kojoj je “religiozno” samo predikat – poput sporta, estetike, politike, nauke itd.²⁴ Ovdje je jedan fenomen “sakraliziran” tj. ima snagu religioznosti, jer može prozvesti religiozne doživljaje.

2.3 Nauka o religiji i njoj srodne discipline

Ova naučna disciplina je kao i mnoge druge interdisciplinarnog karaktera. To znači da se u njoj primjenjuje znanje drugih disciplina i to pogotovo sociologije, etnologije, geografije, psihologije, politike itd. Iz tog razloga ima nekoliko važnih aspekata iz kojih se religija može promatrati. Ovdje su samo najvažniji:

1. Sociologija religije. Ova grana nauke bavi se pitanjima odnosa religije i društva. Njene granice su otvorene prema etnologiji religije. Ima starijih i novijih struja koje se međusobno razlikuju. Tako starije polaze s jedne strane od religije kao jednog fenomena koji pripada prošlosti ili koji je ambivalentan,²⁵ i sa druge strane od religije kao izražaja djelovanja, socijalne činjenice, smislenog djelovanja itd.²⁶ Novije struje se prvenstveno bave pitanjima plauzibiliteta religije u moderno doba (Thomas Luckmann) i teorijom sistema (Niklas Luhmann). Tematski ova disciplina polazi od individue u društvu (npr. Claude Lévi-Strauss) preko raznih društvenih sistema i religija do tkz. civilne religije (npr. Robert N. Bellah) i raznih tipologija religija poput fundamentalizma, novih religioznih i ezoteričnih pokreta itd. Jedno važno ali i mlado polje sociologije religije je (tek od 70-tih godina 20. st.) tkz. *Gender Studies*. Pitanja sa kojim se ovdje susreće su npr. pitanja položaja žena u religijama, pitanja kako različiti spolovi doživljavaju religije i njihove razlike u institucionalnim funkcijama i hijerarhiji itd. Ovdje se između ostalog postavljaju pitanja kako spolovi utječu na religiju, na stvaranje raznih «identiteta» itd.²⁷

2. Etnologija religije se bavi pitanjima mitova i ritova kao teoretskog i praktičnog nivoa religije raznih indigenih naroda. Cilj je analizirati mitove, izučiti različite vrste ritova, naći vezu između religije i žrtvi, religije i ekonomskih sistema, analizirati simbole itd.²⁸

²³ Knoblauch, str. 42.

²⁴ Waardenburg, str. 249.

²⁵ Vidi Herbert Spencer, Karl Marx, Max Horhkeimer, Antonio Gramsci itd.

²⁶ Vidi Emile Durkheim, Max Weber, Bronislaw Malinowski etc.

²⁷ Hock, Klaus (2002): *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt, str. 96f.

²⁸ Vidi Evans-Pritchard, Frazer, Malinowski, Ferdinand, Thiel, Geertz itd.

3. Geografija religije se bavi odnosom prostora i religije. Tako je na osnovu uvjeta koji vladaju na određenom geografskom prostoru moguće odrediti kako taj prostor formira religiju i obratno. Najočigledniji primjeri tih promjena i međusobnih utjecaja geografskog prostora i religije su hodočasna mjesta poput Lourda, Mekke i Jeruzalema.²⁹

4. Psihologija religije izučava odnos ličnosti i religije tj. doživljavanje religije. Iako su neki psiholozi poput Freuda odbacivali religiju, preovladala je linija koja je u pozitivnom smislu zainteresirana za religioznost. Ovdje se moraju spomenuti behaviorizam u Americi dvadesetih godina prošlog stoljeća (izučavanje odnosa uzroka i reakcije), zatim humanistička psihologija (mistična iskustva kao oblik vrhunskog doživljaja) i transpersonalna psihologija (razna stanja svijesti npr. iskustvo smrti i “energije”).³⁰

2.4 Novi pristup religiji: Didaktičke posljedice

Sve gore spomenute metode i pristupi odražavaju se između ostalog i na način na koji se uči i predaje o religijama na fakultetima. Tako se od studenata očekuje samo kognitivno-aktivno učešće u radu, iako je moguće, da su studenti u privatnom životu religiozni. Privatna religioznost nije od prvenstvenog naučnog interesa. Od studenata se očekuje, da se bave ovostranim religijskim fenomenima bez osvrta na tkz. “suštinsko” doživljavanje religije. Ovdje ima izuzetaka, recimo kada se radi o psihologiji religija.

Znanstveni proces – barem što se tiče religija – je dinamičan. To znači da je nemoguće dati konačne definicije i konačno zaokružiti znanstveni rad. U tome procesu potrebno je stalno konsultirati znanje drugih disciplina.

Formalna tolerancija je neumitan princip prilaza radu. Naučnici i naučnice ove discipline često se susreću recimo sa opisima koji ne poznaju principe tolerancije kao razna vrednovanja ili ponižavanja drugih religija. Od ovih kao i od privatnih vrednovanja mora se u potpunosti suzdržavati. Potrebno je pri svakom fenomenu zauzeti poziciju nepristrasnog promatrača, jer samo takva pozicija omogućava objektivni opis religijskih fenomena.³¹

²⁹ Vidi npr. Rinschede, Rudolph (izdavač): *Beiträge zur Religion / Umwelt Forschung I*. Prva knjiga interdisciplinarnog simpozija u Eichstättu 1988. Berlin 1989.

³⁰ Hock, str. 128-146.

³¹ Körber, vidi HrwGb, 205ff.

3. Što je to religija³²?

Dati jedan kratak prikaz raznih odgovora na ovo pitanje je nemoguće – čak šta više, taj bi pokušaj odveo u sasvim jedan drugi pravac od ovdje namjerenog. Pa ipak ovo pitanje spominjem iz dva razloga. Prvi je sama riječ tj. neslaganje njenog izvornog značenja sa fenomenima koji se danas pod tom riječi podrazumijevaju, a drugi je raznolikost tog fenomena.

Kada se danas u privatnom okrugu pita za značenje riječi religija, odgovor je uglavnom “vjera u boga”. To nije slučajno, jer je tu riječ moguće izvesti iz latinskih riječi *religere* koja znači podnijeti žrtvu u pravo vrijeme ili *religari* što znači «biti povezan sa» u smislu povezanosti sa bogom.³³ Ovaj terminus *technicus* koristi se gotovo u svim kulturnim a i u većini religioznih i naučnih krugova. Međutim etimologija ove riječi kršćanskog porijekla ukazuje na probleme sa istom. Najvažniji problem je činjenica da je to jedan evrocentrični pojam,³⁴ koji signalizira npr. klasifikaciju religija u monoteističke i politeističke i tako izostavlja sve druge religije. Zato ovaj pojam nije moguće u gore navedenom značenju primjeniti na fenomene iz kulturnog kruga u kome riječ «religija» ne postoji, niti postoji bilo što slično jednoj «sponi sa bogom». Najbolji primjeri za to su budizam (neteistička religija, koja međutim pozna fenomen boga), hinduizam (ne religija nego *dharmā*), taoizam (ne religija nego *tao*), totemizam i šamanizam (pogrešno zvane «primitivne religije»). Osim toga postoje religiozni pokreti koje je nemoguće svrstati pod pojam religije kao «vjere». Najbolji primjer su novi religiozni pokreti, *new age* itd. koji su religioznog karaktera ali nemaju instituciju, boga, članstvo itd. Tu je i tkz. implicitna religija – koja je na prvi pogled profana ali ima snagu sakralnog. Očigledno je da prvobitno značenje riječi religija nije i ne može biti kompatibilno sa svim pojavama koje ta riječ danas označuje. Isto tako je i sa drugim pojmovima poput «onostranost», «ozdravljenje», «život», «smrt» itd. koji se od kulture do kulture i od religije do religije razlikuju.

³² U nauci o religiji razlikuju se pojmovi religije u jednini i religija u množini. «Religija» u jednini je jedan radni pojam, jer je samo indirektno moguće govoriti o religiji. Moguće je između ostalog reći, da je religija sve ono što se smatra istom u jednom specifičnom kulturnom okviru, što je usmjereno ka nečemu onostranome i što je u stanju životu dati poseban smisao. Religije u množini su npr. islam, kršćanstvo, judejstvo, hinduizam, budizam itd. Vidi Antes, Peter (1979): *Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin*. U: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, 1979, broj 63, str. 275-282. Usporedi Waardenburg, str. 31f.

³³ Figl, Johann (2003): *Religionsbegriff – zum Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft*. Vidi: isti (izdavač): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck 2003, str. 63.

³⁴ Ahn, Gregor (1997). *Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft*. Vidi: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 5, 1997, str. 41-58.

3.1 Da li definirati religiju...?

Definicije raznih religija moguće je podijeliti u dvije velike grupe: esencijalne i funkcionalne. Osnovni dio raznih esencijalnih definicija je nešto «sveto», kao središte (samo nekih!) religija. Tako uglavnom fenomenolozi polaze od «činjenice» da je religija vjera u boga, doživljaj svetoga, ono apsolutno itd.³⁵ Ta je definicija preuska jer je njen horizont sužen isključivo na religije koje poznaju samo jednoga boga i pojam svetoga.

Druga vrsta definicija postavlja pitanje funkcije religije u društvu, te se zovu funkcionalnim definicijama.³⁶ Pitanja su recimo: Što čini religija u društvu i za pojedinca?, Kako religija utječe na poimanje smrti, identiteta itd.? Ova pitanja dolaze uglavnom iz sociologije. Sociologija je međutim donijela i druge prijedloge za definiranje religije. Jedna od novijih je apstraktna teorija sistema Niklasa Luhmanna. Bez ove teorije nemoguće je zamisliti moderne evropske društvene nauke. Po njoj je religija jedan orijentirni sistem, koji ima funkciju davanja smisla pojedincima i društvu. Ona to uspijeva tako, da kompleksni svijet sadašnjice reducira i svodi na pojedincu poznati svijet, koji je moguće odrediti.³⁷ Na taj način je moguće izaći na kraj sa neograničeno mnogo opcija sadašnjice. Iako je ova definicija korisna, ona je više neko preširoka, jer tada npr. i sport može biti shvaćen kao religija.

Jednu sponu između esencijalnih i funkcionalnih definicija dao je Clifford Geertz, etnolog i antropolog kulture, kada se bavio religioznim simbolima. Po njegovom mišljenju samo simboli mogu premostiti ljudsku ovostranost i jednu drugu sferu. On polazi od toga da je religija u stanju dati i biti jedan sistem orijentiranja i rješavati konflikte, ali samo pod posebnim uvjetima. Ti uvjeti su da čovjek ne dođe do granice svoje analitičke sposobnosti, do granice boli i do granice etičke sigurnosti.³⁸ On gleda na religiju prvenstveno kao dio kulture, a ne kao unutarnje doživljavanje svetoga ili samo kao društveni pojam.

3.1.1...ili ne?

Pošto su sa definicijom pojma «religija» povezani razni problemi, jedan dio naučnika i naučnica radi bez polazne definicije. Tako naučnik Sigurt Körber kaže da nema potrebe definirati religiju, jer nauka o religiji ne određuje što sebe sve zove religijom. To je jedna nauka koja se bavi izjavama koje se smatraju religioznim (i njenim posljedicama) kao i ljudima koji se smatraju religioznim.³⁹

³⁵ Vidi Rudolph Otto, Friedrich Heiler, Mircea Eliade itd.

³⁶ Vidi Emil Durkheim («Religija je odraz društva») i Max Weber («Religija je princip koji utječe na društvo»).

³⁷ Vidi Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Isti (1977): *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main.

³⁸ Citirano iz Wilke, str. 109.

³⁹ Körber, HrwGb, str. 209.

Već je lingvista Wittgenstein rekao da značenje jedne riječi i pojma leži u načinu na koji se ono upotrebljava u svakodnevici.⁴⁰

Koncentracija na definiciju religije, po mišljenu Hansa Kippenberga, stavlja upravo definiciju i proces definiranja u središte istraživanja. Pri tome ostaje malo mjesta za stvarna proučavanja religioznih elemenata. Jedan drugi njemački naučnik Hubert Seiwert je mišljenja, da religija i religije nisu empirijski predmeti, nego kategorije razmišljanja. Postaju kategorije kroz to, da sami naučnici i naučnice njihovom predmetu istraživanja daju naziv «religija».⁴¹ Ima i drugih razloga zašto je dobro raditi bez definicije religije. Jedan od njih je, da se ponekad kroz definiciju želi legitimirati neka religiozna «istina» tj. moguće je definiciju iskoristiti u ideološke svrhe. Jedan drugi je, da definiranje religije može implicirati nadmoć nauke prema religiji. Ovakav zaključak je pogrešan, jer religija nije isključivo kognitivna aktivnost, nego je ona između ostalog rad na unutarnjoj prirodi čovjeka.⁴² Ali svi ovi primjeri jasno pokazuju zašto je tendencija napuštanja definicije religije u ovoj disciplini sve jača.⁴³

4. Glavne istraživačke oblasti

Iako je teško jednu istraživačku oblast strogo odijeliti od druge jer se međusobno nadovezuju i upotpunjavaju, moguće je izdvojiti tri osnovne oblasti rada: povijest religije, sistematske oblasti i praktične nauke o religiji, koja je tek u začetku.

4.1 Povijest religije

Zadatak povijesti religije leži, prije svega, u tome istražiti povijesni nastanak, razvoj i nestanak (ako je relevantan) jedne religije ili jednog dijela religije u njenom konkretnom kontekstu. Povijest religije proučava razne vrste izvora kao što su npr. literarni izvori, sve vrste neverbalnih izvora, razne praktike itd.

4.1.1 Sistematika nauke o religiji (pojam, tip/kategorija, teorija)

Sistematizacija općenito znači da moraju biti provjereni i utvrđeni pojmovi koji se upotrebljavaju. Zatim je važno odrediti tip jednog religioznog fenomena ili pojave i klasificirati ga. Na osnovu tih podataka kao i na osnovu empirijskih podataka dolazi do stvaranja teorije o jednom fenomenu ili pojavi.

⁴⁰ Usporedi sa Gladigow, B./ Kippenberg, H. (izdavači, 1983): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München, Kösel 1983, str. 11.

⁴¹ Vidi Seiwert, Hubert u Kippenberg, H. / Luchesi, B. (izdavači, 1995): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, str. 155.

⁴² Ebd. 16

⁴³ Gladigow/Kippenberg (1983), str. 11.

4.1.2 Praktična ili primjenjena nauka o religiji

Za razliku od gore spomenutih oblasti koje postoje već skoro dva stoljeća, praktična nauka o religijama je tek u začetku. Jedan razlog je da mnogi/e naučnici/-e smatraju da je nauka o religiji jedna naučna disciplina čiji je cilj isključivo istraživanje.⁴⁴ Sa druge strane nalaze se naučnici/-e koji su mišljenja da treba uzeti udjela u rješavanju problema koji se tiču religija u današnjim društvima.⁴⁵

U Republici Njemačkoj postoji samo jedna katedra za praktičnu nauku o religiji i to u Jeni (prof. dr. Udo Tworuschka), druga evropska katedra nalazi se u Švicarskoj u Fribourgu (prof. dr. Richard Friedli). Mlađi predstavnici ove discipline poput Stefana Kurtha rade na nastavnom planu za jedan odgovarajući školski predmet, bave se političkim projektima protiv desničara poput Steffena Rinka ili rade na raznim školskim i drugim projektima.⁴⁶ Moram, međutim, naglasiti da je kritika praktične nauke o religiji koja dolazi iz samih njenih redova jaka i da još uvijek ima problema utemeljiti ju. Kritika se odnosi prvenstveno na činjenicu, da se u njoj napušta glavni princip ove discipline – tj. «neutralnost».

5. Nauka o religiji u demokratskom uređenju

Danas je više nego očigledno koliko je nauka o religiji aktualna u društvu. Nasuprot izjavama sociologa šezdesetih i sedamdestih godina da religije polako ali sigurno izumiru, došlo je do renesanse religija i to u pozitivnom i negativnom smislu. U Evropi se situacija mijenja kako u institucionaliziranim religijama i to u smislu konstantnog pada broja vjernika, tako i na polju ezoterike i novih religioznih pokreta koji imaju sve više pripadnika. Osim toga, tu je sve veći broj hinduista i budista i na drugoj strani fundamentalnih snaga. U ovakvoj situaciji postavlja se pitanje konkretnog doprinosa ove nauke demokratskom društvu. Nauka o religiji ima potencijal, ne samo za naučni rad nego i za praktične konzekvencije koje podržavaju demokratsko društveno uređenje. One se ogledaju u sljedećem:

1. Nauka o religiji podržava bogatstvo religija i njihovih izjava i činjenicu da ljudi različito vjeruju i imaju različite želje.⁴⁷ To je moguće jer ova nauka ne postavlja pitanje o istini ili ispravnosti religioznih izjava nego postavlja pitanje o tome, što ljudi vjeruju, kako tu vjeru žive i doživljavaju svijet.

⁴⁴ Werblowsky, Zwi: *Die Rolle der Religionswissenschaft bei der Förderung des gegenseitigen Verständnisses*. Vidi: Lanczkowsky, Günther (izdavač): *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, str. 187.

⁴⁵ Benz, Ernst: *Die Bedeutung der Religionswissenschaft für die Koexistenz der Weltreligionen heute*. Vidi: Lanczkowski, Günther (izdavač): *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, str. 243-256.

⁴⁶ U ove se ubraja i autorica teksta sa školskim projektom «Kofer pun religija».

⁴⁷ Antes, Peter (1999): *Simulierung von Religion im Unterricht*. Vidi: Grötzinger/Gladigow/Zinser (izdavači), str. 194f.

2. Nauka o religiji može relativirati etnocentrizam da bi se našla zajednička baza razgovora. Tako je već Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) bio mišljenja da ova nauka obrazuje studente koji su sposobni biti prevodioci između religija.⁴⁸

3. Ona širi znanje o raznim religijama u javnim glasilima. Ono je potrebno, jer znanje o sebi i o drugima relativira međusobne predrasude i stereotipe.⁴⁹ Tako rad ove nauke može predstavljati jednu vrstu orijentacije u društvu. Jedan konkretan primjer je istraživački rad na školskim knjigama za vjeronauku.⁵⁰

4. Nauka o religiji kritizira ono u religijama što u demokratskim društvima nije društveno poželjno poput religioznog fanatizma, terorizma, trgovanja djecom i ženama, potiskivanje prava žena itd. Ovi fenomeni su jedan dio stvarnosti religija, koje nauka o religiji mora komentirati, kritizirati ili u najmanju ruku na njih uputiti.⁵¹

5. Pored širenja znanja od velikog značaja je i sakupljanje znanja. Tako je potrebno podstjecati naučnike i naučnice da se bave empirijskim radom i npr. proučavaju odnose među religijama ili prenošenje religioznog znanja na jednom kulturnom prostoru / u jednom multireligijskom društvu.

6. Nauka o religiji je jedan faktor koji može doprinijeti boljem odnosu jedne religije prema drugoj tj. ona indirektno doprinosi međureligioznom dijalogu.⁵² To je moguće, jer pruža diferencirano znanje, dostupno svim zainteresiranima.⁵³

7. Praktična nauka o religiji je jedna moguća osnovica sa koje se mogu organizirati školski predmeti kao npr. povijest religije ili etika i pomoći da se u vjeronauci na prikladan način govori o religijama drugih.

Mišljenja sam da svi ovi faktori nisu samo dobrodošli u demokratskim društvima poput njemačkog, nego i da bosansko-hercegovačko društvo može od njih imati velike koristi, tim prije što ovdje postoji, usprkos svim prekidima, dugogodišnja tradicija međuljudskog – jedan preduslov da međureligijski dijalog uspije.

⁴⁸ Cantwell Smith, William: *Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin - Warum?* Vidi: Eliade/Kitagawa (izdavači), *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963, str. 79.

⁴⁹ Antes, vidi gore.

⁵⁰ Vidi Tworuschka 1986 kao jedan primjer proćavanja knjiga.

⁵¹ Tworuschka, Udo. *Selbstverständnis, Methode und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*, Brošura za studij, str. 33.

⁵² Mensching, Gustav: *Religionswissenschaftler. Blätter zur Berufskunde*. Bd. 3-X G 01, 1970², str. 11.

⁵³ Kada se radi o dijalogu religija neumitno je ukazati na granice koje su postavljene ovoj nauci kao i na granice samog međureligijskog dijaloga. Nauka o religiji nije religija nego nauka, tako da ne govori u ime niti jedne religije. U međureligijskom dijalogu može međutim uzeti ulogu posrednika između raznih religija. Granice međureligijskog dijaloga postavljaju same religije. Tako često dolazi do situacije, da se u središte dijaloga / trijaloga itd. govori o jednoj temi, ali da se ona posmatra samo u okviru svoje religije (npr. pomirenje u Bosni i Hercegovini) koja je opet – kako je to mnogim religijama jedinstveno – ubjedena u jednu jedinu istinu i to sopstvenu. Osim toga dijalog se vodi često samo na nivou najviših predstavnika religija. Već sama ova činjenica ukazuje na potrebu neutralnog posrednika, koji bi iz međureligijskog dijaloga napravio široki društveni diskurs o religiji. Tog posrednika je moguće naći u nauci o religiji.

Literatura

- Ahn, Gregor (1997): *Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft*, ZfR 5, 1997, 41-58.
- Antes, Peter (1979): *Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin*, ZMR 1979, 63, 275-282.
- Isti (1999): *Simulierung von Religion im Unterricht*. Vidi: Grötzinger, K. E./Gladigow, B./Zinser, H. (Izdavači 1999), *Religion in der schulischen Bildung und Erziehung*. LER – Ethi – Wete und Normen in einer pluralen Gesellschaft, Berlin.
- Baumann, Martin: *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft. Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung*. Religion vor Ort, Band 1. REMID, 1998.
- Benz, Ernst: *Die Bedeutung der Religionswissenschaft für die Koexistenz der Weltreligionen heute*. Vidi: Lanczkowski, Günther: *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt, 1974.
- Bochinger, Christoph (1995): „*New Age*“ und die moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen. Ch. Kaiser, Gütersloh.
- Büttner, Hoheisel, Köpf, Rinschede, Sievers: *Grundfragen der Religionsgeographi*., Berlin, 1985.
- Cantwell Smith, William: *Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin - Warum?* Eliade/Kitagawa, *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963.
- Figl, Johann (2003): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck, Wien, 2003.
- Geertz, Clifford: *Religion als kulturelles System*, [1966] in: Ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- Gladigow, B. (1995): *Europäische Religionsgeschichte*, in: Lokale Religionsgeschichte von Kippenberg, H./Luchesi, B. (Izdavači), Marburg.
- Gladigow, B./Kippenberg, H.: *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München, 1983.
- Hock, Klaus: *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt, 2002.
- Kippenberg, Hans: *Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Wissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*. In: Gladigow, Kippenberg: *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München 1983, 2-29.
- Kitagawa, Joseph M: *Gibt es ein Verstehen fremder Religionen*, Leiden 1963.
- Kohl, Karl-Heinz: *Wissenschaftsgeschichte*, in: HrwG, Band 1
- Knoblauch, Hubert (2003) *Qualitative Religionsforschung*. UTB Göttingen 2003.
- Kippenberg, Hans G./Luchesi, B. (1995): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg, Diagonal Verlag, 1995.
- Körper, Sigurt (1988): *Didaktik der Religionswissenschaft*. in: HrwG, Band 1.
- Isti (1976): *Bedingtheit und Distanzbemühen*. Vidi: *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft von Günther Stephenson*, Darmstadt 1976..
- Lanczkowsky, Günther: *Einführung in die Religionswissenschaft*, Kapitel: Religionswissenschaft und Theologie, 66-71.
- Isti: *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978.
- Isti (1974): *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974.
- van der Leeuw, Gerardus: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 3. Auflage, 1956
- Mensching, Gustav: *Religionswissenschaftler*, Blätter zur Berufskunde. Bd. 3-X G 01, 1970f.
- de la Saussaye, Pierre Daniel Chantepie (1887): *Lehrbuch der Religionsgeschichte*.

- Seiwert, Hubert (1977): *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug*. Vidi: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, 61, 1977.
- Smith, W. Cantwell (1978): *The Meaning and End of Religion*, Sheldon Press, London.
- Kapitel 2: *Der Ort religionswissenschaftlicher Fragestellung*, 35-45.
- Smart, Ninian: *Dimensions of the Sacred, An Anatomy of the Worlds Belief*. London; Fontana Press 1997.
- Stolz, Fritz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Vandenhoeck und Ruprecht 1997.
- Štimac, Zrinka (2004): *Die bosnische Kirche. Versuch eines religionswissenschaftlichen Zugangs*, Peter Lan.,. Frankfurt am Main, 2004.
- Waardenburg, Jacques: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin, 1986.
- Wilke, Annette (2001): *Interesse an Religion: Die Aufgaben der Religionswissenschaft*. Vidi Volker Steenblock: *Philosophie und Religion*, Münster 2001.

Zrinka Štimac, Magistra Artium
 PhD Fellow at the Friedrich-Schiller-Universität Jena

Summary

In this essay I give a short overview of the academic discipline Study of Religion (also known as the History of Religion or Science of Religion). I deal with methods, main research areas and most important questions of this discipline. Additionally I deal with the practical contribution of this discipline to the democratic societies. This academic approach is with some smaller differences common to all institutes and departments which are members of the European Association for the History of Religion and International Association for the History of Religion.

Key words: *Science of Religion, deomocratic societies, tolerance.*

Nikola Samardžić
Associate Professor
Department of History, Scholl of Philosophy
Belgrade, Serbia

UDK: 2-67(73)
316.74:2(73)
Originalni naučni rad
Primljeno: 22.05.06.

IS THERE AN AMERICAN CREED? MASTERY IN TOLERANCE

*And we Americans are the peculiar,
chosen people – the Israel of our time;
we bear the ark of liberties of the world*
(Herman Melville).

Summary

Theocratic convictions in absolute rightness, occasionally even serene religious sentiments, located in front of concrete political and economic interests, still animate ethnic disputes and international conflicts. Contemporary southeastern European mess of independent states and those under international custody has emerged from a historical sequence of skirmishes within an extensive chauvinistic framework. On traditional boundaries of three dominant denominations (Catholicism, Eastern Orthodoxy and Islam), modern collective identities have been designated by convictions in particularity and purity of ethnic provenience, sustained by sharp religious assignment, not always meaning a deep and sincere devotion. Especially the entities scarcely differentiated by language and genealogical descent have equalized their ethnic and religious appropriation. Even under custody of modern powers, rudimentary and troublous ethnic communities remained too remote from currents of modernity. In such terms, the second, possibly definite disintegration of Yugoslavia has sometimes been considered as a failure of initial project, conceived by the same victorious allies in two world wars together with the USA, of a multicultural, presumably democratic experiment. Experiment that hasn't succeeded, during the collapse of the eastern communist confederation, to carry out a democratic and liberal transition, the union perished in its internal, purposeless disputes, in another butchery of civil, ethnic and religious war.

Although religious communities are historically associated with non-democratic and anti-liberal forces, in most of the contemporary civilized societies the need for a separation of the church and the state has been accomplished almost entirely. (In Northern Ireland, along with the poverty, only in the last two decades religious troubles caused a violent death of more than two thousand persons.) While in Europe, and elsewhere, dominate the churches, in the USA the religious life is mostly contained by the sects. The churches, in structure, are hierarchical, founded on traditional authority. Sects are predominantly congregational. In Europe, religious orientation is mostly ancestry, inherited, and derived from the family. In the USA that must not be a case, since individuals are asked to make a religious commitment only upon reaching the age of decision. In Europe, churches are historically linked to the state. American Protestant sectarianism has strengthened social, economic and political individualism. Generally, American sects are running an optimistic view on human nature,

while traditionalist societies both human nature and human institutions consider weak, corrupt and immoral. American religion "demonstrates many of the characteristics that theorists have identified with modern culture." In Europe, the efforts to introduce a church into the deepest structures of contemporary life usually fail, and sometimes appear grotesque.

Europe and the USA also differ in the patterns of individual and collective identities. European culture has risen mostly from ethnic and regional communities (these regional structures have been partly translated in USA, especially in the early colonial period). Max Weber already emphasized that the USA was the only purely bourgeois country, the only which was not post-feudal, that skipped the predominance of church establishment and aristocracy. He stated that the Protestantism facilitated the rise of capitalism, while the liberal orientation derived from its specific religious tradition in the sense that the sectarian beliefs appeared as the most conducive to the kind of rational, competitive, individualistic behavior. In impossibility, each of them, to assign its predominance, the most of the American sects evolved as congregational, not hierarchical communities, fostering egalitarian, populist, anti-elitist values. While in much of Europe liberal politics came to be associated with direct opposition to the clergy and the Christianity, and the secularization of the state even got definite anti-Christian implications, in America took place a gradual and largely peaceful differentiation of religious and secular domains.

Key words: *religious community, science and religion, church and state, America*

The one who believes in science and scientific progress should deal carefully with religious and mystical events. Science is objective, logical, systematic and coherent method of rational and empirical collecting, describing, classification, explanation, control and valuation of very concrete secrets and problems. Religion stays as a supposed believing in absolute and prestige power, as well as in cognitive, emotional and mystical experience, that the man is dependable of, controlling his life and death. Religion may be a specific kind of life, materialized in rituals, expressed in symbols and reflected in its highest values. Religion is a kind of "symbol system which evokes a sense of ultimate, transcendent, encompassing meaning".⁵⁴ Among the matter they share, science and religion both attract attention and concern in ways they tend to affect social and public life, even international relations. There is constant fear focused on use and abuse of nuclear energy, ecological and biological contamination, genetic engineering, regardless the truth that, except when misused, the scientific progress has expanded human knowledge and raised the conditions of survival.

In those terms, science appears as a kind of an opened and impersonalized topic. Discussing the religious matters could be sensible, touchy, or even offensive. The very recent history has revealed the persistence of religious beliefs that, in service of

⁵⁴ Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion. Society and Faith Since World War II* (Princeton UP, 1988), p. 302.

a divine right, justify the use of human extermination. Not by chance, as the violence is a specific, immanent attribute of human behavior, the religious feelings are so as well, including internal impulses of self-destruction.

Scientific knowledge hasn't succeeded to overpower the religious or superstitious beliefs as no valid and no testified. The highest percents of active believers are found in most developed societies, with highest achievements in domain of individual freedom and human rights, where a separation of the church, or any denomination, and the state has been completed. Therefore, the scientific doubt in religious thinking may not be decisive in religious derogation. Religious communities are persistent and adaptable. So it is a religious practice. Contemporary life doesn't allow too much dedication to mess or a pray, however, attending the service has never been an enough proof of religious devotion. As well there are true believers that still do not, or rarely, go to church. Today's civic religion allows a withdrawal into the private life, and introducing of scientific knowledge into religious dogmatic systems (meaning, mostly, the modern social sciences), involving the urban glowing troubles into a field of interest of organized religious groups (alienation, crime, drugs), and, finally, a wide openness in terms of social behavior or sexual preferences. Furthermore, there are appearances of personal religiosity, when the choice isn't restricted to the affiliation to a denomination. Religious learning is usually very complex, incomprehensive, even inconsistent, and on that point individualism traditionally endangers ecclesiastical discipline and uniformity.

Both science and religion search for a universal truth. But the certainty of ideas, or believing, is not a sufficient condition of their acceptance, and reverse, wrong ideas and believing have never been obstacles for being accepted, pursued and lived. Even when the religious statements are wrong, in terms of scientific perception, they are not meaningless and absurd. Spreading any idea or belief doesn't, but itself, proves its veracity. Believing is something else, or something more than a pure mistake in process of thinking. Abstract reasoning, unfounded in scientifically proven facts, and logically incorrect is not meaningless or absurd. Human perspective must not be considered as an endlessly contemplative and analytic system. It would also be wrong to reduce a difference between scientific and theological statements to a distinction between significance and absurdness. Even scientifically improbable theological statements have their profound or hidden meaning. Science hasn't proved if there is a God, if there is a life, in any form, after death, but, neither is absolutely doubtless that these beliefs are definitely false. And that's the point where, offering answer to every question, the inexhaustible machinery of deception and illusion outshines scientific thought and perception of reality. The scientific analysis is alien and incomprehensible for the majority of mankind, poor, desperate and illiterate. Science can hardly offer any precept of soul redemption or universal moral conduct. Religious beliefs, however, tend to offer effective ways of pacification, happiness or salvation. The imperishable strength of religious beliefs is supporting piercing systems of illusion in the eternal search of

mystical secrets of life. Beyond the scientific scope, human beings feel those appearances that the reason can hardly understand and explain.

Science and religion, finally, conceive the basic values of life and death from different attitudes. Religious believing meet one among the strongest human obsessions, aim for immortality. The material, terrestrial life, is just a temporary station on a soul journey conceived by a supreme reason and divine will. Until now, science has revealed nothing more than a perceivable substance of life based on a concrete material shape and measurable body energies. Treating the phenomenon of life, religious thinking is seeking for a sublime, majestic reason of the human presence, in its relationship with the Supreme Being. Science hasn't found any other reason of human existence, as the existence by itself, as an outcome of the organic nature's history. Religious systems have extended life up to eternity. Science has prolonged human life but only for a decade or two, or three, if it matters. Theology has considered human material existence exclusively in respect to the divine cause. Science hasn't offered other reference, than the one that the human life is irreversible, restricted to the flesh and blood, therefore unique or, theologically said, sacred. Theology predicates living and dying in service of God or supreme reason. Science, as well, is proving premature, violent perishing, but only in particular cases: when the science itself is a reason to die for, when there is a need for condolence homicide, euthanasia, and when certain legislation castigates brutal crimes by the penalty of death. For euthanasia, the medicine is still hesitating to offer a universal and definite solution. In jurisprudence, deliberate and utilitarian penalties and executions have subsisted owing to varieties of conjunctures and motives. There are explanations, acceptable or not, that a state disposes with a reason and right to extinguish those for whom the penalty of prison could be, seeming, too moderate, and their staying in custody should still endanger the others safety and life. Leaving aside the abolitionist dispute, the real problem begins when the penalty of death arises from purely theocratic conviction in any kind of a sublime, divine reason that may request frying someone on an electric chair, or just cutting his head off. And those sentences are, as well, pronounced in the name of a supreme but metaphysical authority that is quite indefinite, the God, the Law, the Justice, or the People. Here, it seems that the firmness of an apportionment between a legal symbolism and the substantial avocation in a supreme cause depends of the level of separation between the juridical and executive power. However, there might stay a doubt, if pronouncing the God's name is just one of these spots where the theocratic convictions subsist as superfluous ingredients of the state affairs. Not mentioning that there is any imperishable testimony that the death penalty reduces crime rates and upraises the juridical prestige.

Religious feelings are among most ineradicable ones. Human believing in a supreme reason hasn't extinguished even in atheist, ostensibly secular regimes, where the substantially religious belief in a party leadership is forcedly imposed to the whole of the society. Political power unrestricted by democratic institutions, rude and alienated, involves a demonic sensation of a majestic, magical mightiness.

Mastery is worst among the vices. Such power converts the individual wishes to a divine law of sublimated evil. Events like mass executions in China show any essential difference in respect of the very life and death. There is always an indisputable, sacred purpose, for sadistic legislation, executive brutality and pseudo juridical rampage.

Theocratic convictions in absolute rightness, occasionally even serene religious sentiments, located in front of concrete political and economic interests, still animate ethnic disputes and international conflicts. Contemporary southeastern European mess of independent states and those under international custody has emerged from a historical sequence of skirmishes within an extensive chauvinistic framework. On traditional boundaries of three dominant denominations (Catholicism, Eastern Orthodoxy and Islam), modern collective identities have been designated by convictions in particularity and purity of ethnic provenience, sustained by sharp religious assignment, not always meaning a deep and sincere devotion. Especially the entities scarcely differentiated by language and genealogical descent have equalized their ethnic and religious appropriation. Even under custody of modern powers, rudimentary and troublous ethnic communities remained too remote from currents of modernity. In such terms, the second, possibly definite disintegration of Yugoslavia has sometimes been considered as a failure of initial project, conceived by the same victorious allies in two world wars together with the USA, of a multicultural, presumably democratic experiment. Experiment that hasn't succeeded, during the collapse of the eastern communist confederation, to carry out a democratic and liberal transition, the union perished in its internal, purposeless disputes, in another butchery of civil, ethnic and religious war.

Taking their part in the conflicts, churches and religious communities have also followed some of interests of their outside advocates, proceeding from a weird association of the communist lobby and the official church in Russia, the German political and economic outspread, derived after the state union and a leadership in European Union, the Islamic states concern about the post-soviet rearrangements in Europe and the Near East; and a close and persistent activity of Vatican and the Catholic Church. Too much for a narrow space already fulfilled with an impatient intolerance.

Although religious communities are historically associated with non-democratic and anti-liberal forces, in most of the contemporary civilized societies the need for a separation of the church and the state has been accomplished almost entirely. (In Northern Ireland, along with the poverty, only in the last two decades religious troubles caused a violent death of more than two thousand persons.) While in Europe, and elsewhere, dominate the churches, in the USA the religious life is mostly contained by the sects. The churches, in structure, are hierarchical, founded on traditional authority. Sects are predominantly congregational. In Europe, religious orientation is mostly ancestry, inherited, and derived from the family. In the USA that must not be a case, since individuals are asked to make a religious commitment only upon reaching the age of decision. In Europe, churches are

historically linked to the state. American Protestant sectarianism has strengthened social, economic and political individualism. Generally, American sects are running an optimistic view on human nature, while traditionalist societies both human nature and human institutions consider weak, corrupt and immoral. American religion "demonstrates many of the characteristics that theorists have identified with modern culture."⁵⁵ In Europe, the efforts to introduce a church into the deepest structures of contemporary life usually fail, and sometimes appear grotesque.

Europe and the USA also differ in the patterns of individual and collective identities. European culture has risen mostly from ethnic and regional communities (these regional structures have been partly translated in USA, especially in the early colonial period).⁵⁶ Max Weber already emphasized that the USA was the only purely bourgeois country, the only which was not post-feudal, that skipped the predominance of church establishment and aristocracy. He stated that the Protestantism facilitated the rise of capitalism, while the liberal orientation derived from its specific religious tradition in the sense that the sectarian beliefs appeared as the most conducive to the kind of rational, competitive, individualistic behavior. In impossibility, each of them, to assign its predominance, the most of the American sects evolved as congregational, not hierarchical communities, fostering egalitarian, populist, anti-elitist values. While in much of Europe "liberal politics came to be associated with direct opposition to the clergy and the Christianity", and the secularization of the state even got definite anti-Christian implications, in America took place "a gradual and largely peaceful differentiation of religious and secular domains."⁵⁷

American writers generally claim that the USA is essentially more egalitarian even than the most emancipated European society. A new settler federation of diverse communities that emphasized equality in formulating its national identity, egalitarian social relations, the stress on meritocracy and even opportunity for all to rise economically and socially, the American system has been raised long before the liberal concept emerged in the romantic period of European history.⁵⁸ Therefore the European meaning of liberalism by Americans is perceived as conservatism. History of American evangelism is further more than a chronicle of a religious movement. That history is offering an explaining of the new American spirit of civic life. During the conquering of the West, the evangelistic role consisted not only in conversion of individuals, but as well in inspiring the communities to raise common institutions, or transform those available. Possibly unconsciously, opening the

⁵⁵ Wuthnow, pp. 304-305.

⁵⁶ Celia Applegate, A Europe of Regions: Reflections on the Historiography of Sub-National Places in Modern Times, *American Historical Review*, 1044 (1999), pp. 1157-1182.

⁵⁷ George M. Marsden, *Religion and American Culture* (Harcourt Brace College Publishers, 1990), p. 104.

⁵⁸ Seymour Martin Lipset, Affirmative Action and the American Creed, *Wilson Quarterly* (Winter 1992), pp. 53-55

average, illiterate man towards the divine grace, the preachers used to prepare him in becoming a citizen. The lack of predominant denomination could have been a prosperous occasion in forming a secular state, uninfluenced from any of the religious communities. Distrustful of centralized authority, the Americans relied on a separation and division of authorities in the political life, as they insisted on a distribution of ecclesiastical power in the religious sphere.

Americans also shared a passion for individual liberty. The phenomenon of "voluntary religion" impressed most nineteenth-century observers. Today Americans are the most churchgoing in Protestantism and the most fundamentalist in Christendom. However, they don't receive their values and images of themselves, of their social world, from the churches and the clergy; they are getting them mostly from the media culture in which they live. (Therefore, together with the movies or radio and TV broadcasting, the American values are spread all over the world.) Especially movies throw back "a popular consensus that traditional religion is deeply untrustworthy", while the media often consider all forms of religious loyalty as actually or potentially dangerous to the freedoms of the public sphere, mostly, due to their character, focusing on fundamentalist forms.⁵⁹ Nevertheless even 94 percents of Americans are expressing faith in God, 86% believe in Heaven, 43% attend church services weekly; 69% stated that they believe that the Devil exists. Americans place a higher importance on the role of religion in their lives, close to fourth fifths stated that the religion is very important in their lives (less than 50% of Europeans). "Eight of every nine persons say they feel that God loves them; 80 percent they feel close to God; and, negatively, only 16 percent say they have ever felt afraid of God."⁶⁰

Emergence of growing religious feelings may be a signal of some kind of crisis. American society is huge and fulfilled with discrepancy. Among the civilized nations, the USA figure with the highest crime rate, and relatively most imprisoned persons. Traditional family shape is seriously endangered, as the proportion of single-mother families is growing. Low electoral turnout is indicating a decrease in democratic decision-making. In global perspective, the only superpower left, the USA is one of the most feared of and hatred nations and states. Overshadowed by occasionally aggressive foreign policy, the basic American civic values as well as liberal tenets and the very idea of democracy are disputed, both by serious analysts and political extremists of every breed, dictators, fundamentalists or sick gurus. On the other side, the flow of immigrants, of all nations, races and religious believes, desiring nothing but a decent job, higher standard of living, personal dignity, even new identity, erodes the myth about the Evil Empire.

The history has shown, up to now, that empires emerge in their ideological, genealogical and religious conjuncture. But is there an American creed? The road to

⁵⁹ Margaret R. Miles, *Seeing and believing. Religion and Values in the Movies* (Beacon Press, Boston, 1996), p. 12.

⁶⁰ Wuthnow, p. 305.

an answer would be similar as the attempt to define the American nation, even harder to find. The USA are not "a nation-state like France or Poland or China or even Brazil, but a multinational federation, like Canada and Switzerland and the former Soviet Union and Yugoslavia." The American nation is not homogenous, it's divided in subcultures which, some of them, more or less correspond with race, as the European nations bear their regional varieties.⁶¹ The most of the Americans believe in something, and the only content of such feeling is not limited to their pure religious appropriations. They believe in the value system based on personal will and capabilities, on expectations of protecting individual, as codified in Bill of Rights, the Constitution and the subsequent laws. In such content should be included the Affirmative Action as an emergent derogation from the basic principles of absolute egalitarianism in behalf of "genuine equality of opportunity".⁶² A historical debate over the Constitution's relation to democracy originates from two major, opposite but righteous presumptions. One, that the document was a fulfillment of the Revolution, providing a republican and popular government, and the other, rather grounded on the yonder historical juncture, that it was an "aristocratic document calculated to create an undemocratic government benefiting the few at the expense of the many".⁶³ It really seems that, from its beginnings, American history in building a liberal society started from a convivial and economic inequality which enabled a negligible number of individuals and families to appropriate the most of national goods. Therefore, a democratic counterbalance had to be translated into political life. The critics of American system of government and social relations sometimes indicate that the process of equation of personal wealth and political influence used to be incomplete.

The answer to the question related to existence of an American creed, leaving aside the formal meaning of the First Amendment, would stay definitely negative as long as the term determinates an organized substantial denomination. In context of the American melting potting assimilationist kitchen, that a life in an endless diversity makes bearable, religious identity stays as an inviolable label of anyone's specific individuality. Besides, there is still a serious dispute about the American practice in intruding the official language. An assimilationist opinion is that Americans "enjoy the best of all cultural worlds", as "America's English traditions have given them their language and their freedoms".⁶⁴ Relatively opposite, multiculturalists view, indicates that "proclaiming English as a unique language of United States prove a needless fear and arrogance".⁶⁵ If it's incontestable that "the secular appeal of the work ethic for Americans can be traced to its powerful

⁶¹ Michael Lind, Are we a Nation? An Argument for "Trans-America", *Dissent Magazine* (Summer 1995) p. 355-357.

⁶² Lipset, p. 57.

⁶³ Gordon S. Wood, Democracy and the Constitution, in Robert A. Goldwin and William Schambra, eds., *How Democratic is the Constitution?* pp. 1-3.

⁶⁴ Peter D. Salins, *Assimilation, American Style* (Basic Books, New York, 1997), p. 99.

⁶⁵ Carlos Fuentes, Los Estados Unidos por dos lenguas *El País* (18. de junio de 1998), pp. 13-14.

religious endorsement",⁶⁶ and that could be valid, likewise, in several European cases, examples of rigid Puritan morality which determinates a behavior in everyday public life may seem, from an easier perspective of individual's rights in behavior and preference, quite backward, even weird. Otherwise sectarian calls on moralistic life can hardly be found in societies whose predominant denominations have evolved from state churches. As the traditional forms of European individuality, including national, regional identities or dialect varieties seem sectarian and archaic, however they are maintaining capable in offering the answers to a possible church malpractice or false morality pollution. After centuries of religious wars and struggles between the churches and the states, Europe has remained exhausted and reserved.

Especially in last few decades, the USA is becoming more and more multicultural and multiracial. Even the traditional race classification tends disappearing. As the world lives, more and more, in American style of life, the US reflects its endless internal diversity. There is a spectacular growth of Hispanic and Asiatic descent citizens. In last ten years only, percent of the whites has declined from 75.7 at 71.6 percents; from 188.3 it grew only to 196.1 million. About ten percents of citizens are born abroad, and the immigration is no more preponderantly European.⁶⁷ However, facing religious topics, Americans appear unexpectedly coherent in opinions and attitudes. Americans are some kind of utopian moralists. Most of them believe that the God is a supreme moral authority of American democracy. The predominant vision of thing as, mostly, the struggle between the Good and the Evil, between God and Devil, tend to use, as the same simplifying pattern, serious political propagandists, even analysts, explaining severe and composite problems, arising from all over the world. In the 1990 World Values Survey most of the Americans responded that there "absolute guidelines" amount what is good and evil. Discussing the place that free thinking educated individuals have acquired in the Western public life, Agnes Heller (Hannah Arendt) once stated that intellectuals in France enjoy a significant function, in Great Britain already not as much, but that in the US there is almost no intellectuals. Still, whether it's correct or not, what it really matters, in the whole of the problem, is the American foreign policy in perspective of the theocratic background of its moral absolutism. The black/white curriculum is somewhat incomprehensible for the rest of the democratic world. Especially in a situation where, for example, the old, respectable European countries have to, each for itself, to renounce a significant part of its sovereignty in the foreign affairs in behalf of the EU, and the EU itself as well in name of the close relationship with the USA.

Moreover, the Americans are inclined to support the elimination of "evil" by illegal and even violent means if necessary. The both sides in the Civil War used to

⁶⁶ Salins, p. 126.

⁶⁷ Javier Valenzuela, *Imparable 'poder' latino en EE UU El País (19. de septiembre de 1999)*, p. 35.

see the other essentially sinful, as the advocate of the Devil. In the very recent history, the moralist principles have been expressed both in anti-war and pro-war activities. While a large numbers of Americans refused to support the World War I, or Korean and Vietnam wars, the other part claimed the resistance towards colonial powers led by Germany, or totalitarian, Nazi, fascist or communist expansionism. There has always been an eminent and hardly comprehensive reason while supporting various dictators (Latin America or Indonesia), instead of forces that seemed democratic, or Moslem fundamentalists in opposition to more secular forces.

Foreign conflicts invariably involve a battle of the good and the bad. In the USA the advancement in course of political maturity and cultural assimilationism has also been fulfilled with theocratic convictions that the "God has marked the American people as His chosen nation", above "savage and senile peoples", and that "He has to finally lead in the redemption of the world."⁶⁸ While the rest of the mankind is sometimes declined to consider the States just as the Evil Empire, the Americans, setting their moral goals, democracy above everything, have fought against more kinds of evil empires as well, for "if we fight the evil empire, if we fight Satan then he must not be allowed to survive"...The United States does not ally itself with Satan."⁶⁹ Still, there is a plenty of cases when the painful compromises have been emergent. One of the atrocious consequences of the Allies victory in the World War II has been the creation of the communist block in Eastern Europe, led by the USSR. (By the number of its victims, communism has been the most murderous ideology ever.) The other that proceeded from the communist threat was a revival of fascist regimes in Latin America. The custom of isolating the unbearable regimes, together with the whole of submitted societies, has contributed to their subsistence, even a kind of a bizarre moral prestige. Castro has been fed by American disregard. On the other side, the fascist regime in Spain was peacefully beaten, after Franco passed away, and democratic transition completed in just a few years, just because the Spain, despite its authoritarian, even theocratic political system, took part in Euro-Atlantic process of economic and defense integration. Dealing with USSR and its commonwealth, and with China, North Korea, Cuba and Vietnam, the USA has maintained a strict, rigid attitude, expecting the enemy's unconditional surrender. While the states traditionally more related to their dominant churches, after being separated from them definitely, like Great Britain, France, or even Canada, have been taking a more realistic and dispensable attitude, with more perceptible results, as the Devil is not black as he's supposed to be.

It also seems that during the foreign affairs crises Americans have been loosing a faith in their ability to solve the world's problems.⁷⁰ The nineties brought a fresh

⁶⁸ Robert N. Bellah, *The Broken Covenant*. American Civil Religion in Time of Trial (The University of Chicago Press, 1992, 2nd Ed), p. 38.

⁶⁹ S. M. Lipset, *American Exceptionalism*. A Double-Edged Sword (W. W. Norton & Company, New York & London, 1997), p. 65.

⁷⁰ Wuthnow, p. 270.

enthusiasm. Moreover, the renovated attitude, especially towards the Islamic countries, has become much more complex, and less reliable to the moralistic patterns. When the president of Iraq Saddam Hussein invaded Kuwait, the US and their allies reacted with the Gulf War, in 1991. The conflict really exceeded its local significance, which could be supported by the facts that the Kuwait was a historical part of Iraq, from thousands years and pre-Arab period. Iraq, even, used to be one of the most secular states in the Islamic world; the real problem is, that his chief manager is a little bit more dangerous and crazy than the other Ayatollahs in these parts of the world are (George Bush has frequently described Hussein as another Hitler, the incarnation of the absolute evil). But Kuwait is any kind of democratic state and opened free society, not a brutal dictatorship as Iraq, but surely one of the dark cavities ran by a dynastic tyranny and Islamic laws. Likewise is the close USA ally, the Saudi Arabia, where those relicts of traditional brutality are applied in purpose of low class human, especially female terror and humiliation. (If someone steals, they cut his hand, if he does something else, they cut some other extremity, including the head; in the early years of their, mostly miserable, life, girls are castrated, because women are not supposed to feel any sexual pleasure.) And that's all quite known. On the other side, in atheist ruled China the senile authorities execute every year at least a few thousands of persons, however any kind of foreign resentment is repressed mainly by very concrete trade interests.

"Moralistic and movement politics have remained important in the last decades of the twentieth century. Both conservatives and liberals see their domestic opponents as advocates of immoral policies".⁷¹ In other terms, there is a sort of krypto-religios war within the American society, whose more perceptible consequences derive in the foreign policy. Hence, considering the USA, the first world power in scientific and economy growth, as deeply religious society must not be an extravagance, and not too difficult to explain. To be underlined, there is any significance in the fact that Americans have reached the Moon (if they really did), and, nevertheless, no one has seen God, or Devil, and nothing strange has been discovered. Although the religious statements are scientifically unproved, and probably untrue, people believe in them, and (even) the Americans are human, as well.

The Protestant learning "offered Americans a collective task and a sustaining hope". The tenets of the Protestant ideology were simple and comprehensive. "Aiming at nothing less than the redemption of mankind, it held that God had assigned America the leading role in the enterprise." A whole American history and destiny assumed a sacred character, a sense of divine mission. The Calvinists looked forward to the New Order. Those who immigrated to America identified themselves as a people especially chosen, as the Scripture promised an ultimate reign of holiness, peace and happiness. The American Republic has been seen as the Kingdom of God. And the Protestant doctrine "attached itself to American

⁷¹ Lipset, *American Exceptionalism*, p. 67.

nationalism." That ideology was supranational. "It subordinated all political structures and all territorial communities to the will of God."⁷²

Is there any American creed? There is, finally, a sort of common believing in an abstract, metaphysical deity, as the one-dollar banknote reminds, but not at all any structured theological edifice, in any aspect of the known, traditionalist configurations. In those terms, however, the history of separation of the church and the state seems like a never ending story about a vacant reliance in holiness of power, or theocratic convictions in absolute rightness when dominating and disposing with overall destiny. Samuel Huntington has noted that Americans give to their nation and its creed "many of the attributes and functions of church" which are reflected, as Robert N. Bellah stated, in American "civic religion" which has provided "a religious dimension for the whole fabric of American life, including the political sphere." If anything else, the state sheltered behind a divine cause lives as long as its citizens remain willing to perish for its sake. Conjointly, as a partnership in death, they remain on their road to Hell.

Bibliography

- Celia Applegate, A Europe of Regions: Reflections on the Historiography of Sub-National Places in Modern Times, *American Historical Review*, 1044 (1999), pp. 1157-1182.
- Jon Butler, Grant Wacker, Randall Balmer, *Religion in American Life. A Short History* (Oxford University Press, 2003)
- Diana L. Eck, *A New Religious America. How a «Christian Country» has Become the World's Most Religiously Diverse Nation* (Harper San Francisco, 2002).
- Carlos Fuentes, Los Estados Unidos por dos lenguas *El País* (18. de junio de 1998), pp. 13-14.
- John Higham, Hanging Together: Divergent Unities in American History, *The Journal of American History*, LXI (1974), 5-29.
- Michael Lind, Are we a Nation? An Argument for «Trans-America», *Dissent Magazine* (Summer 1995), 355-362.
- Seymour Martin Lipset, Affirmative Action and the American Creed, *Wilson Quarterly* (Winter 1992), 50-65.
- Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword* (W. W. Norton & Company, New York & London, 1997)
- George M. Marsden, *Religion and American Culture* (Harcourt Brace College Publishers, 1990).

⁷² John Higham, Hanging Together: Divergent Unities in American History, *The Journal of American History*, LXI (1974), pp. 13-15.

- Margaret R. Miles, *Seeing and believing. Religion and Values in the Movies* (Beacon Press, Boston, 1996)
- Peter D. Salins, *Assimilation, American Style* (Basic Books, New York, 1997)
- The Shaping of American Religion. Volume I, Religion in American Life*, eds. James Ward Smith and A. Leland Jamison (Princeton University Press, 1961)
- Javier Valenzuela, *Imparable 'poder' latino en EE UU El País (19. de septiembre de 1999)*, p. 35.
- Gordon S. Wood, *Democracy and the Constitution*, in Robert A. Goldwin and William Schambra, eds., *How Democratic is the Constitution?*
- Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion. Society and Faith Since World War II* (Princeton UP, 1988)

Nikola Samardžić
 Filozofski fakultet, Beograd

Rezime

Da li postoji američka veroispovest, ili umeće tolerancije

Sekularizam američkog društva i duboka, bogato razučena i strukturirana, ali iskrena religioznost Amerikanaca, uporedne su pojave samo naizgled protivrečne. Štaviše, naučno znanje nije uspeo da prevlada i obesmisli religiozna ili praznoverna uverenja, kao bezvredna ili neproverena, nepotvrđena. Ukoliko su SAD zaista imale pionirsku ulogu u izgradnji otvorenog, demokratskog i sekularnog društva, postavljenog na osnovama racionalizma, prosvetiteljstva i prvenstva nauke i neposrednog, empirijskog iskustva, američko društvo je, u takvom kontekstu, podsticalo individualnu religioznost i sektarijanizam koji je, u američkom slučaju, ukazivao na značajno razmicanje granica sloboda savesti. U američkom slučaju, drugim rečima, naučna sumnja u religiozno verovanje nije bila činilac njegovog osporavanja. Građanska religioznost, koja se emancipovala i razvila upravo u američkom društvu, dopušta povlačenje u privatnost, usklađivanje određenih naučnih znanja u verske dogmatske sisteme (pre svega savremene društvene nauke), i prilagođavanje oblicima, iskušenjima i nedaćama urbanog života, naročito u angažovanju organizovanih verskih grupa i njihovim suočavanjem sa otuđenjem i kriminalom. Građanska religioznost je takođe vremenom postajala trpeljiva i otvorena u domenu društvenog ponašanja ili seksualnih opredeljenja.

Verska osećanja spadaju u najdublja i najteže ih je potisnuti. Ako verovanje u vrhovni razlog nije uništeno u sekularnim društvima, u ateističkim totalitarnim režimima je jedno takođe suštinski religiozno verovanje u istorijsku nuždu i partijsko rukovodstvo nasilno nametnuto celini društva. Politička moć neograničena demokratskim institucijama, gruba i otuđena, obuhvata i demonsko osećanje uzvišene i magične svetosti. Gospodarenje, apsolutna vlast, spada u najgore poroke. Politička moć pretvara individualne želje u božanski zakon sublimisanog zla. Totalitarni režimi, smišljeno, planski ili spontano, uništavajući ljudske živote, otkrivaju suštinsko nepoštovanja života i smrti, ne pominjući osnovna ljudska prava. Sadističko zakonodavstvo, izvršna brutalnost i pseudopravna obest, tu uvek postoji i jedna nesporna, gotovo religiozna svrha.

Teokratska uverenja apsolutnu ispravnost, ponekad ispunjena iskrenim religioznim osećanjima, smeštena u sistem konkretnih političkih i ekonomskih interesa, pokreću etničke obračune i međunarodne sukobe. Etnički šovinizmi proistekli su iz utilitarnog i uobraženog tumačenja prošlosti i uloge u opštoj istoriji, i teoloških uverenja u sopstvenu transcendentnu kolektivnu ispravnost. Upravo su na evropskom jugoistoku, na tradicionalnim granicama dominantnih veroispovesti, nastajali savremeni identiteti obeleženi uverenjem u čistotu etničkog porekla i naročitih kolektivnih osobina. Pri tom se verski identiteti, takođe apsolutno vrednovani, nisu morali zasnivati na istinskoj religioznoj predanosti.

Inače su verske zajednice istorijski povezane s nedemokratskim i antiliberalnim snagama. Mada je u većini savremenih civilizovanih društava potreba za odvajanjem crkve i države ostvarena gotovo u potpunosti, i u njima se neretko nailazi na formalne, nekad i suštinske primere odstupanja od sekularizma (u Severnoj Irskoj su, uporedno sa siromaštvom, samo u poslednje dve decenije verski sukobi izazvali nasilnu smrt više od dve hiljade osoba.) Naročito su u tom domenu primetne razlike između evropskih zemalja i SAD. Dok u Evropi dominiraju crkve, u SAD su većinske verske zajednice protestantske denominacije; crkve su, po strukturi, hijerarhijske, zasnovane na tradicionalnom autoritetu, dok su denominacije uglavnom kongregacionalne, više demokratične. U Evropi se versko opredeljenje preuzima od predaka i prenosi u porodicama, dok u SAD to ne mora da bude slučaj, budući da se versko opredeljenje iskazuje tek u dobu kad se donose sve važne odluke. U Evropi su crkve istorijski vezane za državu, da bi američki protestantski sektarijanizam osnažio društveni, ekonomski i politički individualizam. Američke denominacije većinom neguju optimističko viđenje ljudske prirode, dok tradicionalističke zajednice ljudsku prirodu i ustanove smatraju slabim, iskvarenim i nemoralnim.

Evropski i američki primeri nude i različite obrasce pojedinačnih i kolektivnih identiteta. Evropska kultura potekla je iz regionalnih, etničkih i verskih zajednica, mada su se one, u tadašnjim oblicima, prebacivale i na američku stranu, naročito u ranom kolonijalnom razdoblju. Već je Maks Veber primetio da su SAD građanska sredina, jedina koja nije ponela postfeudalna opterećenja. SAD nisu poznavale ni prevlast crkvenog establišmenta i aristokratije. I liberalne težnje su se, u SAD, oslanjale na specifičnu religioznu tradiciju u tom smislu da je verski individualizam bio prirodan racionalnom i kompetitivnom ponašanju. U nemogućnosti da bilo koja od verskih zajednica osvoji neki oblik apsolutne prevlasti, većina američkih denominacija okupljala su se oko kongregacionalističkih, umesto hijerarhijskih zajednica, podupirući egalitarne i antielitističke vrednosti. Dok su u najvećem delu Evrope liberalne politike bile u vezi s neposrednimopriraanjem kleru i hrišćanstvu, da bi sekularizacija države stekla gotovo antihrišćanske implikacije, u SAD se odigrala postepena i u velikoj meri pomirljiva diferencijacija verskog i sekularnog domena.

Ključne reči: verske zajednice, nauka i religija, crkva i država, Amerika

ЛИБЕРАЛИЗАМ, РЕЛИГИЈА, ТОЛЕРАНЦИЈА

Резиме

Либерализам, политичка идеологија настала у периоду „буђења“ човековог разума из догматског дремежа, као највишу друштвену вредност промовише појединца и његову слободу, схваћену као слобода од (тзв. негативна слобода) разних институционализованих колективитета. У либералном начину закључивања, религија се посматра као тзв. приватна сфера и као једна од људских слобода, јер се само на тај начин може осигурати достојанство човека као индивидуе и међурелигијска толеранција. Примена либералних начела довела је до одређених отпора, како од самих друштава (јер се у конкретној стварности ни један идеал на жалост, или пак на срећу не може потпуно применити) тако и од цркви и религијских заједница. Када је изгледало да ће се принципи либералне демократије проширити широм света (тзв. Хантингтонов „трећи талас демократије“), мислиоци који се називају неолибералима, свдећи либерализам на несметану тржишну утакмицу као да правдају некадашње критике либерализма с лева и десна. Упоредо са тим, на сцени је својеврстан религијски revival, као и све гласнија упозорења разних религијских група да је узрок савремене кризе окретање леђа традицији и Богу, па излаз виде у поновном спајању религије и јавне сфере. У таквим околностима, сигурно је угрожена слобода „апстрактног човека“, за коју су се залагали класични либерални мислиоци.

Кључне речи: *либерализам, негативна слобода, толеранција, црква, држава, емократија, хришћанство, Запад.*

Религија као индивидуална слобода и приватна сфера појединца

Либерализам, као једна од најзначајнијих политичких идеологија¹ која је почела да се кохерентније теоријски уобличава на Западу почев од XVII века, био је предмет бројних филозофских и социолошких расправа, бројних критика („са лева и са десна“), али и бројних социолошких и психолошких истраживања (како се принципи либерализма примењују одн. не примењују у друштву и да ли и како личност,

¹ Либерализам, наиме, није наука. Чак ни економски либерализам, који се, баратајући бројкама и другим емпиријским показатељима највише приближио овом идеалу, носи терет вредносне одређености. Иако се либерали често „хвале“ да је њихова идеологија вредносно неутрална с обзиром да јој је главни циљ залагање за индивидуална права и слободе и да, полазећи од овако појмљене „негативне слободе“ не покушавају да дефинишу шта је „добро друштво“, ипак се и овде ради о политичкој идеологији с обзиром да се налазимо на пољу вредности, само што је оно што је пожељно дефинисано „негативно“ (негативна слобода) и индиректно (полазећи од тзв. апстрактне индивидуе).

либералном идеологијом речено, „грађанин“, усваја, интернализује или одбија либералне вредности).

Главна либерална вредност је слобода, и етимолошки гледано, сам назив ове политичке идеологије вазан је за појам слободе (*Liber, libertas* на латинском), која се дефинише као слобода индивидуе, појединца. Како истиче Норберто Бобио, ради се о својеврсном политичком заокрету где се проблем државе сагледава са становишта појединца (за разлику од задуго доминантне аристотелијанске традиције у духу претхођења целине деловима) те стога, једном речју, „без индивидуализма нема либерализма“ (Bobio, 1992:11).

Ово либерално становиште изражено је и развијено код либералних² теоретичара природног права и друштвеног уговора, који се и сматрају зачетницима либералне политичке мисли. Иако се либерални захтеви за слободом јављају много раније, нпр. у борбама патриција и плебејаца у старом Риму, као и слободних италијанских ренесансних градова против папске државе, као релативно целовит поглед на политичко уређење либерализам се формира тек касније, у XVII веку (Wikipedia, 2005: <http://en.wikipedia.org/wiki/Liberalism>). Управо је дело тзв. Класичних либералних мислилаца, с обзиром на своју релативну теоријску заокруженост, значајно за тему нашег рада.

Либералне идеје су повезане са опадањем феудализма у Европи и уопште представљају критички осврт на принципе на којима је почивао *Ancien Regime*: сталешки систем привилегија, неједнакост међу људима на основу рођења и божанско право краљева. Како је либерализам настао у периоду буђења човека из догматског дремежа, његове самосвести и вере у себе, либерали су оштрином своје речи и пера покушали да докажу да друштво односно држава није ентитет по себи а моћ апсолутних владара еманација небеске власти, већ да и друштво и политичка власт имају људски атрибут, штавише да су производ договора појединца који их установљују. У име појединца и његове индивидуалне слободе, критиковали су сваки облик власти и друштвених обичаја који ова права крше и спутавају индивидуални процват. На њиховом удару нарочито се нашао *патернализам*, као облик политичке владавине али и начин опхођења међу људима, који је промовисан као идеални начин међуљудских односа и комуникације у сфери породице (власт старијих над млађима, мушкарца над женом³), у сфери рада (нпр. зависност и везаност кмета за господара) али и у цркви као једној од најзначајнијих институција тадашњег друштва.

Једну од најзначајнијих критика патернализма дао је енглески теоретичар Џон Лок, која је за тему овог рада изузетно значајна обзиром да представља критику *Патријархије* Роберта Филмера, чија је основна теза да су неограничена очинска

² Иако је француски просветитељ Русо такође развио теорију о природном праву и друштвеном уговору, његова мисао се обично не сматра либералном, с обзиром да Русоова метафизичка тумачења опште воље која никада не грешу, кад се дословно схвате и примене, могу да одведу у својеврсни демократски тоталитаризам, што је и доказала пракса Француске револуције из 1789.

³ Овде треба истакнути да либерални мислиоци нису били окупирани „женским“ питањем. Тек ће Џон Стјуарт Мил, чија мисао представља прелаз из класичног у модерни либерализам, у свом делу написаном у сарадњи са Херијет Тејлор *О подјармљености положаја*, сматрати да друштво треба организовати у складу са принципом разума, где су разлике које су настале случајем рођења, као што је нпр. пол, неважне (Хејвуд, 2005: 265).

власт и власт владара потекли од Бога. Треба истаћи да Лок не доводи у питање ауторитет Светог писма и његов главни садржај, али критикује тзв. аргументацију по аналогији где се уз помоћ религијских догми покушава доказати да су људи обавезни на беспоговорну послушност владарима и тиме сведени на пуке објекте, поданике у сфери политике. По Локу, људи су дело једног свемоћног и неограничено мудрог створитеља, опремљени сличним способностима и послати у свет по његовом налогу, па се стога не може, на основу светих списа, правдати никаква субординација међу људима. Исто тако, закони и политичка власт треба да служе одбрани права човека којима их је Бог обдарио и да се исправе неки недостаци природног стања, а не да се та права крше и да људи живе у још горој ситуацији него што су живели у природном стању (Locke, 2000: <http://socserv2.master.ca/econ/ugicm/3l13/locke/government>)

Овде треба нагласити да су класични либерали слободу појединца појмили као слободу од, одн. као *негативну* слободу. Како истиче Хејвуд, „рани или класични либерали верују да се слобода састоји у томе да се особа остави на миру, слободна од уплитања, и да је у стању да делује на било који начин који изабере“ (Хејвуд, 2005:33). Ова тврдња је повезана и са либералном вером у људски разум, што га, како наводи Хејвуд, чини делом „пројекта просветитељства“. Либерали верују да је човек обдарен разумом, и да стога зна шта је за њега најбоље, па му нису потребни никакви ауторитети да му указују којим путем треба да иде. Дефинишући просветитељство као ослобађање човека од страха да се служи својим разумом, Кант можда на најбољи начин сажима либералну критику разних облика патернализма са либералним схватањем слободе и вером у разум, рекавши: „Владавина утемељена на доброхотности спрам народа, попут власти оца над децом, односно патерналистичка владавина, где су поданици попут малолетне деце која не могу разликовати шта је за њих корисно а шта штетно, присиљени да се понашају само пасивно, очекујући да владар просуди на који начин требају бити сретни и очекујући да им он то својом добротом удели: таква владавина је најгори деспотизам који се може замислити“ (Bobio, 1992:21).

За класичне либералне мислиоце не може се рећи да су анти-религијски расположени, они се најчешће позивају на чињеницу о супрематичности људских, природних права чињеницом да је Бог обдарио човека тим правима (нпр. Џон Лок, Томас Пејн), а треба нагласити и да на почетку Америчке декларације о независности стоји: „Сматрамо да су ове истине очигледне, да су сви људи рођени једнаки, и да су од Бога обдарени неотуђивим правима, међу којима су право на живот, слободу и потрагу за срећом“ (Yanda, Berry & Goldman, 1992: 71). Љубав према демократији и слободи, којом одише Токвилово дело „*О демократији у Америци*“, показује да ови „нови“ политички идеали не морају бити у супротности са религијом. Токвил сматра да је корисно да људи имају свест о Богу, дужностима, о својим ближњима, и каже: „Има религија веома погрешних и апсурдних, но ипак се може рећи да свака религија која остаје у кругу који сам означио и не тежи да из њега изађе, као што су неке то покушале, да би са свих страна спутала слободан узлет људског духа, намеће људском уму користан јарам, па ако и не доноси људима спасење на оном свету, ваља признати да је бар врло корисна за њихову срећу на овоме“ (de Tokvil, 2002: 393). Токвил даље сматра да се без религије слобода не би могла одржати ни у слободним земљама попут САД, јер би дошло до парализујуће сумње у људским душама, и људи би имали само збркане појмове о себи и другима,

ослабила би им воља и лако би упали у ропство. Осим тога, с обзиром да је по Токвилу САД друштво једнакости⁴, а она може да има и негативне последице (нпр. да буди у људима опасне тежње, нагоне и фанатизам, и да развија материјалистичку страну њихове личности), религија, уздижући „душе ка пределима веома изнад области чула“ (исто, 394) спречава ове негативне последице. Стога, „деспотизам може и без вере, али слобода не. Религија је много неопходнија републици, ...него монархији, ...а демократској републици више него икаквој другој. Како би могло друштво да не пропадне кад, док политичке стеге лабаве, моралне снаге не би постајале тешње? И шта чинити с народом који је сам свој господар, ако није покоран Богу?“ (de Tokvil, 2002: 255).

Међутим, тежња либерала да државу сузе (тзв. „минимална држава“) а власт ограниче и контролишу, може их довести, а често их је и доводила у Европи у конфликт са тежњом цркве (пре свега Католичке цркве) за беспоговорном послушношћу и мешањем у световне ствари, која се правдала тврдњом да је црква представник овоземаљског на земљи, па да стога ужива апсолутни ауторитет. А као што смо видели, критика тежњи ка ауторитаризму и патернализму је једна од окосница либералне мисли, па је и оваква тежња цркве морала бити предмет критичког промишљања. На проблематику оправдања беспоговорне послушности цркви, којом се Католичка црква служила током историје, указао је Леонардо Боф: „Но, поставља се проблем може ли се структура власти, у свој разноликости својих механизма (папа-бискуп-презбитер-лаик), изравно позивати на своје божанско подријетло или пак ти механизми произлазе из уклапања Цркве и божанског ауторитета у повјест“ (Boff, 1987:63). Јер, да би се прве хришћанске заједнице одржале у свету, оне су морале да се институционализују и да формирају одређене облике власти који су се у западном хришћанству, због историјских околности, утемељиле на основу искуства римске власти и феудалне структуре (исто). Осим тога, с обзиром да је „католички идентитет смјештен у сахраменталности, у позитивном схваћању посредовања“, дошло је до апсолутизације институције Цркве и до развоја „лојалности институцији више него еванђеоској поруци“ (исто, 110-111).

Како смо већ истакли, либерали су увек оштро критиковали сваки облик апсолутне власти, тврдећи „Власт је у најбољем облику нужно зло, а у најгорем је неподношљива“⁵, „Власт тежи да квари, а апсолутна власт квари апсолутно“ (Bobio, 1992:20), па се тако на удару њихове критике нашао и црквени апсолутизам. Уопште, читав средњи век је био пун примера не само огромне моћи католичке цркве већ и њене тежње да се меша у, условно речено, „секуларну“ сферу (државу и политику). Оштра критика цркве нарочито је била изражена код француских просветитеља који су због утемељености и ауторитарности католичке цркве, која је дубока била уронила у француско друштво и непосредно се повезала са апсолутистичком династијом⁶, често скретали у радикалну критику цркве али и

⁴ Једнакост у Америци се може огледати, по Токвилу, у неколико друштвених сфера., нпр. у образовању, политици, занимањима. Тако нпр: „У Сједињеним Државама занимања су мање или више тешка, мање или више уносна, али никад нису ни висока ни ниска. Свако је поштено занимање часно“ (de Tokvil, 2002: 501).

⁵ Како је рекао Томас Пејн, одн. Лорд Актон.

⁶ Како наводи Слободан Јовановић у својој студији „Примери политичке социологије; Енглеска Француска Немачка 1815-1914“, свештенство је у Француској у периоду пре револуције било веома богато, имало је доходак од црквеног имања и од десетка, и уживало

атеизам (за разлику од англо-саксонских теоретичара). То је свакако навело папу Пија IX да баца проклетство на све критичке и радикалне идеје попут либерализма, национализма и социјализма, означивши их као „лажна учења нашег најнесретнијег века“, и да 1870. год. прогласи едикт о папској непогрешивости (Heјvud, 2005: 87).

С обзиром да либерали слободу схватају као негативну слободу, слободу од, односно слободу од сваког облика присиљавања и ограничавања, и црква се посматра као још једна међу бројним установама које могу да или пак угрожавају људску слободу. Једна од последица тога је да се и некада недодирљива Црква и црквена догма посматрају на „секуларан“, светован начин, као могући објекти мисаоног и разумског посматрања и промишљања. При томе долази до јасне дистинкције између цркве, као овоземаљске установе и религије и религиозности, које се посматрају као духовност, као нешто што је у човеку. Права религија се по Локу, не остварује у спољашњој помпи, ни у тежњи ка или у постизању еклезијалне доминације, већ у испуњавању човековог живота врлином и пијететом. (Locke, 2001: www.constitution.org/jl/tolerati.htm). Слично мишљење има и Алексис де Токвил, рекавши да „све религије црпу из самог човека састојак снаге које им никад не може понестати“ (de Tokvil, 2002: 257). Религија је, значи, нешто што је у човеку, а држава и закони су ту само да регулишу спољне манифестације људског понашања, а с обзиром да је слобода највиша либерална вредност, сврха закона је да људи не угрожавају једни другима слободу. Стога се, како истиче Лок, закон не може нити треба бринути спасавањем душа (Locke, 2001: www.constitution.org/jl/tolerati.htm). Аналогно томе, да би негативна слобода постала могућа, потребно је разграничити државу од не-државе, тј. јасно одредити које су функције и донети државне власти. По класичним либералима, у не-државу спадају економија, интелектуални, морални и религијски живот, па је, како наводи Бобио, настанак либералне државе повезан са ослобађањем политичке власти од религије (лаичка држава) и са ослобађањем економије од политичке власти (принцип слободног тржишта). Либерална држава се, давањем грађанских права попут слободе вероисповести, економске слободе и слободе политичког мишљења и деловања заиста „сузила“ и, веберовски речено, задржала једино један монопол: „легитимне употребе силе чији је домен ограничен признавањем људских права“ (Bobio, 1990:120-121). Стављањем на пијадестал појединца и његова права и слободе, либерална мисао и либерална држава нужно су свеле религију на једну од људских права и слобода. Да би се то могло постићи, у првом амандману америчког устава стоји: „Конгрес неће донијети никакав закон који би се односио на *устостављање* вјере или *забрану* њезина слободна исповиједања...“^{7 8}. По мишљењу Алексиса де Токвила, религија у Америци „је један

је бројне привилегије, нпр. било је ослобођено државних намета. Осим тога, више свештенство је водило сличан начин живота као дворско племство, и племићки синови који због закона о праву првенства нису наслеђивали имовину, тежили су да преко црквене службе одрже свој привилеговани положај (Јовановић, 1990: 110).

⁷ Подвукла З.П.М.

⁸ Токвил наводи и занимљив члан устава државе Њујорк (члан 7, параграф 4), који, у складу са америчким прагматичним духом, на практичан начин објашњава и оправдава одвојеност цркве од државе: „Будући да су пастори, по свом позиву, посвећени служењу Богу и старању о душама, у вршењу тих важних дужности не треба да буду ометани, па следствено ниједан пастор или свештеник, ма којој вероисповести припадао, неће имати никакве јавне функције, било цивилне или војне“ (de Tokvil, 1992:256).

посебан свет, у коме свештеник влада, али се и стара да из њега никад не изађе; у тим границама, он води људски разум; изван тога, препушта људе самима себи и назависности и непостојаности које су својствене њиховој природи и времену“ (исто, 397). Међутим, то не доводи до слабљења, већ до јачања и „продуховљавања“ религије (одн. хришћанства као доминантне религије у Америци). Предност овог одвајања религије од других сфера (пре свега политике), Токвил објашњава на следећи начин. Наиме, хришћанство је религија општих идеја, али се током историје јавила тенденција да му разне групе дају разна обележја, схватајући то као посебну привилегију. То је готово постало идолопоклонство, али се по њему хришћанство у САД, поставши ствар појединца, заодевало мање у форме, обреде и слике... и људском уму пружало јасније, једноставније и општије идеје“ (de Tokvil, 1992: 397), које су блиске изворним еванђеоским порукама. Уопште, слабљење хришћанства у Европи је, по Токвилу, у великој мери последица његове везаности „с овоземаљским силама“, чиме религије могу добити „...вештачку моћ на основу закона и подршку материјалних сила које управљају друштвом. Виђало се да религије буду присно повезане са земаљским властима, да владају над душама истовремено и застрашивањем и вером; али кад нека религија ступи у такав савез, не бојим се рећи да поступа као што би поступио неки човек: жртвује будућност зарад садашњости, и стичући једну моћ која јој не припада, излаже опасности своју оправдану моћ“ (исто, 256). С обзиром да се религија у САД увек клонила такве праксе, у овој земљи религија и дух слободе корачају заједно (исто, 255). Међутим, из овога не следи да је де Токвил био несвестан негативних карактеристика америчке демократије као што је нпр. опасност од тираније већине.

Говорећи о односу религије и политике, цркве и државе, Шушњић наводи да се током историје често дешавало да је црква постала световна, иако је тежила да „посвети свет“ (Šušnjić, 1998: 102), и таква пракса је свакако спутавала људски процват и индивидуалну самоактуелизацију која се може развијати само у слободном друштвеном окружењу. А слобода, по класичним либералима, може настати и даље бујати само ако је власт ограничена, а религија сведена на приватну сферу. У сваком случају, примена идеала (па и либералних идеала и вредности) много је сложенија кад се изађе из чисто нормативне сфере, одн. онога како би требало бити, па је и захтев за својеврсном редукцијом религије на приватну сферу далеко сложенији, и никад није у потпуности примењен.

Либерализам и (верска) толеранција

Толеранција је неизбежан део либералних вредности. Она је с једне стране вредност по себи, односно етички идеал, а са друге стране пракса од које појединци и друштво у целини могу имати велике користи. Како је за либерале највиша вредност слобода појединца уопште (апстрактног човека)⁹, тако се и

⁹ Занимљиво је навести да, с обзиром да се либерали боре за права и слободе тзв. „апстрактног човека“, тј. за слободу појединца без обзира на његове партикуларне карактеристике као што су раса, етничка и религијска припадност, образовање и статус у друштву, непријатељи либерализма су сматрали да је и слобода за какву се залажу либерали апстрактна зато што полази од тако апстрактно дефинисаног појединца. Нпр., како наводе Мусолини и Ђовани Ђентиле, „либерализам је нијекао државу у интересу одређеног појединца; фашизам реafirмира државу као истинску збиљу појединца. А ако је слобода

толеранција посматра из угла заштите слободе појединца. Пракса толеранције одн. допуштање да људи буду другачији од нас (или неких других њих) неопходна је гаранција негативне слободе. Суштина појма толеранције се можда најбоље огледа у речима великог Волтера: „Мрзим оно што говориш, али ћу до смрти бранити твоје право да то кажеш“ (Heјvud, 2005: 37). У сличном духу говори и фон Хајек, либерални мислилац из друге половине XX века. По овом теоретичару, главна карактеристика либерала је храброст, вера у нове идеје и промене чак и кад се не може јасно видети куда оне воде. Насупрот тоталитарности социјалиста који се упуштају у грађење друштвене зграде према једном обрасцу који је унапред зацртан у разуму, и страха од друштвених промена и непредвидивих друштвених снага код конзервативаца, либерали верују у спонтане друштвене промене, нове идеје и, с обзиром да су свесни ограничености људског разума, никоме не желе да наметну мишљење и своје друштвене назоре. Исто тако, несавршеност људског ума не сматрају поводом да се позивају на неки наднаравни ауторитет или на појединце супериорних квалитета, као што то чине конзервативци (von Hayek, 1960: www.fahayek.org/index.php?article=177). Из овога следи да је различитост добро а не зло, и да је неопходно, с обзиром да је људској природи инхерентно да има различита мишљења, веровања и вредности, да постоји слобода мишљења и да се негује дух толеранције у међусобном опхођењу.

Говорећи о слободи мишљења и расправљања, енглески либерални теоретичар Џон Стјуарт Мил наводи да је ућуткивање другачијих мишљења „поткрадање људске расе“, јер, аргументује Мил, може се десити да је нетолерисано мишљење истинито, па тиме људи губе могућност да га прихвате, а чак и када је неистинито, такво мишљење може бити корисно, јер људи имају „јасније опажање и живљи утисак истине који настају у њеној опреци са заблудом“ (Mil, 1988: 50-51). Оно што је битно за тему овог рада је да Мил сматра да толеранција и различитост могу бити од велике користи и за религију. По Милу, када нестане слободне дискусије, религиозна мишљења окоштају, опада им животна снага, и таква вера се прима пасивно а не активно (исто, 71-72). У периоду када се вера бори за свој опстанак, људи боље схватају основне принципе вере и она прожима њихова осећања и читав живот. Стога каже: „Али јасно је, у ствари, да се кад нема дискусије заборављају не само разлози мишљења већ пречесто и само значење мишљења... Уместо живе представе и живе вере, остаје само неколико напамет научених фраза, или ако се нешто и задржи, то је само опна и љуска без правог значења, док је оно битно језгро изгубљено“ (исто, 71).

По Џону Локу, захтев за толеранцијом произлази из саме дефиниције религије и цркве. Црква је по Локу добровољна заједница људи који деле иста религијска убеђења, а права религија се састоји од потпуне унутрашње убеђености да дата религија и њени ритуали воде у спасење. Без такве убеђености, религија постаје препрека а не пут у наше спасење. Из тога произлази, да нико нема право да неког

својство стварнога човјека а не апстрактне марионете како га замишља индивидуалистички либерализам, фашизам је за слободу. И за једину слободу која може бити стварна, слободу државе и појединца унутар државе“ (Benito Mussolini & Giovanni Gentile, *Enciclopedia Italiana*, 1932, према Axford, B., Browning, G., Huggins, R., Rosamond, B. & Turner, J., 2002: 266). Иако ова аргументација звучи прилично „логично“, конкретне (а не апстрактне!) последице фашистичке „аргументације“ и праксе довољан су доказ по себи њене алогичности.

другог принуди да приступи некој религији или пак да га спречи да припада некој другој, јер је спасење нешто што се тиче појединца самог. „Ако неки човек скрене са правог пута, то је његова несрећа, а не увреда за тебе“, обраћа се Лок читаоцу. Исто тако, једна црква се не може мешати у ствари друге, јер с обзиром да је црква добровољна, спонтана заједница, они који нису њени чланови нису ни у њеној јурисдикцији. Ни влада се не може мешати у сферу нечијих убеђења, јер је снага грађанских закона у спољној принуди, а суштина религије је у унутрашњој убеђености ума. Како је крајња граница делотворности државних закона регулисање међусобне људске интеракције, пре свега спречавање кршења природних људских права на живот, својину и слободу, закони се не могу користити да би се утицало на лична веровања (Locke, 2000: www.constitution.org/jl/tolerati.htm).

Иако се либерални мислиоци држе идеала тзв. „моралне неутралности“, тј. не желе да кажу људима које су вредности и идеали бољи од других и којим путем људи треба да иду, и не дају дефиницију „доброг друштва“, одн. „општег добра“, исто тако нам не дају ни „одговор“ која је религија боља од других. Као што смо навели, Лок сматра да у односу између различитих цркава треба да влада дух мира, једнакости и пријатељства, јер, с обзиром да је црква добровољна, спонтано настала заједница ствари, цркве се тичу оних који су њени чланови. Међутим, либерални мислиоци су се ипак ту и тамо критички освртали на садржаје најзначајнијих религија. Тако је, нпр. Џон Стјуарт Мил критичан према калвинизму, јер спутава људску индивидуалност и развој. „Људска природа није машина која се гради према неком моделу и поставља да ради управо оно што јој је прописано, већ дрво које тражи да расте и да се шири на све стране према тежњама својих унутрашњих сила које га чине живим бићем“ (Mil, 1998: 91), наводи Мил. Човек постиже пуну слободу кроз самоостварење, тј. кад развија своје способности опажања, расуђивања, кад оплемењује своје сензибилитете, стиче вештине и знања, морално процењује и прави изборе. У противном, људско понашање се своди на мајмунско имитирање (исто, 90). Из наведених разлога, Мил је критичан према религијама које спутавају пун индивидуални процват. По њему, калвинизам је „ускогруда теорија живота“ и штити тип људског карактера који је пун предрасуда, јадан и потуљен, где је идеал људског бића онај који потпуно гуши све људске карактеристике јер их сматра нечим инхерентно исквареним (исто, 93). Етички идеали које калвинизам проповеда су у потпуној супротности са идејом Бога, који је људе створио и обдарио различитим способностима да би их они неговали и развијали.

Упркос критици од стране неких либералних мислиоца на садржаје и учења неких религија и религијских заједница, то ни у ком случају не значи да су мислиоци, попут Мила који критикује калвинизам, били за нетолеранцију и спутавање религијске слободе учења која су критиковали¹⁰. Сувише је крви проливано у верским ратовима између католика и протестаната у Европи да би се ови мислиоци упустили у такав један подухват. Отуда тзв. морална неутралност либерала, који верујући у људски разум и слободу индивидуе да сама изабере свој животни пут и начин на који ће да слави Бога, произлази из конкретне потребе да се, у име

¹⁰ Тако је и либерални протестантски теолог Фридрих Шлајермахер, иако критички настројен према јудаизму, сматрао да Јевреји треба да добију држављанство и пуна грађанска права, и да је пракса преласка Јевреја на хришћанство из политичких разлога, штетна како по јудаизам тако и по хришћанство (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2002: <http://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher>).

религије, никада више не понове злочини над другим људским бићима. Изузетак можда представља Локова тврдња да католици не могу да уживају иста политичка права, јер представљају претњу суверенитету државе с обзиром да су лојални папи који је странац (Heјvud, 2005:38). Међутим, Локову мисао треба посматрати у оквиру тадашњег историјског контекста и покушаја Ватикана да поврати утицај у Енглеској, као и у вези са питањем да ли се и у коликој мери може бити толерантан према нетолерантном.

Упркос томе, либерали генерално верују у толеранцију, а да су сукоби и ратови, као најексплицитнији израз верске нетолеранције у контрадикцији са хришћанским учењем фино је објаснио Волтер: „Зар бисте уз помоћ крвника хтели бранити религију Бога којег су погубили крвници и који је проповиједао само благост и стрпљење?“ Осим тога, и први Хришћани су прогањани јер нису веровали у владајућу религију, па став да се „неверујући“ могу прогањати значи оправдање и за оне који су прогонили наше очеве (Voltaire, 1988: 73).

„Идеали и сирова материја“

Иако се чинило да ће либерализам, успостављањем либералних принципа као стандарда пре свега у Великој Британији и САД у XVIII и XIX веку, кренути у назадрживе победоносне „походе“, у савезу са све развијенијом науком, технологијом и индустријом, стварност се показала далеко сложенијом и противуречнијом да би се могла лако „обликовати“ према политичким начелима (било да су они либерални или не). Као што је у пракси немогуће остварити идеал тоталне државе за коју су се залагали фашисти¹¹, тако се исто тешко може потпуно остварити идеал „слободног грађанина“. Овај проблем је Бобио назвао разлика између идеала и сирове материје, позваши се на цитат из Пастернаковог доктора Живага¹² (Bobio, 1990:17). Ради илустрације, у првој либералној земљи, Великој Британији, требало је да прође око 150 година од доношења *Bill of Rights* да би се католици, иначе религијска мањина у тој земљи, изборили за политичка права. Наиме, до изборне реформе 1829. године католици нису могли бити чланови парламента, ни судије ни адвокати, а сличан је био положај и тзв. нонконформиста, одн. протестаната који су се одвојили од званичног протестантизма Англиканске цркве. То, наравно, како често бива у политици као вештини употребе али и злоупотребе моћи и утицаја, није учињено у име идеала, већ због великих нереда у Ирској, претежно католичкој земљи која је тада била део Уједињеног Краљевства (Јовановић, 1990: 2930). Чињеница да је тек 1871. допуштено да се на престижне енглеске универзитете Кембриџ и Оксфорд упишу припадници других вероисповести, и да се крајем XIX и почетком XX века водила агресивна

¹¹ Као занимљив пример може се навести то да становници Сицилије за време Мусолинија уопште нису знали какав је политички режим тадашње Италије, а камоли да су могли да постану стално мобилизирана маса, која беспоговорно одаје лојалност вођи, држави и њеним империјалним циљевима (Brooker, 2000:5).

¹² „То се десило више пута у историји. Оно што је било замишљено као племенито и узвишено, постало је сирова материја. Тако је Грчка постала Рим, тако је руско просветитељство постало руска револуција“, на шта Бобио додаје „тако се... либерална и демократска мисао једног Лока, Русоа, Токвила и Мила претворила у делање“ (Bobio, 1990: 18).

империјална политика, показује како једна држава, либерална у једној сфери, може бити агресивна у некој другој. Исто тако, с обзиром да се право гласа споро проширивало на остале друштвене слојеве, показује да либерална земља не мора нужно да буде демократска, као ни обратно. У САД требало је да прође више од 150 година од борбе за независност, да би Мартин Лутер Кинг могао да викне: „Најзад слободни! Хвала свемогућем Богу, најзад смо слободни!“ (O’Callaghan, 1990: 87). Наиме, после грађанског рата између севера и југа, иако поражене, јужњачке земље су користиле разне механизме да спрече црначку популацију да ужива пуна грађанска права, нпр. доношењем тзв. *Black Codes* закона. Треба и напоменути да је 1896. године и Врховни суд, у чувеном случају *Plessy v. Ferguson*, тзв. доктрином „развојени али једнаки“ (“*separate but equal*”) дао и званично оправдање сегрегационистичке политике на америчком Југу (O’Callaghan, 1990: 57). После више од педесет година, афро-америчка заједница је упорном борбом под вођством методистичког проповедника Мартина Лутера Кинга и подршком нове генерације америчких либерала у Вашингтону, извојевала да Врховни суд преиначи своју доктрину. У случају *Brown v. Board of Education*, судије су одлучиле да црначка деца не могу да буду једнака са белцима све док иду у развојене школе (Yanda, Berry & Godlman, 1992: 582-583). Све ово указује на конкретне проблеме када се нека идеологија и доктрина примени у друштвеној пракси, која је у великој мери онаква каквом ју је описао велики социолог Макс Вебер: хетерогени континуум, у коме често не можемо остварити своје идеале због сложености друштвене стварности, а често томе и сами доприносимо јер користимо нехумана средства да бисмо дошли до „хуманог“ циља.

Што се тиче реакције цркве, тачније цркви и религијских заједница на прокламацију („идеали), као и прве покушаје примене либералних начела („сирова материја“) о којима смо претходно говорили, оне су углавном биле негативне. Када се либерална мисао критикује од стране цркве и мислилаца који се у својим текстовима позивају на Бога и на хришћанско учење, она се најчешће, философски речено, напада у самом свом почелу. Наиме, честа аргументација којом су се служили либерали да би оправдали захтеве за ограничењем владе (конституционализам) и њене контроле, је да су сами људи, договором у некадашњем природном стању, створили политичку заједницу да би заштитили своја природна права. Разумљиво је да је овакво полазиште у супротности са званичним хришћанским учењем о Богу творцу и Божјој супрематији и промисли. Тако нпр. у енциклици папе Леа XIII из 1881. године, у тачки 12, стоји да су људи створени од Бога да живе у заједници, а нису то сами добровољно одлучили. Исто тако стабилност, добро и снага заједнице су могући само ако се заједница посматра као Божја еманација (www.ewtn.com/library/ENCYC/L13CIV.HTM). Сличном аргументацијом се служе и конзервативни мислиоци, који друштво углавном посматрају као организам, као ентитет по себи који се одржава традицијом, ауторитетом и моралом (Heјвуд, 2005: 82). Људска бића се посматрају као несавршена¹³, зависна а као главна људска потреба се наводи сигурност. Оно што друштво одржава су обавезе и дужности, а не слободе и права (исто, 80-81). Ова

¹³ Како наводи Хејвуд, неки конзервативци се у свом схватању људске природе као инхерентно несавршене позивају на учење из Старог Завета о „исконском греху“ (Хејвуд, 2005: 78).

схватања су до крајности развијена код тзв. ауторитарног, реакционарног конзервативизма континенталних мислилаца¹⁴, који су се у својим схватањима често позивали на хришћанско учење, а пре свега на значај цркве као традиционалне установе за одржавање друштвеног реда. Најкарактеристичнији представник је свакако француски мислилац Жозеф де Местр, као и Луј де Бонал. У својим делима, де Местр је одбацивао сваку промену и реформу старог режима (*Ancien Regime*), и залагао се за повратак на стање пре 1789. Без ауторитета и потчињавања друштво доживљава слом, као што се десило за време Француске револуције, па је због тога неопходно да друштвом владају „трон и олтар“ (Heјvud, 2005: 86). Уопште, мисао де Местра је прожета манихејским духом, где се у друштву тог периода (XVII и XIX век) до смрти сукобљавају две силе: религија, тачније хришћанство и (рационалистичка) философија. По њему, људски разум је способан да ствара само ефемерна дела и људи уопште нису способни ни за какву креацију. Сва креативност долази од Бога. Тако нпр., човек може да засади дрво и да га негује, али не и да створи дрво¹⁵. Иста је ситуација и са уставом и са државом, коју су тзв. либерални интелектуалци и законодавци покушали да „створе“ и обликују из разума, пишући уставе за апстрактног човека, *човека* који нигде не постоји. Јер, наводи де Местр „у току свог живота виђао сам Французе, Италијане, Русе и друге; захваљујући Монтескјеу, знам да постоје и Персијанци; али никада у животу нисам срео *човека*“¹⁶. Политичка заједница у правом смислу речи настаје само *провиђењем*, и кад делује надахнут њим човек је обдарен неограниченом моћи и снагом која омогућава послушност других, и моралном силом која повезује људске воље¹⁷. Такви надахнути људи током историје су увек били краљеви и племићи, људи који су били у хармонији са творцем и били део Божје свемоћи. По де Местру, религија додирујући све, све и оживљава и одржава, као што је случај са европским институцијама које су християнизоване. Институције су уопште јаке и трајне онолико колико партиципирају у Божанству, док је људски разум (оно што се из незнања назива философија) способан само за деструкцију¹⁸ (*de Maistre, 2002: http://maistre.alh.cx:8000/index.html*).

Генерално говорећи, после Веберове тезе да је протестантска етика у позитивној корелацији са капиталистичком привредом, доста је мастила потрошено на расправу о односу одређених религија са капитализмом, демократским политичким уређењем и либералном идеологијом. Због нагласка на индивидуалном, личном односу према Богу, критике папског ауторитаризма и папске претензије на универзализам, теорије о оправдању вером а не делима, и редуцирања функције свештеника на учитеља Библије, често се сматрало да протестантизам стоји у позитивном односу са демократијом и либерализмом. Како наводи Хантингтон, „протестантизам и

¹⁴ Насупрот континенталном, англосаксонски конзервативизам (најзначајнији представник је Едмунд Берк) покушао је да усагласи либерална начела из енглеског *Bill of Rights* (1688) и Америчког устава и декларације о независности са неким елементима конзервативизма, као што су значај традиције и дужности.

¹⁵ Видети шесто поглавље де Местровог дела *Considerations on France*, под називом *Of the Divine Influence in Political Constitution* (<http://maistre.alh.cx:8000/index.html>)

¹⁶ Chapter VI, 13.

¹⁷ Chapter VI, 8, 13.

¹⁸ Видети пето поглавље, *On the French Revolution Considered in its Antireligious Character-Digression on Christianity*, истоименог де Местровог дела.

демократија су историјски били међусобно повезани. Први демократски импулс у западном свету дошао је од пуританске револуције у седамнаестом веку. Далеко највећи број земаља које су постале демократске у првом таласу демократизације у деветнаестом веку биле су протестантске.“ (Huntington, 2004:79). Међутим, ако је тачна чињеница да су пуритански имигранти у Новој Енглеској, основавши 1620. своје прве насеобине установили на новом континенту и прве демократске општине, то не значи да су биле благонаклоне према либералном поимању слободе и либералним идејама, које у том периоду још нису ни теоријски биле заокружене. Тако су нпр. Пуританци у Масачусетсу сматрали да је нормално да влада доноси законе којима се људима наређује да иду у цркву, забрањује употреба алкохолних пића и строго кажњава прељуба (O'Collaghan, 1990:18). Када се пуритански свештеник Роџер Вилиамс (Roger Williams) отворено борио против стања у ком су исти људи контролисали и цркву и владу, и залагао за раздвајање цркве од државе, он је, под претњом затвора побегао из Масачусетса и основао са својим присталицама нову колонију, Род Ајленд (Rhode Islands). Жан Калвин је у Женеви основао теократску власт, где је градом владао Конзисториј, сачињен од духовника и световњака. Тело је било демократско, јер су грађани бирали његове чланове, али не и либерално, јер је вршило строг надзор над приватном сфером свих грађана (Јовановић, 1990б:479). Стога Веберова реченица: „Оно што су реформатори у ондашњим економски неразвијеним земљама нашли да треба кудити није било то што је црква превише господарила животом, већ што је то премало чинила“ (Weber, у Ђурић, 1987: 307), додирује суштину ствари. Лутер је померио центар религиозности из црквеног живота у субјективну свест, али је, стављајући нагласак на обављање световних дужности у хришћанском духу (идеја позива), сматрао да се ово осећање дужности и покорности дугује и према државној власти. Док је у томизму државни патернализам делом ублажен јер црква као организација има виши ранг од државе¹⁹, лутеранство је у Немачкој било стуб аристократског и конзервативног политичког уређења (Јовановић, 1990б: 474, 481). И Лорд Актон у сличном духу наводи да су лутеранци стално осуђивали демократску литературу која се појављивала у другом периоду реформације (Acton, 2000: www.acton.org/publicat/books/freedom). То свакако једним делом произлази и из историјских околности, јер се протестантизам, због гоњења католичке цркве морао ослањати на световну власт, и начелом Вестфалског мира “*Cuius regio eius religio*”, склопљеног 1648. године такав однос је званично и установљен. Међутим, како наводи Хатштајн, протестантизам се током XIX века релативно отворио према либералној идеологији, нарочито после 1848. године. Доминантна фигура протестантске либералне теологије био је Фридрих Шлајермахер (1768-1834), који се залагао за постојање друштвених сфера живота одвојених од државе, јер је само тако могућ развој индивидуе и људске комуникације. По њему, теологија описује унутрашња, индивидуална осећања, а мање спољње истине и неприкосновене догме. Стога се залагао за потпуно одвајање религије од државе, јер кад ове сфере нису одвојене, погрешан тип људи заузима водеће положаје у цркви, а често долази и до политичке злоупотребе светих тајни, као што су крштење, венчање и сл., те је прави социополитички центар религије породица, а не држава (Stanford Encyclopedia of

¹⁹ На основу те тезе су се најчешће правдали покушаји Католичке цркве током средњег века да се меша у политику.

Philosophy, :<http://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher>). Генерално гледано, главне карактеристике либералног хришћанства су одбацивање библијског буквализма и литерализма (Библија се сматра књигом коју су написали људи инспирисани Богом, а не књига коју су написали људи којима је Бог непосредно командовао), шири поглед на спасење, слобода конструкције властитог виђења Бога, слобода индивидуе да има и изражава погледе који се не поклапају са званичном догмом и традицијом, оптимистичан поглед на људску природу и поверење у човека. У том периоду ницале су и бројне протестантске заједнице, чија се начела и принципи могу назвати пролибералним. Као значајни представници могу се навести слободна црква, пијетизам и методизам. Оне су одбацивале сваки правни формализам и тежиле регулацији друштвеног живота путем развијања осећања солидарности, и то кроз личну религиозност. Ове заједнице су биле незадовољне што се протестантизам, великим делом због своје дезорганизованости, наслањао на световне власти, што је довело до изопачавања цркве и ширења аморалности (Јовановић, 1990б: 481). Насупрот овој, постојала је и конзервативна струја у оквиру протестантизма која је, нпр., у Пруској и касније у уједињеној Немачкој, где је држава присилила протестантске цркве да створе унију протестантских цркава, била један од стубова Бизмарковог и Вилхелмовог ауторитарног режима (Hattstein, 1998:89). Како наводи Хејвуд, током XIX века се у оквиру америчког протестантизма водила борба између либералних и конзервативних схватања, где су први имали отворен, дијалогски приступ Библији а други су је тумачили дословно. Међутим, такве борбе су се водиле у приватној, а не у јавној сфери, а пример неуспешног политичког активизма конзервативне струје је увођење и укидање прохибиције (Heјvud, 2005: 327). Исто тако треба напоменути да су од тридесетих година XX века поново ојачале ортодоксне струје у оквиру протестантизма, а почев од осамдесетих година, појавила се конзервативна па и реакционарна група Хришћанска Нова Десница, која и данас покушава, позивањем на традиционалне вредности и на пад морала у америчком друшву и снажном мобилизацијом својих чланова да задобије значајан политички утицај.

У средњовековном католицизму, позивањем на хришћански универзализам, оличен у папи²⁰, и на духовну власт, која је виша и старија од световне, Католичка црква је тежила да очува независност од државе, али и да је потчини себи. Тако је папа Геласијус (492-496) развио доктрину о развојности црквене и земаљске, привремене моћи, и о примату прве (тзв. „доктрина о два мача“) (Hattstein, 1998:83), што је делом била последица несређених политичких, привредних и културних прилика тадашње Европе. Тежња папа да у рукама држи оба мача, „мач свете моћи и мач световне власти“ (Šušnjić, 1998: 99) достигла је свој врхунац када је у XI веку монах Хилдебранд постао папа Гргур VII, и објавио чувени *Dictus Papae*. Како наводи Кунг, циљ овог документа је да докаже да је папа неограничени господар цркве, који стоји изнад свих верника, свештеника и бискупа, изнад свих локалних, регионалних и националних цркава, а чак и изнад свих светих синода; највиши господар света, који је изнад кнезова и царева као грешних људи; пошто преузима службу од самог апостола Петра, он је без сумње свет, па римска црква, основана од самог бога, никада није грешила и не може да греша (Küng, 1995: 442). По

²⁰ Папе су свој положај правдале приматом апостола Петра, и позивале су се на Јеванђеље по Матеју, где је Христ назвао Петра стеном на којој ће саградити своју цркву (Матеј 16:18).

Хатштајну, од великог значаја је био спор око инвеституре, одн. права световних владара да именују лаике на црквене положаје, из ког је папа изашао кад победник. Владар Светог римског царства, Хенри IV, је за казну што се томе противио морао да стоји 3 дана испред замка у Каноси, и тај догађај представља симбол врхунца папске моћи (Hattstein, 1998: 84). Католички теолог Тома Аквински је, створивши у XIII веку свеобухватни теолошки систем спојио две главне идеје, идеје органицизма и патримониализма. Користећи аристотелијанске појмове и категорије и рационалистички стил, сматрао је да свуда влада вечни, неограничени Божји разум, до ког се човек уздиже постепено, ослобађањем свега чулног и телесног и на крају се завршава у чистој контемплацији (чувено Аристотелово мишљење мишљења). Ова теорија је затим, како наводи Јовановић, примењена и на друштво, са црквом као крајњом истанцом овог постепеног уздицања у Божјем разуму (Јовановић, 1990: 468), која тиме добија моћ да „окупи и уједини све разлике“ (Šušnjić, 1998: 100).

Оно што је нарочито значајно за тему овог рада је да је католичанство, упоредо са све већим продирањем либералних и демократских идеја на Западу, остало претежно конзервативно и реакционарно. Како наводи Хатштајн, за време понтифи-ката Леа XII (1823-1829), Гргура XVI (1831-1846) и Пија XIX (1846-1879), дошло је до кулминације реакционарних идеја у оквиру католичанства. Папска столица је и даље инсистирала на централизму и хијерархији, чији врхунац представља енциклика папе Пија IX, тзв. силабус, где се осуђују 80 грешака модернизма и даје индекс забрањених књига за католике (Hattstein, 1998:89). Антимодернизацијска усмереност католичке цркве огледала се и у њеној критици национализма уопште, био он либералан или конзервативан. После стварања јединствене италијанске државе папа Пијо IX прогласио се заточеником Ватикана, а у уједињеној Немачкој, која је до уједињења дошла под вођством Пруске, претежно протестантске земље, дошло је до великих сукоба између Католичке цркве и намачког канцелара Бизмарка²¹. Слични конфликти су постојали и у Француској, нарочито када је за време треће републике поново установљено начело потпуне раздвојености цркве од државе. За време понтификата „флексибилнијег“ Леа XIII (1878-1903), односи између Ватикана и европских држава изгубили су на тензији, али је његов наследник, Пијо X, проглашавањем тзв. Антимодернистичке заклетве 1910. године, вратио цркву на стари конзервативни пут, и таква политика у крилу Католичке цркве преовладала је све до II Ватиканског Концила шездесетих година прошлог века (Hattstein, 1998:90). Од тада Католичка црква признаје независност културног, уметничког и научног деловања,

²¹ Нпр., пошто немачка влада није дозволила да се на захтев Ватикана са богословских факултета уклоне професори старокатолици, који нису признавали закључак I. Ватиканског сабора о папској непогрешивости, Католичка црква је вршила низ активности да дестабелише младу Немачку државу: помагала је сепаратизам неких немачких држава као и национализам Пољака, иначе католика у Немачкој. Бизмарк је као одговор на то повео тзв. борбу за културу (*Kulturkampf*) против средњевековних претензија католичке цркве: прогонио је језуите, појачао надзор власти над верском наставом, и после оштрих критика Ватикана на рачун државе, укинуо одредбе устава који гарантују самосталност Католичке цркве (Јовановић, 1990: 240-241). Међутим, с обзиром да је Бизмарк био политичар конзервативних уверења и у великој мери владао челичном песницом, овај сукоб се не може посматрати као сукоб цркве са либералном владом, али у сваком случају показује, да се Католичка црква тешко мирила са новонасталом ситуацијом у Европи у XIX веку и са губитком не само своје духовне, већ и своје „световне“, пре свега политичке моћи и утицаја.

промовише начело одвојености државе и цркве (не и друштва, одн. оног што се у политичкој социологији назива цивилним друштвом, као сфером која није ни државна ни антидржавна, већ једноставно не-држава), међурелигијског дијалога и толеранције.

Иако су се после Другог светског рата либерална начела и принципи кохерентније почели примењивати у већини западних земаља (тзв. Хантингтонов „други талас“ демократије), крајем XX века јавила су се нова прегруписавања у оквиру либералне идеологије, а дошло је и до заоштравања односа између религије, тачније цркве и политике. Од седамдесетих година прошлог века, услед кризе државе благостања, у економији али и политичкој теорији, јавили су се захтеви за повратком на слободно тржиште. С једне стране, то се правдало неефикасношћу државе благостања чија бирократија својом мртвом руком ствара више проблема него што их решава. Осим тога, као аргумент у прилог тржишту истицало се да држава благостања код великог дела популације ствара културу зависности, пре свега од социјалне помоћи, што води до даљег јачања државе, па чак и до једне форме тоталитаризма. Како наводи Хејвуд, „тржишни фундаментализам“ неолиберализма прихватиле су глобалне институције економије као што су Међународни монетарни фонд, Светска банка и друге (Heјvud, 2005: 56-58), те се у савременој јавности ствара утисак да је суштина либералне идеологије не индивидуална слобода, људски процват и самоактуелизација, за шта су се залагали класични либерали, већ голи економски интерес. У САД, данас јединој преосталој супер-сили, неолибералне идеје су толико јаке да се свака њихова критика доживљава као антизападна (Рајић, 2003: 48), и оне се, по Рајићу могу назвати фундаменталистичким, јер „понудити моделе који су барем 150-200 година стари и тврдити њихову јединствену исправност јесте фундаменталистички начин размишљања“ (исто, 47). Упоредо са јачањем неолиберализма, у западним земљама, пре свега САД, седамдесетих година прошлог века долази до појаве религијских група које се могу назвати фундаменталистичким. Међу њима је најзначајнија Хришћанска нова десница (*Christian New Right*), чији је циљ да САД врати Христу (Heјvud, 2005: 327). Њени чланови су углавном евангелистички протестанти, који имају дослован, буквалистички приступ Библији и тврде да су „поново рођени“, тј. да су доживели лични преображај и тако се приближили Христу. Узрок ових појава је либерални заокрет америчких либерала од негативне ка позитивној слободи почев од XX века, који се конкретно огледао у покушају стварања „Новог договора“ (*New Deal*) од стране председника Франклина Рузвелта и „Великог друштва“ (*Great Society*) од стране председника Џона Кенедија и Линдона Џонсона, чије су последице биле повећање социјалне заштите, урбани развој, тзв. позитивна ди-скриминација у корист црнаца и жена, бујање разних група са алтернативним начином живота, чиме се нарушавала некадашња друштвена структура и традицијонални систем вредности. Захтеви које Хришћанска нова десница поставља не представљају класичне политичке програме какве имају друге организације, пре свега политичке партије, које се отворено боре за власт. Захтеви попут захтева за укидањем абортуса, за увођењем молитви у школама, за избавицање Дарвина из школских уџбеника и сл., делују попут захтева интересних група (сфера цивилног друштва) које, притиском и лобирањем власти, покушавају да остваре своје интересе или пак промовишу одређене вредности. Међутим, „тоталитарно и анти-демократско у религијском фундаментализму је на познат начин ефективније када је индиректно политичко“ (Рајић, 2003: 43). Чињеница да је Реганова администрација у свом програму ставила значајан нагласак на тзв. моралне вредности, да

је телеевангелист Пат Робертсон покушао да добије републиканску номинацију за председника, да су Џорџ В. Буш и потпредседник Дик Чејни „поново рођени“ Хришћани (Heјvud, 2005: 328), као да потврђује ову опасност заокретања у директно политичко. Према Сари Дајмонд, политички активизам чланова Нове Хришћанске деснице постао је навика, саставни део њиховог свакодневног живота, као што је нпр. затрпавање писмима чланове конгреса, укључивање у контакт еми-сије у медијима и сл. По овој ауторки, с обзиром да је прогањање и мучеништво једна од главних хришћанских тема, ова група често сматра да је прогоњена од стране секуларног друштва, пре свега бројних мањинских група које тражећи једнакост руше доминантну културу, левичара (Клинтонова администрација је називана левичарском), либерала у Вашингтону и интелектуалаца (Diamond, 1995: <http://www.publiceye.org/articles/articles/php?author=SaraDiamond>), и на основу своје наводне угрожености правда своје политичке амбиције.

Сличан процес дешава се и у исламским земљама, где паралелно са назадовањем социјалистичких идеја, Ислам почиње да артикулише политичке интересе маргина-лизованих друштвених слојева (Heјvud, 2005:308), и исламска политичка платформа манифестује се као негација свих западних вредности, пре свега либерализма, те представља покушај враћања старим, „провереним“, традиционалним вредностима, и друштвеном уређењу у коме Ислам није одвојен од политике.

Уместо закључка

Као што смо напред истакли, либерализам као политичка идеологија која покушава да промовише индивидуалну слободу и да је заштити од разних спољних угрожавања (пре свега од државе, политике, али и од цркве, јавног мњења, значи свих колективних облика деловања) као кључ за индивидуални развој и међусобну толеранцију различитих конфесија нуди одвајање државе од цркве и свођење религије на приватну сферу. Либерализам није нипошто антирелигијски усмерен, многи либерални мислиоци се позивају да су људи од Бога обдарени одређеним правима која ниједна власт нема права да крши. Међутим, тежећи да дефинише „праву“ сферу религије, а с обзиром да све монотеистичке религије прокламују да су универзалне, црква је углавном негативно реаговала на ове захтеве, пре свега Католичка црква због своје ауторитарне структуре, као и става, укорењеног у тадашњој пракси и до краја разрађеног у томистичкој философији да, с обзиром да је црква божји изасланик на земљи има супрематију над световним владарима. Иако се обично здраворазумски сматра да је протестантизам више у корелацији са либералном идеологијом због свог нагласка на индивидуалном приступу Богу и теорије о оправдању вером а не делима, чињеница је да су нека протестантска учења, пре свега калвинизам, покушала у крајевима где су била доминантна да успоставе теократски систем власти (Женева, Нова Енглеска), који је додуше имао демократску форму али није био либералан. Исто тако, лутеранизам је из историјских околности морао да се повеже са световном влашћу и тако био стуб ауторитарног политичког система. До значајног отклона долази током XIX века, када се у крилу протестантизма развија тзв. либерална теологија (пре свега под утицајем Фридриха Шлајермахера), али су, упоредо са овим истрајавале и појављивале се нове протестантске заједнице које су инсистирале на дословном тумачењу Библије и залагале се за очување традиционалног, патријархалног

система вредности. Католичка црква се, након II Ватиканског концила шездесетих година прошлог века, отворила и релативно уважила тековине модерног доба.

Међутим, крајем XX века долази до новог престојавања, како либерала тако и људи које се сматрају религиозним. Јављају се оштре критике државе благостања, коју су подупирали како социјалдемократи тако и представници модерног либерализма, те се јављају захтеви за повратком на чисту тржишну економију. Заступници оваквих схватања се обично називају неолиберали, а критичари сматрају да се ради о својеврсном тржишном фундаментализму који се, преко организација глобалне економске моћи као што су Међународни монетарни фонд и Светска банка, покушава наметнути свуда у свету. Занимљиво је да се, упоредо са редукијом либерализма на голе захтеве за владавином „невидљиве руке тржишта“ појављују и разни облици религијског фундаментализма. Било да се ради о исламском, хришћанском, јеврејском, будистичком итд., заједничке карактеристике су им милитантност, антимо-дерност, тежња ка повратку темељима (фундаменту), одбацивање раздвајања приватне и јавне сфере, пре свега раздвајања религије од политике. Чини се да се ове појаве међусобно подупиру, и да данас заиста живимо у Мек Луановом глобалном селу где су све појаве међусобно повезане. Наиме, агресивни нео-либерализам као да храни радикализацију религије у западним земљама, а с друге стране, радикализација Ислама као да подупири исто таква окупљања у оквиру хришћанства, и обратно.

Генерално гледано, и код неолиберализма и код религијског фундаментализма ради се о својеврсном редукионизму како либералне идеологије тако и религије. Једни то раде у име економских интереса, други у име Бога. Али у глобалном селу где се све преплиће, али и изокреће уз помоћ виртуелне анимације, економски интереси се често вешто камуфлирају позивањем на неке више вредности (нпр. људска права), а фанатични браниоца свога Бога, пре свега њихови харизматични лидери, свакако су се материјално збринули, с обзиром да у данашњем свету све има цену, чак и Бог, тачније слика Бога (било да је похрањена у компјутеру или у нашим главама). У таквим околностима и противречностима, сигурно је угрожен онај појединац, индивидуа, апстрактни човек који нигде не постоји а ком су се подсмевали бројни критичари с лева и десна (у име класе, нације, расе), а за чију су се слободу и достојанство бринули класични либерали попут Лока, Пејна, Мила, Токвила.

ЛИТЕРАТУРА

- Acton, Lord (2000), *The History of Freedom in Christianity*, Acton Institute for the Study of Religion and Liberty, Ottawa www.acton.org/publicat/books/freedom
- Axford, B., Browning, G., Huggins, R., Rosamond, B. & Turner, J. (2002), *Uvod u politologiju*, Politička kultura, Zagreb
- Boff, Leonardo (1987), *Crkva, karizma, vlast*, Stvarnost, Zagreb
- Brooker, Paul (2000), *Non-Democratic Regimes*, Macmillan Press, Hampshire & London
- De Maistre, Joseph (2002), *Considerations on France*, <http://maistre.alh.cx:8000/index.html>
- De Tokvil, Aleksis(2002), *O demokratiji u Americi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stanojevića, Sremski Karlovci- Novi Sad

- Diamond, Sara (1995), *The Christian Right Seeks Dominion; On the Road to Political Power and Theocracy*, PublicEye.org The Website of Political Research Associates
<http://www.publiceye.org/articles/articles/php?author=SaraDiamond>
- Đurić, Mihajlo (1987), *Sociologija Maksa Vebera*, Naprijed, Zagreb
- Fern, Deane William (1976), *Protestant Liberalism Reaffirmed*, Christian Century, April 28, 1976., pp. 411-416
<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1829>
- Frame, John (1973), *Schleiermacher and Protestant Ethics*, in Carl Henry, ed., *Bakers Dictionary of Christian Ethics*, 603-04 http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1973Schleiermacher.html
- Hantington, Semjuel P. (2004), *Treći talas*, Beograd, Stubovi kulture
- Hattstein, Markus (1998), *World Religions*, Könenmann, Köln
- Hayek, F.A. (1960), *Why I Am Not a Conservative*, in: *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago, www.fahayek.org/index.php?article=177
- Hejvud, Endru (2004), *Politika*, Klio, Beograd
- Hejvud, Endru (2005), *Političke ideologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
- Јовановић, Слободан (1990), *Примери политичке социологије; Енглеска Француска Немачка 1815-1914*, Бигз, Београд
- Јовановић, Слободан (1990б), *Социологија религије*, у Слободан Јовановић: *Примери политичке социологије*, Бигз, Београд, стр. 383-507
- Yanda, K., Berry. M. & Goldman, J. (1992), *The Challenge of Democracy*, Houghton Mifflin Company, Boston
- Küng, Hans (1995), *Das Christentum, Wesen und Geschichte*, Piper, München
- Locke, John (2000), *Two Treatises of Government*,
<http://socserv2.master.ca/econ/ugism/3113/locke/government.pdf>
- Locke, John (2001), *A Letter Concerning Toleration*, www.constitution.org/jl/tolerati.htm
- Mil, Džon Stjuart (1988), *O slobodi*, Filip Višnjić, Beograd
- Милошевић, Зоран (2005), *Црква, наука и политика*, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву
- O'Collaghan, Bryan (1990), *An Illustrated History of the USA*, Longman Group, Harlow
- Rajić, Ljubiša (2003), *Fundamentalizam- cilj ili sredstvo*, u: Milan Vukomanović i Marinko Vučinić (ur.): *Religijski dijalog; Drama razumevanja*, Beogradska otvorena škola, Beograd, str. 33-58
- Shupe, Anson (1989), *The Reconstructions Movement in the New Christian Right*, The Christian Century, October 4, 1989, pp. 880-882
- Pope Leo XIII, *Diuturnum, On the Origin of Civil Power*, Encyclical of Pope Leo XIII promulgated on June 29, 1891., www.ewtn.com/library/ENCYCL/L13CIV.HTM
- Pope Leo XIII, *Rerum Novarum, On the Conditions of the Working Class*, Encyclical Letter of Pope Leo XIII issued on May 15, 1891., www.ewtn.com/library/encycl/l13rerum.htm
- Pope Pius IX, *The Syllabus of Modern Errors*, Encyclical Letter of Pope Pius IX, December 8, 1864., www.reformation.org/syllabus_of_pius.html
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2002), *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, University of Chicago, <http://plato.stanford.edu/entnes/schleiermacher>
- Shupe, Anson (1989), *The Reconstructions Movement in the New Christian Right*, The Christian Century, October 4, 1989, pp. 880-882
- Šušnjić, Đuro (1998), *Religija*, Čigoja štampa, Beograd

Šušnjić, Đuro (2003), Nužni uslovi za duhovni rast, u: Milan Vukomanović i Marinko Vučinić (ur): Religijski dijalog; Drama razumevanja, Beogradska otvorena škola, Beograd, str. 90-99

Voltaire (1988), *Rasprava o toleranciji*, Školske novine, Zagreb

Zlatiborka Popov – Momčinović
University of Serbian Sarajevo
I (IMIC) Sarajevo

LIBERALISM, RELIGION, TOLERANCE

Summary

Liberalism as a political ideology formed in the period of human reason's awakening from dogmatism promotes the individual and human freedom as the highest social value. This freedom is understood as freedom from different institutionalized collectives (so called negative freedom). In the liberal thinking religion is considered as private sphere and one of the human freedoms, for only in that way the human dignity as individual and religious tolerance can be achieved. Application of liberal principles was not without resistant of society itself (for on the practical level any ideal unfortunately, or luckily, cannot be completely established) and of church and religious communities. Although it seemed that the principles of liberal democracy will be spread all over the world during the so called Huntington's third wave of democracy, new-liberal thinkers, reducing the liberalism to the theory of undisturbed market competition, justify in that way liberalism's critics from right and left. At the same time, religious revival of different religious groups at the global scene can be perceived, which strive to remerge religion with the public sphere, and the solution of modern global crises see in the returning to God and traditionalism. In such circumstances full of contradictions, the freedom of so called "abstract man" which was promoted by classical liberal thinkers, is endangered and easy to abridge.

Key-words: *liberalism, negative freedom tolerance, church, state, democracy, Christianity, West.*

SIMBOLI

Rezime:

Malo je ljudi koji dolaze do suštine neke stvari ili pojave. Pitanje suštine postavljali su sebi i stari filozofi. Mišljenja sam da se ono ni danas do kraja ne može odgonetnuti! Često postavim sebi pitanje, neočekujući brz i lak odgovor: da li se može otkriti apsolutna istina značenja jednog simbola? Zbog raskoši u značenju, simbol stidljivo prkosi i pažljivog posmatrača nagoni na stalno razmišljanje! Niko, ne može, dati sebi za pravo, da kaže: dotakao sam suštinu jednog simboličkog značenja! Simbole doživljavam kao neiscrpnu temu, jamu bez dna!

Ključne reči: *simbol, religijski simboli, simboličko značenje*

Simbol potiče od grčke reči symbolon – predstaviti, predočiti. Šta se simbolom želi predstaviti, predočiti ili iskazati? Ono što se simbolom želi reći nevidljivo je golim okom. Simboli se ne mogu svesti jedan na drugog niti se smeju podrediti jedan drugome i zato je svaki simbol na svoj način istinit. Ono što čovek zove simbolom jeste naziv, ime ili slika, koja pored opšte poznatog značenja u svakodnevnom životu ima i neko specifično obeležje. Sadrži nešto trascendentno, mistično, neodređeno i skriveno od nas.

„Prema tome, reč ili slika su simboličke kada sadrže nešto više od očiglednog i neposrednog značenja“.¹⁰³ Evo jednog primera iz ličnog iskustva: Sanjao sam da se nalazim na nekom stepeništu. Jako me je interesovalo šta bi mogao ovaj san značiti! Ta silna znatiželj mi je pomogla da otkrijem niz značenja koje simbolizuje stepenište! Do sada sam mnogo puta bio na stepeništu, ali nisam nikada pomislio da bi one mogle imati i neku drugu funkciju, osim da povežu prizemlje i sprat! Stepence su nosilac izuzetno bogatog simbolizma! Penjanje i uspinjanje simbolizuje put ka apsolutnoj stvarnosti. Čitavi svoj vijek čovjek provede na nekom stepeništu! Nekada stepenik po stepenik idemo ka vrhu(duhovno), a nekada ka dnu (upstairs – downstairs). Hoću da kažem, stepence simbolizuju ne samo mogućnost uspona nego i mogućnost pada! U simbolizmu stepeništa, sadržane su kako ideje posvećenja, tako i ideje smrti, ljubavi i oslobodjenja. Simboličko značenje

¹⁰³ Karl Jung, *Čovek i njegovi simboli*, Narodna knjiga – Alfa, Beograd, 1996, str. 16

Lestvi nalazimo u mnogim religijama. Ja bih podsetio na Jakovljeve Lestve iz starog zavjeta koje stajahu na zemlji a vrhom ticahu na nebo, po kojima silaze i ulaze anđeli. Ne treba zaboraviti da stepenice simbolizuju sve ovo zato što se smatra da se nalaze u središtu, omogućavaju komunikaciju zemlje i neba¹⁰⁴. Osim ovog primera, postoje mnogi drugi predmeti, kao što su na primer: točak, krug, krst koji su poznati širom sveta, a koji u odredjenom smislu imaju simboličko značenje. Da budem iskren, ono što oni simbolišu i danas je predmet protivurečnih razmišljanja.

Znaci ili simboli – Mišljenja sam da bi sada bilo neophodno napraviti razliku između znaka i simbola kao dve pojave koje se ne mogu poistovetiti! Znak je čulno opaziv i veštački stvoren, koji stoji umesto nekog drugog oblika, označava ga i upućuje na njega. Znak označava samo jednu pojavu s kojom se odmah svesno ili nesvesno spaja. Evo i primera: Mi govorimo o oblacima kao o znacima moguće kiši, dim je dosta pouzdan znak da je u blizini vatra¹⁰⁵, graške znoja na čelu daju nam znak da je tome predhodio težak fizički rad, kada živa u termometru raste znak je da je temperatura povećana, samo to i ništa više! I životinje reaguju na znak: na znak zvona pas očekuje hranu jer je predhodno izvežban da posle najave zvona dobije hranu (uslovni refleks).

Simbol, nije tako čvrsto vezan za pojavu koju predstavlja i širi je od znaka, bogat je značenjima! Simbol ne upućuje na neku vidljivu stvar, nego na niz nevidljivih značenja. Simboli se spontano javljaju!“Za razliku od znaka koji ima samo jedno značenje, simbol ima više značenja od kojih je svako značenje na svoj način vredno“.¹⁰⁶

Analiza simbola – Videti u nekoj stvari ili pojavi simboličko značenje, nije svojstveno svima. Mišljenja sam da je sposobnost simbolotvorstva karakteristika koja čoveka odvaja od bilo koje druge žive materije. Samo je čovek sposoban da razume simbol! „Mi smo stvaraoci simboličkih svetova, ali smo istodobno i njihova deca“¹⁰⁷!“Razumeti simbol je teško jer iziskuje posebne sklonosti. Malo je onih koji pronalaze put što vodi do najvišeg i celovitog znanja o nekoj stvari!“ Kao što su uska vrata i tiješan put što vode u život i malo ih je koji ga nalaze“(Jevandjelje, Matej V 11 16).

Simbol nije privilegija odredjenim rasama, narodima, društvima ono je prisutno svuda gde čovek živi. „Čovjekovo simbolotvorstvo dolazi iz velikih dubina: oni su deo ljudskog bića i nemoguće je nepronaci ih u svim

¹⁰⁴ O simbolizmu stepeništa videti u: Mirča Elijade , Slike i simboli, ogled o magijskoj – religijskoj simbolici Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića – Sremski Karlovci – Novi Sad, 1999

¹⁰⁵ „Gde ima dima ima i vatre“ – Narodna poslovice

¹⁰⁶ Šušnjić Đuro: *Religija 1*, Čigoja štampa – Beograd, 1998, str 190

¹⁰⁷ Radman Zdravko , *Simbol , stvarnost i stvaralaštvo – ogled o percepciji* , Hrvatsko filozofsko društvo , Zagreb , 1998, str 9

egzistencijalnim situacijama u kosmosu.¹⁰⁸ Simboli imaju dve strane: vidljivu i nevidljivu, što će reći da se naš svet sastoji od vidljivog i nevidljivog. Tek zajednicom, vidljivog i nevidljivog dobijamo jednu stvarnost i celinu. Evo i primera:“ Lotos je vidljivi cvet, njegovo značenje je nevidljivo ali deluje na pripadnike budističke vere. Kao što lotos raste iz mlaka mulja ka površini vode, otvarajući svoje latice tek pošto se izdigne iznad površine vode ne uprljan ni zemljom ni vodom – na isti način duh rođen u ljudskom telu, razvija svoja prava svojstva tek pošto se izdigne iznad mutne poplave strasti i neznanja. Kada se Buda probudio pod smokvinim drvetom, ceo svet se ispunio radošću, sa neba je padalo cveće, Bogovi su sišli da mu dotaknu stopalo, drveće je procvetalo u nevreme, svega za sve“.¹⁰⁹ Zašto je zlato jedan od najdragocenijih poklona? Jedni misle, zbog svoje tržišne vrednosti, drugi su, pak, mišljenja zbog simbolike koja se zlatu danas pripisuje, simbolom moći i prestiža! Mišljenja sam da su u zabludi i jedni i drugi! Zlato je simbol istine! Jovan Zlatoust tumači zlatne darove kao: poznavanje istine, poslušnost i ljubav! Zlato se nikada ne menja i ne obmanjuje. Zlato je uvek isto, bilo da je na kruni kraljice, u zemlji, vodi, ne mijenja svoj značaj ni značenje!

Značenje neke pojave je nekada važnije od same pojave. Crvena ruža je nežna biljka, ali kada je nekome poklonimo onda ona može da izrazi osećanja i ljubav prema onome kome je poklonimo.“Oko je usmereno na fizičko a duh na metafizičko“.¹¹⁰

Fizička svojstva neke pojave ne znače ništa bez one duhovne osobine i karakteristike! Spoj fizičke i duhovne(metafizičke) karakteristike daje jednu celovitost. Celokupno značenje jednog simbola čini celinu i jednu istinu!“ Simbol, kao takav, kao skup značenja jeste ono istinito.“¹¹¹“Funkcija simbola je otkrivanje celovite stvarnosti nepristu-pačne ostalim spoznajnim sredstvima“.¹¹²

Veze između simbola moraju biti smislene! Jedan smislen iskaz ne mora biti istinit, ali jedan istinit iskaz mora biti smislen. Na primer: Bajke su u najvećoj meri u zavadu sa istinom, ali njihov smisao se ogleda u tome što uspavljaju decu.

Svodjenje simbola na konkretne reči je veliki greh. Pokušaj da se simbol iskaže isključivo racionalno, odvodi nas od prebogatog smisla i značenja jednog simbola. Simboli sadrže i druge slojeve značenja osim racionalnog sloja. U najvećem delu simboli su izraz čovekove psihe a izvan kontrole racionalnog uma. Mislim da je manji greh uništiti i pogrešno tumačiti jedan simbol nego ga izražavati samo jednim značenjem.

¹⁰⁸ Elijade Mirča , *Op, cit, str: 15*

¹⁰⁹ Šušnjić Đuro ,*Op, cit, str: 187*

¹¹⁰ *Op, cit, str 187*

¹¹¹ Elijade Mirča , *Op, cit str: 15*

¹¹² *Op, cit. Str.206*

Značaj simbola za pojedinca – Svaki pojedinac različito posmatra simbole ili svaki simbol ima neko posebno mistično značenje za pojedinca! Sada ne govorimo o tome šta neki simbol znači, već šta on znači za onoga koji ga gleda, čita, izgovara ili čuje. To znači, da značenje nije vezano samo za simbol, kao takav, postoji nešto što se veže i za iskustvo pojedinca. Često se desi da značenje nekog simbola odlučuje život pojedinca. Za primer ću navesti lični doživljaj Svetog pisma. Često se zapitam, da li veći značaj dugujemo Svetom pismu zbog mudrih poruka upućenih čitaocu ili njegovom simbolizmu! Čitajući sveto pismo, stičem utisak da skoro svaka reč ima neko simboličko ili prenosno značenje. Smatram da se Sveto pismo ne čita nego se tumači. A tumačiti ga može svaki pojedinac na svoj način! Svako doslovno tumačenje Svetog pisma pokazaće se jalovo, jer je simbolika svetog pisma mnogoznačna. Ako neko doslovno tumači svete reči, da vera pokreće planinu, taj će se razočarati kada se to ne desi u stvarnosti uprkos verovanju, askezi pa i žrtvi, planina stoji gde je i bila. Ako neko doslovno tumači svete reči, da je onome ko veruje moguće plivati u situ i hodati po vodi, svaki će se put razočarati ako to pokuša u stvarnosti. Kada Hrist kaže „Ako neko hoće da krene zamnom neka se odrekne sebe“ simbol je da se čovjek odrekne od svojih želja, potreba, navika, strasti, pohlepe. Kada bi se čovek mogao odreći svih svojih silnih osobina, mislim da onda čovek ne bi bio to što jeste – Čovek! Evo još jednog ličnog doživljaja simbolizma: Neću reći ništa novo ako kažem da se svaki čovek, rađa raste i umire, ali je neobično da za taj cikličan čovjekov put nalazim simboliku u mesecu. Mesečeve mene uvek predstavljaju stvaranje (mlad mesec), za njim sledi rast (pun mesec) te opadanje i smrt (3 noći bez meseca). Lunarni simbolizam rađanje – smrt – ponovno rađanje vidljivo je u mnogim mitovima.¹¹³ Jasno je dakle da svaki pojedinac ima slobodu da na sebi svojstven način tumači i doživljava simbole. Crkva na neki način ograničava značenje nekog simbola. Sa teološkog gledišta tačno se zna šta je određeno da jedan simbol može da znači. Crkveni sudovi su objavili svoj autoritet i kada je u pitanju simbolika, taj autoritet se održava unutar datih granica. Uzeću za primer krst. Crkva je odredila simboličko značenje krsta. Naime, vertikalna ravan označava odnos čoveka i Boga, a horizontalna osa odnos čoveka prema čoveku. U hrišćanstvu krst je simbol čovekovog spasenja. Pored ovoga značenja krst može imati još niz značenja. Na primer: Krst je raskrsnica svih odluka, svaka naša odluka podseća na raspeće. Na krstu se telo odvaja od duha, što znači da je telesni čovek umro, da bi se rodio duhovni čovek, oslobođen od greha. Krst je simbol koji nas upućuje na poraz istine i poraz idealnih vrednosti.¹¹⁴ Svi nosimo svoj krst! Ne treba se bojati da različitosti u tumačenju jednog simbola vode ka skrnavljenju i obezličavanju neke stvari i pojave. Simbolizam neku pojavu ili predmet čini

¹¹³ O ovome više u Elijade Mirča, *Op, cit, str: 54*

¹¹⁴ O ovome više u: *Religija 1*, Šušnjić Đuro, op, cit, str: 194

otvorenim“. Simbolizam daje novu vrednost određenom predmetu ili radnji ne nanoseći štetu njegovoj neposrednoj vrednosti“.¹¹⁵

Društvo i simboli – Kao što svaki pojedinac različito tumači simboliku nekih stvari i pojava tako i društvo različito tumači simboliku pojedinih stvari. Jedno je sigurno, da ne poznajem kulture i društva koje nemaju svoje simbole. U svim kulturama gde živi čovek prenošenje značenja putem simbola bilo je prisutno. Loše bi bilo kada bi se zaboravilo na ono božansko u određenim stvarima. I društva različito gledaju i tumače simboliku jednih te istih stvari ili pojava u kosmosu. Evo i primera da bih učinio jasnom ovu rečenicu, a kud će lepši primjer od bisera i morskih školjki. I ako je na izgled jasna njihova simbolika, ipak razne kulture, različito su u njima videle simboličko značenje. U većini kultura one simbolišu plodnost. Kod starih Grka Biseri su bili simboli ljubavi i braka. U nekim kulturama Školjke simbolizuju vaskrsenje. Školjka se može videti na mnogim Rimskim Nadgrobnim spomenicima. Seksualni simbolizam bisera i školjki ima i jedno duhovno značenje „drugo rođenje“. Zbog svog simboličkog značenja školjki i bisera nailazimo na čitav niz mitova, koji govore da su školjke i biseri igrale ulogu i u ceremoniji sahranjivanja pokojnika kod određenih kultura. Tako, recimo u Afričkim plemenima dno groba je obasuto biserima kao simbolom ponovnog vaskrsenja. Simbolizam školjki i bisera ova društva su preuzela od razvijenih kultura. Simbolika školjki i bisera poticala je od njihovog morskog porekla. Treba duboko zaroniti u vodu da bi izvadio tu čistotu koja je u vodi skrivena.¹¹⁶

Simbolike je bilo i u ranijim kulturama a imamo je i u savremenim kulturama s tim što osetljivost za simbol može da raste i opada u zavisnosti od društvenih okolnosti.“ U naše vreme, na primer, mišljenje gubi mitsko – religijsko i poprima racionalno – iskustveno obeležje, što znači da savremeni čovek zaboravlja svoj pra jezik- jezik simbola.¹¹⁷ Karl Jung smatra da: “Savremeni čovek ne shvata do koje mere ga je njegov racionalizam (koji je uništio njegovu sposobnost da odgovara na numinozne simbole i ideje) prepustio milosti psihičkog“ podzemlja.“ Oslobodio se predrasuda (ili barem tako misli) , ali je u tom procesu izgubio svoje duhovne vrednosti u veoma opasnoj meri. Raspala se njegova moralna i duhovna tradicija, i on sada, zbog tog raskida, ispašta u zbuđenosti i rascepljenosti koje su rasprostranjene u čitavom svetu“.¹¹⁸ “ Čoveku više ne govore nikakvi glasovi iz kamena, biljke ili životinje niti se on obraća njima verujući da ga one mogu čuti. Nestao je njegov

¹¹⁵ Elijade Mirča, Op, cit, str: 207

¹¹⁶ O ovome više u : Žan Ševalie i Alen Gerbran: Rečnik simbola, Stilos , Novi Sad, 2004 takođe i Mirče Elijade , Op, cit, str: 145

¹¹⁷ Šušnjić Đuro , Op, cit, str: 202

¹¹⁸ Karl Jung , Op, cit, str: 101

dodir sa prirodom a s njim i duboka emotivna energija koju je stvorila ta simbolička povezanost“.¹¹⁹

Simboli imaju jednu specifičnu funkciju koju ne bih mogao previdjeti. Simboli spajaju nešto posve različito i veoma udaljeno. Na primer: Žena zemlja i duh su različite pojave ali imaju i nešto zajedničko, to je plodnost. Žena i vaga su različite pojave ali simbolizuju pravdu.

Povreda simbola – Kako i na koji način se jedan simbol može povrediti?

Simboli ne samo da izražavaju značenje neke pojave a da pri tom nemaju nikakvu identičnost sa pojavom koju predstavljaju, nego se tretiraju i kao naj emotivnija stvarnost. Simboli koji imaju najveći značaj kod pojedinca ili društva, obično se posvete. Društvo ili pojedinac se prema njima odnosi kao prema nečemu svetom. Time što se smatraju posvećenim sa njima se treba odnositi sa najvećom počasti i stahopoštovanja. Mišljenja sam da simbol nije toliko ranjiv, koliko je čovek osetljiv na njihovu povredu!

Simboli koji uživaju najveće poštovanje su najčešće religijski ili nacionalni, simboli.“Kako religijski i nacionalni simboli izražavaju jedinstvo svojih pripadnika, potiču na djelovanje i putokaz su za budućnost, njihova povreda se smatra najtežim prekršajem koje je najteže otkupiti.“¹²⁰ Da bih učinio što jasnijim kako se simbol može povrediti, naveo bih jedan primer: Zastava je jedan od najautentičnijih simbola jedne države i jedne nacije. Ona je amble sa kodifikovanim simbolom! Zastava simboliše, krv mučenika, ukus pobeđe, ljubav prema precima koji su zastavu na mukotrpan način izbacili iz kandza neprijatelja, radi nje se i život žrtvuje. Mišljenja sam da se pre žrtvuje život nego bilo šta drugo! Povrediti jedan takav simbol (spaliti ge ili baciti ge pod noge) jeste najveća uvreda za jednu naciju. Teško je i zamisliti kakve posledice mogu proisteći iz jednog takvog čina. Isti bi bio slučaj i sa povredom jednog religijskog simbola, na primer, krsta ili polu meseca. Povredom religijskih simbola takodje za sobom povlači posledice: podsetio bih na ne tako davne događaje koji su usledili nakon što je obelodanjena karikatura proroka Muhameda!

Lakše se odnosi ako neko iz neke druge (neprijateljske) države povredi simbol. Ali ako neko povredi svoj lični simbol, smatra se bogohuljenjem, svetogrdjem ili izdajnikom. U pravu je Nikola Dugandzija kada zapaža: “Primećeno je da se u jednoj sredini lakše podnosi povreda simbola koja dolazi od pripadnika neke druge religije ili nacije nego od vlastitih pripadnika. Jer ako se nepripadajući član ne ponaša u skladu sa vladajućim simbolima, to postaje razumljivo, pa se najčešće i prihvata kao nužno zlo, s uvjerenjem da će prije ili kasnije doći do homogenizacije. Ali kada netko napušta svoju religiju ili naciju i prelazi drugima, to postaje događaj koji izaziva snažan revolt i etiku izdajništva“.¹²¹

¹¹⁹ Op cit. Str 103

¹²⁰ Dugandzija Nikola, Religija i nacija, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1983, str:73

¹²¹ Op, cit. Str.79

Sve je simbol- U do sada rečenom navodio sam niz primera koji imaju simboličko značenje. Ponavljanjem, da svaka stvar ili pojava ima neko dublje, simboličko značenje, pokušavam da ubedim i nateram sebe da u svakoj pojavi vidim neku simboliku. Okruženi smo simbolima a da možda toga nismo ni svesni! Niče s pravom upozorava“Mnogo toga je skriveno pred našim pogledom.“ Evo i nekih primera, meni najdražih! Ako čovek upali sveću, onda je on nije upalio samo na oltaru, nego i u sebi, oltar je u čoveku! Raj i nirvana nije nešto izvan nas, to je stanje naše duše. Raj i pakao nisu ništa drugo nego naše duševno stanje. Svetlo i tama su mitološki neodvojivi, a Sveto pismo nas uči da njihovim odvajanjem počinje stvaranje sveta“ I reče Bog, neka bude svetlost. I bi svetlost. I vidje Bog svetlost da je dobra; i rastavi Bog svetlost od tame.“¹²²“Otuda svet, sveto,s vetlost, svest imaju zajednički koren“.¹²³U određenim verskim sistemima, zalazak sunca simbolizuje ponovno rađanje.

Kada Hrist isceljuje bolesne, onda je to samo simbolički govor o tome da on rasteruje klice zla, i širi klice života zasnovane na veri i ljubavi.

Kain i Avelj su simboli nižeg i višeg čoveka. Ples balerine nije ništa drugo do niz poruka upućenih publici. Najveći deo simboličkih značenja izražava se putem tela.¹²⁴

Hodočašće nije samo puko putovanje sa jednog svetog mesta na drugo, nego hrabro poniranje u dubibe svoje duše, svog vlastitog bića. Čovjek ne odlazi na putovanje da bi pobjegao od samoga sebe, nego da bi ostvario susret sa samim sobom. Pustinja je simbol čovekove samoće: na jakom podnevnom svetlu,pustinjak lakše primećuje tamnu stranu svog bića.Voda simbolizuje osnovni činilac preporoda i čednosti.¹²⁵Čvor na užetu simbolizuje život, lavirint kao simbol izgubljenosti nekada simbolizuje čvor koji treba razvezati. Kanap takođe ima svoje simboličko značenje. Plotin u Enejadama, napisao je divnu misao“Hod ka razumu za dušu znači oslobađanje od njenih veza!“ Pesak je simbol nepostojanosti, a kamen postojanosti i čvrstine. Najsvetije svetilište Islamskog naroda jeste Ćaba – sveti kamen koji je, po verovanju pao sa neba. Riba je simbol Hrista i simbol hrišćanstva pre nego je to postao Krst. Zašto je baš riba bila simbol hrišćana? Iesus Christos, Theou Uios Soter – Isus Hristos , Božiji sin,Izbavitelj, kada pročitamo prva slova ove Grčke reči, dobićemo reč **ICHTUS**, što na grčkom jeziku znači Riba! Golub je simbol Svetog duha, a sa maslinovom grančicom kao drvetom koje daje ulje i sa najdužim vekom, simbol je mira. Sjeme je simbol reči Božije. Gospod kaže da je njiva svet. Dobro sjeme je sin Božiji a kukolj simbol zla!

Sada s pravom mogu zaključiti da suština nije samo ono što vidimo golim okom. Simbol povezuje više svetova sa višim svetovima, nedostupnim našim

¹²² Sveto pismo , Jugoslovensko biblijsko društvo , Beograd str, 1

¹²³ Šušnjić Đuro, Op, cit, str: 198

¹²⁴ O ovome više u : Šušnjić Đuro, Op,cit, str:193 - 200

¹²⁵ Op.cit. str,203

čulima. Shvatio sam koliko je pesnik u pravu kada kaže:“Sve je sami simbol što ti vidi oko,simbol je zemlja i nebo visoko, a suština ono što on sobom nosi!“

Ma koliko da čovek piše o simbolima, nikada ne može sve napisati o onom što simbol želi reći! Uvek će ostati nedorečen! Mislim, da je vreme da i ovaj rad o simbolu privedem kraju. Primerima navedenim u tekstu pokušao sam dokazati da je zaista teško ili nemoguće dotaći suštinu neke stvari ili pojave ali možemo biti na tom putu! A kada bih ubedio čitaoca da na stvari i pojave oko sebe posmatra simbolički i traži suštinu u njihovoj mističnosti, onda bi svrha ovog rada bila nesumnjivo postignuta.

Literatura

- Begbeder Olivije: *Simbolika* , Književna zajednica – Novi Sad , 1981.
Dugandzija Nikola:*Religija i nacija* , Centar za kulturnu djelatnost – Zagreb 1983.
Eko Umberto: *Simboli* , Narodna knjiga – Alfa – Beograd , 1995
Elijada Mirča: *Slike i simboli , ogled o magijsko – religijskoj simbolici* , Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 1997
Jung Karl G : *Čovek i njegovi simboli*, Narodna knjiga – Alfa – Beograd,1996
Radman Zdravko: *Simbol,stvarnost i stvaralaštvo-ogled o perceociji*,Hrvatsko filozofsko društvo , Zagreb.1998
Simić Pribislav Protođakon: *Crkvena umetnost*, Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve , štamparija srpske patrijaršije,1996
Šušnjić Đuro : *Religija 1i 2: Čigoja štampa* – Beograd,1998.
Ševalije Žan i Gerbran Alen: *Rečnik simbola* , Stilos – Novi Sad, 2004.
Velimirović Nikolaj: *Simvoli i signali*, Pravoslavac – Srpska pravoslavna crkvena opština Line –Austrija , 2003.

Vladimir Bakrač
Nikšić

SYMBOLS

Summary

Only a small number of people are able to comprehend the very essence of a certain thing or a phenomenon. Even the old philosophers have asked themselves the question of essence. In my opinion, the question of essence could not be completely answered even today! I often ask my self, not expecting a quick and simple answer: could the absolute truth about the meaning of a symbol be found? Due to the variety of meanings, symbol is shyly spiteful and drives the careful observer to think constantly! No one can have the right to say: I have reached the essence of a certain symbolic meaning! I consider symbols as an endless subject, bottomless pit!

Ključne reči: symbols, religious symbols, meaning of symbols

OSNOVI ŠERIJATSKOG PRAVA (S posebnim osvrtom na odnose između polova prema bračnim pravilima šerijatskog prava)

Rezime:

Osnovni cilj ovog rada je da prikaže osnovne institute šerijatskog prava kao i brak i odnose između polova u Islamu. Brak u Islamu predstavlja zajednicu života dvoje ljudi različitog pola koji se zaključuje izjavom volja muža i žene u prisustvu svedoka i to na neodređeno vreme s osnovnim ciljem stvaranja potomstva i moralnog usavršavanja. Autoritet muža je dominantan ali on ima vaspitnu prirodu, kada se brak zaključi on ne utiče na poslovnu sposobnost žene, i na kraju bračni drugovi mogu na osnovu ugovora izmeniti svoj imovinski i lični pravni režim.

Iako postoje brojne razlike u određivanju pravnih odnosa između muža i žene u islamskom svetu, ne možemo prenebregnuti činjenicu da je brak u Islamu sveta institucija, usotalom kao i u mnogim drugim religijama, s tim što islamski brak u nekim pravnim sistemima uživa punu zaštitu države i njenih organa. Sledstveno navedenom, čini se da je muslimanski brak uspešniji i moralno kvalitetniji od istih instituta u drugim kulturama i državama današnjeg sveta.

Ključne reči: *Islam, brak, šerijatsko pravo, Koran.*

POJAM ŠERIJATSKOG PRAVA

Sama reč šerijat potiče od arapske reči *šaria'*, koja označava pravi put, a u širem smislu podrazumeva učenje islamske vere ili božijeg zakona kao i božijeg zakona zasnovanog na Koranu.¹

Pod šerijatskim pravom obično se podrazumeva skup pravnih pravila koja su u vezi sa verom, i imaju osnovni cilj da regulišu odnose u islamskoj zajednici. Ovo je inače generični pojam, koji u sebi sadrži kako versko pravo (*fikh*) tako i svetovno pravo (*kanuni*). Razlike između ova dva prava ipak su postojane obzirom da *fikh* ima sveti karakter jer se zasniva na Koranu i Sunetu, te se smatra neprikosnovenim. Kanune izdaju islamski vladari koji mogu da ih menjaju prema prilikama obzirom na izraziti dinamizam razvoja društvenih

¹ Milan Vujaklija, *Rečnik stranih reči i izraza*, Prosveta, Beograd, 1985. godina, str. 1045.

odnosa i poretka među ljudima. Pritom su kanuni lokalnog karaktera, dok fikh treba da ima jedno univerzalno značenje.²

IZVORI ŠERIJATSKOG PRAVA

Pod izvorom prava u pravnoj teoriji podrazumeva se skup materijalnih i formalnih uzroka ili povoda koji dovode do nastajanja prava (materijalni - društvene okolnosti i potrebe, formalni - forma u kojoj država donosi pravne norme: zakon, ustav, podzakonski akt, sudska praksa i pravna nauka). U islamskom pravu osnovna podela izvora je na opšte i posebne izvore. Ipak, čini se ispravnijom podela prema njihovom rangu, te je otuda i mi ovde prihvatamo klasifikujući ih na sledeći način: 1.Koran; 2.Suna; 3.Idžma-ul'umet; 4.Kijas; 5.Adet; 6.Er-rei.

Koran – prema predanju predstavlja svetu knjigu islama koju je sastavio Muhamed. Ona sadrži verske, etičke propise i izreke ali i pravne propise. Inače, ceo tekst Korana nije objavljen odjednom. Prvi tekst je objavljen u Meki početkom VII veka a kasnije je dopunjavan do 633. godine kada je poznata celokupna nova verzija Korana. Koran je sastavljen iz 114 glava ili sura, a sure se dele na izreke ili ajete. U Koranu ima oko 6000 izreka. Odredjene izreke su više moralnog tipa neko pravnog ali ima i onih čisto pravnih poput one koja kaže da krivac mora biti kažnjen ako ne od zemaljskih vlasti onda od Boga na drugom svetu.³

Suna – je sinonim za tradiciju. Naime, obzirom da je Koran začet na jednom prostoru i etničkom korpusu koji ima tendenciju širenja, otuda potiče i potreba za postojanjem i drugih izvora koji će se prilagođavati vremenu i prostoru ali i boljoj egzegezi izvornog Muhamedovog učenja. Suna predstavlja usmeno predanje, osim toga sadrži i neke pismene napomene o životu, navikama i delu proroka Muhameda. U pravu se smatra da se Sunom u stvari daju dodatna pojašnjenja Korana.

Idžma-ul-umet – predstavlja usaglašeno mišljenje pravnika o pojedinim pitanjima osnovnih izvora šerijata Korana i Sune. To je tumačenje od strane istaknutih pravnika kao i stvaranje novih normi.

Kijas – su novi propisi koje na osnovu analogije stvaraju sudije i drugi funkcioneri koji primenjuju pravo. Kijas u stvari predstavlja sudski precedent, pojam skoro identičan sudskom precedentu u evropskom pravu.⁴

Adet – predstavlja običajno pravo koje nastaje dugotrajnim ponavljanjem određenog ponašanja u nekoj situaciji, a da pritom nije u suprotnosti sa prethodno pomenutim izvorima.

Er-rei – je rešenje koje donosi sudija na osnovu svog slobodnog sudijskog uverenja.

² Više o tome: Mehmed Begović, *Šerijatsko bračno pravo*, Geca Kon, Beograd, 1936, str. 4.

³ Navedeno prema: Vajs, Kandić, *Opšta istorija države i prava,feudalni period*, Savremena administracija, Beograd, 1996, str. 33.

⁴ Vajs, Kandić: op. citatum, str. 34.

SUNNIJE I ŠIIJE - KRATKI PREGLED

Sunnije i Šiije ili Suniti i Šiiti predstavljaju grupe muslimana koje se drže različitih izvora Islama. Nastali su kao posledica prvo političkih a kasnije i verskih odnosno dogmatskih podela i nesuglasica. Ovde ubrajamo i haridžije. Sunnije su oni muslimani koji drže da u Sunnet spada samo ono što je Muhamed kao božiji poslanik govorio, činio ili odobravao. Po njima on je jedini imao pravo da nepogrešivo i ispravno tumači volju Božiju. Šiiti su pristalice mišljenja da posle smrti proroka Muhameda pravo na halifat i na ispravno tumačenje Korana pripada Muhamedovom zetu Aliji, kao i njegovim muškim potomcima. Muhamed je, naime, uputio u tajne tumačenja još za života svog zeta Aliju, i ovde se ustanovljava zapravo pravo primogeniture, koje podrazumeva prenošenje sa oca na najstarijeg sina ili drugog muškog, često i jedinog potomka itd. Šiiti doduše priznaju islamskoj zajednici pravo da tumači Kuran i Sunnet, ali oni rešenjima ove zajednice ne pripisuju karakter neprikosnovenosti i nepogrešivosti kao što to čine Suniti.

KARAKTERISTIKE ŠERIJATSKOG PRAVA

Osnovne karakteristike šerijatskog prava su:⁵

1. sakralnost 2. savršenost 3. univerzalnost

Sakralnost se ogleda u njegovim izvorima i sankciji. Pravo je božanskog porekla. Sankcija je oličena u kazni i na ovom ali i na budućem svetu. Iz ovoga se izvlači jasan zaključak da u Islamu između vere i prava nema gotovo nikakve razlike. Otuda bi načelo sakralnosti moglo da bude korigovano i načelom potpunosti, obzirom da se vrši maksimalna sveobuhvatnost prava od strane religije.

Savršenost se ogleda u njegovom Božanskom poreklu koje ga čini nepogrešivim i jedino ispravnim. Osim ovoga islamsko pravo teži detaljističkom načinu uređivanja odnosa što dovodi do toga da je malo stvari u društvu koje ne mogu biti podvrgnute šerijatu.

Univerzalnost podrazumeva da je šerijatsko pravo sa svojim izvorima tako koncipirano da nema nikakvih smetnji da se primenjuje i na nemuslimane a ne samo na muslimane. Ono važi zauvek u vremenu i prostoru.

POJAM BRAKA

Oduvek su se jurisprudenti trudili da dočaraju samu definiciju braka pa su se utrkivali koja će od njih biti potpunija a u isto vreme i trajnija. Setimo se samo definicije rimskog pravnika Modestina koji za brak kaže: « Brak je veza

⁵ Mehmed Begović, op. citatum, str. 23-25.

muža i žene, doživotna zajednica, ustanova božanskog i ljudskog prava».⁶ Prema prof. Begoviću – islamski brak se može definisati kao ugovor o zajednici života između dva lica suprotnog pola koji se zaključuje u naročitoj formi a cilj mu je: moralno upotpunjavanje i usavršavanje bračnih drugova i rađanje potomstva. Po ovoj definiciji postoje četiri stuba islamskog braka - brak kao veza između lica suprotnog pola, kao ugovor o zajednici života, neprekidno usavršavanje i rađanje potomstva. Na kraju, ističe se i zahtev forme - tj. postojanje dva svedoka i to dva sposobna muška svedoka ili jednog muškog svedoka i dve žene. Ovo pravilo forme u savremenom šerijatskom pravu može biti i korigovano, a sve u cilju izjednačavanja u pravima muškarca i žene.

REFORMA ARAPSKIH BRAČNIH PRAVILA IZVRŠENA KORANOM

U samom početku Islama Koran je predstavljao manje-više skup moralnih pravila društvenog života, dok se pravni kvalifikativi sreću tek nešto kasnije, tačnije vezuju se za prelazak islamskog centra iz Meke u Medinu, 622. godine. Koran je počeo da ukida sve one bračne običaje Arapa koji su stajali u protivnosti sa njegovim moralnim sistemom. Naime, ukinuta je poliandrija kao stvar prošlosti ali istovremeno je to uradjeno s ciljem sprečavanja prostitucije. Takođe, došlo je do podjednakog zadržavanja poligamije i monogamije. Poligamija je zadržana s ciljem pokrivanja jednog socijalnog problema, a to je bio broj žena u odnosu na broj muškaraca u toj muslimanskoj zajednici. Naime, zbog ogromnog broja ratova muško stanovništvo je smanjivano a Islam je samim tim bio više uticajan na žene nego na muški rod, što je dovelo do potrebe regulacije njihovog odnosa prema svetim bračnim dužnostima ali i pravima. Koran ograničava broj žena na četiri, ali istovremeno zabranjuje i mnogoženstvo onima koji nisu u stanju da jednako postupaju sa svojim ženama, o ovome svedoči i izreka iz Korana: « Dozvoljeno vam je živeti u braku sa dve, tri i četiri žene, ali ako se bojite da ćete biti nepravični prema njima, ženite se samo sa jednom slobodnom ženom ili sa robinjom.»⁷ Znači da monogamija u stvari predstavlja osnovnu formu braka, ali po potrebi i u skladu s duhom Korana mnogoženstvo je dozvoljeno ali i ograničeno. Takodje, određene reforme tiču se i forme zaključenja braka i to u pogledu materijalnih uslova za zaključenje kao što je uvođenje srodstva po tazbini kao bračne smetnje, razlike u religiji, poligamski brak sa više od pet žena, bračnost žene itd. Isto tako Islam više neće priznavati brak koji je zaključen kupovinom, otmicom ili darovanjem žene, već je potrebna uzajamna izjava muškarca i žene da pristupaju bračnoj zajednici. Ustanova *mehra*, tj. bračnog poklona u suštini predstavlja dar koji je namenjen ženi ali su ga najčešće koristili roditelji. Međutim, svedjedno je ko ga koristi bitno je da on nije dat kao simbol

⁶ Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae divini et humani iuris communicatio, navedeno prema Stojčević, Romac, *Dicta et regulae iuris*, Savremena administracija, Beograd, 1989, str. 354.

⁷ *Koran*, IV – S. E'n Nisau-3.

kupoprodaje. Koran priznaje mužu vlast nad ženom u braku ali se ona ne odnosi na njenu imovinu i produkte rada.⁸ Bračna zajednica se može zaključiti samo na neodređeno vreme i nikako se ne sme određivati rok trajanja same zajednice, što je u stvari i tekovina savremenog prava. Islam, takođe usvaja i princip raskidivosti braka. Razvod braka smatra se punovažnim ukoliko je razvod svrsishodan. «Od svih dozvoljenih stvari Bogu je najmrži razvod braka.»⁹ S ciljem zaštite ustanove braka staranje o toku braka povereno je islamskoj zajednici koja jedina ima tu mogućnost tumačenja i održavanja pravilnog toka bračne zajednice. U Koranu se nalazi i niz moralnih pridika i saveta kako se treba ponašati u samom braku, jedna od njih prema autoru Šejbaniju je i ova: «Ko se ženi zbog lepote i bogatstva ni od jednog neće imati koristi, a ko se ženi zbog moralnih vrlina Bog će mu nadoknaditi bogatstvo i lepotu.»¹⁰ Ovim promenama stvoren je jedinstven sistem bračnih pravila, koji u mnogome poboljšava položaj žene, ali što je najbitnije napravljen je radikalni rez koji je doveo do toga da se sve ove norme i danas smatraju primenjivim.

Ženi je takodje priznata i pravna i poslovna sposobnost, što ju je učinilo aktivnim subjektom braka, kasnije i porodice, ali i šire muslimanske zajednice.

ZAKLJUČENJE BRAKA

Veridba

Veridba, prema rimskom pravniku Florentinu, predstavlja dogovor i međusobno obećanje budućeg braka.¹¹ U Šerijatskom pravu veridba ima fakultativan karakter i nikako se ne ustanovljava obavezno. Za njeno zaključenje smatra se dovoljnim ispunjenje uslova koji se zahtevaju i za zaključenje braka, o čemu će kasnije biti reči. Verenik prilikom ovog čina obično daje svojoj verenici nekakav poklon kao garant ispunjenja ugovora, ali to nije dužan učiniti jer ugovor ima važnost i bez toga. Veridba nema nikakvih dejstava na lične kao ni na imovinske odnose verenika. Dakle, verenici nemaju pravo prisile jedno drugoga na zaključenje braka.

Uslovi zaključenja braka

Uslovi za zaključenje braka se mogu podeliti na formalne i materijalne uslove. Naziv za prve je erkani nikah a za druge šuruti nikah.

Materijalni uslovi su:

1. Nepostojanje bračnih smetnji(mevani nikah)

Smetnje u stvari predstavljaju prepreke braku. Njih različita zakonodavstva različito i tretiraju, te one u šerijatu podrazumevaju npr. srodstvo, broj žena,

⁸ El'Ahkamu-šerija, paragraf 206.

⁹ Navedno prema: Šejbani, *Tejsir-ul-vusul*, sveska III, str. 166.

¹⁰ Ovome se i dodaje prema jednom hadisu izreka proroka Muhameda da je plemenita žena najbolje dobro na svetu, Šejbani, op. citatum, sv. 4, str. 257.

¹¹ Sponsalia sunt mentio et repromissio nuptiarum futurarum, prema Digestama, 23,1.1

razliku u veri, nedostojnost, prekomerni razvod i iddet (tj. poslebračni rok čekanja u kome razvedena žena ne može sklopiti brak sa trećim licem). Ovo su sve tzv. apsolutne bračne smetnje, dok su relativne: veridba (odnosno zabrana zaključenja braka sa verenim licem), nepoznavanje osnovnih principa islamske vere, siromaštvo, postojeći brak pomuslimanjenog lica, nepristanak vlasti za brakove lica koja se nalaze u specijalnim službama i polno oboljenje zaručnika (verenika).

2. Pristanak bračnih drugova

Kao drugi materijalni uslov pristanak bračnih drugova odnosi se na sposobnost za izjavu volje tj. punoletnost kandidata kao i njihovo duševno zdravlje. Zatim, zahteva se saglasnost stranaka, tj. podudaranje između volje i izjave kako eventualno ne bi došlo do primene sile, pretnje ili prinude na jednog od zaručnika odnosno bračnih kandidata.

3. Sposobnost i volja bračnih drugova da ispune cilj braka

Ovo je tzv. *affectio nuptium*, tj. volja koja je usmerena na održanje braka i ispunjavanje osnovnih bračnih dužnosti. Simulovani brakovi u šerijatu nisu dozvoljeni i smatraju se *ab initio* ništavim.

Forma braka prema propisima šerijatskog prava - ovde se naime zahteva izjava volje kao i prisustvo svedoka pri izjavi. Šerijatsko pravo sadrži niz pravila koja se odnose na uslove koje treba da ispunjava svedok, počev od toga da je musliman, bračno punoletan, duševno zdrav i sposoban da čuje i razume izjavu verenika.

S obzirom na to da forma predstavlja oblik u kome se brak zaključuje kao i postupak zaključenja, proizvoljnosti kao i zloupotrebe su moguće a sve s ciljem prikrivanja pravog smisla braka kao i simulovanja određenih zakonom zabranjenih pravnih poslova. Te otuda postoje različita pravna rešenja u celokupnom šerijatskom pravu oko uslova koji moraju biti ispunjeni prilikom zaključenja. Gore navedena dva uslova forme se generalno primenjuju u svim zemljama koje primenjuju danas šerijatsko pravo posredno ili neposredno ali se ova načela dopunjuju drugim merilima i kriterijumima.¹²

POSLEDICE BRAKA

Lični odnosi bračnih drugova

Zajednička prava i dužnosti bračnih drugova su sledeća: vršenje polnih odnosa, vernost i uzajamni lep postupak. Vršenje polnih odnosa je bitna zajednička dužnost bračnih drugova koja u stvari predstavlja potporu braku ali i sprečavanju nemoralna i bluda. Eventualno neizvršenje ove obaveze od strane jednog bračnog druga rađa pravo drugog da zahteva razvod braka. Kada žena spreči muža u njegovim zakonskim pravima, smatra se *našizom*, onom koja mrzi. Islamski propisi su regulisali faze lečenja ženske mržnje preduzimanjem lečenja

¹² Više o ovome: M. Begović, *Šerijatsko bračno pravo*, str. 66-72, kao i od istog autora: *Uticaj šerijatskog prava na pravne običaje u Jugoslaviji*, Godišnjak Pravnog fakulteta, 1975, str. 375-381.

od strane muža, kada on počinje da savetuje svoju suprugu upozoravajući je na njene obaveze i skrećući joj pažnju na kaznu Božiju za prestup. Kada žena shvati da je pogrešila muškarac treba da prihvati njeno izvinjenje i da na njega uzvratil lepim rečima. Kada pak muž pogreši, i on se smatra *našizom*, žena će ga savetovati mudro, i oštroumno istrajavati u pokušaju da se problem reši, a u slučaju spora i neprihvatanja muža da se povinuje savetima supruge pristupa se sudskom postupku.¹³ «Ako se neka žena plaši da će joj se muž početi joguniti, ili da će je zanemariti, onda se oni neće ogrešiti ako se nagode...»¹⁴ U slučaju *šikaka* ili razdora obe strane su dužne obratiti se za pomoć i to najčešće licu koje će biti određeno od obe strane.(medijator - u kontinentalnom pravu). U prava muža prema ženi ubrajaju se: pravo muža da određuje mesto stanovanja, da nadzire ponašanje žene, dužnost žene da vodi domaćinstvo i da se pokorava mužu. Ovo su sve pravni kvalifikativi ali možemo uputiti i na bračnu etiku u Islamu koja podrazumeva mešovite obaveze žena, prvo da je njena obaveza regulisana zakonom ili pak da je regulisana etičkim kodeksom što u suštini ne obavezuje ženu na to ponašanje ali je muž može iz moralnih razloga primorati na takvo ponašanje. Od takvih obaveza se ističe obavezno (čak i zakonom propisano) nošenje islamskog hidžaba, opraštanje greški svom suprugu, slaganje sa muževim rođacima, slaganje sa muževim zanimanjem.¹⁵ Što se tiče fizičkog tretiranja povreda bračnih dužnosti od strane žene Koran dozvoljava mužu da udari ženu samo u krajnjoj fazi kažnjavanja zbog nerazumnog ponašanja žene prema seksualnim željama njenog muža.¹⁶

Što se tiče prava žene ona su sledeća: pravo žene na *mehr*, tj. venčani dar i to u principu odmah po sklapanju braka, pravo žene na izdržavanje i ženino pravo na jednakost sa drugim ženama. Etička dužnost muža bi bila da pređe preko ženinih grešaka.¹⁷

Imovinski odnosi bračnih drugova

Šerijatsko pravo usvaja režim odvojenih dobara, kako onih koje bračni drugovi steknu pre zaključenja braka tako i onih koje steknu za vreme njegovog trajanja. Muž u suštini nema pravo da zahteva od ženinih roditelja pravo na miraz, jer to roditelji nisu u dužnosti da učine. Ovo dovodi do zaključka da muž snosi sav teret bračnog života. Medjutim, rekli smo da je običajno pravo glavni korektiv Korana kao primarnog izvora prava te se u mnogim islamskim zemljama ublažava

¹³ Navedeno prema: *Nur*, časopis za kulturu i islamske teme, vol.VIII, No.19-20, zima 1999, članak na strani 43-46, *Šerijatski propisi o regulisanju odnosa između polova*.

¹⁴ *An-Nisa*, 128, navedeno prema istom časopisu.

¹⁵ Više o ovim pitanjima videti: *Nur*, časopis za kulturu i islamske teme, vol. VI, No 14, jul 1997. str.51-54, naziv članka: Ajatolah Ibrahim Amiri,*Bračna etika*.

¹⁶ Videti: *Nur*, broj 19-20, zima 1999, članak *Bračna etika*, str. 56. Naveden je čitav postupak ostvarivanja prava muža i krajnje korišćenje sile prema ženi. Citira se i izvod iz Korana: »A one čije se neposlušnosti pribogavate ih posavetujte, onda se od njih u postelji rastavite, pa ih i udarite, kada vam postanu poslušne, onda im zulum ne činite» (4:34)

¹⁷ *Nur*, broj 14, juli 1997, str. 54, više o ovom pitanju, članak Ajatolaha Ibrahima Aminija.

napred navedeni princip. Tako se kod većine stvorio običaj da žena donese pored odeće i nameštaj čak i miraz. U Maroku je otac obavezan dati svojoj ćerki opremu i nameštaj (*džihaz*). Žena slobodno može raspolagati ovim stvarima i smatra se glavnim imaoцем prava nad njima.¹⁸ Da bi muž mogao da koristi ženina mirazna dobra i da upravlja njima neophodno je izričito ovlašćenje žene za te radnje. Ovde se radi zapravo o specijalnom punomoćju i muž na sebe prihvata sve obaveze i odgovornosti koji proizlaze iz tog pravnog odnosa. U slučaju spora pristupa se izvodjenju dokaza korišćenjem redovnih dokaznih sredstava – svedok, isprava i zakletva. Za sporove oko nepokretnosti redovno se koriste zakonske pretpostavke i to oborive (*praesumptio iuris tantum*), dakle, dok se suprotno ne dokaže. U slučaju spora za života bračnih drugova smatra se da stvari pripadaju ženi, pak ukoliko nastupi činjenica smrti stvari pripadaju preživlom bračnom drugu ukoliko se suprotno ne dokaže.

Bračni ugovori

Ovo je jedan od pravnih načina da se izmene odnosi bračnih drugova predviđeni dispozitivnim zakonskim propisima. Delimo ih na ugovore lične prirode i na ugovore imovinske prirode. Naime, u prvom slučaju može se ograničiti muževljevo pravo na poligamiju, utvrditi mesto stanovanja i priznati ženi pravo na otkaz braka. Što se imovinskih odnosa tiče oni se mogu slobodnije menjati nego lični. Tako da se može ugovoriti zajednica dobara umesto odvojenog režima imovine, što je u duhu običajnog prava o čemu smo malopre govorili. Žena takođe može ovlastiti muža da uživa jedan deo ili celu njenu donesenu ili stečenu imovinu, ovde se podrazumeva i mogućnost dozvole žene da muž upravlja njenom imovinom. Režim poklona je krajnje slobodan i oni su neopozivi. Na drugoj strani, šerijatsko pravo ne dozvoljava ugovore o uzajamnom nasleđivanju i izdržavanju bračnih drugova za slučaj smrti kao što to predviđja građansko pravo. Ovo se opravdava činjenicom da se ne bi voljom privatnih lica okrnjili propisi o zakonskom nasleđivanju koji su predviđeni Koranom i kao takvi imaju javnopravni karakter (kogentne norme).¹⁹

PRESTANAK BRAKA

Prestanak ništavih brakova

Uzroci koji dovode do ništavosti braka mogu se podeliti u dve grupe, razlozi koji dovode do apsolutne ništavosti i oni koji dovode do relativne ništavosti. Do ove podele dolazi usled primene kriterijuma značaja određenog razloga, te samim tim apsolutno ništavi brakovi ne mogu imati nikakva dejstva, dok relativno ništavi podležu konvalidaciji te mogu proizvoditi pravna dejstva ukoliko dodje do otklanjanja nepravilnosti ili matrijalnih nedostataka. U apsolutne se ubrajaju: blisko srodstvo medju bračnim drugovima, zaključenje braka sa petom ženom pored žive

¹⁸ Navedeno prema : *Revue Algerienne*, 1933, I, strana 191.

¹⁹ Prema: Mehmed Begović, *Šerijatsko bračno pravo*, str. 96-98.

četiri venčane žene, život u poligamskom braku sa više sestara, ili sa tetkom, njenim bratičinama i sestričinama (džem), stupanje u bračnu zajednicu sa tuđjom ženom, bračna veza muslimana sa bezverkom, bračna veza muslimanke sa nemuslimanom, ugovaranje braka na uživanje – mu'ta, neispunjavanje propisanih formalnosti na venčanju, ugovaranje braka na rok ili pod raskidnim ili odložnim uslovom – muvekat, sklapanje braka sa tuđjom ženom u iddetu, sklapanje ponovnog braka sa ženom s kojom se muž definitivno razveo, ako ta žena nije izdržala zakonom propisane formalnosti – hulla i sklapanje braka u ime nesposobnih lica koje izvrši nesavestan otac, deda po ocu, sin ili koji drugi zakonski zastupnik sa nedostojnom osobom ili uz neodgovarajući mehr. U relativne uzroke ubrajamo: sklapanje braka kojeg zaključio bračno punoletna žena sa nedostojnim muškarcem bez odobrenja njenog zakonskog zastupnika, ugovaranje braka koje izvrši bračno punoletna žena sa dostojnim mužem ali uz nedozvoljen mehr ako za to nije dobila odobrenje svog zakonskog zastupnika a muž ne pristaje da povisi mehr, venčanje obavljeno pod direktnim dejstvom sile od strane jednog saugovarača ili trećih lica, prevara u ličnosti bračnog druga i u dostojnosti muža kao i prekoračenje vlasti od strane punomoćnika i zakonskog zastupnika.

Šerijatsko pravo, naime, poznaje i ustanovu brakova s pravom opcije tzv. Hijari-fesh. Brakovi ove vrste ispunjavaju propisane uslove za svoju punovažnost, ali se ipak priznaje zainteresovanim supružnicima pravo da ih pobijaju iz nekih od razloga kao što su zabluda o polnoj potenciji muža, nezadovoljstvo s brakom koji izjavi duhovno poremećena osoba po svom ozdravljenju i nezadovoljstvo koje izjavi lice muškog ili ženskog pola u vreme svog bračnog punoletstva protiv braka koji je u njihovo ime za vreme dok su bili maloletni zaključio neki drugi zakonski zastupnik, ovde se ne računaju otac ili deda o ocu.

Prestanak punovažnih brakova

Brakovi mogu prestati iako su bili pravno valjani u momentu njihovog zaključenja, naime, ovde dolazi do nastupanja određenih okolnosti u toku trajanja braka koje dovode do bračnih nesuglasica ili nemogućnosti daljeg trajanja braka, te se postavlja pitanje kako ovakve situacije pravno tretirati. Do prestanka ovih brakova može doći na dva načina: prirodnim putem (smrću jednog od bračnih drugova) i pravnim putem (otkaz ili talak, sporazumni razvod, sudska odluka i poništaj).

Smrt jednog od bračnih drugova

Razlikujemo, naime, faktičku i pretpostavljenu smrt. Kod prve, činjenica smrti je jasno i nedvosmisleno nastupila, što znači da je ona utvrđena od strane nadležnog organa. Bračno-pravne posledice ovakovog događaja jesu da preživeli supružnik tj. žena ako je preminuo muž mora izdržati tzv. iddet koji traje četiri meseca i deset dana ako žena nije trudna, ako je trudna onda iddet traje sve do porođaja. Pretpostavljena smrt postoji u situaciji kada se ne može sa sigurnošću utvrditi da li je nastupila smrt faktičkog tipa, što redovno postoji

u situaciji nestanka određenog lica u određenom vremenom periodu a da se sa sigurnošću ne može utvrditi da li je ono još uvek u životu.

Talak

U principu talak se dopušta samo mužu u šerijatskom pravu, dok je npr. u starom egipatskom pravu on bio dopušten prvenstveno ženi tzv. repudijum ali se njime u opravdanim uslovima koristio i muž. Žena se u šerijatu može ovim institutom služiti samo pod uslovom da je tako predviđeno ličnim odredbama u bračnom ugovoru. Uslovi za primenu talaka su jako strogi i ne smeju biti u nevreme korišćeni jer u suprotnom neće imati nikakvog efekta.²⁰

Sporazumni razvod braka

Tri su osnova za opravdanje sporazumnog razvoda braka. Prvi je doktrinarni, dozvoljava se razvod po odredbama Korana iz razloga koji dovode u neugodnost oba bračna druga, npr. muževa odvratnost ili njegova grubost, a muž uviđa da neće moći vršiti svoje bračne dužnosti zapostavljajući na ovakav način svog supružnika što redovno dovodi do nemogućnosti održanja takvog braka. Drugi osnov je ugovorni tj. pravni osnov koji leži u ugovoru i naravno njegovoj mogućnosti raskida u svakom momentu, i na kraju imamo i moralni osnov koji opravdava raskid braka upravo iz razloga mogućnosti zasićenja bračnih drugova u toku trajanja braka i njihove nemogućnosti da u toku čitavog života budu posvećeni jedno drugom. Kada dođe do natezanja u bračnim odnosima smatra se da brak više faktički i ne postoji pa se postavlja pitanje zašto bi i pravno bio još uvek na snazi. Dakle, Islam dozvoljava sporazumni razvod braka.

Razvod braka na osnovu sudske odluke

Ovaj osnov postoji u situaciji kada posle podnešene tužbe za razvod braka dođe do njegovog prestanka (ukoliko je tužba osnovana) konstatacijom razvoda od strane nadležnog suda. Muž veoma retko pribegava ovoj formi upravo zbog mogućnosti da se uz dva svedoka rastavi od žene za koju smatra da više ne zaslužuje da bude s njim u braku (brak postao nesnosan), i to u dva slučaja - kada je žena neverna i kada nije više pokorna. Žena, pak ne može otkazati brak i razvesti se na osnovu sporazuma bez muževe dozvole i pristanka. Ženi ostaje mogućnost da se tužbom obrati sudu sa zahtevom za razvod braka iz razloga vređanja dužnosti od strane muža i ukoliko muž ne pristaje da se razvede otkazom ili sporazumom.

Poništaj braka

Fesh predstavlja jedan od načina za prestanak braka i to ako za vreme trajanja braka prestanu da postoje neki uslovi koji se zahtevaju pri zaključenju braka. Ti uslovi danas, u osavremenjenom šerijatskom pravu mogu da budu različiti, te mi ovde navodimo jedno od starijih shvatanja i to hanefijske škole pravnika. Npr. stvaranje srodstva između muža i njegove žene, rodoskrvnuće

²⁰ Više o ustanovi talka i zakonskim pravilima postupka otpuštanja žene videti u Ali Effendi, Fetava, sveska I, str.90, I.Ružd, Bidaja, sveska II, strana 66.

koje izvrši jedan bračni drug sa srođnicima u pravoj uzlaznoj ili silaznoj liniji drugog bračnog druga, hulenje verskih svetinja, promena vere jednog od bračnih drugova venčanih prema propisima šerijatskog prava i prelazak u Islam koji izvrši jedan od supružnika venčanih po propisima druge vere.

ZAKLJUČAK

«Brak je po islamskoj nauci jedna od najplemenitijih i najpotrebnijih ustanova, jer ljudi ne mogu spokojno živeti niti se mogu valjano razvijati, bez pravilnog porodičnog života, a brak je i najviša potpora za potreban red i poredak medju ljudstvom... islamskim su brakom, dotada skoro nikako zaštićene žene, izjednačene sa muškarcima u svim pravima i sa malom razlikom u naslednom pravu... muslimanska pokoljenja, dok su se držala tih propisa, i napredovala su. Sadašnja stagnacija je posledica odstupanja od pravih islamskih temelja...»²¹

Ova konstatacija nekada vrsnog znalca šerijatskog prava samo pokazuje koliko je danas šerijatsko pravo partikularno. To konkretno znači da mnoge islamske zemlje od slučaja do slučaja regulišu oblast svoga života šerijatskim pravom i to u meri koliko je potrebno da se ispoštuju običaji i tradicija. Mnoge, nekada izrazito islamske zemlje danas su se izlaicizirale (Turska), neke su pooštrile šerijatske propise (Saudi Arabija), a neke su išle iz krajnosti u krajnost pa su na sebi svojstven način vršile egzegezu pravila Korana u različite interesne svrhe (bivši režim Talibana u Avganistanu). Setimo se da Islam nije samo vera već i pravo. On prožima život svakog muslimana i otuda su muslimani dužni da poštuju, gaje i održavaju najbolje moguće međuljudske odnose.

Iz dosada izloženog možemo zaključiti sledeće. Brak u Islamu predstavlja zajednicu života između dvoje ljudi različitog pola, zaključuje se izjavom volje muža i žene i to u prisustvu svedoka, zatim, on se zaključuje samo na neizvesno vreme, brak ima za cilj rađanje potomstva i moralno usavršavanje. Vlast muža je dominantna ali protom je ona odgojne (vaspitne) prirode, kada se brak zaključuje on ne utiče na poslovnu sposobnost žene, i na kraju, bračni drugovi mogu na osnovu ugovora svoj imovinski i lični pravni režim izmeniti.

Iako postoje brojne razlike u određivanju pravnih odnosa između muža i žene u islamskom svetu, ne možemo prenebregnuti činjenicu da je brak u Islamu sveta institucija (uostalom kao i u mnogim drugim religijama), s tim što brak u Islamu u nekim pravnim sistemima uživa i punu zaštitu države i njenih organa. To čini muslimanski brak uspešnijim i moralno kvalitetnijim od istih institucija u drugim kulturama i državama današnjeg sveta.

²¹ Hafiz Abdulah Bušatlić: *Porodično i nasledno pravo muslimana, šerijatski sudija*, Sarajevo, 1926. godina, str. 9.

LITERATURA

- Amini, ajetolah Ibrahim (1997), Bračna etika, *Nur casopis za kulturu i islamske teme*, 1997, broj 14, vol. VI, 14. jul 1997., 51-54,
- Begović, Mehmed (1936) *Šerijatsko bračno pravo*, Beograd, Geca Kon
- Begović, Mehmed (1975), Uticaj šerijatskog prava na pravne običaje u Jugoslaviji, *Godišnjak Pravnog fakulteta*, 1975, 375-381,
- Bušatlić, Hafiz Abdulah, (1926) Sarajevo, *Porodično i nasledno pravo Muslimana*,
- Efendi, Ali (1938) *Fetava, sveska I*, Sarajevo
- Justinijanova Digesta*, (2003), knjiga prva, prevod prof. dr Antun Malenica, Beograd, Službeni glasnik Republike Srbije,
- Nur, časopis za kulturu i islamske teme*, (1999) Šerijatski propisi o regulisanju odnosa između polova, zima 1999, vol. VIII, Br. 19-20, 43-46 i str. 56, str. 128
- Rušd, I. (1938) *Bidaja, sveska II*, Sarajevo, *Revue Algerienne*, (1933) tom I, str. 191,
- Stojčević, Dragomir, Romac, Ante (1989) *Dicta et regulae iuris*, Beograd, Savremena administracija.
- Šejbani (1940) *Tejsir-ul-vusul, sveska III*, Sarajevo
- Vujaklija, Milan (1985) *Rečnik stranih reči i izraza*, Beograd, Prosveta
- Vajs, Albert, Kandić, Ljubica (1996) *Opšta istorija države i prava*, Beograd, Savremena administracija,

Milan Andrić, LLD
City of Belgrade Magistrate's Court,
Belgrade

THE ESSENTIAL OF SHERIAT LAW (WITH SPECIAL RETROSPECT ON RELATIONSHIPS BETWEEN SEX TOWARDS THE MARRIAGE RULES OF SHERIAT LAW)

Summary

The main cause of this article is to show the essential institute of marriage in Law of Sheriat and the relations between the different sex in Islam. The marriage in Islam represent community of life between two people, difeferent sex, chose with declarations of will of husband and wife in the presence of witnesses, for uncertain time with a cause of birth and a moral perfection. The authority of husband is dominant, but it has education nature. When the marriage is closed it does not have influence on business capability of the women and also at the end, the marriage couple may change their personal resume, and the resume of property with a contract. Although there are many different ways determinate legal relations between the husband and wife but fact is, which can not be displaced that the marriage in Islam is a holy institution (anyway like many others religious), therewith that marriage is some legal systems of Islam enjoy full protection of state and her authorities. Like it seems, this confirm the claim that Moslem marriage is more successfull than others and also has a better moral qualities then the same institution in other cultures and states of modern world.

Key words: Islam, marriage, sheriat law, Koran.

Mr Radmilo Bodiroga
USA

UDK: 277.4-563
279.14-563
Originalni naučni rad
Primljeno: 01.03.06.

SEVENTH DAY BAPTIST INFLUENCE UPON MILLERITES

Summary

Before the October Disappointment in 1844 an interest in the seventh-day Sabbath had originated among Millerites. Some of them began to observe the seventh-day Sabbath instead of the first day. By that time, Seventh Day Baptists had been keeping the seventh-day Sabbath for a couple of centuries. During much of that long period of time Seventh Day Baptists had been quite passive in sharing the Sabbath with other Christians. By the beginning of the 1840s, however, they determined to take a more aggressive approach to promoting their understanding of the Sabbath. In this work we will discuss Seventh Day Baptist influence upon Millerites. The basic question addressed in this paper is: "To what extent did Seventh Day Baptists influence Millerites in terms of Sabbath?" The purpose of this work is to organize chronologically information about the influence of the Seventh Day Baptist Sabbath upon Millerites during 1840s. In order to accomplish the main purpose of this paper it will be necessary to chronologically reconstruct and analyze the historical development of the influence of Seventh Day Baptist upon Millerites. Millerites were people who followed William Miller who was one of the more remarkable and controversial Christian revivalist in the first half of the 19th century. He believed that the Second Coming of Jesus would be on October 22nd, 1844. About 200.000 people accepted his view with more than a million brought under his influence.

Key words: *Seventh day Baptists, Millerites, Adventists, the seventh-day Sabbath.*

Seventh Day Baptist Background

Seventh Day Baptists in England

Seventh Day Baptists date their origin in the early years of the 1650s in England. The first known Baptist writer who supported the seventh-day Sabbath was James Ockford whose book titled *The Doctrine of the Fourth Commandment, Deformed by Popery, Reformed & Restored to its Primitive Purity* was published in 1650 in London. Even though almost all copies of that book were burned and the author punished, many others who were influenced

by Ockford's book wrote anonymously about the seventh-day Sabbath. With the emphasis on the Scripture, people such as James Ockford, William Saller, Henry Jessey, Dr. Peter Chamberlen, John James, Francis Bampffield, Edward and Joseph Stennett believed that the keeping of the seventh-day Sabbath was a requirement of biblical Christianity.¹

Seventh Day Baptists in America

According to Sanford the roots of American Seventh Day Baptists are found in places such as: Newport, Rhode Island; Philadelphia, Pennsylvania; and Piscataway, New Jersey. Stephen Mumford of Newport, Rhode Island was the first Seventh Day Baptist in America. Mumford and his wife were probably instrumental in bringing Samuel and Tacy Hubbard to an acceptance of the seventh-day Sabbath. With several others who were convinced of the seventh-day Sabbath, the Mumford and Hubbard families established the first Seventh Day Baptist Church in America in 1671.²

Pennsylvania and New Jersey as mentioned above were places where "two other seemingly independent strains of Baptist Sabbatarian emerged. The movement grew slowly and by 1800 had about one thousand adherents."³

Seventh Day Baptist General Conference

The Seventh Day Baptist General Conference was organized in 1802. James Bailey wrote that the missionary labors were the most important idea that determined the organization of General Conference.⁴ This opened the door for believers to be sent on a mission. By 1841, there were about fifty Seventh Day Baptist churches with sixty-two ministers, and membership had reached 5,500.⁵

During much of their history Seventh Day Baptists had been quite passive in sharing the seventh-day Sabbath with other Christians. However, by the beginning of the 1840s their General Conference determined to take a more aggressive approach to promoting their understanding of the Sabbath.⁶ The church determined that evangelism of the seventh-day Sabbath was required by God. As a result, in 1842 the Sabbath Tract Society determined to publish a

¹ Don A. Sanford, *A Choosing People: The History of Seventh Day Baptists* (Nashville, TN: Broadman Press, 1992), 58-75.

² Sanford, 94-97.

³ Merlin D. Burt, "The Historical Background, Interconnected Development, and Integration of the Doctrines of the Sanctuary, the Sabbath, and Ellen G. White's Role in Sabbatarian Adventism from 1844 to 1849" (Ph.D. dissertation, Andrews University, 2002), 46.

⁴ James Bailey, *History of the Seventh Day Baptist General Conference: From its Origin, September 1802, to its Fifty-third Session, September 1865* (Toledo, Ohio: S. Bailey and Company, 1866), 50.

⁵ James Bradley, *Seventh-Day Baptist Register*, 6 October, 1841, 126, quoted in Burt, 46.

⁶ George R. Knight, *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventists Beliefs*, (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 66.

series of tracts in order to “introduce” the Sabbath to the other Christians.⁷ Seventh day Baptists named November 1, 1843, as a day of fasting and prayer that God would bless other Christians to see important of observing seventh-day Sabbath.⁸

Seventh Day Baptists were probably distressed because other churches did not respond to their evangelistic efforts except American Adventists.⁹ In June 1844, the *Sabbath Recorder* reported that considerable numbers of believers who were looking for Christ’s appearance observed the seventh day as Sabbath.

We learn from several sections, that considerable numbers of those who are looking for the speedy appearance of Christ, have embraced the seventh day, and commenced observing it as the Sabbath... Now the believers in the speedy Second Advent stand in the position where they do not feel bound by any creed, and having sufficient self-denial to lead them to practice according to their convictions of duty, are just the persons to understand the requirements of the Word of God in this matter... Now, although we do not feel at liberty to fix any time for the coming of the Lord, we do feel at liberty to suggest, that the best preparation for that events is to be found in a love for the truth, and obedience to it.¹⁰

References to the Sabbath in Millerite Publications

That the Sabbath was being promoted and even accepted by some Adventists in the first half of the 1840s has been proven by Milerites publications. In this chapter we will point out some persons, comments, and articles that made reference to either Seventh Day Baptists or Adventist Sabbatarians.

James A. Begg and His Letter in the Signs of the Times

James A. Begg was a Scottish Adventist minister who was especially interested in writing on the subject on Bible prophecy. He began writing on this subject during the first half of the 1830s. He accepted the seventh day Sabbath shortly after beginning writing on the subject of Bible prophecy. Even though we are not certain whether James A. Begg was a Seventh Day Baptist or not, we know that he wrote various books on the Sabbath, some of which were published by Seventh Day Baptists.¹¹

⁷ Burt, 47.

⁸ Mervyn Maxwell, *Tell It to the World: The Story of Seventh-day Adventists*, (Mountain View, California; Pacific Press, 1982), 67.

⁹ Burt, 47.

¹⁰ George B. Utter, “The Second Advent and the Sabbath,” *Sabbath Recorder*, 13 June, 1844, 2, quoted in Burt, 48.

¹¹ Burt, 49.

James A. Begg became known to Millerite Adventists by writing a letter in *the Signs of the Times* of April 1, 1841. In that letter Begg tried to explain his belief in the seventh-day Sabbath. It was the first direct reference to the seventh-day Sabbath in Millerite Adventist literature. Begg wrote: “For myself, I must be allowed to say, that the little leisure which my business allows for the more congenial occupation of authorship, I require in the meantime for a work on the continued obligation of the Seventh Day, as the Christian Sabbath, which I am preparing for the press.”¹²

One month after Begg’s letter *The Signs of the Times* published an unsigned article which presented the typical view of Millerites concerning to the Sabbath. An unknown author of that article believed that a glorious Sabbath, the rest of all the redeemed will begin after Second Coming of Jesus, or when the one thousand years will be established. “We have seen six days, or six thousands years nearly past, during which the new creating work has gone forwards, and are warranted to expect the seventh day, or one thousand years of a glorious Sabbath, when the Lord Jesus Christ shall rest with his redeemed... The one thousand years shall be a seventh day, or Sabbath; during which no manner of work shall be done.” Referring to the eternal life that will follow the one thousand years, an author concluded that “God has covenanted with his people an eternal Sabbath.”¹³

The Signs of the Times published a second article entitled “The Ordinance of the Year of Jubilee.” This article presented the Sabbath as being fulfilled at the beginning of the Jubilee at Jesus’ Second Coming.¹⁴ With many other Adventist ministers, William Miller also promoted this argument.¹⁵

B. Clark and the Sabbath

In April 1842, B. Clark, who was a Seventh Day Baptist minister, tried to influence other Adventists regarding the Sabbath through the columns of the *Signs of the Times*. The editor’s following note has been found: “Brother B. Clark’s letter, on the Sabbath is received. We wish to have no controversy with Seventh Day Baptist, on the subject of the Sabbath. ‘Let everyone be fully persuaded in his own mind.’ We both agree that there is a Sabbath—a sign, of the blessed Sabbath rest which remains for the people of God. ‘Therefore let no man judge you in meat or in drink, or in respect to a holy day, or of the new

¹² James A. Begg, “Letter from Scotland,” *Signs of the Times*, 1 April, 1841, 3.

¹³ [Joshua V. Himes], editorial, “Thoughts on the Second Appearing and Kingdom of the Lord Jesus Christ,” *Signs of the Times*, 1 May, 1841, 22.

¹⁴ [Joshua V. Himes], editorial, “The Ordinance of the Year of Jubilee,” *Signs of the Times*, 1 May, 1841, 22.

¹⁵ William Miller, *Lecture on the Typical Sabbaths and Great Jubilee* (Boston: Joshua V. Himes, 1842), quoted in Burt, 49.

moon, or of the Sabbath, which are a shadow of things to come.' Col. 2: 16, 17."¹⁶

This note in the *Signs of the Times* evidently shows that the editor did not want to have a serious discussion about seventh-day Sabbath. Merlin D. Burt points out that since that time "silence reigned in Adventist papers on the subject of seventh-day Sabbath-keeping until shortly before the October 1844 disappointment. This silence though did not accurately reflect Adventist interest in the Sabbath."¹⁷

Articles on the Sabbath in the *Midnight Cry*

Articles on the Sabbath were also published in the *Midnight Cry* on September 5 and 12, 1844. We have found the following words from the editor: "We love the seventh-day brethren and sisters, but we think they are trying to mend the old broken Jewish yoke, and put it on their necks, instead of standing fast in the liberty wherewith Christ makes free."¹⁸ He decided that: "there is no particular portion of time which Christians are required by law to set apart, as holy time."¹⁹

The *Midnight Cry* agreed that if there was a "particular portion of time" that had been required by God to be kept as holy, it was "the seventh day of the week, that is Saturday."²⁰ The articles even proposed that Adventists should "leave off applying the word 'Sabbath' to the first day of the week."²¹ According to Merlin Burt, "some even suggested that the *Midnight Cry* was giving more support to the Sabbath than to Sunday."²²

A short article entitled "The Lord's Day" published on October 3, 1844 tried to reassure Adventists to keep Sunday. "We cannot afford more room for this subject now. We did not wish to grieve any dear brother or sister. We prize the Lord's Day as a blessed privilege... We consider the observance of the first day of the week as equally pleasing to God as the observance of the day preceding it, and we feel ourselves warranted in this belief, by the language of Paul, and the example of the early Christians."²³

The Seventh Day Baptist *Sabbath Recorder* responded to the *Midnight Cry* articles by noting that: "The new discovery of the Second Advent believers, which makes it morally certain to them that Christ will come on the tenth day of the seventh month, has probably unfitted their minds in a great measure for the

¹⁶ [Joshua V. Himes and Josiah Litch], editorial, "The Correspondents," *Signs of the Times*, 6 April, 1842, 5.

¹⁷ Burt, 50.

¹⁸ [Joshua V. Himes], editorial, "The Lord's Day," *Midnight Cry*, 12 September, 1844, 77.

¹⁹ *Ibid.*, 76.

²⁰ [Joshua V. Himes], editorial, "The Lord's Day," *Midnight Cry*, 5 September, 1844, 6

²¹ "The Lord's Day," 12 September, 1844, 77.

²² Burt, 51.

²³ [Joshua V. Himes], editorial, "The Lord's Day," *Midnight Cry*, 3 October, 1844, 100.

consideration of the claims of the Sabbath upon their attention. The editor of the *Midnight Cry*, after a faint attempt to enlighten his readers in relation to the claims of the 'Lord's Day,' abandons the investigation."²⁴

On October 2, 1844, the *Midnight Cry* published a letter about the Sabbath written by a woman named S. Blake. She wrote: "We have a small band of Advent believers in this place, who are still looking for the speedy coming of the just one. I am still with the body of Advent believers in the main principles. I do love to see firmness, honesty, and moral courage in the Christian believer; no shrinking from any Bible truth, however much against our worldly interest or former views; I am a Bible Sabbath keeper, and to see due regard paid to every command of our blessed Lord."²⁵

Sabbath-Keeping in New Hampshire

Rachel Oaks and Frederick Wheeler

Rachel Oaks Person (1809-1868) had a great influence on the Adventist congregation in Washington, New Hampshire, where her daughter was a member. She came from New York to live with her daughter in Washington, New Hampshire. This lady brought a burning belief in the Seventh-day Sabbath as well as various tracts concerning the Sabbath published by her denomination. Originally a Methodist, Rachel Oaks had begun to observe the Sabbath while still a member of that communion, but had transferred her allegiance to the Seventh Day Baptists.²⁶

Rachel Oaks' first convert was probably her brother-in-law, William Farnsworth, who had convinced her on the Millerite teaching.²⁷ Frederick Wheeler, a Methodist Adventist minister from Verona, New Hampshire, was also convinced by Rachel Oaks to observe the Sabbath. He has been considered the first Sabbath keeping Adventist minister in America. F. W. Bartle wrote an interesting story about his neighbor Frederick Wheeler. This story comes indirectly through W. A. Spicer from Bartle:

He (F. Wheeler) told me that they had held a quarterly meeting in the church, celebrating the Lord's supper. In his sermon about the service he made the remark that all persons confessing communion with Christ in such a service should be ready to follow Him, and obey God and keep His commandments in all things. Later, he said, he met Mrs. Preston (Rachel Oaks Preston), who reminded him of his remarks

²⁴ George B. Utter, "The Midnight Cry," *Sabbath Recorder*, 10 October, 1844, 62, quoted in Burt, 51.

²⁵ S. Blake, *Advent Herald*, 2 October, 1844, 72.

²⁶ Russel J. Thomsen, *Seventh-Day Baptists-Their Legacy to Adventists* (Boise: Pacific Press Publishing Association, 1971), 36-40.

²⁷ George Knight, *Joseph Bates* (Hagerstown, Review and Herald Publishing Association, 2004), 79.

about the meeting of communion with Christ. ‘I came near getting up in the meeting at that point,’ she told him, ‘and saying something.’ ‘What was it you had in mind to say?’ He asked her. ‘I wanted to tell you that you would better set that communion table back and put the cloth over it, until you begin to keep the commandments of God.’ Elder Wheeler told me that these words cut him deeper than anything that he had ever had spoken to him. He thought it over and soon he began to keep the Sabbath.²⁸

When F. Wheeler began to keep the Sabbath he did not preach about it in his church, but rather in a schoolhouse near his home. There he probably discussed the matter with Thomas M. Preble, formerly a Freewill Baptist minister who became the second Sabbath-keeping Adventist minister in North America. By August 1844 Thomas M Preble began to keep the Sabbath.²⁹ In this paper we will not examine Preble’s contribution to Adventist Sabbatarian understanding because his article about Sabbath, which influenced many Adventists regarding the Sabbath, including Joseph Bates, was published after the Great Disappointment.

Merlin D. Burt states that: “by the end of 1844, however, a little company, which included various members of the Farnsworth family and some friends, began keeping the Sabbath in Washington, New Hampshire.”³⁰

Summary and Conclusion

Before the Great Disappointment in October 1844 an interest in the seventh-day Sabbath among Millerites came about through the Seventh Day Baptists approach to promoting their understanding of the Sabbath. Seventh Day Baptists determined to publish a series of tract in order to “introduce” the Sabbath to the other Christians. Adventists were probably more interested in accepting the Sabbath than other denominations.

Even though Adventist editors such as Joshua V. Himes and others were opposed to the Sabbath, various articles about the Sabbath were published in Adventist publications. On April 1, 1841 the *Signs of the Times* published a letter written by James A. Begg who tried to explain his belief in the seventh-day Sabbath. It was the first reference to the Sabbath in Millerite literature. A year later, B. Clark, a Seventh Day Baptist minister, attempted to influence Adventists on the Sabbath through the columns of the *Signs of the Times*. Several other articles regarding the Sabbath were also published in the *Midnight Cry* during September 1844. As a result a significant number of Millerite Adventists accepted the seventh-day Sabbath. Probably the most significant statement that proves that a significant number of Adventists observed the seventh-day Sabbath before the Great Disappointment comes from

²⁸ W. A. Spicer, “Our First Minister,” *Review and Herald*, 15 February, 1940, 8.

²⁹ Maxwell, 68.

³⁰ Burt, 54.

the *Sabbath Record*, a Seventh Day Baptist periodical. It was noted, in that paper, that “considerable numbers” of Adventists “embraced the seventh day, and commenced observing it as the Sabbath.”³¹ Those believers remained a peripheral group but active among Adventists.

In Washington, New Hampshire, Frederick Wheeler, a Methodist Adventist minister was convinced by Rachel Oaks, a Seventh Day Baptist believer, to keep the Seventh-day Sabbath. He was the first Sabbath-keeping Adventist minister in America. Wheeler probably convinced Thomas M. Preble, formerly a Freewill Baptist minister to accept the Sabbath. After the Great Disappointment, Preble wrote an article about the Sabbath which influenced Joseph Bates to accept the seventh-day Sabbath. By the end of 1844, William Farnsworth, who also was convinced by Rachel Oaks to keep the Sabbath, and various members of his family along with some others began keeping the Sabbath in Washington, New Hampshire.

This research has shown that the real push for the Sabbath in Millerism came from the Seventh Day Sabbaths. Both the Seventh-day Adventist and the Seventh Day Baptist churches can benefit from this work because of opportunity to see how the Seventh Day Baptists influenced Millerites regarding the Sabbath. The research also has indicated that the members of the Seventh-day Adventist church cannot think that they are the only ones who possess truth. On the contrary, they must acknowledge their deep indebtedness to countless other Christians through the ages who have cherished and passed on truth from one generation to another. The Seventh-day Adventists own the special debt to Seventh Day Baptists who influenced Millerites, later the Seventh-day Adventists, to observe the Sabbath.

Bibliography

- Bailey, James. *History of the Seventh Day Baptist General Conference: From its Origin, September 1802, to its Fifty-third Session, September 1865*. Toledo, Ohio: S. Bailey and Company, 1866.
- Begg, James A. “Letter from Scotland,” *Signs of the Times*, 1 April, 1841, 3.
- Blake, S. *Advent Herald*, 2 October, 1844, 72.
- Bradley, James. *Seventh Day Baptist Register*, 6 October, 1841, 126. Quoted in Merlin Burt, “The Historical Background, Interconnected Development, and Integration of the Doctrines of the Sanctuary, The Sabbath, and Ellen G. White’s Role in Sabbatarian Adventism from 1844 to 1849”. Ph.D. dissertation, Andrews University, 2002.
- Burt, Merlin D. “The Historical Background, Interconnected Development, and Integration of the Doctrines of the Sanctuary, the Sabbath, and Ellen G. White’s Role in Sabbatarian Adventism from 1844 to 1849.” Ph.D. dissertation, Andrews University, 2002.

³¹ George B. Utter, “The Second Advent and the Sabbath,” 2.

- [Himes, J. V. and Litch Josiah.] Editorial. "The Correspondents," *Signs of the Times*, 6 April, 1842, 5.
- [Himes, V. Joshua] Editorial. "The Lord's Day," *Midnight Cry*, 12 September, 1844, 76-77.
- Editorial. "The Lord's Day," *Midnight Cry*, 5 September, 1844, 68-69.
- Editorial. "The Lord's Day," *Midnight Cry*, 3 October, 1844, 100.
- Editorial. "The Ordinance of the Year of Jubilee," *Signs of the Times*, 1 May, 1841, 22.
- Editorial. "Thoughts on the Second Appearing and Kingdom of the Lord Jesus Christ," *Signs of the Times*, 1 May, 1841, 18-19.
- Knight, R. George. *A Search for Identity: Development of Seventh-day Adventists Beliefs*. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000.
- Joseph Bates*. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2004.
- Maxwell, Mervyn. *Tell It to the World: The Story of Seventh-day Adventists*. Mountain View: Pacific Press, 1982.
- Miller, William. *Lecture on the Typical Sabbaths and Great Jubilee*. Boston: Joshua V. Himes, 1842. Quoted in Merlin D. Burt, "The Historical Background, Interconnected Development, and Integration of the Doctrines of the Sanctuary, The Sabbath, and Ellen G. White's Role in Sabbatarian Adventism from 1844 to 1849." Ph.D dissertation, Andrews University, 2002.
- Sanford, A. Don. *A Choosing People: The History of Seventh Day Baptists*. Nashville, TN: Broadmen Press, 1992.
- Thomsen, J. Russel. *Seventh-Day Baptists: Their Legacy to Adventists*. Boise: Pacific Press Publishing Association, 1971.
- Utter, B. George. "The Midnight Cry," *Sabbath Recorder*, 10 October, 1864, 62. Quoted in Merlin D. Burt, "The Historical Background, Interconnected Development, and Integration, of the Doctrines of the Sanctuary, The Sabbath, and Ellen G. White's Role in Sabbatarian Adventism from 1844 to 1849." Ph.D dissertation, Andrews University, 2002.
- "The Second Advent and the Sabbath," *Sabbath Recorder*, 13 June, 1844, 2. Quoted in Merlin D. Burt, "The Historical Background, Interconnected Development, and Integration, of the Doctrines of the Sanctuary, The Sabbath, and Ellen G. White's Role in Sabbatarian Adentism from 1844 to 1849." Ph.D dissertation, Andrews university, 2002.
- Spicer, W. A. "Our First Minister," *Review and Herald*, 15 February, 1940, 8-9.

Mr Radmilo Bodiroga
USA

BAPTISTI SEDMOG DANA POD UTICAJEM MILERITA

Rezime:

Pre razočarenja u oktobru 1844. godine, interesovanje za sedmi dan subotu pojavilo se među mileritima. Neki od njih počeli su da poštuju sedmi dan subotu umesto prvog dana u sedmici. Baptisti sedmog dana držali su sedmi dan subotu nekoliko vekova. Za vreme tog dugog perioda, baptisti sedmog dana bili su sasvim pasivni prema drugim hrišćanima u podeli verovanja da treba svetkovati subotu. Početkom 1840. godine, naime, oni su odredili da zauzmu mnogo agresivniji pristup da promovišu svoje razumevanje subote. U ovom tekstu mi ćemo razmatrati baptiste sedmog dana i njihov uticaj na milerite. Osnovno pitanje pokrentuto u ovom radu je: "U kom obimu su baptisti sedmog dana uticali na milerite po pitanju subote?" Namera ovog rada jeste da prikaže hronološki informacije o uticaju baptista sedmog dana na milerite tokom 1840s. U nameri da dobro ispunim osnovnu nameru ovog rada, biće neophodno da hronološki rekonstruišem i analiziram istorijski razvoj uticaja baptista sedmog dana na milerite. Mileriti su bili ljudi koji su sledili Viljema Mlera (William Miller) koji je bio jedan od impozantnih i kontroverznih hrišćanskih vođa, obnovitelja vere u prvoj polovini devetnaestog veka. On je verovao da će Drugi Hristov dolazak biti 22. oktobra 1844. godine. Oko 200.000 ljudi je prihvatilo njegovo viđenje ovog proročanstva, dok je više od million ljudi bilo pod njegovim uticajem.

Key words: baptisti sedmog dana, mileriti, adventisti, sedmi dan subota

PRAVNI POLOŽAJ VERSKIH ZAJEDNICA NA DANAŠNJEM HRVATSKOM PROSTORU U HABSBURŠKOJ, ODNOSNO AUSTRO- UGARSKOJ MONARHIJI

Rezime

Članak se bavi pravnim položajem verskih zajednica u Habsburškoj, odnosno Austro-Ugarskoj Monarhiji, sa posebnim naglaskom na Reformiranu crkvu, tada poznatu i kao Evangeličku crkvu helvetske veroispovesti. Članak je sažetak drugoga poglavlja doktorske disertacije na temu «Kalvinizam u Hrvata s posebnim osvrtom na reformiranu župu Tordinci 1862-1918.»

Ključne reči: *protestantizam, kalvinizam, reformirani, zakon, župa, crkva, monarhija.*

Habsburška, odnosno Austro-Ugarska Monarhija, bila je multinacionalna i multikonfesionalna državna zajednica. No, i pored te činjenice sve do 1781. godine, odnosno do *Patenta tolerancije*, službeno povlašćena veroispovijest bila je rimokatolička. Zaštitnik Rimokatoličke crkve kao jedine priznate, bila je carica Marija Terezija.² Iako je u Monarhiji živeo i veliki broj pripadnika drugih konfesija, njihov pravni položaj definisao se tek u drugoj polovini 19. veka.

Rimokatolici

Nakon stupanja na vlast sina Marije Terezije Cara Josipa II,³ odnosno nakon *Patenta o verskoj toleranciji*, položaj Rimokatoličke crkve u Habsburškoj

¹ Jasmin Milić, Teološki fakultet Novi Sad (doktorska tema "Kalvinizam u Hrvata...") i Ivan Balta, Filozofski fakultet Osijek (mentor doktorantu Jasminu Miliću).

² Marija Terezija (1717-1780.) "... bila je odgojena u katoličkom duhu, često je bila vrlo netolerantna prema protestantima i Židovima. Nije bila sklona prosvjetiteljskim idejama, ali je bila dovoljno mudra i dalekovidna da se okruži savjetnicima i ministrima prosvjetiteljskog opredjelenja, omogućavajući na taj način reforme koje će pozitivno utjecati na sve njezine narode i zemlje." N. Budak, M. Strecha, Ž. Krušelj, *Habsburzi i Hrvati*, str. 105.

³ Josip II (1741-1790.) vladao je jedno desetleće, no njegovo je doba ostavilo dubok trag u svim zemljama njegova carstva. "Život je posvetio nastojanjima da poboljša svijet: osnivao je bolnice i ubožnice, otvarao javne parkove bečkim građanima, odvajao mnogo vremena za razgovore sa podanicima koje je primao u skromnom trosobnom stanu bečkoga Hofburga. Verovao je da

Monarhiji pa tako i u hrvatskim zemljama, znatno se menja. U slučaju Rimokatoličke crkve, Josip II ukinuo je opšte crkveno pravo, te uveo posebno nazvano "jozefinskim" crkvenim pravom, po čemu je njegova reforma dobila ime "jozefinizam".⁴ Time je pokušao ograničiti uticaj Rimokatoličke crkve kao feudalne institucije na duhovne odnosno pastoralne aktivnosti.

"Uloga Katoličke crkve trebala se ograničiti na vjeronauk, propovijed, davanje sakramenata i službu Božju. Zato je Josip II oduzeo redovima njihove privilegije u školstvu... Značajno je da je država određivala sadržaj i metode teološke nastave... Radi štednje grubo se miješao u religijske običaje i ceremonije. Spriječio je raskoš barokne pobožnosti, ukinuo prekomjerne blagdane i javne procesije."⁵

Posebnu pažnju Car je poklonio nižem sveštenstvu koje je bilo finansijski slabo zbrinuto.⁶ Stoga je ukinuo sve redovničke zajednice koje se nisu bavile vaspitnim odnosno humanitarnim (bolničkim) radom. Zaplenio je svu manastirsku imovinu ukinutih redova, davši je carskom namesničkom veću na raspolaganje koji ju je upotrebio u svrhu fonda verozakonskoga (*cassa parochorum*) i naukovnoga (*fundus studiorum*).⁷

Jozefinističke odredbe ukidaju se konkordatom između Svete stolice i Habsburške Monarhije 1855. godine,⁸ ali samo formalno jer su se u državnoj upravi, na visokim školama, novinarstvu pa i u pojedinim crkvenim krugovima i dalje provodila načela jozefinizma.⁹

"Neprijeporno je, međutim, da su prosvjetiteljstvo i jozefinizam na hrvatskom kulturnom području ostvarili i velike, pozitivne rezultate i ostavili tragove i posijali korijene iz kojih su poslije niknule velike kulturne, znanstvene i društvene ustanove i pokreti, kao npr. hrvatski narodni preporod, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti i Sveučilište u Zagrebu."¹⁰

obrazovanje može popraviti svet, a da on može provesti u delo načela francuskih prosvjetiteljskih filozofa." N. Budak, M. Strecha, Ž. Krušelj, *Habsburzi i Hrvati.*, str. 106.

⁴ Usp. J. Kolarić, *Povijest kršćanstva u Hrvata*, str. 67-68.

⁵ Usp. M. Gross, *Počeci moderne Hrvatske*, str. 325.

⁶ "Umjesto samostana, jozefinskim su reformama osnovane mnoge župe jer se smatralo da je uloga župnika u prosvjeđivanju i ukupnom ustroju crkvenog i građanskog života nezaobilazna." N. Budak, M. Strecha, Ž. Krušelj, *Habsburzi i Hrvati*, str. 109. Na području Zagrebačke biskupije 1789. i 1790. godine osnovano je više od 100 novih župa. Usp. J. Kolarić, *Prosvjetiteljstvo i jozefinizam u Zagrebačkoj biskupiji*, u: *Zagrebačka biskupija i Zagreb 1094-1994*, Zagreb: Nadbiskupija zagrebačka, 1995., str. 311.

⁷ Usp. F. Šišić, *Pregled povijesti hrvatskoga naroda*, str. 342.

⁸ Usp. J. Kolarić, *Povijest kršćanstva u Hrvata*, str. 68.

⁹ J. Kolarić, *Prosvjetiteljstvo i jozefinizam u Zagrebačkoj biskupiji*, u: *Zagrebačka biskupija i Zagreb 1094-1994*, str. 315.

¹⁰ J. Kolarić, *Prosvjetiteljstvo i jozefinizam u Zagrebačkoj biskupiji*, u: *Zagrebačka biskupija i Zagreb 1094-1994*, str. 315.

Pravoslavni

Pravoslavni Srbi na području Austro-Ugarske Monarhije pripadali su Karlovačkoj mitropoliji sa sedištem u Sremskim Karlovcima. Nakon velike seobe, 1690. godine, patrijarh Arsenije III Čarnojević¹¹ organizuje Srpsku pravoslavnu crkvu na temelju privilegija koje je dobio od cara Leopolda I.

"Proglas cara Leopolda I od 6. aprila 1690., kao i ova privilegija od 21. avgusta i druga od 11. decembra i. g., kao i one od 1691. i 1695. poslužile su kao osnov srpsko-crkvenoj autonomiji u Habzburškoj Monarhiji. Njih su potvrđivali kasniji vladari: Josif I 1706., Karlo III (VI.) 1713. i 1715. i Marija Terezija 1743. Ovim potvrdama privilegije su dosta menjane i sužavane, ali jedino su one regulisale pravni položaj Srba sve do 1779. (po nekim do temišvarskog sabora 1790.)..."¹²

Na osnovu navedenih privilegija, dana 28. juna 1694. godine osniva se autonomna Srpska pravoslavna crkva sa sedam eparhija,¹³ koju potvrđuje car Leopold I svojom privilegijom od 4. marta 1695. godine.¹⁴ Novoorganizovana crkva naziva se, od 1708. godine, *Krušedolska mitropolija*, nazvana po njezinom sedištu, manastiru Krušedolu¹⁵ na Fruškoj Gori. Nakon 1713. godine, sedište mitropolije seli se u Sremske Karlovce i od tada se koristi naziv *Karlovačka mitropolija*. Patrijarh Pečki, Kalinik I dao joj je autonomiju, a u vreme patrijarha Josifa Rajačića,¹⁶ 1848. godine, postaje patrijaršijom.¹⁷

¹¹ Arsenije Čarnojević (Crnojević), umro je u Beču 27. listopada 1706. godine. Sahranjen je u manastiru Krušedolu. Više o Arseniju III. Čarnojeviću vidi u: Sava, Episkop šumadijski, *Srpski jerarsi od devetog do dvadesetog veka*, Beograd: Evro, Podgorica: Unireks, Kragujevac: Kalenić, 1996. str. 26-32.

¹² Usp. D. Petrović, *Istorija Sremske eparhije*, Sremski Karlovci: Eparhija sremska, str. 15.

¹³ Temišvarsko-jenopoljska i Vršačka u Banatu, Segedinska (Bačka) u Bačkoj, Mohačko-sigednska u Baranji, Gornjo-karlovačko-zrinopoljska u Hrvatskoj i Veliko-vargarsko-jegarska u srednjoj Ugarskoj. Usp. P. Puzović, *Srpska pravoslavna crkva, prilozi za istoriju 2*, Beograd: Bogoslovski fakultet SPC, 2000., str. 37.

¹⁴ Usp. D. Petrović, *Istorija Sremske eparhije*, str. 16.

¹⁵ O manastiru Krušedolu, važnom duhovnom sjedištu Srpske pravoslavne crkve u vrijeme Austro-Ugarske Monarhije, vidi više u: Ž. Fajfrik, *Fruškogorska Sveta Gora*, Šid: Srpska pravoslavna zajednica, 1997., str. 98-109.

¹⁶ Svetovnim imenom Ilija Rajačić, rođen je u Lučanima, 20. srpnja 1878. godine, u sveštiničkoj obitelji. Školovao se u Zagrebu, Sremskim Karlovcima i Segedinu i Beču. Studije prekida uslijed ratnih događanja. Godine 1810. biva u manastiru Gomirju na Fruškoj Gori zamonašen, te službuje na episkopskom dvoru u Plaškom. Dana 24. lipnja 1829. godine biva posvećen za episkopa Dalmatinskog u sabornoj crkvi Sremskih Karlovaca. Kao dalmatinski episkop otvara bogosloviju u Šibeniku za izobrazbu pravoslavnih sveštenika. Zbog sukoba s Dalmatinskom vladom, glede unijačenja pravoslavnih Srba, biva premešten u Vršac 1833. godine. Za karlovačkoga mitropolita biva izabran 1. oktobra 1842. godine. Na majskoj skupštini 1. maja 1848. godine, mitropolit Rajačić biva izabran za patrijarha. Na istome saboru, 3. maja 1848. proglašena je i Srpska Vojvodina koja je delovala do 15. decembra 1860. godine, kada je carskom odlukom ukinuta. Ova je odluka dala povoda za sazivanje tzv. Blagoveštenskog sabora, 21. marta 1861. godine, na kojem je patrijarh Rajačić imao važnu ulogu u odbrani srpskog pitanja u Ugarskoj. Patrijarh Rajačić umire 1. decembra 1861. godine u Karlovcima, gdje je u Sabornoj crkvi i sahranjen. Usp.

U vreme patrijarha Arsenija IV, u Beču je 1745. godine osnovana *Ilirska dvorska komisija* koja je imala zadaću da vodi brigu o srpskim političkim i crkvenim stvarima. Od 1747. godine Ilirska dvorska komisija naziva se *Ilirska dvorska deputacija*. Carica Marija Terezija ukida ovu instituciju 2. prosinca 1777. godine.¹⁸ Ilirska dvorska deputacija 27. rujna 1770. godine izradila je *Regulamentum privilegiorum* kojim je želela ograničiti srpske privilegije dobivene od cara Leopolda I, te osigurati kontrolu države nad delovanjem Srpske pravoslavne crkve. Navedena regula imala je deset poglavlja podeljenih u 75 paragrafa. Sukladno ovom regulamentu, mitropolit se trebao ograničiti samo na crkvene poslove i nije se smeo mešati u svetovnu vlast, a ograničena su mu i primanja. Regulamentom je propisano uređenje protopopija, parohija, vođenje župnih (parohijskih) protokola (matica), doneti su propisi o venčanjima, sprovodima, manastirima, konzistorijima, praznicima i sl.¹⁹ Ovaj Regulament izazvao je negodovanje kod naroda, te je ukinut, a na njegovo mesto dolazi drugi regulament, izdan 2. januara 1777. godine. Drugi regulament nije se bitno razlikovao od prvoga. Imao je 76 paragrafa. Određene odredbe ovoga regulamenta toliko su ogorčile pravoslavne Srbe te su izbili nemiri velikih razmjera, posebice u Novom Sadu i Vršcu, da je čak i vojska intervenirala. Novonastala situacija uvelovala je ukidanje Ilirske dvorske deputacije 1777. godine. Nakon ukidanja Ilirske dvorske deputacije, Marija Terezija je 16. jula 1779. godine izdala *Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis*, zakon o uređenju Srpske crkve u Karlovačkoj mitropoliji. Ova deklaratorija sadržavala je 70 članaka, u kojima su se uređivali prihodi mitropolita i episkopa, stručna sprema svešteničkih kandidata i sl. Ovim se zakonom zabranjuje svaka veza sa Pečkom patrijaršijom.²⁰

Već spomenuti patrijarh Josif Rajačić nadao se da će Pravoslavna crkva steći jednakost sa Rimokatoličkom crkvom. Sam ban Jelačić (kojega je inače upravo patrijarh Rajačić instalirao za bana, u Zagrebu 1848. godine) izrazio je svoju želju

SAVA, episkop šumadijski, *Srpski jerarsi od devetog do dvadesetog veka*, str. 259-261; D. Petrović, *Istorija Sremske eparhije*, str. 44-47;

¹⁷ Usp. R. V. Popović, *Pravoslavlje na raskršću vekova*, Beograd: Bogoslovski fakultet SPC, 1999., str. 124-127.

¹⁸ Usp. P. Puzović, *Srpska pravoslavna crkva, prilozi za istoriju 2*, str. 47.

¹⁹ Usp. P. Puzović, *Srpska pravoslavna crkva, prilozi za istoriju 2*, str. 47.

²⁰ Sveti Sava (Rastko Nemanjić, rođen oko 1175. god., umro 12. siječnja 1236. god.) prvi je arhiepiskop srpski i osnivač Srpske pravoslavne crkve kao autokefalne arhiepiskopije. Dana 9. aprila 1346. godine na crkvenom saboru u Skoplju, kralj Dušan proglašava Srpsku pravoslavnu crkvu za patrijaršiju. Za sedište nove patrijaršije izabran je grad Peć, te se i patrijaršija naziva Pečkom patrijaršijom (i danas patrijarh srpski nosi titulu Patrijarh Pečki). Godine 1462., usled najezde Turaka, Pečka Patrijaršija se ukida. Obnavlja se opet za vreme Mehmed Paše Sokolovića 1557. godine, ali je 1766. godine, na zahtev carigradskog patrijarha, a zbog uticaja grčkoga episkopata, ukinuta. Konačno 1879. godine Pečka se Patrijaršija opet obnavlja a oko nje se 1920. godine ujedinjuju sve srpske pravoslavne crkve koje su samostalno delovale na ovim prostorima. Usp. Č. Marjanović, *Istorija Srpske crkve*, Beograd: Ars Libri; Banjaluka: Besjeda, 2001, str. 61-71, 77-84, 171-214, 278-281.

da“...svaka razlika među jednokrvnom braćom grčke i rimske crkve prestati i potpuna jednakost svih prava uvesti se imade”.²¹ No do jednakosti nije došlo.

"Srpska pravoslavna crkva ostala je i dalje u lošijem stanju od katoličke, ne samo zato što je ova druga privilegirana državna crkva. Izuzevši patrijaršiju, koja je raspolagala imanjima srpskoga crkvenog fonda, parohije su imale neznatan ili nikakav imetak. Ovisile su gotovo isključivo o svojim vjernicima, prije svega seljacima, pritisnutim brojnim porezima i prirezima. U tome su se bitno razlikovale od katoličkih župa sa imetkom.”²²

Nakon smrti patrijarha Rajačića, na patrijaršijski presto stupa episkop temišvarski Samuilo Maširević.²³ Na inicijativu patrijarha Maširevića održan je narodno-crkveni sabor²⁴ (1864-1865.) koji je imao za cilj uređenje crkveno-školskih prilika Srba u Ugarskoj. "Uredbe ovoga sabora car je potvrdio takozvanim Kraljevskim reskriptom od 10. VIII. 1868. godine tako da je srpski pravoslavni narod u ovim krajevima dobio svoju samoupravu (autonomiju) u crkvenim, školskim i imovnim stvarima. Ovim reskriptom regulisan je položaj višeg sveštenstva, crkvenih opština, škola, konzistorija, upravljanja manastirskim dobrima i narodnim fondovima”.²⁵ Značajno je napomenuti da je na ovome saboru došao, od strane laika, zahtev za većim sudelovanjem naroda u upravi crkveno-školskih stvari, a koji su urodili plodom 1875. godine novim saborskim ustrojstvom.²⁶ "Tu se sada javljaju dve glavne struje konzervativna koju predstavljaju vladike i sveštenstvo koja se oslanjala na tradiciji da crkveni predstavnici upravljaju po svome nahodjenju, i slobodoumna koja je išla uglavnom za tim da se patrijarhu i vladikama što više suzi vlast u rukovanju narodnom, crkvenom i manastirskom imovinom, i da se njihov rad podvrgne kontroli i izloži javnosti... Na čelu pokreta javlja se sada dr Svetozar Miletić te 1869. godine počinju ogorčeni sporovi između klera i naroda, dok se ne završe 1875. godine saborskim ustrojstvom, po kome u saboru 2/3 predstavljaju mirjani a 1/3 sveštenstvo. Po tome ustrojstvu postoji narodno-crkveni sabor za celu mitropoliju; svaka eparhija ima svoju skupštinu i razne odbore: eparhijski, gde su 2/3

²¹ M. Gross, *Počeci moderne Hrvatske*, Zagreb: Centar za povijesne znanosti sveučilišta u Zagrebu, 1985, str. 354.

²² M. Gross, *Počeci moderne Hrvatske*, str. 355.

²³ Samuilo, svetovnim imenom Sava, Maširević, rođen je 1803. godine. Nakon studija prava i teologije, zamonašen je 4. jula 1826. godine u manastiru Krušedolu. Za episkopa temišvarskog posvećen je 8. maja 1853. godine. Dana 25. jula 1864. godine izabran je za mitropolita karlovačkog i patrijarha srpskog. Umro je 20. januara 1870. godine u Karlovcima gdje je i sahranjen u tamošnjoj sabornoj (katedralnoj) crkvi. Usp. Sava, episkop šumadijski, *Srpski jerarsi od devetog do dvadesetog veka*, str. 437.

²⁴ "Srpski Narodno-crkveni sabori su najviše narodno i crkveno predstavništvo pravoslavnih Srba pod austrougarskom vlašću u Karlovačkoj mitropoliji.... Od 1708. do poslednjeg Sabora 1910. bilo je 47 Sabora.... Organi sprskih Narodno-crkvenih sabora bili su: Saborski odbor, Mitropolijski crkveni savet i Narodno-školski savet...." P. Puzović, *Srpska pravoslavna crkva, prilozi za istoriju 2*, str. 45.

²⁵ D. Petrović, *Istorija Sremske eparhije*, str. 47.

²⁶ Usp. D. Petrović, *Istorija Sremske eparhije*, str. 47.

svetovnjaka, i školski, gde su 15 svetovnjaka i 2 duhovnika; u parohijama upravljaju parohijani preko stalnih crkvenih odbora i lokalnih crkvenih skupština. Sveštenika bira sebi svaka crkvena opština."²⁷

U ovome preostroju Karlovačke mitropolije evidentna je prisutnost prezbiterialno-sinodalnog sustava crkvenoga upravljanja koji je bliži Reformiranim crkvama nego li episkopalnim kao što je Pravoslavna crkva. Dodir sa protestantskim, posebno Reformiranim crkvama na području ovoga dela Austro-Ugarske Monarhije uticao je da i pravoslavni vernici uvide potrebu za aktivim uključivanjem i delovanjem kako u eparhijama tako i u crkvenim opštinama.

Od izdavanja reskripta, 1868. godine počinje treći, poslednji period Karlovačke mitropolije koji traje sve do kraja Austro-Ugarske Monarhije. Godine 1920. ujedinjuje se Srpska pravoslavna crkva na prostoru nove države, Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca.

Pravni status pravoslavnih uređuje se i carskim Zakonom od 1887. godine.²⁸ Ovaj Zakon ima svega tri paragrafa kojima se uređuje samostalno djelovanje Karlovačke mitropolije, po narodno-crkvenim saborima (paragraf 1.), finansijska potpora iz "zemaljskih sredstava" (paragraf 2), te ravnopravno korištenje ćirilčkog pisma (paragraf 3).

Jevreji

Patentom tolerancije cara Josipa II iz 1782. i 1783. godine i Jevreji²⁹ su stekli povoljniji status u pogledu ispovedanja vere. Patent tolerancije im omogućava da se trajno naseljavaju u Hrvatskoj. Osnivali su svoje verske opštine i škole.³⁰ Prva opština osnovana je 1785. godine u Varaždinu.³¹ Mogli su se baviti obrtom, odevati se jednako kao i ostali građani, no car im je nametnuo nemački jezik umesto hebrejskog, te nemačka prezimena.³² Austrijskim ustavom od 26. aprila 1848. godine kao i naredbama iz 1848/1849. godine, Jevreji su stekli građansku ravnopravnost u pogledu posedovanja nekretnina i slobodnoga vršenja verskih obreda. Jevreji su izjednačeni sa

²⁷ Č. Marjanović, *Istorija Srpske crkve*, str. 244-245.

²⁸ Usp. "Zakon od 14. svibnja 1887., o uređenju posalah crkve grčko-iztočne i o uporabi ćirilice u kraljevini Hrvatskoj i Slavoniji." u: *Sbornik zakonah i naredabah valjanih za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju*, godina. 1887., kom.V, str. 254-255.

²⁹ Jevreji se spominju već u rimskim kolonijama (Salona-danas Solin, Benkovac, Mursa, danas Osijek). "Česte promjene političkih i ekonomskih prilika u Hrvatskoj, a time i zakonodavstva, utjecale su na naselivanje i položaj Židova, određivale organizaciju i veličinu židovskih zajednica kao i njihove migracije. Malo je poznato o srednjovjekovnim židovskim zajednicama u Hrvatskoj i Zagrebu. Pronađeni dokumenti svjedoče (npr. sudske isprave iz 1444. i 1459. godine) o prebivanju Židova u Zagrebu. Židovi su nakon izbora Habsburgovaca morali otići iz Hrvatske, te su se jedino zadržali u području Mletačke Dalmacije i Dubrovnika." M. Švob, *Židovi u Hrvatskoj, Židovske zajednice*, Zagreb: Izvori, 2004., str.25.

³⁰ Usp. M. Švob, *Židovi u Hrvatskoj, Židovske zajednice*, str. 34.

³¹ (grupa autora), *Historija naroda Jugoslavije sv. II.*, Zagreb: Školska knjiga, 1959., str. 1100.

³² Usp. F. Šišić, *Pregled povijesti hrvatskoga naroda*, str. 341.

hrišćanima u svim pravima. No carskom odlukom od 2. oktobra 1853. godine ponovno je uvedena zabrana posedovanja nekretnina za Jevreje.³³ Cesarskim Patentom od 18. februara 1860. godine, stavljena je van snage zabrana posedovanja nekretnina Jevrejima na području Austro-Ugarske Monarhije. Postupno su ukidane sve odredbe koje su im onemogućavale normalan verski, obiteljski i gospodarski život.³⁴ Potpuna ravnopravnost Jevreja u Ugarskoj i Slavoniji proglašena je zakonom od 21. oktobra 1873. godine.³⁵

Muslimani

Islamska zajednica, kao simbol okupacijske vlasti i državni neprijatelj Austro-Ugarske, nije bila priznata konfesija na području današnje Hrvatske. Tek je 27. aprila 1916. godine, odlukom Hrvatskoga sabora, Islam priznat, a godine 1919. otvorio se imamski ured u Zagrebu.³⁶ Stoga se o Islamskoj zajednici, kao organizovanoj i priznatoj verskoj zajednici na sadašnjim hrvatskim prostorima, u razdoblju koje obrađuje ovaj rad ne može niti govoriti. To dakako ne znači da u navedenom periodu nije bilo vernika islamske veroispovijesti u ovim krajevima. No, organizovani verski život omogućen im je tek navedenom odlukom Hrvatskoga sabora.

Nazareni i baptisti

Nazarenstvo³⁷ su iz Švajcarske u Ugarsku preneli braća Hemšejji i Josip Bela koji je zbog propovedanja nazarenskog učenja završio u tamnici. Nazarenstvo se uglavnom širilo među Srbima. Prva zajednica osnovana je oko 1865. godine u Sremskim Karlovcima (Vojvodina), a vodio ju je Hrvat, Mato Rebrić.³⁸

³³ Usp. M. Gross, *Počeci moderne Hrvatske*, str. 361.

³⁴ A. Szabo, *Židovi i proces modernizacije građanskog društva u Hrvatskoj između 1873. i 1914. godine*, u: zborniku *Dva stoljeća povijesti i kulture Židova u Zagrebu i Hrvatskoj*, Zagreb: Židovska općina, 1998., str. 143.

³⁵ Zakon je objavljen u: *Sbornik zakona i naredaba*, god. 1874. kom. XX, broj 61.; Usp. M. GROSS, *Počeci moderne Hrvatske*, str. 362.

³⁶ Usp. Š. Omerbašić, *Islam i muslimani u Hrvatskoj*, Zagreb: Mešihat islamske zajednice u RH, 1995., str. 101-115.

³⁷ Nazarenska crkva osnovana je u Švajcarskoj u drugoj polovici 19. veka. Bivši pastor Reformirane crkve, Samuel Heinrich Fröhlich (1803.-1857.), napustivši Reformiranu crkvu zbog neslaganja oko krštenja (smatrao je valjanim samo krštenje verujućih, onih koji su sposobni sami posvedočiti svoju veru), 1832. godine osniva zajednicu pod nazivom *Gemeinschaft Evangelische Taufgesinnter* (Zajednica evanđeoskih baptista). U budućem razdoblju Fröhlich sve više naglašava konzervativne evangelikalne stavove. Po njegovu shvaćanju hrišćani ne smeju biti vezani "svetovnim stvarima" poput odlaženja u pozorišta, čitanja novina, odlaženja u restorane i sl. Hrišćani moraju biti poslušni starešinama. Usp. B. Bjelajac, *Protestant and Evangelicals in Serbia until 1945.*, Beograd: Branko Bjelajac, 2001., str. 39-41; L. Milin, *Crkva i sekta*, Beograd, Kraljevo: Eparhija Žička, 1982. str. 59-60; B. Ferenc, *Keresztyen felekezetek II*, Budapest: Budapesti Reformatus Theologiai Akademia, 1985., str. 35-42.

³⁸ Usp. L. Milin, *Crkva i sekta*, str. 60.

Prvi baptisti³⁹ na hrvatskim prostorima pojavljuju se krajem 19. veka u Daruvaru i okolini pod vođstvom kolportera Biblija.⁴⁰ Devedesetih godina 19. veka u Zagrebu deluje manja skupina baptista pod vođstvom Ivana Zrinščaka.⁴¹

Pravni status baptista i nazarena definiše se Naredbom kraljevske hrvatsko-slavonsko-dalmatinske zemaljske vlade, od 12. novembra 1895. godine.⁴² Ovom se naredbom potvrđuje i nadopunjuje naredba od 15. decembra 1893. godine. Nazareni i baptisti izrekom se nazivaju sektama, te "...nisu zakonom priznate veroizpovesti" (Paragraf 1.). Svoje su skupove u svrhu molitve mogli održavati samo u kući jednoga od svojih pripadnika, a iste su morali prijavljivati kraljevskoj kotorskoj oblasti, jedan dan ranije (Paragraf 3.). Brak sklopljen sukladno obredu nazarena i baptista smatrao se nevaljan, a deca nezakonita. Deca nazarena i baptista morala su biti pohrištena u priznatoj konfesiji kojoj su roditelji ranije pripadali, pohađati veronauk, te ispunjavati sve obveze unutar zakonom priznate konfesije sve do svoje 18. godine života (Paragraf 4.). Nazareni i baptisti također su bili dužni uzdržavati priznatu konfesiju luknom/parohijalom, pomagati u izgradnji crkve i sl. (Paragraf 9.). Nakon smrti mogli su biti pokopani na mestu predviđenom za mrtvorođenu, odnosno nekrštenu decu (paragraf 11..

Ovde treba spomenuti i podatak kojega donosi Ruben Knežević, a odnosi se na priznanje baptista u Ugarskoj 1905. godine.

"Mađarski baptisti, na svome zajedničkom sastanku 1905. godine, donose dva osnovna dokumenta (Vjeroispovijest i ustroj baptističkih crkvenih zajednica, uobičajeno zvanih baptistima i Baptistička crkvena organizacija). Ova tzv. Opća vjeroispovijest prihvaćena je od strane državnih vlasti, čime su baptisti 1905. priznati u Ugarskoj. Ovo se zakonsko priznanje protezalo i na Banat, Bačku, Baranju te Međimurje i Prekomurje, koji su tada u sastavu Ugarske."⁴³

³⁹ Preteče Baptista su anabaptisti, nastali u 16. veku, uporedo sa luteranskom i kalvinskom reformacijom. Zbog svojih stavova o krštenju odraslih (verujućih) bili su progonjeni i od rimokatolika i od evangelika i reformiranih. Prva baptistička zajednica nastala je 1609. godine u Amsterdamu. Ime im dolazi od grčkoga glagola *Baptizo* što znači kršten. Usp. J. Horak, *Baptisti, povijest i načela vjerovanja*, Zagreb: Duhovna stvarnost, 1989., str. 9; Baptističku povijest na hrvatskom prostoru pregledno je obradio i hrvatskoj javnosti prezentirao Ruben Knežević. Vidi: R. Knežević, *Pregled povijesti baptizma na hrvatskom prostoru*, Savez Baptističkih crkava u Republici Hrvatskoj, Baptistički institut, 2001.

⁴⁰ Usp. S. Jambrek, *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj*, Zagreb: Bogoslovni institut, 2003., str. 44-45.

⁴¹ Usp. J. Horak, *Baptisti, povijest i načela vjerovanja*, str. 21-24.

⁴² Usp. "Naredba kr. hrv.-slav.-dalm. zemaljske vlade, odela za bogoštovje i nastavu i odela za unutarnje poslove od 12. novembra 1895. broj 12.200., kojom se preinačuju odnosno nadopunjuju neke ustanove naredbe od 15. decembra 1893. broj 8940. o jednoličnom postupku sa sektom Nazarena i Baptista u kraljevinama Hrvatskoj i Slavoniji (Sbornik 1894. kom. I., br. 2.)" u: *Sbornik zakonah i naredabah valjanih za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju*, god. 1895., kom. XX, str. 589-592.

⁴³ R. Knežević, *Pregled povijesti baptizma na hrvatskom prostoru*, str. 28.

Položaj protestantskih crkava, odnosno Ugarske evangeličke reformirane hrišćanske crkve u Austro-Ugarskoj Monarhiji

Habsburška, odnosno Austro-Ugarska Monarhija, bila je uistinu multietnička i multikonfesionalna država. "Uoči 1848. živelo je u Habsburškoj monarhiji oko tri i pol milijona protestanata, i to izvan ugarskog dela svega oko 300.000. Dve trećine protestanata pripadale su kalvinističkoj (helvetskoj) konfesiji a trećina luteranskoj (augsturškoj) konfesiji. U Ugarskoj luterani su Nemci i Slovaci, a pretežna većina mađarskih protestanata je kalvinistička. Kako je na čelu revolucije 1848. stajalo mađarsko kalvinističko plemstvo, vojna uprava, a zatim strana birokracija u Ugarskoj, nastojala je podvrgnuti evangeličku crkvu strogom nadzoru. Propisi za njezinu organizaciju izdani su protestantskim patentom od 1. septembra 1859., dakle tek nakon sloma apsolutizma leti 1859."⁴⁴

Značajne promene za protestante u hrvatskim krajevima događaju se nakon Carskoga patenta iz 1859. godine,⁴⁵ kojim je car Franjo Josip I proglasio slobodu evangelicima augsturške i helvetske veroispovesti, da mogu osnivati crkvene opštine i škole, da se mogu naseliti u hrvatske krajeve i sl.

I Hrvatski sabor svojim odlukama ohrabruje Evangelike augsturške i helvetske veroispovesti da organizuju svoj verski život:⁴⁶ " 1. Evangjelikom helvetskoga i augsturškoga ispovijedanja podjeljuje se potpuna sloboda vjere u trojedinoj kraljevini pod tim uvjetom, da se sljedbenici istoga vjerozakona ustroje kano samostalna crkva u trojedinoj kraljevini, te se kano takova podvrgnu domaćemu poglavarstvu crkvenomu, 2. Pravo vrhovnog nadzora nad crkvom evangeličkom u trojedinoj kraljevini, izvršuju jedino domaće oblasti političke. 3. Glede školarstva valjaju za evangelike obštenite zemaljske ustanove."⁴⁷

Cesarski patent-zakon iz 1859. godine⁴⁸

Nacrt *Cesarskoga patenta* izradili su Karol Kuzmany, evangelički sveštenik slovačkoga porekla koji je od 1849. godine predavao praktičnu teologiju na Evangeličkoj teološkoj školi u Beču,⁴⁹ te Josef Andreas Zimmerman, koji je

⁴⁴ M. Gross, *Počeci moderne Hrvatske*, str. 325.

⁴⁵ *Cesarski patent od 1. septembra 1859*, u: *Zemaljsko-vladni list za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju*, god. 1859. kom. XIX., br. 159., str. 441-454.

⁴⁶ Usp. M. Korpiaho, *Utjecaj misije na razvoj evangeličke crkve u Slavoniji, 1868-1918.*, str. 9; *Sbornik zakona i naredaba valjanih za kraljevinu Hrvatsku i Slavoniju*, godina 1863, svezak I, zagreb 1865, str. 34-37.

⁴⁷ *Dnevnik Sabora 1865-1867*, Zagreb 1867, str. 497-499.

⁴⁸ *Cesarski patent od 1. rujna 1859*, u: *Zemaljsko-vladni list za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju*, god. 1859. kom. XIX., br. 159., str. 441-454.

⁴⁹ O Kuzmanyu imamo podatak da je bio evangelički superintendent te da je saradivao u pregledu Vukova (Vuka Karadžića) prevoda Novoga Zaveta te Daničićeva (Đure Daničića) prevoda knjige postanka. Usp. P. Kuzmić, *Vuk-Daničićovo Sveto pismo i biblijska društva*, Zagreb: KS, 1983.

delovao pri Ministarstvu za kulturu i školstvo u Beču, kao savetnik za protestantizam.⁵⁰

Cesarski patent od prvoga rujna 1859. godine (u literaturi se naziva i carski patent, protestantski patent i sl.), garantira slobodu djelovanja i osnivanja crkvenih općina evangeličkih crkava A.V i H.V. Patent sadrži 58 članaka u kojima se definira organizacija crkava na tri razine: Crkvena općina, seniorat i superintendencija ili biskupija.

Crkvene općine, sukladno patentu, upravna su tijela, koja imaju pravo posjedovanja pokretne i nepokretne imovine, pravo izbora svoga vlastitoga župnika, te izbora ostalih dužnosnika crkvene općine, u prvome redu staratelja i članove župnoga vijeća (crkvenog odbora).

Obštine kotarske (seniorati), jesu skup crkvenih opština koje se organizuju u seniorate. U samome patentu senioratima nije posvećeno puno članaka.⁵¹ Superintendencije (biskupije), jesu skup seniorata na jednom području.

Patent se također bavi pitanjem školstva (čl. 11-19). Tako se pučke škole evangelika obe veroispovedi stavljaju pod nadzor i ravnanje crkvenih tela (čl. 12). Također se određuje da u evangeličkim školama obe veroispovedi mogu službovati samo pripadnici "jednoga ili drugoga verzopovedanja" (čl. 16).

Veoma značajna odrednica ovoga patenta sadržana je u 57. članku, koji je ukinuo odredbu Carskoga patenta iz 1791. godine,⁵² o zabrani naseljavanja, vršenja javnih službi i posedovanja nekretnina. Od ove su zabrane bile izuzete one crkvene opštine u "Donjoj Slavoniji" koje su na tome području već postojale (Retfala, Hrastin, Korog, Laslovo i Tordinci).⁵³ Sledeći nove prilike, dolazi do naseljavanja protestanata obe veroispovedi na područje Slavonije koje svoj vrhunac dostiže između 1870-1900. godine. Doseljenici su uglavnom naseljavali gradove budući je u njima bilo razvijeno zanatstvo i trgovina.⁵⁴ U tome se razdoblju osnivaju nove crkvene opštine, uglavnom evangeličke crkve A. V. kao što je Evangelička crkvena opština u Osijeku (1870.), Velimirovcu (1885.), Podravskoj Slatini (1892.) i sl., odnosno izgrađuju ili obnavljaju brojni crkveni objekti i crkvene škole, poput obnove crkve (hrama) u Tordincima 1898. godine, te izgradnje škole u Tordincima 1863. godine.

Pored patenta, koji je u biti Ustav ili Statut Evangeličke i Reformirane crkve, ministar za bogoštovlje i nastavu donosi *Naredbu ministra za bogoštovlje i*

⁵⁰ T. Bremer, *Vera, kultura, politika*, Niš: Gradina/Junior, 1997., str. 28.

⁵¹ Paragraf 1, 2, 20, 23, 29, 47, 50.

⁵² *Carski patent* iz 1791. godine, čl. 26, paragraf 14. (naznačeno u članku 57. Cesarskoga patenta iz 1859. godine).

⁵³ Usp. J. Pindor, *Die Evangelische Kirche Kroatiens-Slavoniens in Vergangenheit und Gegenwart*, Essek (Osijek), 1902., str. 62, 63.

⁵⁴ Usp. M. Korpiaho, *Utjecaj misije na razvoj evangeličke crkve u Slavoniji, 1868-1918.*, str. 8; O društvenoj i gospodarskoj povijesti Slavonije, Srijema i Baranje vidi više: I. Karaman, *Iz prošlosti Slavonije, Srijema i Baranje, studije o društvenoj i gospodarskoj povijesti XVIII.-XX. st.*, Osijek: Povijesni arhiv u Osijeku, 1997.

*nastavu od 2. rujna 1859. godine,*⁵⁵ koji je svojevrsan pravilnik o uređenju crkvenih opština, seniorata, superintendencija, izboru crkvenih dužnosnika (župnika, seniora, superintendenta, odbornika i sl.). Naredba ima 147. paragrafa.

Zakon o ustavnom ustrojstvu Ugarske evangeličke reformirane crkve iz 1899. godine

Za razliku od patenta iz 1859. godine koji je u zajedničkom pravnom aktu definisao uređenje evangelika A. V. i H. V., Zakon iz 1893. koji je objavljen 1899. godine, posebno definiše uređenje Evangeličke reformirane hrišćanske ugarske crkve helvetske veroispovesti. Dana 7. maja 1898. godine objavljen je *Zakon o uređenju izvanjskih pravnih odnošaja evangeličkih crkava augsburške i helvetske veroispovesti u kraljevinama Hrvatskoj i Slavoniji.*⁵⁶ Ovaj Zakon od svega 5 paragrafa odnosi se na crkvene opštine augsburške i helvetske veroispovesti koje se nalaze u Hrvatskoj i Slavoniji, a sastavni su dio jedinstvenih crkava augsburške i helvetske veroispovesti "u zemljama krune sv. Stjepana" (Paragraf 1). Sve Zakone koje će sinode obe veroispovesti usvojiti, bit će valjani pravni akti u njihovu pravnom delovanju, ukoliko su od strane Cara potvrđeni (paragraf 2), a koji ima pravo vrhovnoga nadzora nad evangeličkim opštinama obe veroispovesti (paragraf 3). Ovim se Zakonom također garantira i finansijska pomoć iz "zemaljskih sredstava" (paragraf 4). Naredbom⁵⁷ kraljevske hrvatsko-slavonsko-dalmatinske zemaljske vlade, odela za bogoštovlje i nastavu, od 17. ožujka 1899. godine, broj 4072., provodi se spomenuti Zakon iz 1898. godine, te se u *Sborniku* objavljuju zakoni za Evangeličku crkvu A. V. i Evangeličku crkvu H. V., gde je posebno značajan zakon koji se odnosi na Evangelike H. V., odnosno na reformirane hrišćane.

Zakon je podeljen u tri veća dela i 498. paragrafa. Zakon je ujedno i ustav i pravilnik crkve. Prvi je deo Ustav crkve, drugi deo je Crkveno sudovanje, treći deo se bavi ustrojem javnoga odgoja i javne nastave. Ustav crkve, u svojem prvom delu definira uređenje crkvenih opština,⁵⁸ seniorata,⁵⁹ crkvenih okružja,⁶⁰

⁵⁵ *Naredba ministra za bogoštovlje i nastavu od 2. rujna 1859, u: Zemaljsko-Vladni list za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju, godina 1859.*

⁵⁶ *Zakon o uređenju izvanjskih pravnih odnošaja evangeličkih crkava augsburške i helvetske veroispovesti u kraljevinama Hrvatskoj i Slavoniji u: Sbornik zakonah i naredbah valjanih za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju, god. 1898. Kom. V, br. 30, str. 222-223.*

⁵⁷ *Naredba je objavljena u: Sbornik zakonah i naredbah valjanih za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju, god. 1899. kom. VIII., br. 36., str. 283.*

⁵⁸ Crkvenim opštinama posvećeni su paragrafi od 10-33. U paragrafu 18. definiše se delokrug crkvene opštine. U delokrug crkvene opštine spada: a) zakoniti izbor redovitoga dušobrižnika, b) izbor presbitera i crkveno-obštinskih staratelja, c) razpis novih tereta po presbiteriju, otudjivanje, sticanje, zamena crkvenih nekretnina..." U paragrafu 21. definiraju se članovi prezbitarija (crkvenog odbora), paragrafom 22. koliko pojedina crkvena opština može imati prezbitera ili odbornika. Za prezbitere su izabirani samo muškarci sa navršenih 24 godine života (paragraf 23), a mandat im je mogao trajati 12 godina (paragraf 24).

opšteg (generalnog) konventa⁶¹ i sinoda.⁶² U drugom delu obrađuje se pitanje statusa crkvenih dužnosnika i pojedinih članova crkve. Treći je deo posebno posvećen izboru dušobrižnika. Četvrti deo Ustava definira pitanje crkvenih doprinosa. Peti deo posvećen je Ugarskoj zemaljskoj središnjoj crkvenoj zakladi.

Ovaj Zakon definiše i praktična pitanja, u pogledu bogoslužjenja i sakramenata (Svetotajstva). Tako se propisuje da sakramente mogu deliti samo zakonito i službeno ovlaštene osobe (čl. 117), u pravilu samo tokom redovitih bogoslužja, a u iznimnim prilikama (na primer pričešćivanje bolesnih, čl. 124) i u domovima (čl. 118). Krštenje se,⁶³ nad prelaznicima u Reformiranu crkvu, obavlja samo ukoliko osobe dolaze iz nekršćanskih veroispovesti, odnosno ukoliko se sa sigurnošću može tvrditi da takve osobe nisu još krštene (čl. 119). Pričest (Večera Gospodnja, Sveta ili Tajna Večera), podeljuje se nedeljom⁶⁴ i blagdanima na redovitoj službi Božjoj (čl. 121). Sedmicu pre nego li će se

⁵⁹ Senioratima su posvećeni paragrafi od 34 do 42. Paragraf 34. definiše seniorat: "Seniorat nastaje, kada se crkvena uprava i vladavina od više crkvenih obština spoji i ustroji kao jedna viša oblast." Najviša zakonodavna vlast seniorata je skupština seniorata, koju sačinjavaju senior (župnik), senioratski staratelj (laik) koji čine predsedništvo seniorata. Broj sveštenika i broj laika treba biti podjednak šta znači da crkvena opština delegira jednak broj delegata koliko i župnika uzdržava (paragraf 36).

⁶⁰ Crkvena okružja (možemo ih nazvati i biskupije) nastaju kada se više seniorata ujedini u jednu višu oblast (par. 43). Najviša zakonodavna vlast crkvenoga okružja je skupština crkvenoga okružja, a sačinjavaju je, biskup (župnik) i nadstaratelj (laik) kao predsedništvo, zatim seniorati i senioratski staratelji, te najmanje jedan sveštenik i laik svih seniorata koji čine crkveno okružje (paragraf 45).

⁶¹ Opšti generalni konvent jest telo, pozvano da rešava one poslove koji se tiču ukupne Ugarske reformirane crkve. Konvent ima 38 članova, a čine ga biskupi i nadstaratelji crkvenih okružja. Ostale članove biraju skupštine crkvenih okružja na mandat od tri godine (paragraf 53). Danas se ovo telo u Reformiranim crkvama u Hrvatskoj naziva Sinodalno veće.

⁶² Sinoda je najviša zakonodavna i upravna skupština Ugarske reformirane crkve (paragraf 64). Sačinjavaju je 116 lica i to, biskupi i nadstaratelji crkvenih okružja, predstavnici crkvenih opština, visokih i srednjih škola (paragraf 65, 66). Sinoda se po pravilu održavala svakih 10 godina (čl. 87).

⁶³ U skladu sa Drugom helvetskom veroispovedanju, krštenje se može obaviti samo jednom. Usp. *Heidelberški katekizam, Drugo helvetsko vjeroispovijedanje*, str. 158. Calvin naučava da je krštenje sakrament koji dolazi iz Božje ruke, a ne iz ruke delitelja sakramenata. Stoga, budući smo kršteni u ime Oca i Sina i Duha Svetoga, kršteni smo u ime Boga bez obzira na neznanje prave vere od strane delitelja. Usp. Ž. Calvin, *Nauk hrišćanske vere*, str. 441.

⁶⁴ U skladu ranoj reformiranoj praksi, koju je Calvin nasledio od Zwinglija, služba Večere Gospodnje ili Euharistije služila se svega nekoliko puta godišnje (4-6 puta). Zwingli je naime predvodio da se Euharistija služi na Božić, Vaskrs, Duhove i jedanput u jesen, Usp. T. Š. Bunić, *Euharistija u životu crkve kroz povijest*, Zagreb: KS, 1984., str. 275; Calvin je smatrao da se Večera Gospodnja treba obavljati najmanje jednom sedmično. Usp. Ž. Calvin, *Nauk hrišćanske vere*, str. 495. No u Ženevskoj je crkvi ipak prevladao Zwinglijev uticaj o redem služenju Večere Gospodnje. U mađarskim reformiranim župama u Hrvatskoj i danas je zadržan običaj da se šest puta godišnje održava Večera Gospodnja: na prvu nedelju korizme, na Vaskrs, Duhove, na drugu nedelju u avgustu (Nedelja novoga hleba), najbližu nedelju 31. oktobru (Nedelja novoga vina) te na Božić. U Tordinačkoj crkvenoj opštini Večera Gospodnja se služila svake nedelje do 2001. godine a sada se služi svake prve nedelje u mesecu, te na blagdane (Božić, Vaskrs, Duhovi, Dan reformacije).

služiti Večera Gospodnja, vreme je pokore kada se vernici svojim duhovnim životom i praktičnom pobožnošću pripremaju za pristupiti Stolu Gospodnjem (čl. 122). Župnici ne mogu Stolu Gospodnjem pustiti decu, umobolne, te one koji još nisu konfirmirani, odnosno potvrđeni, budući takvi "nisu sposobni shvatiti i razumjeti značenja tih vjerskih čina" (čl. 123).

Zakon o veroispovednim odnosima iz 1906. godine⁶⁵

Ovdje također treba spomenuti *Zakon o veroispovednim odnosima*,⁶⁶ koji se odnosio na sve priznate veroispovesti, a kojim se uređuje pitanje statusa priznatih veroispovesti, zatim prelazi iz jedne veroispovesti u drugu te pitanje veroispovesti dece.

Ovim je zakonom predviđeno da prelaz iz jedne veroispovesti, ali samo u hrišćansku zakonitu veroispovest, u drugu, "...slobodan je po vlastitoj odluci svakome, tko je navršio 18 godina života" (Paragraf 14). Onaj ko je imao nameru preći u drugu zakonitu hrišćansku veroispovest, bio je dužan tu želju očitovati svome župniku, "u dva puta i to prvi put sam a drugi put osam dana nakon prvoga očitovanja u nazočnosti dvoje punoljetnih svedoka, te od dušobrižnika zatražiti pismenu svedočbu o svojim očitovanjima" (Paragraf 15). Ono što se može videti iz arhivske tordinačke građe, reformirani su tordinački župnici u pravilu odbijali dati službeni dokument ("svedočbu") onima koji su izjavili svoju želju o prelazu (uglavnom u rimokatoličku crkvu). U tome je slučaju bilo predviđeno da se očitovanje izjavi kod nadležne upravne oblasti.⁶⁷ Na osnovi zapisničke izjave upravne oblasti, prelaznik je bivao primljen u veroispovest u koju je želio preći. Prelazi su bili uglavnom iz ženidbenih razloga.

Ovde je značajno istaknuti i odredbe o veroispovesti dece. Deca su sledila veru svojih roditelja, ukoliko su oba roditelja bila iste veroispovesti. Nezakonita deca sledila su veru majke. Ukoliko su roditelji dece bili nepoznati, njihovu je veroispovest određivao njihov skrbnik (Paragraf 20).

U mešovitim brakovima, uobičajno su deca sledila veroispovest oca, no mogli su pre ili posle venčanja ugovoriti da sva ili pojedina deca (uglavnom ženska)

⁶⁵ *Zakon o vjeroispovjednim odnosima u: Sbornik zakona i naredaba valjanih za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju*, godina 1906., komad III., broj 8, str. 138-144.

⁶⁶ Pre donošenja ovoga Zakona, ova su se pitanja regulisala na osnovi naredbe kraljevske ugarske dvorske kancelarije od 7. septembra 1815. godine, br. 11.919 i dvorskoga dekreta od 6. septembra 1838. godine, br. 12.129/1209.

⁶⁷ Kao primer donosimo tekst zapisnika od 25. januara 1910. godine o prelazu Ferić Kate iz Tordinaca sa evangeličke-reformirane na rimokatoličku veroispovijest.: "Dolazi nepozvana Ferić Kata iz Tordinaca iskazana izvatkom matice krštenih 25 god. stara, evang. reform. veroispovesti sa svedocima Grga Erdősij i Matom Lovrić ratarima iz Tordinci.- Grga Erdősij i Mato Lovrić izjavljuju saglasno: Kata Ferić izjavila je pred nama dne 24/1. 1910. kod evang. reform. župnika u Tordincima svoju nameru, da želi preći iz evang. reform. veroispovesti na rimokatoličku ali joj je rečeni župnik uskratilo izdati zatraženu svedočbu o njenom očitovanju.- Na to izjavljuje Kata Ferić: Moja je tvrda i ozbiljna namera preći iz evang. reform. veroispovesti na rimokatoličku". DAO, Zapisnik Kr. kotarske oblasti od 25. januara 1910., broj 1536/1910, RŽUT, spisi za 1910.

selede veru majke (Paragraf 21). Veroispovijest dece nije se smela menjati pre navršene 18. godine života, osim u određenim slučajevima kao npr. dogovorom roditelja u mešovitim brakovima, ukoliko su roditelji prešli na neku drugu zakonitu hrišćansku veroispovest te ukoliko su deca usvojena (paragraf 22).

Zaključak

Kako bi se ispravno razumelo delovanje pojedinih verskih zajednica tokom Habsburške, odnosno Austro-Ugarske Monarhije, potrebno je poznavati okolnosti u kojima su te verske zajednice delovale, posebice pravni okvir njihova delovanja. Nove političke okolnosti pogodovale su regulisanju pravne jednakosti verskih zajednica u Austro-Ugarskoj Monarhiji. Teškoće su imale one verske zajednice koje su se u to vreme pojavile kao nove na ovim prostorima kao npr. Baptisti i Nazareni, te Islamska zajednica čija je pravna regulacija bila uslovljena političkim okolnostima i odnosima. Generalno gledano, pravni je položaj verskih zajednica u Austro-Ugarskoj Monarhiji bio dobro regulisan. Mnogi od zakona koji su tada doneseni za pojedine verske zajednice, i danas čine pravne okvire internih ustava odnosno statuta, kap npr. Evangeličkih ili Reformiranih crkava.

IZVORI I LITERATURA

Arhivska građa

Arhivsko gradivo pohranjeno u Državnom arhivu u Osijeku, Reformirane župne Tordinci /po pečatima: Evang. reform. župa, Župni ured evang. ref. vj., "Pečat protest. župe u Tordincze 1868.", "Ured župe ref. viere u Tordinci 1875.", "Pečat evang. reform. župe u Tordincima 1862.", "A Tordinczei ev. ref. egyház pecsetje 1862."/; 1862.-1952.; 11 sv., 90 omota (14 kut.); sredeno po godinama, u sačuvanom stanju.

Neobjavljeni izvori

Korpiaho, Matti, *Utjecaj misije na razvoj evangeličke crkve u Slavoniji, 1868-1918*, (Magistarski rad), Zagreb: Teološki fakultet "Matija Vlačić-Ilirik", 1988.

Članci

Kolarić, Juraj, *Prosvjetiteljstvo i Jozefinizam u Zagrebačkoj biskupji*, u: *Zagrebačka biskupija i Zagreb, 1094.-1994.*, Zagreb. Nadbiskupija Zagrebačka, 1995., str. 309-316.

Objavljeni pravni i crkveno pravni akti (hronološki)

Carski patent od 1. septembra 1859. u: Zemaljsko-vladni list za kraljevine Hervatsku i Slavoniju, godina 1859.

Dnevnik Sabora 1865-1867, Zagreb 1867, str. 497-499.

Zakon od 14. maja 1887., o uređenju posalah crkve grčko-iztočne i o uporabi

ćirilice u kraljevini Hrvatskoj i Slavoniji, u: *Sbornik zakonah i naredabah valjanih za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju*, godina god. 1887., kom. V, str. 254-255.

Naredba kr. hrv.-slav.-dalm. zemaljske vlade, odjela za bogoštovje i nastavu i odelu, za unutarnje poslove od 12. novembra 1895. broj 12.200., kojom se preinačuju odnosno nadopunjuju neke ustanove naredbe od 15. decembra 1893. broj 8940. o jednoličnom postupku sa sektom Nazarena i Baptista u kraljevinama Hrvatskoj i Slavoniji (Sbornik 1894. kom. I., br. 2.) u: *Sbornik zakonah i naredabah valjanih za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju*, god. 1895., kom. XX, str. 589-592.

Zakon o ustavnom ustrojstvu evangeličke hrišćanske crkve augsburške izpovesti u Ugarskoj; *Zakon o ustavnom ustrojstvu ugarske evangeličke crkve reformirane (helvetske) ispovesti*, u: *Sbornik zakonah i naredbah valjanih za Kraljevine Hrvatsku i Slavoniju*, godina 1899.

Zakon o veroizpovednim odnosima, u: *Sbornik Zakona i naredaba valjanih za kraljevine Hrvatsku i Slavoniju*, godina 1906.

LITERATURA

Bjelajac, Branko, *Protestants and Evangelicals in Serbia until 1945*, Beograd, 2001.

Bjelajac, Branko, *Protestantizam u Srbiji, prilozi za istoriju reformacijskog nasleđa u Srbiji-I deo*, Beograd: Alfa i Omega, 2003.

Gross, Mirjana, *Počeci moderne Hrvatske*, Zagreb: Centar za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu, 1985.

Horak, Josip, *Baptisti, povijest i načela vjerovanja*, Zagreb: Duhovna stvarnost, 1989.

Horvat, Rudolf, *Srijem, naselja i stanovništvo*, Slavonski Brod: Hrvatski institut za povijest-podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje, 2000.

Jambrek, Stanko, *Hrvatski protestantski pokret XVI. i XVII. stoljeća*, Zaprešić: MH, 1999.

Knežević, Ruben, *Pregled povijesti baptizma na hrvatskom prostoru*, Savez baptističkih crkava u Republici Hrvatskoj, Baptistički institut, 2001.

Kolarić, Juraj, *Povijest kršćanstva u Hrvata*, Zagreb: Nakladna kuća "Dr. Feletar", 1998.

Kuzmić, Peter, *Vuk-Daničićovo Sveto pismo i biblijska društva*, Zagreb: KS, 1983.

Omerbašić, Šefko, *Islam i muslimani u Hrvatskoj*, Zagreb: Mešihat islamske zajednice u RH, 1995.

Petrović, Dušan K., *Istorija Sremske eparhije*, Sremski Karlovci: Eparhija sremska, 1970.

Pindor, Josip, *Die evangelische Kirche Kroatiens-Slavoniens in Vergangenheit und Gegenwart*, Essek (Osijek), 1902.

Popović, Radomir, V., *Pravoslavlje na raskršću vekova*, Beograd: Bogoslovski fakultet SPC, 1999.

Povijest školstva i pedagogije u Hrvatskoj (grupa autora, priredio Dragutin Franković), Zagreb: Pedagoško-književni zbor, 1958.

Puzović, Predrag, *Srpska pravoslavna crkva, prilozi za istoriju 2*, Beograd: Bogoslovski fakultet SPC., 2000.

Šagi-Bunić, Tomislav J., *Euharistija u životu crkve kroz povijest*, Zagreb: KS, 1984.

Švob, Melita, *Židovi u Hrvatskoj, Židovske zajednice*, Zagreb: Izvori, 2004.

Dr Jasmin Milić
Faculty of Theology
Novi Sad

Prof. dr Ivan Balta
Faculty of philosophy
Osijek

**LEGAL POSITION OD RELIGIOUS COMMUNITIES AND CHURCHES ON
THE AREA OF CROATIA DURING HABSBURG AND AUSTRO-
HUNGARIAN MONARCHY**

Summary

This article have for theme legal position of religious communities and churches in Habsburgs, that mean, in Austria-Hungarian Monarchy, with special emphasis on Reform Church, in that time known as Evangelical Church of Helvetic confession. Article is summary of second chapter of doctoral disseertation on subject: "Calvinism among Croats with special view on reformed parish in Tordinci 1862-1918."

Key words: Protestantism, Calvinist, Reformed, Legal position, Parish, Church, Monarchy.

Dr Dubravka Valić Nedeljković
Filozofski fakultet, Novi Sad

UDK: 316.775:654.19(497.113)"2006"
32.019.5:2]:654.19(497.113)"2006"
81'27:654.19
Originalni naučni rad

KONTAKT PROGRAMI/EMISIJE VERSKOG¹ I LAIČKIH RADIJA U VOJVODINI

Komparativna diskurs analiza uključivanja slušalaca u kontakt programa/emisije² verskog i laičkih radija

Rezime

U radu se sagledava jedna, kod nas, gotovo neobrađena forma radio prezentacije kako verskih tako i laičkih sadržaja, inače veoma prisutna u svakodnevici elektronskih medija. Reč je o telefonskom uključivanju slušalaca u kontakt program/emisiju. Najpre se definišu osobine radija kao medija što je uslov, odnosno dobra osnova za kontakt program/emisiju. Potom se razmatraju osobenosti telefonskog uključivanja slušalaca u kontakt program/emisiju što, takođe, na ovim prostorima nije u stručnoj literaturi obrađivano. Komparativno se sagledavaju, kroz perspektivu performansi medija i žanra, svi elementi koji definišu model telefonskog uključivanja slušalaca u kontakt program verskog radija, kao novog fenomena u našoj medijskoj praksi, nasuprot laičkim elektronskim medijima. Laički mediji su stratifikovani u odnosu na osnivača u: (a) javni servis, (b) lokalni komercijalni radio sa izraženim informativnim programom tipa javni servis i (c) komercijalne stanice.

Ključne reči: *kontakt programi/emisije, laički radio, verski radio, Radio Marija.*

¹ Zahvaljujem se svima koji su mi pomogli u pripremi, prikupljanju i obradi korpusa kao i razmatranju dobijenih podataka. Pre svih profesorici Svenki Savić za veoma korisne upute u pristupu temi, Milanu Nedeljkoviću za tehničku podršku pri prikupljanju, snimanju i klasifikovanju materijala, kao i urednici ovog izdanja profesorici Zorici Kuburić koja me je ohrabрила da se bavim ovako kompleksnim pitanjem, do sada neobrađenim kod nas, i razumela sve teškoće i ograničenja koja prate one koji otvaraju nove istraživačke teme.

² "Kontakt program/emisija" - u ovom radu smo se odlučili da ovu sintagmu koja određuje jedan od danas najpopularnijih radijski žanrova ostavimo u dvojnomo obiku "program/emisija" stoga što se u praksi podjednako koriste oba termina i "kontakt program" i "kontakt emisija". Za ovu priliku se nećemo baviti samim terminom, iako bi valjalo posvetiti dužnu pažnju medijskim elementima koji mogu diferencirati "kontakt program" od "kontakt emisije". U ovom radu termin "program", bez odrednice "kontakt" upotrebljavamo samo kada je reč o, u određenom smislu, sinonimu za frekvenciju radio stanice koja upravo emituje određeni sadržaj "uživo" u okviru postojeće programske sheme. Termin "kontakt program/emisija" koristimo za svaku pojedinačnu realizaciju koja ima sva medijska obeležja utvrđena za "emisiju" bez obzira da li je reč o "otvorenim telefonima" ili ne, uz naravno dodatnu specifikaciju da su u ovom slučaju ostvareni kontakti sa slušaocima putem telefona.

Osobine radija kao medija

1. Radio je jednodimenzionalni medij, "slep" medij, okupira samo čulo sluha. Radio emituje zvuk, glas, muziku i tišinu. U određenim okolnostima tišina emitovana na radiju može biti izrazito snažna poruka, jer radio uvek "govori". Kada radio čuti to je znak da se nešto vanredno dešava. Pauze između emisija, pred najavu tačnog vremena, pred uključenje u direktan prenos nekog događaja, ili između pitanja i odgovora u intervjuu, imaju funkciju upozorenja da nešto novo sledi, te da je vreme da slušaoci na to obrate pažnju. Funkcija pauze (tišine na radiju) je i da pojača značaj onoga što dolazi.

Budući da radio slušaoci nemaju vizuelnu komunikaciju sa tvorcima programa – novinarima, pa ukoliko još nedostaje i zajednička suma predznanja, odnosno ukoliko nemaju iste kontekste, može lako doći do nerazumevanja poruka koje radio emituje.

Međutim to što se radio samo sluša ima i svoje dobre strane. Najveće preimućstvo je to što slušaoci tako mogu da uspostave mnogo prisnije odnose sa ličnostima i emisijama na radiju. To se posebno očituje u kontakt programima u kojima su slušaoci često na "ti" sa voditeljima i oslovljavaju se uzajamno ličnim imenom kao "stari drugari". Na radiju voditelji se auditorijumu čine mnogo prirodnijim nego na TV, manje veštački, deluju obično, svakodnevno. Slušaoca u komunikaciji sa voditeljem na radiju ne ograničava "vizuelna komponenta".

2. Radio se prostire u vremenu, a ne u prostoru, stoga je uobičajeno da se najavljuju i odjavljuju segmenti programa i emisije, daju međunajave u okviru iste emisije, zvučnim signalima (džinglovima) prozivaju rubrike u okviru emisija. Tako se na različite načine savladava nedostatak dimenzije prostora. Stvara se zvučni "okvir" u kojem će se odvijati naredni sadržaj.

3. Radio je medij sadašnjosti (i u gramatičkom i u vremenskom smislu) bez obzira da li se poruka emituje "uživo", ili je ranije snimljena. Radio je uvek "sada". Sve što se na radiju emituje, neponovljivo je. Taj utisak "sadašnjosti" posebno nameće mogućnost da i auditorijum participira u radio programu direktnim telefonskim uključanjem u kontakt programima.

4. Radio je medij imaginacije. Svaki slušalac, na osnovu emitovanog zvuka zamišlja, dočarava sebi kontekst poruke i ličnosti koje govore. To je posebno značajan element u kontakt programu koji često koriste "brojni usamljeni slušaoci željni društva i razgovora" (Šingler, M. i Sindi Viring, 2000, 205).

5. Radio je intimni medij. Slušaoci vole da se ispovedaju svom radiju (kontakt emisije). Radio se danas (početkom XXI veka) retko sluša kolektivno, u smislu da u istoj sobi sedi cela porodica ispred radija i sluša. To je tridesetih i četrdesetih godina XX veka bilo uobičajeno. Crisell navodi (1994, 12), na primer, da u Engleskoj danas u proseku svaka porodica ima 2,53 radio prijemnika. Ovaj broj bi mogao biti i veći ukoliko se uzmu u obzir i ne registrovani prijemnici u automobilima. Istraživanje IREX ProMedia ukazuje

da je u 2005. u Srbiji broj radioprijemnika kod kuće i na poslu smanjen za 26,8 odsto, a u automobilima je porastao za 40,3 odsto. Slušanost radija u kolima je poraslo za 32,6 odsto tako da je "prime time" postao u suštini "drive time" (Kremer, 2006). Dakle, iako je medij masovnog komuniciranja, radio se, u suštini, uvek obraća pojedinačnom slušaocu i insistira na prisnosti. Stoga su verske emisije na radiju veoma popularne. "Činjenica da radio dopire do ogromnog broja ljudi nije jedini razlog što je on savršen medij preko kojeg rabin Lajonel Blu³ upućuje poruke zdravog razuma i savremenih religijskih ili moralnih vrednosti i, istovremeno, mnogima od svojih slušalaca donosi olakšanje. Zato što se na radio gleda kao na sastavni deo života, zato što se smatra da on shvata probleme slušalaca, taj medij je u stanju da se bavi veoma ličnim temama i da tako velikom broju ljudi i donosi olakšanje i umirenje. I dok je za Lajonela Blua verovatno najefikasniji raspoloživi način za davanje duhovnih saveta, njegovi tekstovi omogućavaju BBC Radiju 4 da uspostavi bliže odnose sa svojim slušaocima, da potvrđujući njihovo uverenje da ih radio razume, da im se obraća direktno kao pojedincima i da želi da čuje i njihovo mišljenje. Takve emisije pomažu da se održi osećaj da je radio dvosmeran, interaktivan i, pre svega, prislan medij" (Šingler, M. i Sindi Viring, 2000, 214).

Radio je često uključen na javnim mestima kao što su prodavnice, kafei, benzinske pumpe, javni prevoz. U takvim situacijama pravi slušaoci nisu kupci i gosti jer su ulaskom u prodavnicu, ili kafe, autobus, postali deo postojeće medijske situacije. Često nisu ni svesni da je uključen radio. Zvuk radija doživljavaju kao deo audio okruženja u kojem se trenutno nalaze. Po obavljenom poslu, oni izlaze iz okruženja u kojem je i radio uključen. Nemaju dozvolu, tačnije nije uobičajeno, da na radiju menjaju stanicu po sopstvenom izboru, ili isključe radio ukoliko im smeta da obave posao zbog kojeg su došli, tako da njih ne možemo smatrati pravim slušaocima, već "usputnim". Pravi slušaoci su oni koji su namerno uključili radio i podesili skalu na željenu frekvenciju. Razvojem tehnologije i posebno mobilne telefonije i ovi "usputni" slušaoci mogu da se uključe u radio program ukoliko procene da im je dovoljno atraktivan "poziv" voditelja auditorijumu za patricipaciju.

6. Radio ne zahteva kontinuitet u slušanju. On dozvoljava svojim slušaocima da se uključe i isključe iz programa kada god to zažele. Pokazalo se da su najslušanije kolaž emisije⁴ lokalnog radija⁵ jer omogućuju slušaocima da

³ Rabin Lajonel Blu jedan je od najomiljenijih spoljnih saradnika BBC radija. Njegova emisija "Još jedan ponedeljak ujutru", prvi put emitovana 9. januara 1989. na BBC Radiju 4, doživela je veliku popularnost i izdata je i na audio kaseti 1990. u okviru BBC Radio Collection.

⁴ Emisije koje sadrže više pojedinačno zaokruženih segmenata između kojih se emituje muzika.

⁵ Radio Stotku, lokalni program Radio Novog Sad (RNS), sluša redovno 18,8% Vojvodana, a matičnu stanicu RNS 13% Vojvodana. Lokalne stanice u Vojvodini sluša 37,8% stanovništva, Radio Beograd Prvi program kao najslušaniju radio stanicu u Vojvodini sluša 30% stanovništva (Plavčić, 1995, 32,34,35 i 37).

se uključe i isključe iz programa bez vidnih posledica po razumevanje sadržaja, ili osećanja da je nešto bitno propušteno (Crisell, 1994, 216). Osim toga kod lokalnog radija posebno su slušane emisije tipa kontakt programa.

7. Radio se sluša usput, dok se obavljaju i drugi poslovi. Na to ukazuje i podatak da su radnici na poslu (23,7%), domaćice (16,1%) i penzioneri (15,5%) najverniji slušaoci radija (Plavšić, 1995, 17). Razvojem tehnologije prijemnici su sve manji i sve jeftiniji, tako da svako može da ima svoj radio i da ga sluša na svakom mestu u automobilu, na utakmici, u čekaonici, u prodavnici, autobusu, dok ide ulicom (walkman), dok obavlja neki manualni posao, i tako dalje. Radiju u tom pogledu ne mogu konkurisati ni novine niti TV.

8. Radio je sugestibilan i fleksibilan medij. U toj simbiozi leži njegova ubeđivačka snaga.

9. Radio je jedini medij koji "doslovno nosimo na sebi, npr. vokmen, i unosimo ga u lični prostor koji nas neposredno okružuje, u našu najintimniju prostoriju, spavaću sobu; naš radio-budilnik se nalazi na samo nekoliko desetina santimetara od nas na stočiću kraj kreveta" (Šingler, M. i Sindi Viring, 2000, 180).

10. Radio ostvaruje tri zadatka: *informiše, obrazuje i zabavlja*. Posebno značajnu ulogu ima lokalni radio u objavljivanju servisnih informacija (stanje na lokalnim putevima, isključenja struje i vode, popravke, javni radovi, repertoar bioskopa, pozorišta), ali i okupljanja auditorijuma u kontakt programima koji zadovoljavaju potrebu za komuniciranjem i aktivnim participiranjem u zajednici.

Sva tri pomenuta zadatka radio ostvaruje pomoću raznih medijskih žanrova. Emisije kontakt programa jedna su od danas najprisutnijih formi izražavanja u radiodifuziji, bez obzira na temu o kojoj se govori. Ujedno su najomiljenija programska produkcija kod auditorijuma i najjeftinija za medije. Međutim, suštinski razlozi zašto je to omiljena forma/medijski žanr proizlaze upravo iz osobina radija kao medija masovnog komuniciranja. Kontakt program/emisija direktno baštini svoju popularnost na performansama radija kao "slepog" jednodimenzijalnog medija, medija sadašnjosti, medija imaginacije, intimnog medija, sugestibilnog i fleksibilnog medija.

Osobine medijskog žanra – kontakt program/emisija

Emisija kao forma medijskog izražavanja - žanra čija je jedna od varijanti "kontakt program/emisija" koncipira se u zavisnosti od konteksta doba dana i konteksta medija. Prema zoni pokrivanja radio može biti lokalni, regionalni ili nacionalni, prema sadržaju javni servis, komercijalni ili zabavni, i u odnosu na "ideologiju"⁶ laički, verski ili partijski.

⁶ Pod ideologijom se podrazumevaju bilo koja fundamentalna ili zdravorazumska te često normativna uverenja i ideje koje se odnose na neke aspekte "stvarnosti", a "jedina stvarna

Kontakt program/emisija je telefonski intervju sa slušaocima o određenoj temi koji se emituje “uživo”. Često se kombinuje sa gostima u studiju. Ovo je jedini medijski žanr u kojem je treća strana (auditorijum) obavezno direktno uključena u institucionalnu interakciju sa intervjuerom (IR) i intervjuisanom osobom (IE). Ovakve emisije “stvaraju iluziju (podvukla D.V.) da je radio, medij dvostruke, povratne komunikacije, da potvrdi, takođe, kako određena stanica, ili kanal ima svoju vernu i mnogobrojnu publiku i da je ta publika sposobna da razume i odgovori na poruku koju medij šalje” (Crisell, 1994, 189). Praksa pokazuje koliko je to samo iluzija. Radijska realnost, kontakt emisija sasvim je drugačija. Svaki kanal pa i svaka emisija, ima određeni krug slušalaca koji se uvek javljaju telefonom u emisiju. Istovremeno, u prosečnoj kontakt emisiji dužine 60 minuta, ukoliko se u program uključi samo deset osoba, radiofonski je utisak da su se “telefoni usijali” i da je nebrojeno slušalaca na talasnoj dužini baš tog radija. Zato elektronski mediji rado koriste ovaj žanr.

U pitanju je ustvari statusna komunikacija u kojoj je IR dominantniji nego u klasičnom intervjuu. Retki su u medijskoj praksi voditelji-novinari (IR) koji su dovoljno u pozitivnom sadejstvu (“respon-constructive” - termin koji uvodi Crisell, 1994, 190) sa slušaocima da ne bi “upali u zamku” ovog izrazito složenog medijskog žanra. IR ima moć, ali i odgovornost da na licu mesta, najpre, odabere sa kim će razgovarati, a sa kim neće. Zatim, odlučuje u kojem trenutku će prekinuti razgovor, bez obzira da li to “drugoj strani” odgovara ili ne, i na koji način će to uraditi. U telefonskom intervjuu sa nepoznatim osobama IR u mnogo manjoj meri obraća pažnju na očuvanje njihovog pozitivnog imidža. Takođe u mnogo manjoj meri se drži uobičajenih pravila lepog ponašanja. IR često krši većinu Leechovih maksima koje čine “Princip učtivosti”.⁷

Kontakt emisiju možemo posmatrati i kao “radijsku inverziju” (Crisell, 1994, 199). Nije samo program za slušaoce već je program koji “realizuju” sami slušaoci, dakle koriste radio i aktivno (kao učesnici u intervjuu) i pasivno (kao publika).

U elektronskim medijima voditeljstvo je izrazito važan element koji doprinosi dobrom/lošem imidžu radio stanice posebno u tako specifičnom mediju kakav je verski radio. U kontakt programima/emisijama voditelj je presudan u davanju tona kontakt programu koji može biti formalan odnosno neformalan.

Istraživanja su pokazala da postoje 4 tipa telefonskih uključenja u kontakt program:

manifestacija ideologije jeste diskurs” (Verschueren, 1995c,3). Ideologija, kao kombinacija implicitnog i eksplicitnog pogleda na svet, iskazuje se uvek verbalno, u komunikaciji, delom eksplicitno delom implicitno.

⁷ “Učtivost” u ovom kontekstu znači socijalno prihvatljivo ponašanje sagovornika za određenu sredinu. Ne odnosi se samo na “ja” i “drugi” već i na “treće” koji u trenutku komunikacije možda i nisu prisutni (na primer medijska publika). Opširnije u Valić Nedeljkić, D. (1999), *Radijski Intervju*, Zadužbina Andrejević, Beograd.

(a) nagradne igre – služi za promovisanje medija;

(b) pokaži šta znaš - mediji pružaju šansu marginalcima da se iskažu, voditeljeva uloga je da isprovocira slušaoce da pričaju viceve, glume, pevaju i sl;

(c) ispovedaonica - radio je takozvani topli medij, "kućni prijatelj" kojem se mogu saopštiti i najveće intimnosti, od njega tražiti savet od lekarskog pa nadalje, umesto psihijatra i ispovednika treba okrenuti broj svog omiljenog radija;

(d) glas naroda – radio pruža šansu marginalnim grupama da kažu šta misle o svim temama od politike do sporta. To je ujedno najbezbolniji način da dođe do pražnjenja nagomilane socijalne energije bez ikakvih posledica po društvenu stabilnost.

Američki teoretičar Critsell ovako je definisao funkcije uključivanja slušalaca u program. Na taj način pruža se prilika slušaocima da (1) iskažu mišljenja marginalnog i atipičnog karaktera, ona za koja radio u uobičajenim terminima nije otvoren. (2) Zatim, daje im šansu da se javno eksponiraju, da budu barem na kratko "medijske ličnosti". IR u ovom slučaju nije u dijalogu sa određenom osobom već je samo podstiče da peva, priča viceve ili govori o sebi i slično, često po modelu važećem za vaninstitucionalnu komunikaciju koji uključuje i opscenu leksiku, žargon, "igre reči seksualne konotacije" i slično. Uobičajen način takve "upotrebe" auditorijuma je u radio kvizovima, raznim pogađalicama, nagradnim igrama, "pozdravima i željama uz muziku" čiji cilj je "tipovanje pravog rešenja" ili "najsmešnijeg rešenja", a ne afirmacija znanja. Kontakt emisija pruža auditorijumu, na kraju, mogućnost i da (3) se ispoveda. Slušaoci žele da pričaju o nekim svojim potrebama, da dobiju savet ili pažnju. IR smatraju prijateljem kojem pričaju o teškoćama koje ih muče. Slušaoci zanemaruju činjenicu da govore pred mnogobrojnim auditorijumom, gube osećaj stida i neprijatnosti vizuelne interakcije sa nepoznatim osobama. Posebno, ukoliko se osoba redovno javlja u određenu emisiju i sa IR glasom se gotovo srodila tada je njihov dijalog gotovo intiman. Funkcija radija je u ovom slučaju fatička (u smislu koji ovom pojmu daje R. Jakobson) i na neki način terapeutska. Telefonski intervju/telefonsko javljanje u kontakt program gubi osobine institucionalne komunikacije i prelazi u telefonsko ćaskanje sa svim osobinama neinstitucionalne/privatne komunikacije.

Kontakt emisije su najpopularnije u lokalnim radio stanicama, jer auditorijum sa radiom/voditeljem deli isti kulturni i prostorni kod.

Predmet, metod analize i korpus

Predmet

Predmet interesovanja ove analize sadržaja je kakvi se jezički, psihološki i društveno-kulturni procesi odvijaju u susretu sagovornika (profesionalnih novinara-radijskih voditelja kontakt programa), i auditorijuma kontakt programa (intervjuisanih - u telefonskom uključivanju) u vreme ekspanzije verskih radija i lokalnih laičkih radio stanica, kao i u vreme transformacije

državocentričnog radija u javni servis. Predmet analize je i upoređivanje kontakt programa radio stanica markiranih u odnosu na "ideologiju" uređivačke politike kao laički radio, odnosno verski radio.

Analizirani su:

- Model telefonskog uključivanja u kontakt program u verskom i laičkom radiju
- Strategije pozdravljanja u verskom i laičkom radiju
- Teme dijaloga u verskom i laičkom radiju
- Leksika u verskom i laičkom radiju
- Motivi uključivanja slušalaca u program u verskom i laičkom radiju

Metod

Primenjen metod jeste kombinacija analize konverzacije i analize sadržaja. Za opisivanje, sistematizovanje i objašnjavanje prirode kontakt programa kroz telefonski intervju, iz pragmatičke jezičke perspektive, koristi se konverzaciona analiza. Rezultati konverzacione analize upoređuju se sa rezultatima analize sadržaja, s namerom da se utvrdi kako jezička upotreba i jezički izbori odlikavaju dominantni smer stavova u razgovoru voditelja i slušalaca radija raznih uređivačkih politika, lociranih geografskim pokrivanjem signala na region Vojvodine.

Jedinica konverzacione analize je razmena: dijalog voditelja i slušalaca radija. Svaka razmena sadrži redove govorenja, što predstavlja manju konverzacijsku jedinicu analize od razmene.

Red govorenja prepoznaje se na osnovu kriterijuma koje je utvrdio Schegloff (1993): prozodijska i intonacijska sredstva, početak i kraj, mesto prenosa ka drugom govorniku, duža pauza i smenjivanje govornika su osnovni i dovoljni kriterijumi prepoznavanja reda govorenja.

U analizi kontakt programa upotrebljena je i analiza sadržaja (Đ. Šušnjić, 1973, 348), kojom se otkrivaju "osnovna pitanja, problemi, ideje, vrednosti, mišljenja i osećanja koja su u središtu interesovanja sredstava (masovnog) komuniciranja u toku određenog vremenskog perioda. Analiza sadržaja otkriva nam 'duh vremena' ili osnovni sadržaj poruka koje se emituju iz raznih centara koji raspolažu nekom količinom informacija". Metod analize sadržaja ostvaruje se zapravo iz pozicije slušalaca kontakt programa emitovanog na radiju. Jedinica analize sadržaja je ceo kontakt program.

Korpus

Na širem području grada Novog Sada u proleće 2006. program emituje gotovo stotinu radio stanica. U odnosu na sadržaj i tip vlasništva mogu se izdvojiti sledeće kategorije: (a) javni servis, (b) lokalni komercijalni medij sa razvijenim informativno-političkim programom tipa javni servis, i (c) lokalne komercijalne radio stanice. Samo jedna radio stanica emituje, predominantno, program verskog sadržaja i to tek nekoliko godina.

Kontakt emisije verskog medija

- Radio Marija, hrišćanski elektronski medij. Deo je Svetske porodice (1987. osnovano udruženje) Radio Marija (42 članice, 4 kontinenta) sa sedištem u Italiji. Nastale su kao odgovor na poziv pape Pavla VI 1983. godine da se Crkva uključi u "novu evangelizaciju" modernog sveta. Novosadska Radio Marija emituje se za područje Srbije i preko satelita za širi region. Odražava multijezičnost i multikulturalnost Vojvodine emitujući program na 5 jezika. Uz molitvu i pobožnost poseban akcenat se stavlja na ekumenizam u multikonfesionalnom okruženju. Program ispunjavaju sadržaji edukativnog karaktera, međukonfesionalnog dijaloga, pripremaju se emisije za decu, savetodavne emisije, emisije okrenute humanim problemima savremenog čoveka. Izostaju u potpunosti dnevno-političke teme. Ova radio stanica svedoči o crkvi i njenoj misiji u savremenom svetu. Jedan od veoma prisutnih žanrova, osim direktnih prenosa misa, je i kontakt program. Voditelji su novinari i sveštenici. Saradnici Radio Marije su volonteri. Izdržava se donacijama, priložima najvernijih slušalaca što taj primarni auditorijum čini jedinstvom okupljenim "u etru" oko zajedničkog cilja svedočenja i slavljenja Boga putem radija. Medij na posredan način tako ima ulogu "crkve".

Radio Marija nastao je u Novom Sadu uz tehničku i kadrovsku pomoć Svetske porodice Radio Marija i svesrdnim zalaganjem franjevačke zajednice (prema Rockov, 2004).

Nije neobično da je prva verska radio stanica koja je u Novom Sadu počela da emituje program u kontinuitetu nastala iz krila Svetske porodice Radio Marija. Odnos Rimokatoličke crkve prema medijima je veoma pozitivan na šta ukazuju dokument *Inter mirifica* Drugog vatikanskog koncila i postkoncilski crkveni dokumenti, a posebno *Comunio progresio* koji je izdala papaska komisija za medije. U Rimokatoličkoj crkvi svake godine se slavi sedmica medija. Posebna pažnja se obraća vaspitanju sveštenečkih kandidata u radu sa medijima. Shodno tome na Teološko-katehetskom institutu Subotičke biskupije postoji predmet koji obrađuje teologiju medija. Osim toga uveden je i praktičan rad koji osposobljava polaznike za bolje razumevanje funkcionisanja medija (prema Harmath, K. 2004).

Tipovi emisija u kojima se neguje kontakt sa slušaocima su: "Katekumeni govori", saveti lekara, svedočenje Boga, tumačenje Jevanđelja, zajednička molitva.

Kontakt emisije laičkih radija

- Radio Novi Sad je u procesu transformacije u pokrajinski javni servis. Po definiciji: osnovan zbog javnosti, kontrolisan od javnosti i finansiran od javnosti, na usluzi svim građanima najdemokratičniji je oblik javnog komuniciranja koji informiše nepristrasno i bez diskriminacije (prema Veljanovski, R. 2005). Emituje se na 8 jezika i misija mu je razvijanje multikulturalnosti i tolerantnog života u Vojvodini. Medijski lider u informativnom prostoru Vojvodine je više od 50

godina. Za potrebe ovog istraživanja praćen je kontakt program sa voditeljem/voditeljkom u okviru prepodnevnog programa "Od devet do jedan" koji se emituje svakog radnog dana od 11.00 do 11.30. Slušaoci komentarišu zadatu temu koju voditelj/voditeljka na početku kontakt programa obrazlažu. Tema je direktno inspirisana dnevno-političkom praksom. Voditelji nisu dominantni. Emisija "Subotom sa vama" u okviru koje voditelji neguju dijalog sa slušaocima po modelu "nagrade za vernost emisiji i podrška akterima kulturno-umetničkih programa" (dele se slušaocima pozorišne i bioskopske karte, knjige koje predstavljaju gosti emisije i slično; nikada novčane nagrade). Prosečan slušalac RNS prema istraživanjima Centra za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma RTS je srednjih godina i stariji, srednje i više, odnosno, visoke stručne spreme, domaćice, penzioneri i službenici.

- **Radio 021**, najslušaniji lokalni privatni radio komercijalno-zabavnog tipa sa izraženim elementima javnog servisa. Kontakt program "Ventil" koji se emituje svakog radnog dana u 10.30 je bez voditelja. Podrazumeva samouključivanje slušalaca po modelu ostavljanja poruka na telefonskoj sekretarici i komentarisanja po sopstvenoj želji bilo kog događaja, pojave ili ličnosti uključujući i medij u čiji program se uključuju. Emisija "Ventil" je odigrala izuzetno značajnu ulogu u vreme građanskog otpora režimu Slobodana Miloševića. Prosečan slušalac je žena više i visoko obrazovana, srednjih godina.

- **Lokalne komercijalne radio stanice** sličnog modela: Radio "Suton", Radio "Antena", Radio "Kis" su privatne radio stanice skromnih kadrovskih i tehničkih resursa. Osnovni elementi programske sheme su muzika, reklame i kontakt program sa dominantnom ulogom voditelja po modelu "pozdravi i želje slušalaca". Emituju se i putem interneta. Poziv na broj 041 je ujedno i komercijalni impuls najskuplje tarife kojim se slušaocima naplaćuje uključivanje u program opterećivanjem njihovog telefonskog računa. Iako registrovane na lokalnom nivou, emitujući se putem interneta, kontakt program pozicioniraju u kasnijim večernjim i noćnim satima, jer značajan deo njihovog auditorijuma predstavljaju osobe iz dijaspore, kojima je ovo jedan od načina komunikacije sa "rodnim krajem". To su uglavnom osobe niske stručne spreme u ekonomskoj privremenoj emigraciji sa jakim motivom za povratak u zavičaj nakon zaokruživanja radnog staža.

Analiza korpusa

Model telefonskog uključivanja u kontakt program

Model sadrži tri osnovne komponente:

➤ Uključivanje (poziv voditelja na uključivanje/participaciju slušalaca u program – otvaranje kontakt emisije/programa; pozdravljanje sa svakom pojedinačnom osobom koja se uključi telefonom u program; razmena sa svakom osobom koja se uključi telefonom u program; odjava svakog poziva; voditeljska odjava kontakt emisije/pograma).

➤ Motiv (motiv slušalaca da se uključe u kontakt program; motiv radio stanice da otvori telefone za kontakt emisiju/program).

➤ Markiranost (kontakt program može biti markiran/ne markiran dužinom uključivanja; markiran/ne markiran voditeljstvom tačnije odlukom redakcije da li da kontakt program bude autorska emisija uvek istog voditelja, ili da je redakcijska emisija, a voditelji se menjaju onako kako su im raspoređene smene; markiran/ne predominantnim javljanjem ženskog, odnosno muškog auditorijuma, ili izbalansiranost u odnosu na rodnost).

Legenda: I = red govorenja voditelja/voditeljke; II= red govorenja osoba koje se uključuju u kontakt program.

Kategori ja medij	Radio Marija	RNS	021	Ostali komercijalni lokalni mediji
Poziv na participaci ju u kontakt program, otvaranje	I: Dragi slušaoci Radio Marije još jednom pozdravljamo sve vas koji se sada uključujete u naš program, sve vas pozivamo da nam se javite i kažete svoju molitvenu nakanu, molitvenu potrebu na koju ćemo svi zajedno moliti i mi u studiju Radio Marije i vi kod svojih domova. Naš telefon je ...	I: Gde se to život odvija i gde smo to mi i šta su to dežurne teme u našim administracija ma a šta naše životne teme, telefon RNS je (citiranje vesti koja je povod za poziv na komentarisanje slušalaca, zatim navođenje telefona)	I: Posle zvučnog signala ostavite poruku. Vaših 5 minuta na radiju 021, Ventil, 30 sekundi za poruku na 922, Samo Vi i Mi , (broj telefona), posle zvučnog signala ostavite poruku.	Džingl: " Sve za radio, radio za sve; Radio Suton za sve, za sve". (identifikacija tačnog vremena i telefonskog broja)
		I: Ne znam da li ćemo imati vremena ali hajde da uključimo barem nekoliko slušalaca.		
	I:Radio Marija izvolite	I: Dobar Dan izvolite	Nema	I: Deset časova

<p>Pozdrav</p>	<p>II: Hvaljen Isus I: uvijek je.</p>	<p>slušamo vas... II: dobar dan I: izvolite II: rukoljub našoj lepoj , mladoj, šarmantnoj elegantnoj i osunčanoj voditeljici.. I: Svaki dan imate sve više komplimenata II: Vidite ja se slažem sa prethodnim slušaocem..</p>	<p>Ukoliko slušalac počne po automatizmu sa "Halo dobar dan..." tada se pušta ponovo najavni džingl – kraća verzija "Posle zvučnog signala ostavite poruku".</p>	<p>i dvadeset pet minuta, halo dobro veče.. II: Dobro veče I: Ko je sa nama II: Mirjana iz Maradika. I: Mirjana iz Maradika!, pa kako si Mirajana? II: Mnogo vas pozdravljam. I: Jesi li prodala kuću? II: Nisam, odustali smo.</p>
<p>Pozdrav</p>		<p>I: Halo dobar dan izvolite slušamo vas. II: (tišina) I: Nažalost neko je odustao razumem potpuno, RNS (telefon i ponavljanje vesti) imamo još desetak minuta za nove pozive...</p>	<p>Nema</p>	<p>I: Halo dobro veče II: (tišina) I: Ništa za sada dobro očekujemo vaše pozive još 50 minuta.</p>
<p>Pozdrav</p>	<p>I: Imamo nekog na vezi izvolite Radio Marija. II: Hvaljen Isus i Marija. I: Uvijek je hvaljen.</p>	<p>I: Dobar dan dobrodošlica u kontakt program.</p>		<p>I: Halo dobro veče ko je sa nama? II: Đurđica. I: Đurđica, ne mogu da verujem pa gde si ti do sada? II: Pa tu sam, hoću samo mojoj sestri da čestitam</p>

				<p>rođendan. I: Pa gde je ona? II: Tu je u sobi. I: Pa daj je na telefon.</p>
Pozdrav	<p>II: Ja bih se ovog jutra najpre zahvalila vama u Radio Mariji što nas tako lepo vodite i da imate snage, zatim bih se pomolila dragom Bogu i majci Božijoj..</p>	<p>I: Halo dobar dan. II: Dobar dan. I: Izvolite slušamo vas. II: Htela sam samo da kažem da smo mi stručnjaci da izmišljamo... nerviram se ...</p>		<p>I: Halo dobro veče. II: Goran ovde iz Stare Pazove. I: O zdravo mlađani gospodine, kako ste Gogi? II: Odlično. I: Šta se radi u Staroj Pazovi?</p>
Pozdrav	<p>I: Već imamo nekoga na vezi Radio Marija izvolite. II: Hvaljen Isus i Marija. I: Uvijek hvaljen. II: Evo pozdravljam našu dragu voditeljku Karinu i uživam i radujem se ovoj emisiji.</p>	<p>I: Slušamo i vaše mišljenje izvolite.. II: Moje je mišljenje da svako ko radi u firmi</p>		<p>I: Halo dobro veče. II: Pomož Bog Suton porodico.</p>
Pozdrav	<p>I: Još jednom vas pozivamo drag slušaoci javite se razgovaramo o jevandelju o današnjem odlomku, čekamo vaše pozive. I: Radio Marija izvolite. II: Hvaljen Isus i Marija. I: Uvijek.</p>	<p>I: Halo dobar dan. II: Dobar dan. I: Ao ...jako vas slabo čujemo.</p>		

	II: Evo Patre ja sam u djetinjstvu doživljavala....			
		<p>I: Halo dobar dan.</p> <p>II: Dobar dan.</p> <p>I: Postovanje, Kako se zovete?</p> <p>II: Smilja.</p> <p>I: Evo dobrodošli u emisiju "Subotom sa vama". Vi ste čuli koji repertoar mi nudimo..</p> <p>II: Recept emisije "Subotom sa vama".. jel tako?</p> <p>I: Da.. kažite da li ste gledali katkada mog gosta Novaka Bilbiju ako niste morate to učiniti..</p> <p>II: Pa jeste ali bih išla i večeras...</p> <p>I: Koju ste predstavu poslednju gledali, koja Vam je omiljena?...</p>		
Tema	<p>I: Svedočenje dragog Boga ...</p> <p>II: Jako mi je teško. Ja ga više nikakome ne mogu svjedočiti...</p>	Komentarisanje dnevnih aktuelnih vesti društveno-političke prakse.	Aktuelni politički događaji; aktuelni društveni događaji.	Intimni svet slušalaca..

	I:.. Pa sada ga svjedočite pred hiljadama ljudi... II: Moja deca se slabo odazivaju mojem svjedočenju. Kajem se što djecu nisam strože odgojila.			
Tema	Povodom verskih praznika molitva za sve zdrave, bolesne.... Katekumeni govore.		Građanske vesti Ekonomija Radio 021	Privatna sfera osoba koje se javljaju.
Tema	Saveti lekara.		Ličnosti Muzička numera Insert iz nečijeg govora- amaterski snimak slušalaca	
Tip komunikacije	Javna komunikacija, religijski diskurs, ključne reči "drugi Bog", "Isus", "Marija", "Majka Božija", "molitva", "svjedočenje".	Kolokvijalni govor standardnog jezika javne komunikacije.	Kolokvijalni govor standardnog jezika javne komunikacije sa redim pojavljivanjem substandarda.	Kolokvijalni govor sa odlikama substandarda privatne komunikacije sa veoma čestim seksualnim aluzijama, kao i metaforama seksualne konotacije.
Odjava	I: Bićemo u molitvi sa vama uzdajmo se u našeg Boga. Zbogom Hvaljen Isus i Marija.	I: Hvala Vam i to je komentar. II: Hvala Vam lepo.	I: Čuli smo političke poruke, čuli smo poruke mira, slušajte Ventil.	I: Šeki za vas u svakom slučaju puno pozdrava.. II: Puno pozdrava i vama i vašoj

				supruzi, i vašem kolegijumu.. I: Hvala vam puno i doviđenja.
	I: E fino, hvala što ste se javili, s Bogom. II: Hvala i vama i onima koji slušaju i koji će slušati i koji su zaboravili Božiju riječ nek krenu na ovaj put. I: Hvala s Bogom.	I: Hvala vam lepo, imamo još nekoga na vezi?!		
	I: Evo dragi slušaoci došli smo do kraja naše emisije Jevanđelje. Hvala svima koji ste učestvovali. Zadržimo jevanđelje u srcu. Zadržimo u srcu oca nebeskog koji nas čeka, koji želi da nas zagrlji, da nam potrči u susret i uvede u jevanđelje koje govori o ocu koji oprašta i ljubi.	I: Hvala baš vrlo precizno i konkretno.		
		II: A narod? Briga ih za narod. I: Hvala vam bili ste vrlo rečiti.		
		I: Hvala ostanite još		

		<p>malo na vezi znate kakav je običaj ove emisije i prijatno u pozorištu.</p> <p>II: Gospođa Dušice hvala lepo.</p> <p>I: Hvala i Vama.</p>		
Motiv za participaciju	<p>Zajedništvo u molitvi, svedočenje Boga, ispovedanje, tumačenje Jevanđelja kroz svakodnevicu u kojoj žive.</p>	<p>Participacija u javnom životu, prostor za iskazivanje stava o društveno-političkim pitanjima</p>	<p>Iznošenje stava, kritička dnevne društvene prakse, namenjena je auditorijumu, najčešće zamišljeni dijalog sa ostalim slušaocima (česte su "replike").</p>	<p>Ispovedaonica tipa "draga Saveta šta da radim ne mogu bez nje/njega". Želja za deljenjem "etarskog prostora" sa nekim iz otadžbine.</p>
		<p>te za pozorišnu postavu ili skop, odnosno iga kada je tema isije promocija og novog anja a gost isije je neko iz ambla dstave za koju karte nude osno autor ige.</p>		<p>Pozdravi i želje uz poklon (muzička numer) koji dobijaju na značaju u lokalnoj zajednici jer su javno iskazani. Važniji je čin javnosti od same čestitke upućene određenoj osobi.</p>
Motiv medija za "otvorente lefon"	<p>Sabornost pastve u virtuelnom svetu medija. Negovanje zajedništva u slavu Božiju.</p>	<p>Ostvarivanje uloge javnog servisa za sve građane jer im omogućava da učestvuju u</p>	<p>Promocija medija kao, dugo na ovim prostorima, jedine nezavisne</p>	<p>Promocija medija i zarada (svaki poziv se naplaćuje).</p>

		javnoj debti, kada je reč o "Kontakt programu". Promocija gosta/gošće kada je reč o emisiji "Subotom sa vama".	radio stanice koja omogućuje auditorijumu da iskaže svoje mišljenje bez ograničenja.	
Rodni aspekt	Češće se javljaju žene.	Podjednako i žene i muškarci.	Češće žene.	Češće žene.
Trajanje poruke	Nije ograničeno.	Nije ograničeno ali se dežurni voditelj/voditeljica u klasičnom medijskom telefonskom intervjuu staraju da jedna osoba ne oduzme previše vremena ostalim potencijalnim sagovornicima.	Ograničeno na 30 sekundi.	Nije ograničeno, voditelji namerno odugovlače časkanje zbog telefonskih impulsa i ostalog auditorijuma koji prisustvuje privatnoj komunikaciji u javnoj sferi (efekat voajerizma, ili naprosto prisluškivanja).
Voditelji	Menjaju se u odnosu na emisiju "Katekumeni govor", saveti lekara, svedočenje Boga, tumačenje Jevandelja, zajednička molitva..	Menjaju se u odnosu na raspored redakcijskih dežurstava.	Nema voditelja.	Uvek ista osoba vodi kontakt program.

1. Uključivanje

Poziv voditelja na participaciju slušalaca u kontakt programu – otvaranje emisije

Ovaj segment "Uključivanja" je u Radio Mariji gotovo istovetan sa ostalim radio stanicama. Ključni element je isticanje mogućnosti da pojedincu radio, kao medijator, omogućuje da stupi u kontakt sa ostalim auditorijumom/koji u tom trenutku čini njegovu „zajednicu“. Ili da se "obrati" nekom bilo da je taj "neko" reprezentativ medija, ili reprezentativ auditorijuma, uz uputstva kako se komunikacija može ostvariti. Neizostavan element u redu govorenja voditelja je broj telefona radio stanice koji se podjednako nalazi u svim formama pozivanja na participaciju bilo da je reč o "džinglu"⁸ ili da voditelj "otvarajući emisiju/program" upućuje poziv. Drugi element je iznošenje namere ili povoda koji je motivisao radio stanicu da svoj program otvori za telefonske pozive slušalaca (I: Još jednom vas pozivamo dragi slušaoci javite se, razgovaramo o Jevanđelju, o današnjem odlomku, čekamo vaše pozive./I: Radio Marija izvolite./II: Hvaljen Isus i Marija./I: Uvijek./II: Evo Patre ja sam u djetinjstvu doživljavala...).

Ono što Radio Mariju izdvaja jeste insistiranje na "zajedništvu", u pozivu slušaocima da se uključe u kontakt program, i to u svim elementima koji čine koheziju u jednoj crkvenoj zajednici verujućih (I:...da nam se javite i kažete svoju molitvenu nakanu, molitvenu potrebu na koju ćemo svi zajedno moliti i mi u studiju Radio Marije i vi kod svojih domova). Na ovaj način se svi vernici mogu uključiti, bez obzira da li im je to fizički inače moguće, u aktivan crkveni život. Radio je samo posrednik/medijator.

Pozdravljanje

Model pozdravljanja Radio Mariju izdvaja dvostruko u odnosu na sve ostale medije. Najpre, model pozdravljanja (I: Imamo nekog na vezi, izvolite Radio Marija/II: Hvaljen Isus i Marija/I: Uvijek je hvaljen.) jasno definiše da je reč o verskom/hrišćanskom radiju za razliku od ostalih koji su laički; i drugo, da je reč o radiju koji je pre svega rimokatolički što se prepoznaje po jezičkoj upotrebi.

U laičkom radiju tipa javni servis voditelj/voditeljka uz pozdrav uobičajen za doba dana u svakodnevnom govoru (I: Halo, dobar dan, izvolite slušamo vas...) dodaje i identifikaciju koja daje signal osobi da je voditeljka "podigla slušalicu" (halo) i da je osoba uključena u program (slušamo vas). Često je prisutan i dodatni pozdrav (I: Dobar dan, dobrodošlica u kontakt program) koji ukazuje na zahvalnost radija što osoba participira u kreiranju "zajedničkog programa" kao "radijske inverzije" (Crisell, 1994, 199), dakle

⁸ Govorno-muzički kratki (do 30 sekundi) unapred snimljeni spot koji se stalno ponavlja.

programa koji "realizuju" sami slušaoci, koristeći radio i aktivno (kao učesnici u intervjuu) i pasivno (kao publika).

U radio stanicama prvenstveno komercijalnog tipa uz uobičajeni pozdrav voditelji insistiraju na predstavljanju osobe koja se javlja i obavezno (kada god je to moguće) ukazuju ostalom auditorijumu da je ta osoba redovan slušalac (I: Halo dobro večer ko je sa nama?/ II: Đurđica./ I: Đurđica, ne mogu da verujem, pa gde si ti do sada?). Voditelj insistira i na privatnim detaljima (I: Jesi li prodala kuću?/ II: Nisam, odustali smo.) što sve doprinosi da se prema radiju auditorijum odnosi kao prema kućnom "prijatelju" (I: Halo, dobro večer./II: Pomoz Bog "Suton"⁹ porodico.), "intimnom mediju", "mediju imaginacije".

U emisijama Radio Marije voditelj veoma često prepoznaje osobe koje se uključuju u program, verovatno pripadaju istoj župi, i oslovljava ih po imenu, kao i one voditelja ("II: Eto toliko pater Tadej, Sveti Otac blagoslovio vas"), ali nikada voditelji ne traže da se osobe predstave na početku, što se može smatrati uobičajenim, jer svi su pred Bogom jednaki.

Razmena sa svakom osobom koja se uključi telefonom u program/tema

Radio Marija neguje nekoliko različitih kontakt emisija/programa: zajednička molitva, razgovori o odlomcima iz Jevanđelja, saveti lekara, "Katekumeni govore" o svojim iskustvima spoznaje Boga, a slušaoci zatim daju svoje mišljenje i podršku gostima u studiju. Sve teme su u suštini jedno, a to je "svedočenje i slavljenje Boga", kao i svedočenje o Crkvi i njenoj misiji u savremenom svetu kroz razgovor sa običnim ljudima o njihovom poimanju Isusa, Majke Božije i Boga u svakodnevici koju žive.

Radio Marija je i svojevrsna ispovedaonica, radio je "kućni prijatelj" kojem se mogu saopštiti i najveće intimnosti, od njega tražiti savet od lekarskog pa nadalje, umesto psihijatra i ispovednika treba okrenuti broj svog omiljenog radija; voditelja smatraju prijateljem/prepoznavši u njemu dodatno i sveštenika/ispovednika lako se odlučuju da mu pričaju o svojim problemima. U ovoj "virtuelnoj ispovedaonici" slušaoci zanemaruju činjenicu da govore pred mnogobrojnim auditorijumom, gube osećaj stida i neprijatnosti vizuelne interakcije sa nepoznatim osobama (II: Jako mi je teško. Ja ga više nikakome ne mogu svjedočiti.../I:.. Pa sada ga svjedočite pred hiljadama ljudi.../II: Moja deca se slabo odazivaju mojem svjedočenju. Kajem se što djecu nisam strože odgojila.). Voditelj/ pater ohrabruje osobe koje su uključene u program rečima podrške, odobravanja, kao što je Isus govorio Samarjankama "Dobro si to rekla" ("tako je", "fino", "e lijepo").

U javnom servisu teme su od javnog interesa za funkcionisanje zajednice kao društveno-političko-ekonomskog entiteta ili je radio medijator između poslanika kulture (film, pozorište, literatura) i auditorijuma. Namera mu je tada ispunjavanje

⁹ Reč je o direktnom uključanju slušaoca u program Suton radija.

obrazovne funkcije medija. Voditelji se ne intimiziraju sa auditorijumom već su u komunikaciji upotrebljavajući formu intervjua ili razgovora.

Angažovani lokalni medij tipa Radio 021 daje šansu auditorijumu da iskaže svoje mišljenje "bez cenzure" tako da su teme vrlo raznovrsne. Dok komercijalni radio ispunjavajući od tri moguće samo zabavnu funkciju, časnik sa auditorijumom pretvara u lascivno "zadirivanje" u kojem se potpuno gubi granica privatnog i javnog. Voditelj u ovom slučaju nije u stvarnom dijalogu sa određenom osobom već je samo podstiče da iznosi javno svoju privatnost, neretko skrivenu intimu, peva, priča viceve ili govori o sebi odnosno bliskim osobama, smeje se i reaguje često po modelu uobičajenom za vaninstitucionalnu komunikaciju. Neposredan povod ovakvoj interakciji je "naručivanje pesme". To asocira na komunikacijski model "kafane" u kojem se na javnom mestu komunicira na način rezervisan za privatnu sferu. Cilj je da se u interakciju uključi na posredan način auditorijum/publika (gosti u kafani) koja prisustvuje komunikacijskom činu "muzičara" i "osobe koja pesmu naručuje". Čitav ovaj komunikacijski događaj se i odigrava upravo zbog auditorijuma pred kojim se glavni akter/i javno eksponira/ju, da bi barem na kratko bili "medijske ličnosti".

Voditeljska odjava svakog poziva i voditeljska odjava kontakt programa/emisije

U Radio Mariji upotrebljavaju se prototipične objave svakog pojedinačnog javljanja i emisije u celini.

Kada je reč o pojedinačnim javljanjima (I: Bićemo u molitvi sa vama, uzdajmo se u našeg Boga. Zbogom, Hvaljen Isus i Marija) ističe se zajedništvo i uobičajen verski pozdrav. Kada je u pitanju emisija koju vodi sveštenik/pater, tada sledi i kratka propoved na kraju u, na primer, kontakt programu "Jevandelje" ili "Katekumeni govore" (I: Evo dragi slušaoci, došli smo do kraja naše emisije Jevandelje. Hvala svima koji ste učestvovali. Zadržimo Jevandelje u srcu. Zadržimo u srcu Oca nebeskog koji nas čeka, koji želi da nas zagrlji, da nam potrči u susret i uvede u Jevandelje koje govori o Ocu koji oprašta i ljubi...). Propoved tada funkcioniše kao reč za utehu i uputstvo za svakodnevno ponašanje koje je svojstveno komunikacijskom događaju vezanom za službu Božiju u crkvi. Na ovaj način medij ustvari funkcioniše kao "virtuelna Crkva".

U javnom servisu odjava pojedinačnih javljanja je po modelu "blizanačkih parova" tipičnih za zahvaljivanje (I: Hvala Vam i to je komentar./II: Hvala lepo).

Odjava emisije podrazumeva navođenje teme, podsećanje na tipične stavove auditorijuma i odjavu ekipe. U komercijalnim medijima sagovornici se odjavljuju prema modelu važećem u vaninstitucionalnoj komunikaciji (I: Šeki, za vas u svakom slučaju puno pozdrava.../II: Puno pozdrava i vama i vašoj supruzi, i vašem kolegijumu.../ I: Hvala vam puno i doviđenja). Kada je o celoj emisiji reč u odjavi se najavljuju termini narednih kontakt emisija, ponavljaju se telefoni, odjavljuje se ekipa i pozdravlja se sa slušaocima uz obaveznu najavu naslova i izvođača muzičke numere koja sledi.

2. Motiv

Motiv slušalaca da se uključe u kontakt program

Motiv slušalaca Radio Marije je "zajedništvo", oprostaj, ispovedanje. Traganje za istomišljenicima u veri. Traganje za Jevanđeljem u sopstvenoj svakodnevnici, za sjedinjenjem sa Bogom. Radio je samo medijator u procesu provjere sopstvenog verničkog iskustva sa drugima/auditorijumom. Ovdje nema materijalne dobiti, ona je u duhovnoj sferi. "Medijska religija je danas postala neka vrsta nadreligije." (...) "Mediji preuzimaju ulogu pružanja spasenja na ovom svetu, a Crkvama ostavljaju da se bave spasenjem na drugom svetu" (Harmath, 2004, 144).

Javni servis promovira određene vrednosti koje su od javnog interesa. Javni servis kao i Radio 021 deluje proaktivno formirajući javno mnjenje ohrabrivanjem auditorijuma da iskaže javno svoje stavove. Dakle, da se oslobodi straha od javnog govora, što je uslov za demokratsko ponašanje i predstavlja osnovno ljudsko pravo da daje i prima informacije, odnosno da slobodno iznosi svoje mišljenje, da se ponaša kao građanin u civilnom društvu.

Posebno se može reći da je emisija "Ventil" Radija 021 ustvari javna tribina često oštro suprotstavljenih stavova slušalaca (Vasić, 2004).

Slušaoci komercijalnih stanica "kupuju svoje vreme u omiljenom mediju". Za uzvrat dobijaju šansu da se javno eksponiraju, da budu barem na kratko "medijske ličnosti", da im se čuje/odnosno da auditorijum čuje njihovo i ime njima dragih osoba preko radija. Reč je o "robnoj razmeni" sa medijem. Telefonskim pozivom, često i po najskupljoj tarifi, slušaoci obezbeđuju radiju materijalnu korist, a radio im omogućuje "javnost". Umesto "priznanice" za "kupljenu javnost" - robu, emituje pesmu.

Motiv radio stanice da otvori telefone za kontakt emisiju/program

Radio Marija otvarajući program auditorijumu odgovara na poziv pape Pavla VI (1983) da se Crkva uključi u "novu evangelizaciju" modernog sveta. Radio okuplja, kao i Crkva, auditorijum kao pastvu. Radio obezbeđuje "sabornost u etru". Radio Marija tako sa svojim auditorijumom predstavlja "virtuelnu zajednicu", koja se doživljava kao prava zajednica, kao Crkva, iako je kontakt/interakcija/sabornost koji ostvaruje sa auditorijumom u suštini u virtuelnom prostoru "u etru", a ne u realnom prostoru bogomolje. Ono što ih drži na okupu je emisiono vreme u kojem svakom pojedinačno može biti data šansa da svedoči Boga, ili da moli u ime svih za sve... O tome ko će biti odabran odlučuje voditelj – medijator – "poslanik", a radio emisija ima funkciju "catholic-e", (termin koristim u značenju koje navodi Karlo Harmath, 2004,144) "sveopšte, one koja okuplja sve ljude sveta, bez obzira na jezik, kulturu, rasu, naciju i koja ih ujedinjuje u jednu globalnu zajednicu", kako navodi Maršal Mekluan u "globalno selo", što ima poseban dodatni značaj u multikulturalnoj, multijezičkoj i multikonfesionalnoj sredini kakava je naša.

Javni servis otvarajući program ispunjava odredbe/uslove koji ga definišu kao medij osnovan zbog javnosti, kontrolisan od javnosti i finansiran od javnosti, na usluzi svim građanima.

Komercijalni mediji prodaju svoje vreme auditorijumu i reklamnim komitentima. Što je brojniji auditorijum time je šansa za privlačenje oglašivača veća. Istovremeno svako uključivanje donosi i određenu materijalnu dobit.

3. Markiranost

Markiran/ne markiran dužinom uključivanja

Radio Marija ne ograničava auditorijum koji se javlja u kontakt programima/emisijama, jer je to imanentno verničkom duhovnom sajedinjenju u slušanju "drugog" dok svedoči Boga, dok je u molitvi...

Voditelj u emisijama javnog servisa je u modelu komunikativnog događaja "medijski intervju" koji podrazumeva da IR određuje dužinu trajanja ukupno intervjua i pojedinačnih segmenata, pa se tako ponaša i u telefonskom uključivanju auditorijuma u program. Ne ograničava unapred, ali se stara da i drugi potencijalni slušaoci imaju šansu da iskažu svoje stavove u vremenu određenom za kontakt program/emisiju.

U emisiji Ventil Radija 021 striktno je utvrđeno da uključenje može da traje 30 sekundi, stoga što kontakt emisija "Ventil" prati model kućne telefonske sekretarice. Na ovaj način izbegnuto je da ceo termin emisije (5 minuta) ispuni samo jedna osoba.

Komercijalnom radiju ide u prilog što duži razgovor sa osobama koje se uključuju u program. Najpre stoga što se svaki poziv naplaćuje, a potom trebalo bi imati na umu i to da je ujedno reč i o satisfakciji koju radio pruža osobi koja se javila.

Markiran/ne markiran voditeljstvom

(Markiran/ne markiran odlukom redakcije da li da kontakt program bude autorska emisija uvek istog voditelja, ili da je redakcijska emisija a voditelji se menjaju onako kako su im smene raspoređene).

Radio Marija neguje voditelja sveštenika/patera i voditelja laika kao osobe koje su "domaćini" kontakt programa/emisija. Oni su uvek u pozitivnom sadejstvu ("respon-constructive" - termin Crisella, 1994, 190) sa osobama koje se direktno uključuju u program kao što su sveštenici i saslužitelji u Crkvi u sadejstvu sa verujućima. Ono što Radio Mariju izdvaja je i to što su svi volonteri. Na određen način može se smatrati da se oni bave karitativnom delatnošću.

Javni servis utvrđuje radnu listu tako da se kontakt programi realizuju u okviru dnevnih obaveza. Inače nije neuobičajeno da se "telefoni otvaraju" i u autorskim emisijama. Javnom servisu je imanentna obaveza pridržavanja novinarskog kodeksa koji definiše i odnos uvažavanja prema auditorijumu to

jest poštovanja Ličovih i Grajsovih principa u komunikaciji jer je reč o "servisu svih građana za sve građane".

Komercijalni radio ima malo zaposlenih tako da su voditelji vrlo jasno prepoznatljive osobe, jer su praktično stalno u programu. Voditelji veoma često ne poštuju principe javne komunikacije i preuzimaju modele rezervisane samo za privatnu komunikaciju uključujući i opscenu leksiku, žargon, "igre reči seksualne konotacije" i slično. Od auditorijuma očekuju da ignoriše granicu između privatnog i javnog. Po modelu komuniciranja ovi kontakt programi slični su "žutoj štampi/tabloidima" gde je sve dozvoljeno. Oni okupljaju i sličnu publiku.

Markiran/ne markiran rodnim aspektom

(Markiran/nemarkiran predominantnim javljanjem ženskog odnosno muškog auditorijuma ili izbalansiranost u odnosu na rodnost).

Kvantitativna analiza korpusa nije urađena stoga se, osim za Radio 021, može samo na osnovu pregleda materijala dok je rađena kvalitativna analiza diskursa i sadržaja navesti da je dominantnija ženska publika u kontakt emisijama/programima analiziranih medija. Za drugu priliku ostavljamo ovaj segment za detaljnu kvantitativno-kvalitativnu analizu.

Žene su prisutnije u crkvi pa je stoga razumljivo zašto su one i češće u kontakt programima/emisijama Radio Marije. Istovremeno istraživanja praćenja medija kod nas upućuju da su penzionerke i nezaposlene žene u većem procentu od muškaraca i da one prate radio program u vreme dok obavljaju kućne poslove. Osim toga, teme koje obrađuje Radio Marija bliže su ženskom auditorijumu. Kada se oba ova podatka ukrste jasno je zašto su žene prisutnije.

U javnom servisu kontakt program, koji smo analizirali, je pre svega političkog sadržaja, pa je on atraktivan i za muški deo auditorijuma. U emisiju "Subotom sa vama" javljaju se mlađi (oba pola) i žene (sredovečne) jer je emisija kulturno-zabavnog karaktera i u ponudi ima obično bioskopske ili pozorišne ulaznice, ili knjige.

Radio 021 je definisao, prema istraživanjima, svoj auditorijum i ciljnu grupu. To su žene, srednje, više i visoke stručne spreme, manje-više zaposlene. U publikaciji Pusti "Ventil" radija 021 (V. Vasić, 2004, 47) navodi se da je u analiziranom periodu svoju poruku "uputilo auditorijumu" ukupno 267 žena i 183 muškarca (59,2 odsto prema 40,8 odsto). S obzirom da je reč o lokalnom urbanom radiju očekivala bi se veća izbalansiranost u odnosu na pol, čak i kada se ima u vidu da je u ukupnom stanovništvu ženska populacija nešto brojnija.

U komercijalnim stanicama voditelji su dominantnije muškarci, a u program se javljaju češće žene.

Zaključak

Uključivanje slušalaca u kontakt program/emisije svojstveno je radiju kao mediju pošto ga definišu performanse kojima je interakcija imanentna. Verski radio, nasuprot laičkim, sa slušaocima gradi "virtuelnu duhovnu zajednicu" u slavu Božiju, svedočeci Boga i u molitvi tragajući za jedinstvom i oprostajem.

Radio Marija sledeći tradicije i temeljeći se na iskustvima Svetske porodice hrišćanskih radio stanica ispunila je nedostajući "virtuelni crkveni prostor" u vojvođanskom etru i ponudila auditorijumu drugačije motive za uključivanje u program od onih koje nudi laički radio. Odabrala je svoju ciljnu grupu, diferenciranu po "verujućem" opredeljenju od one koju neguje laički radio, i obratila mu se jednim nekomercijalnim, ne političkim, već duhovnim sadržajem. U programskoj shemi je visokovrednovana mogućnost data auditorijumu da aktivno participira telefonskim uključivanjem u kontakt program/emisije. Ovaj novosadski radio je koristeći mogućnosti savremene tehnologije prevazišao lokalni nivo i u pravom smislu reči, putem satelita, postao, da se poslužimo sintagmom Karla Hamatha, "Ecclesia electronica catholica" (2004, 144).

LITERATURA

- Crisell, A. (1994), *Understanding Radio*, Routledge, London and New York, Second edition.
- Fleming, C. (2002), *The Radio Handbook*, Routledge, London and New York.
- Harmath, K. (2004), *Medijska religija kao nadreligija*, u Zborniku radova: Crkva, verske zajednice, mediji i demokratija, ur. D. Valić Nedeljković, edicija Medijske reference, NNŠ, Novi Sad, 143-148.
- Leech, G. (1989 /1983/), *The Principles of Pragmatics*, Sixth Impression, Longman, Linguistics Library, London-New York.
- Kremer, D. (2006), *Kazna za uši?*, časopis za unapređenje elektronskog emitovanja Link, br. 38, Godina izdanja V, februar 2006, Media Art Service International, Novi Sad, str. 16.
- Plavšić P. (1995), ur. *Mediji i mnjenje u Srbiji*, proleće 1995.odg.. RTS Centar za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma, Beograd.
- Rockov, Z. (2004), *Molitva i muzika*, u magazinu Naše reči, ispitno izdanje studenata 11-generacije Novosadske novinarske škole, strana 12, Novi Sad.
- Šingler, M. i Sindi Viring, (2000), *Radio*, Clio, Beograd.
- Schegloff, E. A. (1993), *Turn Organization: One Intersection of Grammar and Interaction*, Prepared for the Second Grammar and Interaction Workshop, UCLA, March 1993. SAD.
- Šušnjić, Đ. (1973), *Kritika sociološke metode*, uvod u metodologiju društvenih nauka, Gradina, Niš.
- Valić Nedeljković, D. (1999), *Radijski Intervju*, Zadužbina Andrejević, Beograd.
- Valić Nedeljković, D. (2002), *Praktikum novinarstva*, Privredni pregled, Beograd.

- Valić Nedeljković, D. ur. (2004), Zbornik tekstova: *Crkva, verske zajednice, mediji i demokratija*, edicija Medijske reference, NNŠ, Novi Sad.
- Valić Nedeljković, D. ur. (2005), *Praktikum novinarstva: Crkve, verske zajednice, mediji i demokratija*, edicija Medijske reference, NNŠ, Novi Sad.
- Veljanovski, R. (2005), *Javni RTV Servis u službi građana*, Clio, Beograd.
- Vasić, V. (2004) priredila, *Pusti "Ventil" Radija 021*, Futura publikacije i Ženske studije i istraživanja "Mileva Marić-Ajnštajn", Novi Sad.
- Verschueren, J. (1995a), *The pragmatic perspective*, Handbook of Pragmatics, ed. Verschueren, J, Ostman, J. O, Blommaert, J, Oprint, Amsterdam /Philadelphia, 1-17.
- Vershueren, J. (1995b), *Linguistic pragmatics and semiotics*, Semiotica 104-1/2, Mouton de Gruyter, Berlin*New York, 45-65.
- Vershueren, J. (1995c), *Contrastive Ideology Research: Aspects of a Pragmatic Methodology*, DRAFT.
- Verschueren, J. (1995d), *The Pragmatic Return to meaning: Notes on the Dynamics of Communication, Degrees of Saliency, and Communicative Transparency*, Journal of Linguistics Anthropology 5(2):127-156. Copyright 1995, American Anthropological Association.

Dr Dubravka Valić Nedeljković
Faculty of Philosophy, Novi Sad

Contact programs/shows of religious and laic radio in Vojvodina

Comparative discourse analysis of involving listeners in contact programs/shows of religious and laic radio

Summary

Through work could be found, in our country, an almost not researched form of radio presentation both in religious and laic content, which is very common and present in the everyday life of electronic media. In this case we are referring to contact of listener by phone. First are defined the characteristics of the radio as a media which is the condition, that is a good base for a contact program/show. Next are revised the specifics of the contacts by phone from listeners of the program which also hasn't been processed by scientific literature in these areas. Comparatively are viewed, through the performance perspective of media and genre, all elements which define the model of the telephone contact of listeners of the radio with religious content, as a new phenomenon in our media practice, as opposed to the laic electronic media. Laic media are stratified based on the founder: a) public service, b) local commercial radio with distinctive informative type public service program and c) commercial stations.

Keywords: contact programs/shows, laic radio, religious radio, Radio Marija.

KATOLIČKA CRKVA U SRBIJI I BEOGRADU

Rezime

Zbog burne istorije i čestih promena granica na Balkanu, za kratak istorijski osvrt na Rimokatoličku crkvu u Srbiji a zatim i u Beogradu učinilo mi se praktičnijim načiniti kratke istorijske osvrtne za svaku biskupiju posebno, jer je često dolazilo do promena jurisdikcija u crkvenom prostoru. Danas u Srbiji postoje četiri biskupije. Zahvaljujući veoma razvijenoj informativnoj delatnosti Rimokatoličke crkve, ovom prilikom, kao izvor informacija, korišćene su zvanične internet prezentacije biskupija.

Ključne reči: *Katolička crkva, Beogradska nadbiskupija, ekumenizam.*

Viševjekovni proces razmimoilaženja i suprotstavljanja hrišćanskog Istoka i Zapada 1054. godine dostiže najviši nivo intenziteta koji se manifestuje formalnim odvajanjem hrišćanske crkve na Zapadnu (katolicizam) i Istočnu (pravoslavlje) crkvu. Otpočevši kao običan incident koji se ticao samo najvišeg sveštenstva, taj raskol prerastao je u vreme Četvrtog krstaškog rata u trajan raskid između dve crkvene sfere uticaja, ali i dve autohtone kulture i civilizacije. Sukob oko obrednih razlika (korišćenje beskvasnog hleba u latinskoj liturgiji, održavanje subotnjeg posta i pevanje "Aliluja" na Uskrs) bio je u senci mnogo značajnijeg i dubljeg sukoba oko doktrine o papskom primatu i tumačenja simbola vere formulisanog na Prvom i Drugom vaseljenskom saboru. Insistiranjem na celibatu sveštenika, papinoj ulozi vrhovnog poglavara crkve (*pontifex maximus*) i naknadnom dodavanju latinske reči *filioque* u simbol vere, stvara se nov teološki pristup unutar jedinstvenog hrišćanstva.

Zapadno hrišćanstvo, nakon raskola, organizuje se u katoličanstvu (gr. *Katholikos* – opštevažeći, sveobuhvatni, univerzalni) koje se oformljuje u zasebnu Katoličku crkvu na čelu sa rimskim papom. Pridev "katolički" prvi put je upotrebio Ignjati je Antiohijski, 107. godine, čime je označavao vaseljensku crkvu, ali ovaj pojam više se vezivao za zapadnu crkvu, iako ga Istok nikada nije odbacio. Kasnije, od XVI veka, pojam "rimokatolički" označavao je religiozno telo koje priznaje papu kao poglavara čitave crkve, sa sedištem u Rimu kao centru crkvene zajednice.

Hrišćansko ispovedanje je u Rimu bilo u punom zamahu početkom IV veka i već u tom periodu uspostavljena je vlast Rimskog biskupa (papstvo) u skladu sa objavama cara Teodosija I (379-395). Rimski odluka kojom je car Teodosije 380. godine odredio da svi treba da prihvate novu veru koju je hrišćanski apostol Petar dao Rimljanima, uvek je imala više uticaja na hrišćanski Zapad, nego Istok, gde su tadašnji patrijarsi radije priznavali rimski primat samo kao počasnu titulu.

Strogo centralizovanu monarhijsko-hijerarhijsku organizaciju čine papa, kardinali, biskupi, sveštenici, redovnice, redovnici i laici. Papa kao "Božji namesnik" (*Vicarius Christi*) predstavlja vrh hijerarhije i njemu pripada i vlast svetovnog vladara specifičnog grada-države Vatikana (*Citta del Vaticano*) koji je centar Rimokatoličke crkve. Papa ima jurisdikcijski primat i kao Rimski biskup simbolizuje naslednika apostola Petra. Prema rimokatoličkoj teološkoj tradiciji, Hristos je najviše učenje i upravu poverio apostolu Petru i njegovim naslednicima (papama), a za to postoje i jevanđeljska opravdanja.

Crkvana uprava zasniva se na učenju o apostolskom prejemstvu. Biskupi sa papom čine biskupski kolegijum, a postoje i nacionalne Biskupske konferencije i predstavnički Međunarodni sinod biskupa u Rimu. Poslove Vatikana, sedišta Svete Stolice, kao i crkvene poslove za opštu crkvu vodi vatikanska kurija koja je sastavljena od najjemetnijih visokih predstavnika Rimokatoličke crkve. U Katoličkoj crkvi od pape Grgura VII važi celibat (neženstvo) za sveštenike.

Na Prvom vatikanskom saboru (1869-1870) crkva je nazvana "Svetom katoličkom apostolskom rimskom crkvom", a ovaj sabor je od posebnog značaja u istoriji Rimokatoličke crkve zbog proklamovanja dogme o papskom jurisdikcijskom primatu i nepogrešivosti, koja će kasnije biti relativizovana.

Drugi vatikanski sabor (1962-1965) označio je početak novih procesa otvaranja Rimokatoličke crkve prema drugim hrišćanima, drugim religijama i svetovnim zbivanjima. Ideja ekumenizma, od ovog sabora pa do danas, predstavlja ideju vodilju delovanja Rimokatoličke crkve na globalnom nivou.

Odnos prema savremenom svetu i socijalnim pokretima Katolička crkva iskazuje kroz socijalne enciklike papa od kojih se kao osnovica današnjeg učenja uzima «*Rerum novarum*» pape Lava XIII. Svoje odnose sa pojedinim državama Katolička crkva, odnosno Vatikan, po pravilu reguliše posebnim međunarodnim ugovorima – konkordatima – na temelju kojih Rimokatolička crkva ostvaruje poseban status u tim zemljama.

Rimokatolička crkva u Srbiji

Dolaskom na Balkansko poluostrvo, Južni Sloveni susreću se sa hrišćanstvom koje je u to doba već bilo crkveno organizovano i jurisdikcijski zavisno od velikih crkvenih sedišta Rima i Carigrada. U ranom srednjem veku još uvek jedinstveno hrišćanstvo uveliko je bilo prisutno na Balkanu i svojim dolaskom Srbi mnogobošci odmah su bili izloženi njegovom uticaju. Crkvene jedinice bile su uklopljene u administrativnu podelu Rimskog Carstva, a granica između Istočnog i Zapadnog Rimskog Carstva, koju su ustanovili Dioklecijan (284-305) i Teodosije (378-395), protezala se upravo preko prostora koje su naseljavali Južni Sloveni, odnosno Srbi. Ova granica presudno je uticala na istorijske tokove zbivanja na ovim prostorima, a njom je zadana i buduća granica između katoličanstva i pravoslavlja.

Prvi kontakti Srba sa hrišćanskom religijom odvijali su se u jadranskim gradovima koji su bili pod latinskim uticajem, a prvi apostoli koje je vizantijski car Iraklije poslao Srbima uglavnom su bili sveštenici iz Dalmacije koji su formalno bili pod jurisdikcijom Rima, tako da je najraniji hrišćanski uticaj na Srbe dolazio "iz latinske, a ne grčke crkvene hemisfere" (Vukomanović, 2001:74). Zemlje nastanjene Srbima bile su od osmog veka pod eklazijastičkim uticajem Rima, sve dok ih ikonoborački car Lav III nije preuzeo od pape.

U XI veku na području Duklje, odnosno Zete, stanovništvo je mahom vršilo latinski obred, a nad Srbima u Primorju, u crkvenom pogledu, starale su se katoličke arhiepiskopije u Splitu i Baru. U Baru je postojalo staro hrišćansko središte koje je u XI veku uzdignuto na rang nadbiskupije koja je imala jurisdikciju nad latinskim episkopatom u Hercegovini, Bosni, Srbiji i Albaniji, a Barski nadbiskup i danas nosi titulu "Primas Serbiae" koju je dobio u to vreme. O rasprostranjenom latinskom obredu među tadašnjim Srbima i jakom latinskom uticaju svedoči i činjenica da je veliki župan, začetnik srednjovekovne srpske dinastije, Stefan Nemanja prvobitno kršten po latinskom obredu, kao i to da je njegov naslednik Stefan Prvovenčani primio kraljevsku krunu od papskog legata. Ujedinjenjem Raške i Duklje, krajem XII veka, središte srpske države pomeralo se prema Raškoj, tako da raste i značaj Raške arhiepiskopije koja je bila pod jurisdikcijom pravoslavne Ohridske arhiepiskopije, a politika tolerancije i međusobnog poštovanja dve crkvene tradicije bila je neophodna vladarima države koja se nalazi na samoj granici između Istoka i Zapada.

Privrednom poletu srednjovekovne Srbije značajan doprinos pružili su Sasi koji su doprineli većoj eksploataciji rudnog blaga, a Dubrovčani i stanovnici drugih primorskih krajeva postaju čak i finansijeri ekonomskog razvoja. Zakonodavstvo katolike tretira kao i ostale strance, bez posebnih strogosti. Katolici su bili u raznim službama srpskih vladara, a bilo im je dopušteno i građenje brojnih bogomolja. S turskim osvajanjima katoličko stanovništvo se uglavnom povlači iz Srbije.

Prodorom Turaka na Balkan, katoličke crkvene pokrajine i biskupska sedišta u osvojenim krajevima nisu se popunjavale crkvenom hijerarhijom, neka su uništena zauvek, dok su biskupska sedišta izvan osvojenog područja izgubila znatne delove svojih teritorija. Biskupi u osvojenim biskupijama i dalje su imenovani ali su živeli daleko od svojih biskupija, na dvorovima zapadnih država, najčešće na bečkom dvoru koji ih je i imenovao. Položaj katolika u Osmanskom carstvu bio je otežan prvenstveno aktivnim učešćem Rima u ratovima protiv Turaka, jer je Rim vekovima bio glavni animator potiskivanja Turaka iz hrišćanske Evrope. I pored toga, na primer u Bosni, sa svojim vernicima ostali su franjevci (ujaci) koji su se na Visokoj porti zauzimali za prava katolika a kasnije vrše i provizornu biskupsku službu. Zahvaljujući posebnom turskom zakonodavstvu u većim naseljima na Balkanu opstajala su katolička rudarska naselja (Trepča, Letnica, Novo Brdo, Janjevo...), kao i brojne kolonije dubrovačkih trgovaca koje su pratili i njihovi kapelani.

Uporedo sa potiskivanjem Turaka, krajem XVII veka, na određenim područjima počinje se delimično obnavljati i Katolička crkva. Zagreb se oslobađa Kaloče i postaje samostalna crkvena pokrajina, obnavljaju se bosanska i sremska biskupija, kao i preživjele dalmatinske biskupije. Nakon povlačenja Turaka, Leopoldova carska instrukcija, 1687. godine dozvoljavala je katolicima naseljavanje Banata, a tokom XVIII veka austrijska carica Marija Terezija i njen naslednik Josif II takođe pozivaju seljake i zanatlije iz severnih krajeva carstva da nasele jug (Vojvodinu i Slavoniju). Pozivu se odazivaju Nemci (mahom iz pokrajine Švabije), Slovaci, Česi i Mađari, i dolazi do porasta katoličkog stanovništva na pomenutim prostorima (Bjelajac, 2003:37). U Kneževinu, odnosno Kraljevini Srbiju, kojoj su nedostajali industrijski i drugi stručnjaci, doseljavaju se katolici nemačkog, hrvatskog i italijanskog porekla, kojih je u poslednjoj četvrtini XIX veka bilo oko 10.000 (Mužić, 1978:21). Novi talas dolazi sa stvaranjem Jugoslavije. Dok je pre Balkanskih ratova u Srbiji bilo oko 15.000 katolika, po državnom popisu iz 1921. godine već ih je gotovo 38.000, od čega samo u Beogradu 9.600 (Radić, 1995:30). Po crkvenoj statistici u Beogradskoj nadbiskupiji uoči Drugog svetskog rata bilo je nešto više od 90.000 vernika.¹

U Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca Katolička crkva je imala dve crkvene pokrajine: zagrebačku i bosansku. Crkvene međe presecale su na više mesta državnu granicu, tako da su delovi pojedinih biskupija bili u susednim zemljama ili su delovi biskupija iz susednih zemalja sezali na jugoslovensku teritoriju (Prekomurje, Baranja, Bačka, Banat...). Ove oblasti dobile su posebne administratore (Bačka i Banat) ili su njima administrirali susedni biskupi izvan državnih granica Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca (Unković, 1988:373).

Vidovdanskim ustavom iz 1921. godine napušten je sistem državne crkve. Za verske zajednice donošeni su posebni zakoni kojima su utvrđivana sva bitna pitanja relevantna za njihovo delovanje, ali takav zakon za Katoličku crkvu nikada nije bio donešen. Pravni status Katoličke crkve u pojedinim državama regulisan je konkordatom.² Iako je prvi nacrt konkordata sačinjen još 1878. godine, pregovori između Srbije i Svete Stlice išli su teško i u više navrata su bili prekidani. Nakon Balkanskih ratova, Srbija intenzivira rad na konkordatu koji je sklopljen 24. juna 1914. godine, neposredno pred Prvi svetski rat. Na temelju tog konkordata obnavlja se u Beogradu katolička biskupija i podiže se u rang nadbiskupije, a osniva se i Skopljanska biskupija. U to vreme katolici u Srbiji predstavljaju malu dijasporu, kako u samom Beogradu tako i u nekoliko naselja u Srbiji, koja se nalazi pod zaštitom, protektoratom Austro-Ugarske sve do početka Prvog svetskog rata.

Vlada Milana Stojadinovića potpisala je konkordat 24. jula 1935. godine i podnela ga Narodnoj skupštini na ratifikaciju. Demonstracije koje su organizovane

¹ www.theol.u-szeged.hu/jbk/

² Konkordat (lat. concordatum) predstavlja sporazum ili ugovor između pape i svetovne vlasti određene države kojim se pravno definišu odnosi i prava Rimokatoličke crkve u toj državi.

kao masovno molepstvije za bolesnog patrijarha (tzv. krvava litija), u kojima je došlo do krvavog sukoba sa žandarmerijom, primorale su vladu da povuče konkordat koji je, uz brojna protivljenja, bio prihvaćen od strane Narodne skupštine. Konkordatsko pitanje u Srbiji nikada nije rešeno i predstavlja čest kamen spoticanja u odnosima između Srpske pravoslavne crkve i Rimokatoličke crkve.

Područje koje se danas nalazi pod jurisdikcijom Subotičke biskupije³ svojevremeno je bilo u nadležnosti Bačke nadbiskupije, sa sedištem u Baču, koju je osnovao kralj Vladislav oko 1090. godine. Ujedinjenjem Bačke i Kaločke nadbiskupije, 1135. godine, nastaje Kaločko-Bačka nadbiskupija čije se sedište nalazi i u Baču i u Kaloči. Prodorom Turaka uništeni su bački kaptol i katedrala, koji nisu obnavljani ni nakon oslobođanja od Turaka, ali nadbiskupija i dalje zadržava isti naziv. Krajem XVII veka Bačku naseljavaju pravoslavni Srbi i katolici Hrvati, a tokom XVIII veka dolazi i mađarsko, nemačko i slovačko stanovništvo.

Osnivanjem Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca oko dve trećine nekadašnje Kaločko-Bačke nadbiskupije bilo je u okviru novih granica, tako da je Sveta Stolica, shodno političkim promenama, 1923. godine uspostavila Bačku apostolsku administraturu sa sedištem u Subotici. Administratura je bila direktno podvrgnuta Vatikanu, a među vernicima preovlašivali su Mađari, Nemci, Hrvati i Slovaci. Apostolska administratura postaje biskupija 1927. godine kada je župnik subotičke župe Sv. Terezije, Lajčo Budanović, koji je bio Bački apostolski administrator, primio i biskupsko posvećenje.

Status biskupije bio je kratkog daha jer već za vreme Drugog svetskog rata Bačka apostolska administratura opet potpada pod jurisdikciju kaločkog biskupa, ali kao samostalna administratura. Posle rata, progonom Nemaca, Bačka apostolska administratura izgubila je bar trećinu svojih vernika. Nakon smrti biskupa Lajče Budanovića 1958. godine pomoćni biskup Matija Zvekanović preuzeo je administraciju Bačke apostolske administrature, a 25. januara 1968. godine papa Pavle VI imenovao ga je prvim subotičkim biskupom. Papa Jovan Pavle II je 16. maja 1989. godine za novog subotičkog biskupa imenovao mons. Jánoša Pénzesa, koji je i danas na čelu biskupije. Zaštitnik subotičke biskupije je sveti Pavle apostol.

Subotička biskupija danas broji oko 350.000 vernika, ali treba imati u vidu da se broj vernika osetno smanjio nakon raspada SFR Jugoslavije. Većina vernika biskupije je mađarske nacionalnosti, a zapaženi udeo u etničkom smislu imaju i Hrvati, Nemci i Slovaci. Sveštenički kadar se školuje u subotičkom sjemeništu "Paulinum" (gimnazija), dok bogoslovske studije završavaju u inostranstvu (Mađarska, Hrvatska, Slovačka i Italija). U okviru biskupije deluje i Teološko-katehetski institut sa ograncima na mađarskom i hrvatskom jeziku, gde se školuju buduće katehete, pastoralni saradnici i đakoni. U Subotici, Baču i Novom Sadu su franjevci, a u Somboru karmelićani. Takođe, na području Subotičke biskupije postoje brojne župe Križevačke biskupije sa vernicima grkokatolicima, mahom rusinskoga, ali i ukrajinskog jezika.

³ www.suboticka-biskupija.info

Zrenjaninska biskupija⁴ je sve do završetka Prvog svetskog rata bila u sastavu Čanadske biskupije, koju je 1030. godine osnovao prvi mađarski kralj Stjepan. Nakon Mohačke bitke, pod naletom Turaka, biskupija je bila potpuno uništena, da bi nakon pobjede Eugena Savojskog nad Turcima ponovo bila uspostavljena Čanadska biskupija sa sedištem u Segedinu, umesto u porušenom Čanadu. Karl VI premešta sedište biskupije u Temišvar, a teritorija biskupije tokom XVIII veka naseljavana je kolonistima iz oblasti oko reke Rajne.

Trijanonskim ugovorom Čanadska biskupija podeljena je na tri dela. Banatska oblast (uz reke Tisu i Dunav) pripala je Jugoslaviji, a 1923. godine ova oblast dobija posebnog apostolskog administratora, tj. postaje Apostolska administratura Banata. Franjevac mons. Rafael Rodić postaje prvi apostolski administrator Banata, a kasnije i beogradski nadbiskup. Godine 1936. apostolskim administratorom Banata postaje mons. Josip Ujčić, a Drugi svetski rat nanosi velike štete biskupiji, naročito u brojčanom smislu. Pripadnici nemačke manjine napuštaju Banat (1945-1960) i broj vernika pada sa 206.000 na 120.000, broj župa sa 64 na 40, a dekanata sa 8 na 4.

Naslednik mons. Josipa Ujčića, na mestu apostolskog administratora Banata, bio je, 1964. godine, mons. Gabrijel Bukatko, a njega je 1971. godine nasledio domaći sveštenik mađarske nacionalnosti mons. Tamás Jung koji je 1972. godine bio posvećen za biskupa u Zrenjaninu, sedištu apostolske administrature.

Apostolska administratura Banata proglašena je biskupijom 16. decembra 1986. godine, u isto vreme kada je osnovana i Beogradska crkvena pokrajina – metropolija (19. 12. 1986. godine) kojoj su, u svojstvu sufragana, pripojene Zrenjaninska biskupija i Subotička biskupija. Dve godine nakon svog osamostaljenja, 1988. godine, Zrenjaninska biskupija dobila je svog prvog dijecezanskog biskupa mons. László Huzsvár, koji je 14. februara 1988. godine bio posvećen za biskupa u zrenjaninskoj katedrali.

Današnja Đakovačka biskupija⁵ nastala je ujedinjenjem starih biskupija Bosanske i Sremske bulom pape Klementa XIV iz 1773. godine. Sedište Đakovačko-Srijemske biskupija nalazi se u Đakovu u Republici Hrvatskoj, ali istočni deo njene jurisdikcije zalazi u teritoriju Republike Srbije, tačnije obuhvata čitav Srem. Od 178 župa, koliko ima Đakovačko-Srijemska biskupija, u Sremu je 28 župa među kojima su župe u Zemunu, Novom Beogradu, Novim Banovcima, Novom Slankamenu i druge uz Dunav, preko Petrovaradina i dalje.

Sremska biskupija ima veoma dugu i burnu prošlost, a njeni začeci datiraju još od ranog hrišćanstva. Već nakon Milanskog edikta, 313. godine, crkva se u Panoniji brzo razvija i organizuje, a biskupije se okupljaju oko svog crkvenog središta, metropolije u Sirmiumu (Sremska Mitrovica). Sirmiumu su podređene ne samo bliže nego i dalje dijeceze u Panoniji, pa i Singidunum (Beograd). Težak udarac Sirmiumu zadaje car Justinijan koji podiže svoje rodno mesto (Niš) na

⁴ www.catholic-zr.org.yu

⁵ www.hbk.hr/novi/hbk/crkva/php?biskupija=5

rang političke i crkvene metropole (Justinianu Primu) kojoj podležu i Sirmium i preostale njegove sufraganske biskupije. Kasnije, po ustanovi hijerarhije u Mađarskoj, kao i ostale zapadnobalkanske biskupije, Srem će pripasti nadbiskupiji i metropoliji u Kaloči.

Papa Grgur IX obnavlja Sremsku biskupiju 1931. godine, a njeno sedište je bilo u Banoštoru na Dunavu, ali povremeno i u Iloku. Nakon privremenog zamiranja biskupije za vreme turske vlasti biskupi opet dolaze u Srem, ali u Zemun i Petrovaradin.

Ujedinjenje Bosanske i Sremske biskupije usledilo je 1773. godine, a prvi biskup nakon ujedinjenja biskupije postaje Matej Franjo Krtica, a među najistaknutijim biskupima svakako je Josip Juraj Štrosmajer. Rešenjem Kongregacije za biskupe iz 1963. godine, na molbu biskupa Stjepana Bauerleina, biskupija je promenila dotadašnje ime Bosansko-srijemska biskupija sa sedištem u Đakovu u sadašnje ime: Đakovačka ili Bosanska i Srijemska biskupija.

Danas na teritoriji Srbije deluje Sremski vikarijat Đakovačko-Srijemske biskupije, a generalni vikar pomoćni biskup Đakovačke biskupije stalno rezidira u Petrovaradinu i redovno učestvuje u radu Biskupske konferencije SCG.

Nakon Drugog svetskog rata, zbog svog antikomunističkog i antijugoslovenskog delovanja, Rimokatolička crkva na području druge Jugoslavije nalazila se u izuzetno nezgodnom položaju. Suđenje nadbiskupima Rozmanu i Stepincu zbog kolaboracije sa okupatorom, tj. pružanja otvorene podrške stvaranju Nezavisne države Hrvatske tokom Drugog svetskog rata, predstavljalo je odgovor na pružanje otpora (socijalističkim) promenama, ali i opomena zbog podržavanja antijugoslovenske emigracije. Do stabilizacije odnosa između Rimokatoličke crkve i socijalističkih vlasti u SFR Jugoslaviji došlo je početkom šezdesetih godina. U SFR Jugoslaviji organizacionu strukturu Rimokatoličke crkve činilo je 5 crkvenih pokrajina ili mitropolija, u kojima je delovalo 7 nadbiskupija, 13 biskupija, 2.684 župe sa 5.738 crkava (Unković, 1988:380).

Što se versko-obrazovnih institucija tiče, katolici u SCG imaju "Paulinum" - seminariju sa gimnazijom u Subotici, Katoličku osnovnu školu u Totovom Selu, a 1994. godine, u Subotičkoj biskupiji osnovan je Teološko-katehetski institut "Albert Veliki", na kojem se predavanja održavaju na hrvatskom i mađarskom jeziku. Dobrotvorna delatnost Katoličke crkve u SCG odvija se prvenstveno u okvirima međunarodne katoličke humanitarne organizacije "Caritas". Svaki biskup je predsednik svog biskupskog Caritasa i u okviru biskupije koordiniše dobrotvornu delatnost ove organizacije. Na čelu svih biskupskih Caritasa nalazi se Predsednik nacionalnog Caritasa koji predsedava Biskupskom komisijom za Caritas. Sedište Caritasa Biskupske konferencije SCG nalazi se u Beogradu.

Beogradska metropolija (crkvena pokrajina), odlukom pape Jovana Pavla II, osnovana je 19. decembra 1986. godine i u njen sastav, kao sufraganske biskupije, ušle su Subotička i Zrenjaninska biskupija. Prvi nadbiskup metropolita bio je posvećeni mons. Franc Perko, a njegov naslednik je, od 16. aprila 2001. godine, nadbiskup mons. Stanislav Hočevar.

Novembra 1997. godine osnovana je Biskupska konferencija SR Jugoslavije, a prvi plenum održan je 15. aprila 1998. godine. Današnja Biskupska konferencija Srbije i Crne Gore okuplja sve zvaničnike Katoličke ckeve na teritoriji Srbije i Crne Gore, tačnije čelnike Beogradske nadbiskupije, Barske nadbiskupije, Subotičke biskupije, Zrenjaninske biskupije, Kotorske biskupije, Sremskog vikarijata Đakovačko-Srijemske biskupije, Apostolske administrature za Kosovo i Apostolskog egzarthata za grkokatolike u SCG.

Apostolska administratura za Kosovo, sa sedištem u Prizrenu, ustanovljena je dekretom Rimske kurije u maju 2000. godine, a u avgustu 2003. godine, takođe odlukom kurije, osnovan je i Apostolski egzarthat za grkokatolike u SCG sa sedištem u Ruskom Krsturu. Katolici istočnog, vizantijskog ili grčkog obreda (grkokatolici) do 2003. godine pripadali su Križevačkoj eparhiji i bili su organizovani na prostoru Vojvodine kao vikarijat. Postoji 17 parohija u Vojvodini, ali se službe održavaju i u Beogradu, a po nacionalnoj pripadnosti to su uglavnom Rusini, Ukrajinci i Rumuni.

Krajem 2004. godine, odlukom Svete Stolice došlo je do novih organizacionih restrukturisanja u Biskupskoj konferenciji SCG kojoj su pridružene rimokatolička biskupija i grkokatolički egzarthat u Makedoniji.⁶ Novoosnovana "Međunarodna biskupska konferencija Svetog Ćirila i Metodija"⁷ sa sedištem u Beogradu, obuhvata sve rimokatoličke biskupije i grkokatoličke egzarthate u SCG i Makedoniji i imaće eksperimentalni karakter u trajanju od najmanje tri godine. Uspostavljanje "Međunarodne Biskupske konferencije Svetog Ćirila i Metodija" zvanično je objavljeno na sednici Biskupske konferencije SCG održanoj 24. i 25. januara 2005. godine u Subotici, a nova Biskupska konferencija obuhvata biskupe koji stoje na čelu: dve nadbiskupije (beogradska i barska), četiri biskupije (subotička, zrenjaninska, kotorska i skopska), apostolske administrature za Kosovo, dva apostolska egzarthata za grkokatolike (Makedonija i SCG), kao i titularnog biskupa na čelu sremskog dela Đakovačko-Srijemske biskupije.

Prema rečima Predsednika Biskupske konferencije SCG mons. Stanislava Hočevara, koji će stajati na čelu i Međunarodne biskupske konferencije Svetog Ćirila i Metodija, "u Makedoniji ima veoma malo rimokatolika i nešto više grkokatolika, tako da je jedna ista osoba i rimokatolički ordinarij i grkokatolički egzarth, jer je to deo nekadašnje grkokatoličke eparhije sa sedištem u Križevcima. (...) Dosadašnji skopljanski rimokatolički biskup i grkokatolički egzarth sa sedištem u Strumici nije bio uključen ni u jednu Biskupsku konferenciju. (...) Sveta stolica je prosudila da je sada vreme za donošenje odluke, koja je doneta ad

⁶ Izdvajanjem iz grkokatoličke Križevačke eparhije u januaru 2001. godine uspostavljen je Egzarthat za grkokatolike u Makedoniji sa sedištem u Strumici.

⁷ Ovakva vrsta međunarodnog organizovanja Biskupskih konferencija postoji npr. na Karibskim ostrvima i u velikom broju afričkih država, ali i u Evropi (Biskupska konferencija za celu Skandinaviju). U osnovi ovakvog vida međunarodnog organizovanja jeste broj katolika na određenoj teritoriji.

experimentum, na probu za tri godine... (...) Katolička crkva time želi da podrži jedinstvo i zajedništvo na ovim prostorima, a ujedno i da unapredi dijalog."⁸

Prema popisu stanovništva iz 1991. godine u Srbiji se deklariralo 506.216 katolika, ali zbog ratnih zbivanja u bivšoj Jugoslaviji taj broj se znatno smanjio o čemu svedoče i podaci iz popisa 2002. godine, prema kome u Srbiji, bez Kosova i Metohije, ima 410.976 katolika, od kojih skoro 95% (388.313) živi na teritoriji Vojvodine, a u samom Beogradu deklariralo se 16.305 katolika, tako da je jasno da je u užoj Srbiji broj katolika veoma mali.

Beogradska nadbiskupija

Beograd je još kao Singidunum bio biskupija. Na teritoriji današnje nadbiskupije bili su tada i metropolija Viminacium (Kostolac), Sirmium (Sremska Mitrovica), Naissus (Niš) itd., a iz srednjeg veka poznati su biskupi od 1290. godine. Kasnije, pod Turcima, u Beogradu su bili apostolski administratori, a od početka XVI veka pojavila se i Smederevska biskupija koja je kasnije udružena sa Beogradskom biskupijom.

Konkordatom sklopljenim 1914. godine ustanovljena je Beogradska nadbiskupija, a prvi nadbiskup, franjevac Rafael Rodić, došao je 1924. godine. Šezdeset godina kasnije, tačnije 16. decembra 1986. godine, papa Jovan Pavle II ustanovio je Beogradsku metropoliju, kojoj pripadaju još dve biskupije: Subotica i Zrenjanin.

Grad Beograd pokrivaju tri biskupske dijeceze Beogradske metropolije: Đakovačko-srijemskoj biskupiji pripadaju Zemun i Novi Beograd, Zrenjaninskoj biskupiji područje sa leve strane Dunava (Borča, Ovča, Krnjača...), a Beogradskoj nadbiskupiji pripada najveći deo njegove teritorije, onaj na desnim obalama Save i Dunava.

Prema podacima Ordinarijata, nakon Drugog svetskog rata, tačnije početkom 1946. godine, Beogradska nadbiskupija imala je oko 30.000 vernika, od čega je u pet beogradskih župa bilo oko 26.700 vernika (Radić, 1995:118). Po podacima iz 1974. godine, nadbiskupija je imala 34.250 vernika u dva dekanata sa 15 župa. U Beogradskom dekanatu bilo je šest beogradskih župa, te po jedna u Smederevu, Šapcu i Valjevu, a Niškim dekanatom obuhvaćene su župe u Boru, Kragujevcu, Kraljevu, Nišu, Ravnoj Reci i Zaječaru.

Površina nadbiskupije je 50.000 km², a obuhvata Srbiju bez Vojvodine, Kosova i Sandžaka. Biskupija je podeljena u 15 župa od kojih je 6 u Beogradu (Krist Kralj, Sv. Ante, Sv. Ćiril i Metodije, Sv. Josip radnik, Sv. Petar i Uznesenje Marijino), a 9 u "unutrašnjosti" Srbije: Bor (Sv. Ljudevit), Zaječar (Sv. Juraj), Kraljevo (Sv. Mihael), Kragujevac (Sv. Josip), Niš (Presveto Srce Isusovo), Smederevo (Sv. Ivan Krstitelj), Šabac (Sv. Ana), Valjevo (Sv. Obitelj) i Ravna Reka. Pored dijecezanskih sveštenika deluju još redovničke

⁸ *Novo rešenje na trogodišnjoj proveri*, intervju, Danas, 5-6. 2. 2005.

zajednice (Isusovci, Franjevci, Lazaristi i Salezijanci) i redovnice (Usmiljenke, Milosrdnice, Franjevke, Isusove male sestre, Klanjateljice krvi Kristove). U Beogradu deluje Katolički media centar koji izdaje mesečni časopis *Blagovest*.

Sveta Stolica je 25. marta 2000. godine salezijanca mr. Stanislava Hočevara imenovala za beogradskog nadbiskupa koadjutora, pomoćnika s pravom nasleđstva, a svečana primopredaja nadbiskupske službe održana je 16. aprila 2001. godine.

Prema podacima popisa stanovništva iz 1991. godine, u samom glavnom gradu koji je imao 1.168.454 stanovnika, 23.805 ljudi deklariralo se kao katolici. Nakon 11 godina, rezultati popisa pokazuju da je broj katolika u Beogradu pao na 16.305, a razlog tome najverovatnije je stanje međuetničkih odnosa na teritoriji bivše Jugoslavije početkom devedesetih godina.

Kada govori o broju katoličkih vernika u Beogradu i svojoj nadbiskupiji, Beogradski nadbiskup mons. Stanislav Hočevar iznosi ocenu da "Beogradska nadbiskupija ima svega zajedno 50.000 vjernika, ali redoviti kontakt, onih koji redovno dolaze na misu, redovno učestvuju u liturgiji, ima oko 13.000."⁹ Kao razlog zašto ne mogu svi biti aktivno uključeni u rad crkve, mons. Hočevar ističe lošu ekonomsku i infrastrukturnu situaciju u kojoj se nalazi nadbiskupija i shodno tome "mnogi su vrlo daleko od crkava gde mi katolici, naša nadbiskupija, na žalost, nemamo crkvu." Kada govori o broju vernika u glavnom gradu nadbiskup objašnjava složenost dijeceziske podele na području grada sledećim rečima: "Na području čitavog Beograda, širom gledano, zna se da je oko 60.000 vjernika. Tačno koliko je upravo u Beogradskoj nadbiskupiji nije najjasnije, jer po statistikama mnogi dolaze upravo u našu nadbiskupiju, iako mnogi borave na području Srijemsko-Đakovačke ili Zrenjaninske biskupije."

Pitanje obrazovno-socijalne strukture katolika u Beogradskoj nadbiskupiji, po mišljenju mons. Hočevara "je vrlo akutno i aktuelno. Zbog događaja devedesetih godina možemo reći da je najveći broj sposobnih katolika otišao (...), tako da su sada, pretežno gledano, vernici socijalno gledano dosta siromašni, ili u starijim godinama, ili sami, bez brakova, bez porodice." No ipak, optimističniji trendovi su na pomolu: "Ali ono što je zanimljivo, ipak se rađa, baš u duhu da ili ponovno su otkrili crkvu ili da se preko katehumenata uključe u Katoličku crkvu, ili da želi aktivnije saradivati upravo mlađa grupa intelektualaca. (...) Osobito njima je drago socijalno učenje Katoličke crkve. Vama ja poznato da je Katolička crkva razvila bogatu socijalnu doktrinu i to ih na poseban način privlači i zato bi ti intelektualci želeli da se jače uključe u dijalog u ovoj zemlji. (...) Sada, hvala Bogu, svake godine imamo upravo ovdje Katehumentu, to znači jednogodišnju pripremu na krštenje, i vidi se da ljudi to vole, i svake godine tu dolazi jedan određen broj koji se tako, tokom čitave godine, priprema za krštenje. Mislim ne samo da se zaustavio broj odlazećih nego da barem neki dolaze ponovno u crkvu."

⁹ Intervju je obavljen 11. 10. 2004. godine u 08:45 u crkvi Krista Kralja u ulici Krunskoj 23, tačnije u privremenim prostorijama Beogradske nadbiskupije. Svi dalji navodi u poglavlju, bez posebne naznake, odnose se na pomenuti intervju.

Etnička struktura Beogradske nadbiskupije je veoma šarolika o čemu svedoče i sledeće reči Nadbiskupa: "Za ilustraciju, najpre bih rekao da je vrlo zanimljivo da u našoj župi u Boru imamo 24 različitih nacionalnosti. To samo po sebi govori kakva je naša situacija. Ipak moramo reći da unatoč svim događajima koji su bili u prošlosti još uvijek, hvala Bogu, ima najveći broj rimokatolika Hrvata. Zatim slede u dosta jednakom broju, Mađari, Slovaci, Slovenci, Poljaci, Albanci, Nemci, ima nekoliko Čeha, Bugara, Rumuna. To je zanimljivo, možda to nije poznato da su Bugari, koji su ovde, rimokatolici, kao i na nekim područjima u Vojvodini."

Kada je 1924. godine osnovana Beogradska nadbiskupija, prvi rukopoloženi nadbiskup Ivan Rafael Rodić inicirao je gradnju verskih hramova koji su podignuti velikom brzinom. Zbog hronično teške finansijske situacije, malog broja vernika i brojnih ratnih razaranja, hramovi nisu bili kvalitetno održavani i renovirani. Izgradnja novih hramova (Niš, Kragujevac, Smederevo) kao i renoviranje postojećih, stavlja Beogradsku nadbiskupiju u veoma tešku finansijsku situaciju o čemu svedoče i reči njenog nadbiskupa: "Naša Katolička nadbiskupija ovdje može sve to učiniti isključivo zahvaljujući pomoći koja dolazi od strane donatora izvana. Mi moramo tražiti svu pomoć jer Beogradska nadbiskupija ja vrlo siromašna. (...) Potpuno smo ovisni od dobrotvora." I pored ocene da je Beogradska nadbiskupija u vrlo teškom položaju, Predsednik Biskupske konferencije SCG ipak ističe: "U vreme kada je došla demokratija imamo barem neku delimičnu potporu od strane Ministarstva vera. Ova podrška, teško je oceniti, ako nije velika ali već je znak tu pomoći, znak povezanosti, i to je vrlo dobro." Pored pomaka u odnosu sa Ministarstvom vera, pozitivno se ocenjuju i pojedine akcije lokalnih vlasti: "Za obnovu naše nadbiskupije¹⁰ koja je u toku treba zahvaliti gradu Beogradu što nam je omogućio obnovu fasade, ne drugo ali fasade, to je već puno. (...) To jeste minimalno, možemo reći, ali sve šta god se da je dobro došlo."

Osvrćući se na položaj Katoličke crkve u vreme Kraljevine SHS, mons. Hočevar podseća: "Tu je, recimo, Katolička crkva imala u svim vladinim palatama kapelicu i druge prostorije, sve to se nekako posle Drugog svetskog rata pogubilo. Ima još puno tih stvari, i naših samostana, manastira, koji su nacionalizovani, što se još nije rešilo. (...) Isto tako, treba priznati da su knjige po župnim uredima odnesene i da to još uvijek nije vraćeno."

O odnosu beogradske nadbiskupije sa drugim verskim zajednicama

Beogradski nadbiskup prvenstveno naglašava "da je stav, gledano uopšte, Katoličke crkve, s obzirom na te, kako ih mi imenujemo, ekumenske i međuverške odnose, vrlo jasan. Kad govorim ekumenske, onda mislim na odnose među svim hrišćanima, kada govorim međuverški dijalog ili odnos, mislim na sve ostale religije. Stav Katoličke crkve je vrlo jasan da treba voditi tzv. propozitivan odnos,

¹⁰ Misli se na zgradu Beogradske nadbiskupije u ulici Svetozara Markovića broj 20, koja je u procesu restauriranja. Inače, ova zgrada je do Prvog svetskog rata bila sedište Austro-Ugarskog poslanstva.

(...) da treba biti u stalnoj saradnji i dijalogu i ujedno imati one inicijative koje mogu svima nama pomoći da se položaj čovječanstva kao takvog usmjerava ka dijalogu, ka saradnji." Naglašavajući istorijsku i političku uslovljenost položaja i međusobnih odnosa verskih zajednica na ovim prostorima, nadbiskup nastavlja: "Nakon devedesetih godina i nakon političkih promena u 2000. godini, trebalo je svakako započeti ponovno intenzivniji dijalog na ekumenskoj i međuvjerskoj razini, jer je ovdje vječinska crkva Srpska pravoslavna crkva. Jasno je da smo hteli što pre uspostaviti što dublji, što realniji i što autentičniji odnos sa većinskom crkvom i svim ostalim crkvama hrišćanskim. Mogu reći da je tu dijalog vrlo intenzivan, svakako, ako gledamo pojedinačne strukture unutar ostalih hrišćanskih crkava, da je s obzirom na pojedinačne strukture djelimično različit, ali ipak generalizirajući možemo reći da je dobar i u stalnom uzrastu. Isto tako, možemo reći da to važi za međuvjerski dijalog, iako za sada nije toliko intenzivan. Dakle, pozitivan, ali nije još toliko intenzivan. (...) Znači, da odgovorim kratko, naša je želja da bismo međuvjerski dijalog vodili dobro spremni i u smislu integralnog dijaloga. Zato, za sada, iako imamo te radovite odnose, nismo još mogli započeti neku jaču saradnju. (...) Kao što znate Katolička crkva nije progovorila o tom pitanju samo na drugom Vatikanskom crkvenom saboru, nego čitavo to vreme nakon tih 40 godina, sve intenzivnije i intenzivnije na tome radi. Osobito, vi se sjećate svih tih papinih susreta sa svim predstavnicima religija gdje se došlo i do novih i teoretskih spoznaja. Dakle, nije samo neko mehaničko vršenje nekih susreta, nego i sve dublje i dublje upoznavanje same strukture dijaloga."

Kada govori o odnosima sa većinskom crkvom, nadbiskup uopštava: "Generalno gledano, ti odnosi su vrlo dobri. Oni su na nekom, rekli bismo, pozitivnom uzrastu, a to ne znači da nema još otvorenih pitanja. (...) Važno je da je došlo do susreta između Biskupske konferencije Srbije i Crne Gore te Svetog sinoda Srpske pravoslavne crkve i na našem području i da se redovito sastajemo sa njegovom svetošću Patrijarhom gospodinom Pavlom."

Do pomenutog zvaničnog istorijskog susreta između najviših predstavnika Srpske pravoslavne crkve i Biskupske konferencije SCG došlo je 29. aprila 2003. godine u Beogradu. Nakon liturgije koju je služio Patrijarh Srpske pravoslavne crkve u Sabornoj crkvi i razmene vaskršnjih pozdrava, u Patrijaršijskom dvoru održani su zvanični razgovori između predstavnika obe crkve na kojima su učestvovali: Patrijarh srpski i članovi Svetog arhijerejskog sinoda (Mitropolit crnogorsko-primorski, Episkop šabačko-valjevski, Episkop bački i Episkop timočki), sa jedne, i Predsednika Biskupske konferencije i članova Biskupske konferencije (Biskup subotički, Biskup zrenjaninski, Nadbiskup barski, Biskup kotorski, Referent za katihizaciju pri Biskupskoj konferenciji i Generalni sekretar Biskupske konferencije), sa druge strane.¹¹ Nakon razgovora u zgradi Patrijaršije, u predvečernjim satima održana je i sveta misa u crkvi sv. Antuna Padovanskog na kojoj je prvi put učestvovao i Patrijarh Pavle sa članovima Svetog

¹¹ Informativna služba SPC, 29. 4. 2003.

arhijerejskog sinoda.¹² Prilikom ovog celodnevnog susreta, kojem je prisustvovao i Ministar vera u Vladi Republike Srbije, osnovana je zajednička komisija – Stalna komisija za dijalog.

U duhu pomenutog susreta, nadbiskup naglašava da "trebamo nastaviti ono što smo upravo onda odredili da bude komisija za teološki razgovor i mješovita komisija za konkretna praktična pitanja. To su, recimo, mješoviti brakovi." Međutim, i pored formiranih komisija "često puta tu, na žalost, dolazi još do manjih nesporazuma. Često puta se isto događa nerazumevanje na drugim područjima, mi to razumemo da je još ova situacija i zato želimo stalni dijalog i baš zbog toga mi pokušavamo da se što češće susrećemo i zato ova pitanja konkretno u ovim susretima rešavamo. (...) Isto tako, nama bi bilo vrlo drago da i mediji i jedne i druge crkve budu što autentičniji i objektivniji u međusobnim iznosima. (...) Dakle, vrlo je važno da o svim nejasnoćama pišemo dijaloški, u otvorenom duhu, a ne u smislu prebacivanja neke prošlosti."

Povodom "32. susreta Generalnih sekretara Biskupskih konferencija Evrope" u Beogradu je boravila delegacija visokih zvaničnika Rimokatoličke crkve i tom prilikom došlo je do susreta visokih predstavnika Srpske pravoslavne crkve i Rimokatoličke crkve.¹³ Pored ove posete, organizovan je i susret regionalnog tipa na kom su prisustvovali Zagrebački nadbiskup, Beogradski nadbiskup i predstavnici Saveta Hrvatske biskupske konferencije za ekumenizam i dijalog, kao i Patrijarh srpski i predstavnici Svetog arhijerejskog sinoda.¹⁴ Godinu dana ranije došlo je i do akademskog susreta između ove dve crkve. Naime, početkom juna 2003. godine, Bogoslovski fakultet Srpske pravoslavne crkve posetio je Rektor Pontifikalnog Lateranskog Univerziteta i vikarni biskup pape Jovana Pavla II, zajedno sa papskim nuncijem u Beogradu i Beogradskim nadbiskupom, i prilikom ove posete dogovorena je naučno-bogoslovska saradnja kojom će koordinirati dve stalne stručne komisije.¹⁵

U duhu Drugog vaticanskog koncila, Beogradski nadbiskup razvija nit od pojedinačnog vernika do najširih globalizacijskih procesa: "Katolička crkva vrlo jasno govori da je ekumenizam, to znači nužnost da bismo bili svi hrišćani jedno, da je to konstitutivna dimenzija hrišćanstva. Kao što je papa zapisao: tko vjeruje on i traži zajedništvo, ne možeš biti vernik a ne tražiti zajedništvo vernika, to je nonsens, i u tom smislu Katolička crkva stalno traži mogućnost susreta. (...) Mi mislimo, katolici, da treba tako formirati vernike da osjećaju potrebu po jedinstvu kao nešto najelementarnije, najvažnije. Dakle, sva problematika koja se vidi na tom području govori o tome da nismo mi svi, sada govorim za sve hrišćanske crkve, dovoljno formirali vernike, što je suštinsko, što je najvažnije, i da često puta, više se ponašamo vođeni političkim uslovima nego što određuje

¹² KTA, 29. 4. 2003.

¹³ IS SPC, 12. 6. 2004.

¹⁴ Patrijarh SPC i Zagrebački nadbiskup susretali su se i 1999. kao i 2000. godine. IS SPC, 11. 6. 2004.

¹⁵ IS SPC, 4. 6. 2003.

vera kao takva. (...) Zato pokušava i Beogradska nadbiskupija izdavati knjige kao i, vama je možda poznato, Apostolski nuncijaturat u Beogradu, da bi svi ljudi dobre volje, kako kažemo, kao i svi vernici, svi stanovnici ove zemlje bili informisani o svim stavovima, pogledima, i o svemu što je Katolička crkva učinila, osobito u to krizno vreme, gdje se jasno vidi da je stav Katoličke crkve vrlo jasan: da želi ući u nejdublji dijalog i da je vode isključivo teološki motivi. To znači, jedinstvo među svim hrišćanima, dijalog sa svim ljudima, jer smo svi odgovorni za mir i za napredak ovih ljudi. (...) Ja mislim da je potrebno učiniti to što više puta osim već predloženih, naime, neku stalnu studijsku grupu koja bi, kako se latinski kaže *sine ira et studio*, bez ikakvih uslova već unapred studirala taj susret Istoka i Zapada upravo u ovoj zemlji. I ono što je do sada vodilo konfrontaciji, to može u novoj Evropskoj uniji, ali i u čitavom svetu, jer smo u procesu globalizacije, napraviti da ono što je vodilo u konfliktualnost može sada poslužiti kao komplementarnost, kao najbolje međusobno dopunjavanje. (...) Dakle, mi trebamo to iskustvo koje je do sada možda bilo i više negativno, preobraziti kao pozitivnu šansu za Evropu, i to mislim da možemo i zato Srbija može biti, osobito ako bismo upotrebili i tu figuru koja je rođena ovdje cara Konstantina velikog, da pređemo iz neke zemlje koja je bila na periferiji, da uđemo nekako konačno u centar istorijskog događanja. (...) ... i zato treba hitno ovdje stvoriti jedno društvo koje će biti u sebi pomireno i sa tim iskustvom saživota obogatiti Evropu."

LITERATURA

- Đorđević, D. i Todorović, D. (prir.), *Dve hiljade godina hrišćanstva na Balkanu*, JUNIR, Niš, 2001.
- Đorđević, D. (prir.), *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta*, JUNIR, Niš, 2001.
- Jović, M., *Srbija i rimokatolička crkva u srednjem veku*, Kruševac, 1994.
- Kuburić, Z., *Vera i sloboda: verske zajednice u Jugoslaviji*, Centar za empirijska istraživanja religije, Novi Sad, 2002.
- Miz, R., *Verske zajednice u Srbiji i Crnoj Gori, Religija i tolerancija*, br. 2, Novi Sad, 2004.
- Mužić, I., *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji*, Split, 1978.
- Pavlović, S., *Istorija Balkana 1804-1945*, Clio, Beograd, 2004.
- Popović, D., *Beograd kroz vekove*, Turistička štampa, Beograd, 1964.
- Prodanović, M., *Stariji i lepši Beograd*, Stubovi kulture, Beograd, 2002.
- Radić, R., *Verom protiv vere: država i vera u Srbiji 1945-1953*, INIS, Beograd, 1995.
- Samardžić, R., *Religija i položaj verskih zajednica u SFRJ*, VIZ, Beograd, 1984.
- Unković, V., "Katolička crkva u Jugoslaviji", u: *Religija i društvo*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1988.
- Verske zajednice u Republici Srbiji*, Ministarstvo vera Republike Srbije, Beograd, 1997.
- Vujović, B., *Beograd: kulturna riznica*, Idea i VIZ, Beograd, 2003.
- Vujović, B., *Beograd u prošlosti i sadašnjosti*, Draganić, Beograd, 1994.
- Vukomanović, M., *Sveto i mnoštvo: Izazovi religijskog pluralizma*, Čigoja, Beograd, 2001.
- Vukomanović, M., *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista*, Čigoja, Beograd, 2003.

PRIKAZI KNJIGA

“NOVE ISTINE” POD LUPOM NAUKE

Prikaz knjige: Dragoljub B. Đorđević (1998): *Proroci "nove istine": sekte i kultovi (šta treba da znamo o novim religioznim pokretima?)*, Niš: Junir i Društvo za zaštitu i unapređenje mentalnog zdravlja dece i omladine.

Fenomen novih religioznih pokreta, te manjih verskih zajednica – odnosno onoga što u javnom diskursu srpskog društva istrajava pod nelaskavim nazivom sekte²⁶⁹ - jeste fenomen kojem u velikoj meri nedostaje naučno objašnjenje. U kontekstu gotovo konsenzusne bojazni i stigmatizacije ove reči i pojave (što je situacija od posebno inspirativnog sociološkog interesovanja²⁷⁰), jedna naučna, odnosno objektivna analiza je više nego potrebna. Studija niškog sociologa religije Dragoljuba M. Đorđevića i radovi drugih autora inkorporirani u ovu studiju, predstavljaju jedan od potrebnih iskoraka upravo u smeru naučnog obuhvatanja nečega čega se, uslovno rečeno, svi plaše, a o čemu malo ko nešto i zna.

Đorđevićeva studija podeljena je u dva centralna dela: u prvom, nazvanom "Klasična sociološka priča", autor, shodno (pomalo popularnom) naslovu, daje opšti teorijski okvir sociološkog izučavanja verskog organizovanja i života u multikonfesionalnom društvu, u globalnom, ali i specifično-srpskom kontekstu. Drugi deo studije ("Lica i naličja novih sekti i kultova") predstavlja zbornik deset radova različitih autora na temu novih religioznih pokreta. Nakon ovoga, autor nas upoznaje s izborom literature na ovu temu. Treba istaći i kako jedan deo knjige ("Pro et contra") sačinjavaju samo citati sociologa religije, hrišćanskih publicista, odlomci iz Ustava nekolicine država, isecci iz štampe, brošure i fotografije, a koji se tiču novih religioznih pokreta, čime ova studija pored akademske, ostvaruje i vrednu dokumentacionu funkciju.

U "Klasičnoj sociološkoj priči" Đorđević prenosi modifikovanu tipologiju verskog organizovanja, gde klasične sociološke (idealne) tipove – kult, sekta, denominacija, crkva – i odnose između njih tumači u izvesnom *razvojn*om i evolutivnom ključu oslobođenom vrednosnih implikacija, kroz matricu koja je istaknuta na

²⁶⁹ U smislu upotrebe sa ciljem automatske vrednosne diskvalifikacije, a ne naučne markacije bez vrednosnih kvalifikativa.

²⁷⁰ Primera radi, bila bi to kros-kulturna istraživanja društava sa dominantno hrišćanskim stanovništvom u pogledu njihove različitosti javne i svakodnevn (ne)legitimacije drugih verskih zajednica nezavisno od njihove veličine, vremena postojanja ili doktrine poput, po ovom pitanju, izrazitog pluralizma i tolerancije društva SAD i jednako izrazitih otpora postjugoslovenskih društava. Lociranje uzroka ove diskrepancije (poput različitog istorijskog razvoja, raznolikih uticaja hrišćanstva, različitosti u stepenu modernizacije i demokratizacije, različitih pravnih rešenja u pogledu registracija verske zajednice i sl.), kao i svest o mogućnosti drugačije kulturne matrice o ovom pitanju, bilo bi od značaja u rešavanju eventualnih problema koji se tiču (među)verskih konflikata, kao i prava i sloboda.

nekoliko mesta u studiji (kao i na koricama knjige): "svaki bi kult da postane sekta, a ova – preko denominacije – crkva" (str.9)²⁷¹. Veoma je važno zapaziti kako je odnos između kulta, sekte i crkve zapravo jedan bitno *fluidan* odnos koji je prostorno i vremenski promenljiv²⁷². Ali, istovremeno, autor nudi objektivne kriterijume koji opravdavaju postojanje odelitih analitičkih kategorija između ovih tipova verskog organizovanja. *Differentia specifica* između ova četiri tipa/stadijuma, prema Đorđeviću, jeste kompleks od dvanaest različitih objektivnih kriterijuma (poput broja vernika, sakralnih objekata, teritorijalnih jedinica i dr.). Autor pobliže opisuje odnos između crkve i sekte, preko novih deset karakteristika, napominjući kako je posredi samo idealno-tipska klasifikacija, u punom veberovskom značenju te reči i konstantno naglašavanje istorijske relativnosti ovih pojmova. Analizirajući kultove, Đorđević nudi i deset karakteristika koje ovaj oblik verskog organizovanja odvaja od ostalih. Posebno je zanimljivo kako Đorđević ističe 5 knjiga koje "nikako" ne treba pročitati kada se želi saznati nešto o novom verskom organizovanju pošto je reč o "jednostranim i pristrasnim" (kvazi)analizama (str.13-14).

U ovom delu, autor se bavi i mogućnostima tolerantnog suživota u viševe-rskom društvu, pokušavajući da odgovori na paradoks (istaknut od strane Milana Tripkovića²⁷³) prema kojem religije koje zagovaraju ljubav, zapravo najviše dele ljude i izazivaju krvoprolića, problematizujući konfesionalnu identifikaciju, ekumenizam, dijalog, toleranciju i nudeći nekoliko pretpostavki za tolerantan suživot. Đorđević pažnju posvećuje paradigmatičnom slučaju Hrišćanske adventističke crkve i veoma negativnom odnosu Srpske pravoslavne crkve (i autora izvesnih "priručnika za borbu protiv sekti" bliskih SPC) prema ovoj verskoj zajednici, kao i fenomenu narušavanja monokonfesionalnosti srpske nacije. Posebno se problematizuju strukturalne karakteristike pravoslavne i adventističke verske zajednice na prostoru Srbije, i lociraju se razlozi prelaska pravoslavnih vernika u adventiste.

Na kraju ovog dela studije, Đorđević se bavi "antikulturnim pokretom u srpskoj varijanti", što je deo u kojem se mahom nalaze reakcije manjih verskih zajednica, novinski naslovi i pisma upućena autoru. Autor opravdano i argumentovano kritikuje "primitivni antikulturni pokret" koji je na delu u Srbiji, i nedvosmisleno zagovara poštovanje "slobode savesti" i "lične odluke punoletnih građana u pogledu vere" (str.33). Materijal koji je Đorđević prikupio veoma ilustrativno služi tezi o gotovo paranoidnom strahu i neznanju javnosti kada je reč o *svemu* što se etiketira kao sekta. Bilo bi posebno zanimljivo analizirati ove materijale kao

²⁷¹ Prema Đorđeviću, "[s]tepen do kojeg je jedna grupa u suštini verska jeste empirijsko pitanje njenog trenutnog položaja na neprekidnoj mernoj skali" (str.vii)

²⁷² Kako piše Đorđević, samo hrišćanstvo je u početku bilo "samo jedna žigosana jevrejska sekta" (str.9), što pokazuje jasnu istorijsku relativnost ovih pojmova. Kada je reč o prostornoj relativnosti, Đorđević navodi primer baptističke crkve, koja u SAD danas ima sve karakteristike crkve, dok u Srbiji ona "jeste sekta po većini socioloških parametara" (str.11). Neobično je važno isticati ovu fluidnost pošto se na nju (pre)često zaboravlja u nekritičkim napadima na manje verske zajednice, tokom kojih se termini "crkva" i "sekta" smatraju nepromenljivim i apsolutnim i iz tog razloga legitimisanim za stigmatizaciju sekti.

²⁷³ Tripković, M. (1993), *Samoniklice*, Novi Sad: Futura publikacije.

veoma korisno političko sredstvo zastrašivanja, retradicionalizacije i produkcije ksenofobije od strane tadašnjeg (i sadašnjeg?) establišmenta²⁷⁴.

Drugi deo ove studije sačinjen je od radova sociologa (religije), psihologa i kriminologa koje je Đorđević priredio. Prvi rad jeste rad sociologa religije Rodnija Starka i Vilijema S. Bejnbridža, "O crkvama, sektama i kultovima: Uvodni pojmovi za jednu teoriju verskih pokreta"²⁷⁵, čije ideje Đorđević smatra paradigmom u teorijama o religijskom organizovanju. Ovi autori, preko pojmova "specifičnog" i "opšteg kompenzatora", analitički skiciraju i definišu pojmove crkve, sekte i kulta, i istovremeno upozoravaju na neke metodološke teškoće takvog poduhvata (str.47-55).

Rad hrvatskog sociologa religije Jakova Jukića, *Rasprava o novim sektama*²⁷⁶ (str.55-68), počinje etimološkom i istorijskom analizom sekti, prvim svedočanstvima o njihovom pojavljivanju i popisu sekti iz prošlosti, ali se fokusira na "nove sekte". Jukić pokušava da analitički odgovori na pitanja da li su ove grupacije zaista nove verske zajednice (pošto se mnoge zasnivaju na poznatim doktrinama starih istočnjačkih religija), kao i da li su zaista religijske (pošto mnoge insistiraju na tome da predstavljaju filozofiju, ili niz praktičnih vežbi sa ciljem boljeg života, ili da su čak deo moderne nauke) i time, demonstrirajući izrazitu erudiciju, valjano određuje ovaj ambivalentan pojam. Autor se dalje posvećuje kako "optužnici" spram novih sekti, tako i njihovoj "odbrani", gde nakon iscrpnog predavljanja tipičnih kritika i "narodskih" (*folk-*) argumentacija o pogubnom delovanju sekti (iskorišćavanje, sugestivnost, kontrola, "ispiranje mozga", finansijska dobit i sl.²⁷⁷), Jukić prikazujući kontra-argumente zapravo naučno dekonstruiše svaku od ovih optužbi, koristeći se snagom činjenica i dokaza, ali, shodno naučnom duhu, bez izricanja vrednosne "presude". Jukić završava sa kritičkom analizom "anti-sekta" pokreta u svetu, i zaključkom u kojem poručuje da su tipične slike pokvarenosti, pohote, droge i fanatizma u sektama samo nesvakidašnji i malobrojni slučajevi, kakve poseduju sve društvene ustanove gde, kada bi se koristili tom "metodom krajnjih primera", "slabo bi prošle" i najbolje religije i društveni sistemi u istoriji (str.67). Nijednom ne isključujući mogućnosti

²⁷⁴ Novinski naslovi poput: "Šiptarska narko mafija snabdeva drogom verske sekte", "Rumuni podvrgnuti nevidenom pritisku svakojakih verskih sekti: Cede mozak i dušu!", "Destruktivna delatnost sekti: Razjedinjavanje srpskog nacionalnog bića", "Pakao 'Satanskog trougla'", "Sotona seje strah (i smrt?) u Svrlljigu" i na desetine sličnih. Sami tekstovi se, gotovo po pravilu, zasnivaju na senzacionalizmu, zastrašivanju i neproverenim i/ili tendencioznim informacijama.

²⁷⁵ Ovaj rad je ranije objavljen 1987. godine u niškim *Marksističkim temama* (3-4), str. 182-199.

²⁷⁶ Takođe ranije objavljen u *Marksističkim temama* (3-4) iz 1987. godine, str.159-181.

²⁷⁷ Od posebne je zanimljivosti paradoks koji, kada se uđe u sadržaj i značenje ovih optužujućih termina, ne može da promakne nikom ko pristupa ovom fenomenu iole naučno/neutralno. Naime, i tzv. tradicionalne i "velike" verske zajednice koriste se svim ovim metodama, samo sa nešto drugačijom i svakako neutralnijom terminologijom! Ili, kako navodi F. Mekhovok, u radu zastupljenom u ovom zborniku: "Džim Džons u Gvajani, Čarls Menson u Kaliforniji i Adolfo Kostanco u Matamorosu zadovoljavaju ove kriterijume, ali iste kriterijume zadovoljavaju i Buda, Sokrat i Isus. I oni su, takođe, predvodili male grupe, sa uverenjima i sistemom vrednosti drugačijim od većine društva" (str.75)

zloupotrebe od strane novih sekti, Jukić želi da metodološki "okrene" naučnu zapitanost o sektama ka pitanju na koji način ove organizacije ispunjavaju, a ne (samo) zloupotrebljavaju, religiozne potrebe modernog čoveka²⁷⁸.

Sledeći tekst u studiji jeste odlomak *Odlike novih religioznih pokreta* (str.68-74) Ajlin Barker iz njene monografije o novim religioznim pokretima²⁷⁹. U prvom delu, Barkerova se bavi karakteristikama novih religioznih pokreta poput njihove raznovrsnosti i metodoloških problema pri svakom pokušaju uopštavanja karakteristika ovih organizacija, zatim prvom generacijom vernika ovih pokreta kao prvenstveno preobraćenicima (čime se objašnjava njihova strast pri odbrani svojih religijskih uverenja), nužnošću postojanja harizmatičkih vođa, kao i društveno-ekonomskim položajem i uzrastom članstva. U drugom delu, autorka detaljno problematizuje kritičke teze o "ispiranju mozga" i "kontroli uma" od strane novih religioznih pokreta, nasuprot neutralnim tezama o prostom "preobraćenju", koristeći se empirijskom građom i analitički ispitujući raznovrsne tehnike pridobijanja novog članstva.

Rad kliničkog psihologa Frenka Mekhoveka, *Kultovi, deca, mladi i odrasli - pravni i psihoterapeutski aspekt*²⁸⁰ (str.74-79) u kojem autor ispituje zloupotrebe kultnog rituala poput ritualnih ubistava, zlostavljanja dece i sl. Mekhovak se osvrće na jednako opasnu činjenicu da, pored izvesnog broja zloupotreba, mnogi samozvani poznavaoi kultova danas drže predavanja o opasnostima kultova bazirajući se na neispitanim istorijama samozvanih žrtava i stavovima popularne štampe, retko navodeći naučna istraživanja iz stručnih časopisa i literature (str.75), pokušavajući da naučno odredi šta je od svega toga istina. Slično Jukiću, autor navodi kako je većina kriterijuma po kojima se prepoznaju i stigmatizuju kultovi (harizmatički lideri, zatvorena grupa, suprotstavljenost tradicionalnim vrednostima, izolacija članova kulta od porodice, devijantno ponašanje i stil života i dr.) zapravo bila ili jeste prisutna kod svih velikih monoteističkih svetskih religija u eri njihovog nastajanja, kao i da su ovi elementi prisutni i u religijskim grupama na koje se (makad u SAD), iz različitih razloga, ne gleda sa stigmatizacijom (poput hasidskih Jevreja, muslimana Sufi, Mormona, Kvekeri, zen-budisti i dr.). Mekhovak dalje analizira ponašanje žrtava zloupotrebe kultnog rituala, posebno adolescente i zlostavljane decu, njihovu depersonalizovanost, amnezije, preosetljivost, niski prag stresa, posttraumatske stresne poremećaje i dr., kao i metode lečenja žrtava, posebno upozoravajući kolege psihoterapeute da se trebaju čuvati pristrasnih analiza iz novina i časopisa kada je o kultovima reč.²⁸¹

²⁷⁸ "Važno je dakle ono što se traži, a ne ono što se nalazi. Metoda koja bude vodila računa o tim uzrocima širenja novih sljedbi ima šansu da otkrije njihovu antropološku istinu" (str.68)

²⁷⁹ Barker, A. (1989), *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London: Home Office.

²⁸⁰ izvorno, MacHovec, F. (1992), *Cults: Forensic and Therapeutic Aspects*, *Behavioral Sciences & the Law* 10 (1): 31-38.

²⁸¹ "Ispitivači i psihoterapeuti treba objektivno da zapažaju i izveštavaju, u duhu ciljeva, zajedničkih i zakonu i nauci" (str.77) i "treba pokloniti najveće poverenje stručnoj ekspertizi" (str.79).

Sledeći rad u studiji, kliničkih psihologa Džona L. Janga i Ezre I. H. Grifita, takođe govori o fenomenu pridobijanja članstva (*Kultovi i vrbovanje članstva*²⁸², str.79-88) za/u novim religioznim pokretima. Autori veoma inspirativno problematizuju odnos ustavno zagarantovane i cenjene tradicije verske slobode i slobode pojedinca uopšte sa elementima prinudnog ubeđivanja od strane novih religioznih grupacija kao imanentnog zadatka svake nove verske zajednice, odnosno pitanje da li se ova sloboda u tim slučajevima ograničava i otuda može biti predmet sudskog gonjenja. Autori se udaljavaju od debate o svojoj zoni između prinudnog i neprinudnog ubeđivanja i predlažu listu elemenata "nedopustive prinude" poput: upotrebe fizičke sile i neobaveštenog pristanka, upotrebe podložnih subjekata i namerne obmane, prinudno ubeđivanje, problema povrede od strane devijantnih religioznih grupa. Ovi elementi, naime, samo nalikuju na metode specifične jedino za kultove, i autori detaljno navode oko petnaest različitih paradigmatičkih primera iz sudske prakse koji pokazuju potrebu za "rafiniranijim kriterijumima" za upotrebu naučnih dokaza, demonstrirajući pritom kako je popularna zamisao o "ispiranju mozga" naučno (a stoga i sudski) neodrživa²⁸³, pošto je "prinudno ubeđivanje" sveprisutna karakteristika svih religioznih pokreta, bez obzira na njihovu veličinu, trajanje i etabliranost (str.85). Dakle, kao najatraktivniji zaključak, pokazuje se kako u ponašanjima konvencionalnih i nekonvencionalnih religija po pitanju/metodu pridobijanja članstva nije izvesno postojanje suštinskih razlika (str.81), i otuda se predlaže fokusiranje na procenu sposobnosti za kompetentan izbor pojedinaca koji pristupaju novim religioznim pokretima kao valjan(ij)i instrument analize eventualnih krivičnih dela tokom pridobijanja članstva od strane kultura.

Milan Vukomanović u tekstu *Dejvid Koreš i kult 'Davidovog izdanka' – učenje, odbrana i poslednji dani*, posvećen jednom paradigmatičkom apokaliptičkom kultu, opisuje istorijat, delovanje i doktrinu ove hrišćanske fundamentalističke zajednice, čije je delovanje okončano tragičnim sukobom sa američkom federalnom vlašću (smrću 86 članova kulta, od kojih je bilo više od dvadesetoro dece). Vukomanović posebno analizira poslednju novozavetnu knjigu, apokaliptičko i eshatološko *Otkrovenje Jovanovo*, kao osnovu doktrine ove zajednice, njeno bukvalističko i futurističko čitanje, kao i podložnost ovog teksta (prepunog simbola) najrazličitijim tumačenjima, u najrazličitije svrhe.

Klinički i pravni psiholog Sandra B. Mekfirson u radu *Ubistvo u kultu i smrtna kazna*²⁸⁴, bavi se kontekstom nasilja i ubistva u okviru kulta, analizom jednog konkretnog slučaja ubistva jedne porodice (supružnika i dece) sledbenika

²⁸² Izvorno, Young, J. L. and E. E. H. Griffith (1992), A Critical Evaluation of Coercive Persuasion as Used in the Assessment of Cults, *Behavioral Sciences & Law* 10 (1): 89-101.

²⁸³ Poseban aspekt ovog nenaučnog termina jeste činjenica prema kojoj, "ovaj termin etiketira kao neprihvatljivo ponašanje nekonvencionalnih religioznih pokreta, ali ne i slično i prihvaćeno ponašanje etabliranih crkava" (str.87)

²⁸⁴ Izvorno, McPherson, S. B. (1992), Death Penalty Mitigation and Cult Membership: The Case of the Kirtland Killings, *Behavioral Sciences & The Law* 10 (1): 65-74.

jednog destruktivnog kulta od strane lidera tog kulta (Dž. Landgrena), kao i sudskim odgovorima na ovaj slučaj (autorka je bila savetnik za četiri tima odbrane, kada je slučaj dospao na sud). Ovaj slučaj je zanimljiv pošto, prema autorki, predstavlja kako tipičnu ilustraciju jednog destruktivnog kulta, tako i tipično vođenje sudskog slučaja. Posebno se problematizuje psihološko stanje lidera kulta i ubice Landgrena²⁸⁵, kao i činjenica da je osuđen na smrtnu kaznu, dok su saučesnici (makar i u relativno benignim aktivnostima, poput sahranjivanja tela) osuđeni na doživotne robije (na doživotnu robiju osuđen je i Landgrenov sin, koji je od svog rođenja bio pripadnik kulta). Autorka razlog ovako oštrih kazni vidi u predrasudama predsedavajućeg sudije, kao i "nesposobnosti ljudi da se odnose prema užasnijim vidovima ljudske psihologije" (str.100) i veoma je kritična prema ovoj odluci pošto je mišljenja da ti ljudi nisu posedovali značajnu moć rasuđivanja, ali istovremeno smatrajući kako se, bez obzira na to, njihova krivična odgovornost ne može izbeći.

Sledeći rad u zborniku je takođe fokusiran na konkretniji slučaj, gde kriminolozi Nikos Pasas i Manuel Eskamila Kastinjo u radu *Sajentologija i njeno 'čisto' poslovanje*²⁸⁶ analiziraju Sajentološku crkvu (SC) kao jedan od najkontraverznijih novih religioznih pokreta. Autori tvrde kako ova organizacija, uprkos često društvenoj osudi i etiketiranju kao "zle" i "destruktivne", funkcioniše kao "obično profitabilno preduzeće" koje je u skladu (a ne sukobu) sa dominantnim kulturnim vrednostima Zapada (odnosno liberalizmom i kapitalizmom)²⁸⁷, dok latentne razloge kritičnosti spram SC vide u tome što ovaj novi religiozni pokret, kao takav, predstavlja konkurenciju drugim etabliranim institucijama. Istovremeno, autori njihove aktivnosti određuju kao aktivnosti bez kultskih osobina, i SC definišu kao "devijantno preduzeće", a tu devijantnost smatraju (mertonovski) inovatorskom po tipu. Autori, nakon analize doktrine i aktivnosti SC, detaljno dokazuju ove tvrdnje i pokazuju kako se SC, kao preduzeće i biznis, mora zaodevati u religijsko ruho radi uspeha na tržištu.

Rad Branimira Stojkovića *Žigosanje verskih sekti, moralna panika i mediji* (str.112-121) nastoji da odgovori na pitanja šta je stigmatizacija i da li sam termin "sekta" implicitno podrazumeva stigmatizaciju, kao što i problematizuje fenomen

²⁸⁵ Predstavljao se kao čovek u neposrednom kontaktu sa bogom, govorio je o putovanju vremenom i prostorom, govorio je kako gleda očima Isusa na krstu. Istovremeno, posedovao je spisak članova grupe koje treba ubiti pošto nisu delovali dovoljno posvećeni njegovim idejama, uveravao je grupu u svoju moć koristeći tajno dobijen vremenski izveštaj, te pogađajući vremensku prognozu, telesno je zlostavljao decu, podučavao žene erotskom plesu istovremeno masturbirajući i sl.

²⁸⁶ Passas, N. and Castillo, M. E. (1992), Scientology and its 'clear' business, *Behavioral Sciences & the Law* 10 (1): 103-116.

²⁸⁷ Sajentološka crkva promoviše vrednosti individualizma, utilitarnosti, uspeha, neprekidne težnje za postignućem i sl. Prema autorima, reč je o ljudima koji umesto da traže boga, žele sami da budu bogovi. Reklame SC su identične kao i reklame za druge artikle i, za svoje tržište, ona je u direktnoj konkurenciji sa medicinskim, psihijatrijskim i psihološkim ustanovama (koje i sama, razumljivo, oštro napada).

nastajanja moralne panike i ulogu masovnih medija u pokretanju kampanja moralne panike vis-à-vis verskih sekti u Srbiji. Na tragu klasičnih teoretičara koji se bave fenomenom (društvene) konstrukcije devijacije poput H. Bekera i I. Gofmana, Stojković analizira stigmatizaciju verskih sekti u Srbiji i njihovo postajanje popularnim i podesnim "žrtvenim jarcem" u kontekstu društva koje je u krizi. Autor navodi i argumente "za" i "protiv" upotrebe/izbegavanja nesporno stigmatizovane reči "sekta", analizirajući slične sociolingvističke primere i sam predlažući njegovo izbegavanje u naučnom diskursu usled društvene diskreditacije ovog termina, bez obzira na svu njegovu sociološku/tehničku korektnost (str.116). Analizirajući fenomen moralne panike, Stojković, predstavlja uzroke, povode, tipove i tehnike proizvodnje moralne panike (istovremeno i šematski prikazujući sam proces), i primenjuje ih na situaciju sa verskim sektama u Srbiji, ilustrujući to spiskom naslova novinskih članaka i dr. Veoma ilustrativno, autor (gofmanovsko) "dramaturški" opisuje situaciju televizijske stigmatizacije verske sekte, opisujući uloge voditelja (kao "panic-maker"-a), i dve grupe gostiju: bivših pripadnika sekti i onih koji sekte proučavaju (na dominantno negativan način), dok stvarni pripadnici sekti gotovo po pravilu izostaju. Stojković istovremeno predstavlja i sheme tri različita tipa proizvodnje moralne panike, kao i šest tipičnih faza ovog procesa.

Poslednji tekst ove studije predstavlja referat Ajlin Bejker na IV godišnjoj međunarodnoj konferenciji JUNIR-a, održanoj u Niškoj Banji 1997. godine, *Ipak – ko će pobediti? Nacionalne i manjinske vere u postkomunističkom društvu* (str. 121-140). Autorka problematizuje fenomen "uvoza" novih religija u postkomunističkim (samim tim i postateističkim) društvima Istočne Evrope, svesna razlika kako između samih novih religija, tako i između (religijske) homogenosti/heterogenosti postkomunističkih društava. Posvetivši se i analizi problema sa kojima se suočavaju tradicionalne crkve u tim zemljama, autorka posebno ispituje stavove stanovništva prema tradicionalnoj crkvi i njenoj "konkurenciji", time ih smeštajući u idealno-tipske kategorije. Cilj istraživanja jeste iznalaženje mogućih motivišućih interesa kako prema nacionalnoj, tako i alternativnoj crkvi. Autorka analizira i odnos između vere i etničke pripadnosti, gde se primećuje zapanjujuća sličnost u stavovima o nužnoj monokonfesionalnosti jedne nacionalne grupe među istočnoevropskim društvima. Na samom kraju, nekoliko reči je posvećeno popularnim predstavama o novim verama, zaključujući kako su tolerancija i pluralizam u pogledu verske pripadnosti ispravni modeli ponašanja i funkcionisanja.

Sam izbor teoretičara svedoči kako se autor/priređivač vodio principom interdisciplinarnosti (u svoj heurističkoj plodnosti koju taj pojam ume da ponese) u odabiru autora, pošto su pored sociologa religije, obuhvaćeni i psiholozi, psihijatri, kriminolozi. Sve radove karakteriše objektivna i naučna pristup fenomenu, što je posebno važno istaći imajući u vidu stanje (pseudo)naučne literature o ovoj temi u Srbiji. Radovi variraju od čisto teorijskih analiza, do nešto konkretnijih zanimanja za specifične kultove i slučajeve, ali sa snagom teorijskog uopštavanja. Nažalost, autor/priređivač nije nas izvestio o kriterijumu na osnovu

kojeg je odabrao upravo ove radove. Međutim, najveća zamerka jeste neobjašnjeni izostanak literature iza nekih od radova predstavljenih u ovoj studiji-zborniku, što onemogućava dalje traganje za referencama i informisanje o radovima na koje su se autori zastupljeni u zborniku pozivali.

Poslednji deo Đorđevićeve studije čini opsežna bibliografija (str.141-153) o starim i novim religioznim pokretima, odnosno tri stotine referenci razvrstanih na one koje pripadaju naučnim radovima (sociološkim, filozofskim, psihološkim, istorijskim i dr.), i one koji su pisani sa aspekta religije (razdeljeni u radove rimokatolika, protestanata i pravoslavaca), kao korisnih ilustracija specifičnih pogleda tzv. "tradicionalnih" religija na nove religiozne pokrete.

Treba istaći kako je prava retkost pronaći sintetičke i ovako opsežne bibliografije o nekom društvenom fenomenu, prvenstveno otud što one podrazumevaju iscrpan autorov rad, a koji posle takvog čina objavljivanja postaje javno dobro kojim se, bez prevelikog truda, mogu služiti svi. Naime, kao što je poznato, pronalaženje i poznavanje relevantne literature je gotovo najznačajniji deo u pisanju bilo koje studije, tako da Đorđevićeva nesebična podela ovog izbora iz literature (dakle, sopstvenog truda) sa onima zainteresovanim za fenomen sekta i kultova – jeste čin za posebno poštovanje. Ovaj izbor, kao bibliografija velike didaktičke vrednosti, umnogome će olakšati rad svim budućim istraživačima novih religioznih pokreta.

Od posebne je vrednosti činjenica da Đorđević novim religijskim pokretima pristupa kao istinski naučnik i jedino merilo su mu istina i činjenice ("bez navijačkih strasti, pro- i anti-kultnih zasada, uravnoteženo i, koliko je to moguće, objektivno"). Đorđević istovremeno ne propušta da kritikuje "nekultivisani, nezreli i naivni antikulturni pokret u nas" i pseudonaučna izdanja te vrste koja "sluđuju neuko i nedužno građanstvo" (str.vii).

Iz Đorđevićeve studije čita se vredan i potreban stav o pogrešnosti apriornog odbacivanja i stigmatizacije (ili apriornog prihvatanja) novih religioznih pokreta i njihovih doktrina. Samo objektivno naučno znanje o fenomenu novih religioznih pokreta je valjan instrument za upotrebu prilikom eventualnog vrednovanja izvesnog fenomena kao dobrog ili lošeg, odnosno nečeg čega se treba plašiti, nečeg što treba aktivno podržavati ili, na kraju krajeva, nečeg prema čemu valja biti indiferentan. Posle ove studije, (p)ostaje jasno kako se pravilna odluka može utemeljiti samo na naučnom znanju i istini, oslobođenim od manipulacija koje dolaze od strane samih novih religioznih pokreta, kao i manipulacija od strane onih koji te nove religiozne pokrete osporavaju iz sopstvenih religijskih, političkih i drugih razloga.

Aleksej Kišjuhas
Filozofski fakultet u Novom Sadu

SAMOREFERENTNOST

Prikaz knjige: Moni Elkaim (2002): *Ako me voliš, nemoj me voleti*.
Novi Sad: Prometej.

Suština knjige data je na samom početku u izjavi Moni Elkaima da **posmatrač ne može postojati van posmatranog sistema**. Naime, ako neko opisuje nešto što posmatra on mora da bude deo toga o čemu govori. U isto vreme traži se da ima distancu, i da nije deo sistema u kome jeste. Moni Elkaim, odustaje od takve vrste objektivnosti, pristaje na samoreferentni kontekst u kome samoreferentnost razume kao terapeutov džoker. On smatra da rešenje nije u izbegavanju samoreferentnosti, već u njenom korišćenju kao suštine terapije. Smernice koje Moni Elkaim predlaže su sledeće:

– Prihvatite činjenicu da osećanja koja se javljaju nisu samo rezultat naše sopstvene prošlosti, ona imaju značenje i funkciju i u odnosu na terapijski sistem.
– Budite skeptični u vezi sa osećanjima. Ako se povedemo za osećanjima koja se u nama javljaju ne proveravajući njihov eho u članoima para ili porodice, možemo naići na dve vrste teškoća: uvek je moguće da je u datoj situaciji naše doživljavanje zaista više povezano sa našom ličnom prošlošću nego sa iskustvima drugih članova terapijskog sistema. Ako se neoprezno povedemo za svojim osećanjem, izlažemo se velikom riziku da potvrdimo naše lično viđenje sveta i viđenja sveta članova porodice. Ukoliko se to desi, time postavljamo sistem u kojem stvari to više ostaju iste što se više menjaju.

– Proverite da li to što osećate ima funkciju i u odnosu na članove para ili porodice i u odnosu na vas. Ako se ispostavi da je tako, time otkrivete jedinstveni i poseban MOST između članova para ili porodice i sebe. Pomažući drugim članovima terapijskog sistema da se promene, menjajući i sebe. Pokušavanjem da izmenite viđenja sveta koja su slična vašima, učestvovaćete u zajedničkom poduhvatu oslobađanja. Zadatak će olakšavati činjenica da se elementi iz vaše lične prošlosti razlikuju od elemenata članoiva porodice, jer će to stvarati protivtežu mogućim sličnostima između dubokih uverenja koja delite.

– Terapijski rad se sastoji u oslobađanju elemenata koji se javljaju u preseku različitih univerzuma članova terapijskog sistema. Način na koji se to obavlja i uslovi pod kojima će terapeut biti u mogućnosti da se promeni istovremeno kad i članovi para ili porodice zavisice od terojske škole na kojoj se zasniva terapeutov rad. Za Moni Elkaima nije toliko bitna teorijska osnova, koliko uklapanje između teroje i članova terapijskog sistema. On kaže: »Predložio sam, što sam bolje mogao, sopstvene konstrukcije koje se tiču mogućeg razvoja jednog pristupa sistemsjoj terapiji. Ako su, kao rezultat ne znam kojih srećnih preseka, te konstrukcije mogle da se povežu sa vašim i pomognu vam da steknete nagoveštaj novih perspektiva, moji napori nisu bili uzaludni.« Dakle **nove perspektive** i **mostivi** koje gradimo u kontaktu s porodicama uvek se

kreću između zvaničnog programa i viđenja sveta svakog od učesnika terapeutskog i porodičnog sistema.

Iz predgovora Hajnca fon Fersterera saznajemo o terminima na koje se svodi razmišljanje: »inkluzivno, kontekstualno, učestvujuće, povezano, celovito, uključeno, cirkularno uzročno, međusobno zavisno, zajedničko, dijaloško...« Naime, sve se svodi na filozofiju razumevanja odnosa dela i celine. Nemoguće je biti posmatrač bez uključenosti u sistem, bilo da je reč o naučnoistraživačkim projektima ili o porodičnoj terapiji, važno je biti svestan sebe i to iskoristiti kao prednost a ne kao nedostatak. »Ono što terapeut oseća ne odnosi se samo na njegovu ličnu prošlost, već i na sistem u kojem se ta osećanja javljaju.«

Zapravo reč je o načinu rada na dva nivoa. Terapeut je deo sistema i nije deo sistema. Terapijski sistem i porodični sistem, terminologija koja mu omogućava da bude i da ne bude deo njihovog funkcionisanja. Kao što radi na dva nivoa komunikacije tako i prepoznaje dva nivoa poruka koje dešifruje i vraća porodičnom sistemu poruke koje zadovoljavaju oba nivoa. Ovaj model rada koristi pojam recipročnih duplih veza: dve osobe, delovi istog sistema, traže nešto što nisu spremne da prihvate kao moguće. Na primer, muž želi da ga žena voli, ali se istovremeno plaši da je ljubav uvek praćena napuštanjem. On na verbalnom planu poručuje: »voli me« na neverbalnom: »nemoj me voleti«. Šta god žena da uradi neće zadovoljiti jedan od zahteva. On se boji da se veže da ne bi bio napušten. Međutim dupla veza je kod parova recipročna. Svako od članova je uhvaćen u paralelni paradoks i ni jedan ne može da zadovolji zahteve drugog. Oni kao da guraju kružna vrata i okrivljuju jedno drugo što uzrokuje okretanje od kojeg im se vrti u glavi. Ono što se čini da svako od njih radi da bi mučio drugog može biti shvaćeno i kao način potvrđivanja uverenja tog drugog, i kao pomaganje drugom da izbegne rizik i bol promene. Zadatak terapeuta jeste da istovremeno odgovori na oba nivoa duplih veza pacijenata koristeći samoreferentnost.

Dakle, terapeut se ne postavlja »iznad« porodičnog sistema kao »objektivni« posmatrač, već proučava »realnosti« koje stvara sistem porodice i terapeuta, njihove etičke implikacije i njihove potencijale za promenu. Značenje i funkcija terapeutovih osećanja u kontekstu terapijskog sistema su oruđa za razumevanje tog sistema i za intervenisanje u njemu. Pošto je reč o konstrukciji stvarnosti koja se javlja u preseku onoga što nas okružuje i onoga što nas sačinjava (od biološke datosti do sociološkog konteksta) ovakav način rada svrstava se u konstruktivistički pristup. Postmodernom vremenu neguje duh subjektivnosti koja u kompleksnoj realnosti ne može biti svedena na jedno. U suštini ne postoje više suprotstavljene »istine«, već »bogatstvo različitosti«. Tako je porodična terapija u svojoj suštini shvatanje prema kojem nam »koegzistencija brojnih glasova omogućava da bogatstvom svog jedinstvenog glasa doprinesemo horu oblasti kojom se bavimo.« (Moni Elkaim, 1997). Mnoštvo glasova, mnoštvo teorija i bogatstvo ponuđenih tehnika u postmodernom duhu porodične terapije oslanjaju se na kreativnost i unutrašnju konstrukciju trenutka u kome se nalaze porodica i terapeut.

Dakle ova knjiga govori o tome kao prevazići istinu i ući u domen mira. Nastala je iz iskustva autora. Kao osoba koja ima internacionalno poreklo i lično iskustvo života sa različitostima, uživljavajući se u zaraćene sisteme, uočio je podjednaku istinitost iz svakog ugla. Na pitanje kako je došao do toga da izumi terapijsku tehniku ispričao je da je kao dete živeo u ulici koja je razdavjala dva neprijateljska dela grada. Slušao je oba, učio od oba, i onda je zaključio: Oba su u pravu. Međutim, ostaje nerešen problem istine koja je isključiva, na čijoj je strani istina? Odgovor autora je: »Nije to pitanje istine, već mira«. Naime, potreba da se prevaziđe istina i dođe do mira.

Moje razumevanje ove teške knjige koja je zasnovana na paradoksalnostima svakodnevnog porodičnog života koje su same po sebi zarobljavajuće jer vezuju u čvor semantičkih zamki. Da bi porodični terapeut razrešio problem potrebno je da ovlada jezikom kao sredstvom lečenja tako da prepozna destruktivnost kontradikcija, semantičke sukobe, paradokse i sam iskoristi tenzije u jeziku, da se kroz suprotnosti, novim paradoksom razreši konflikt jer »klin se klinom izbija«.

Paradoks (grč. Paradoxos – neočekivan) 1. Originalno mišljenje koje se oštro razlikuje od opšte usvojenog mišljenja i koje protivreči zdravom smislu, naoko besmislen, protivrečan. 2. Paradoks kao centar i suština ljudskosti. Primeri iz hrišćanstva koji ukazuju na paradokse kojima se iznosi teološka istina: Bog – apsolutna moć i apsolutna nemoć. Razdvajanje kontradiktornosti ide u hijerarhijskom nizu moći koja je dozvolila da bude nemoćna da bi se pokazalo lice zla i odvojilo od predstave koju imamo o Bogu. Zdravo razdvajanje koje oslobađa krivice i straha i uliva nadu u Božansku moć i ljubav i daje smisao patnji koja proizilazi iz prirode sveta a ne čoveka kao takvog. Drugi primer paradoksa je da je Bog postao čovek, večni i besmrtni Bog u imenu Isusa Hrista (*I reč postade telo*) umro je na krstu. Kako je moguće besmrtnom da umre i kako je moguće da Bog postane čovek i u isto vreme ostane Bog, da umre i opet živi i bude zalog spasenja onima koji umiru i ostaju živi; Vernost i sloboda, paradoks je u tome što svaka vera insistira na dogmi u koju se veruje, zabranjuje čitanje jeretičke literature, a oni koji napuštaju makar i simbolički svoju zajednicu, proglašavaju za izdajnike i ako to može najstorže kažnjavaju. Bez slobode apsurdno je govoriti o vernosti. Zapravo, i ovde je reč o hijerarhijskom razrešenju. Naime, svako od nas pripada celini univerzuma i ima sve viđenje sveta koje ga determiniše i u isto vreme iznosi svoj javni program koji je u kontradikciji s mapom sveta. To postaje začarani krug iz koga se može izaći paradoksalnim nalogom, kontradiktornom porukom na verbalnom i neverbalnom nivou. Primer para: muškarac želi da njegova partnerka nikad ne radi ono što sama želi, nego ono što misli da on od nje očekuje. Kaže joj: »Želim da budeš slobodna.« Ovde je prisutan intenzivan komplementarni odnos i u okviru tog odnosa, nalog koji mora biti izvršen ali mora biti izbegnut da bi bio izvršen i osoba koja se nalazi u podređenom položaju u tom odnosu nije u stanju da izađe iz tog okvira i razreši paradoks razgovarajući o njemu, to jest

metakomunicirajući o njemu. Za ovaj par paradoksalni nalog je »Želim da budeš slobodna«, sa svojim kontradiktornim porukama na verbanom i neverbalnom nivou; sve to koegzistira sa duplom vezom: »Budi slobodna, ali ne mogu ti dozvoliti da doneseš odluku koja je suprotna mojoj.« Ovaj par pripada društvu koje ga je oblikovalo. Teorijski, ljudi su slobodni da donose kakve god odluke žele. U stvari, izbori su ograničeni, a socijalne strukture koje usmeravaju ili ograničavaju ljudske slobode se ili poriču, ili, češće, skrivaju pod patinom lažnih dobrih namera. Nije stvar samo u tome da ljudi replikuju metode društva sa kojim se u suštini ne slažu. Oni takođe mogu, a da toga nisu ni svesni, biti usmeravani kulturnim i plitičkim sistemom i pomgati njegovo sprovođenje i obnavljanje upravo činom suprotstavljanja tom sistemu.

Svaka porodica kao i pojedinac jedinstven je sistem u koji terapeut ulazi i postaje njen deo, za trenutak, osluškuje sebe, razume svoja osećanja u odnosu na sebe u njihovom sistemu, i pokušava da im otvori nove mogućnosti. Zarobljenima u vlastitu disfunkcionalnost, kao skretničar, upućuje ih prepoznavanjem, tehnikom u nekom pravcu. Može se dogoditi da pojačavanjem nekog beznačajnog elementa u sadašnjoj situaciji da se stvari potpuno promene u budućnosti.

Samoreferentnost kao doživljaj sebe, razumevanje osećanja koja se javljaju u kontekstu kontakta s porodičnim sistemom, dakle u terapijskom sistemu, u njemu je terapeut takav kakav jeste sa svojim skupovima, kako intervenisati iznutra? Mora da postoji nešto, referentna tačka koja nas povezuje, To je identitet, odnos između Ti i Ja.

Objektivnost i Samoreferentni paradoks. »Ono što kažete o ljudima govori isto toliko o vama koliko i o njima.« Svaka situacija u životu je samoreferentna, uključujući i psihoterapiju« (str.99).. »Pravilo broj jedan: kada radite sa parom ili porodicom, osluškujte ono što se javlja u vama, budite prijemčivi za to. Pravilo broj dva: nemojte to koristiti tako kao što se javilo, jer će vas ono što osećate tog trenutka često voditi ka još čvršćoj ravnoteži terapijskog sistema. Uopšte, prva stvar koja vam padne na pamet je vrlo važna jer vam ukazuje na jedinstveni most između drugih i vas; ali istovremeno, sledeći taj doživljaj tako kao što ste ga osetili, rizikujete da ne dozvolite članovima terapeuske sistema da preispituju svoja duboko zasnovana uverenja. Rizikujete da potvrdite viđenje sveta drugih, i svoje, i stvorite terapijski sistem u kojem svako od vas pomaže onom drugom da se ne promeni. Zato je važno prepoznati šta osećamo i to iskoristiti na drugi način. Kako terapeut može raditi koristeći samoreferentnost?

Moni Elkaim kao porodični terapeut ne koristi svoju moć i autoritet da porodici, čak ni studentima, pokaže šta on može već šta mogu da urade oni za vlastiti život. Otkrivanje njihovih mogućnosti uz korišćenje sebe. Najčešće zauzima podređenu poziciju u simulaciji. Što se manje važnim predstavi, to postaje važniji. Tako nastaje ta neverovatna situacija. Kažu mu: Budi važan, prihvati vođstvo koje od tebe očekujemo, kao terapeuta, kao organizatora psihološke radio-

nice.« On im odgovara: »Zaista želite da vas vodim? Od kada to neko može da izleči drugog? Od kada to neko može da drugog naučiti nečem novom? Mogu vam samo pomoći da u sebi nađete ono što u vama već postoji. Mogu vam samo pomoći da vidite ono što je pred vama.« To je način na koji terapeut postaje važan koliko god može biti time što biva što je moguće nevažnijim.

U primeru simulirane porodice anoreksične ćerke terapeut je predložio sebe kao simptom, što je promenilo nešto u ravnoteži i tako otvorilo nove mogućnosti. A terapiju je počeo tako što je pitao: *Šta mogu da učinim za vas?* Tim pitanjem on određuje kontekst. Kažite mi šta da radim, time se ne govori o bolesti ili zdravlju, već terapeut govori o sebi i činjenici da će pokušati da iskoristi sebe, da se uključi u nešto radi njih. I tu je reč o paradoksu koji Moni Elkaim koristi jer oni su došli kod njega da im on kaže šta oni da rade, a on pita njih šta on može da učini za njih!

Njegova druga taktika jeste da navede porodicu da oni urade sve sami. Primer početka seanse. Rekao im je »Dobro jutro. Sedite gde god želite«, a onda nije znao sam gde da sedne jer kako god da sedne nije se osećao udobno. Rekao im je da je najvažnija osoba u psihoterapiji psihoterapeut, i ako se on ne oseća udobno onda ne treba ni da počinje. Tako bespomoćan naveo je porodicu da se tako ispremešta da se udovolji njegovom zahtevu da bude na jednakoj udaljenosti od svih članova porodice. On je pronašao jedino mesto gde se oseća udobno i tražio pomoć. »Hajde da zajedno nađemo neko rešenje. Kako se možemo postaviti? Tada je porodica krenula i prilagodila se zahtevima terapeuta. Dakle, prvo ih je naveo da misle da on može nešto da učini za njih pitanjem: *šta mogu da učinim za vas*, a onda ih je naveo da sve urade sami.

Sledeći važan korak jeste obratiti pažnju na prve impresije kada se nema mnogo podataka o porodici. U prvih nekoliko minuta prve seanse uvek se otkrije ogroman broj interakcija između porocije i terapeuta. Ti naizgled beznačajni elementi često određuju celokupni tok seanse. Uglavnom ste obraćali pažnju na verbalna ponašanja, međutim, nemojte ignorirati mnoge neverbalne igre. One često određuju i unapred govore o tome što će se kasnije odigrati. Što su stvari jasnije, to imate manje prostora i mogućnosti.

Na kraju želim još da navedem primere paradoksalnih poruka s kojima se susrećemo u ovoj knjizi, a one su prisutne kad neko traži nešto što nije spreman da prihvati kao moguće; kad traži bliskost a ne može da je prihvati, kad kaže: »Voli me nemoj me voleti«; »Pomozi mi ništa ne tražim od tebe«; »Čovek nikome ne može verovati, tražim pomoć«; »Ostvare uspeh ali nemoj uspeti«.

U procesu razrešavanja duplih veza važno je znati, kaže Moni Elkaim, da je svaka situacija u životu samoreferentna. I u terapiji parova i porodica ono što vidite i opisujete, predstavlja ono što konstruišete u procesu viđenja i opisivanja. To znači da ono što kažete o ljudima govori isto toliko o vama koliko o njima.

Prof. dr Zorica Kuburić
Filozofski fakultet, Novi Sad.