



СРПСКА
ПОЛИТИЧКА
МИСАО
THOUGHT
POLITICAL
SERBIAN

ПОСЕБНО ИЗДАЊЕ

УРЕДНИЦЕ ПОСЕБНОГ ИЗДАЊА
Александра Ђурић Миловановић
Наташа Јовановић Ајзенхамер

РЕЛИГИЈСКИ ПЛУРАЛИЗАМ И ИНТЕРРЕЛИГИЈСКИ ДИЈАЛОГ:
ИЗАЗОВИ ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОСТИ

Милица Бакић-Хејден, Пол Мојзес
Милан Вукомановић, Растко Јовић
Радмила Радић, Марко Вековић
Лидија Б. Радуловић



ISSN 0354-5989

UDK 32

СРПСКА ПОЛИТИЧКА МИСАО
ПОСЕБНО ИЗДАЊЕ

ISSN 0354-5989

УДК 32

DOI: 10.22182/spm.specijal32022



СРПСКА ПОЛИТИЧКА МИСАО

SERBIAN POLITICAL THOUGHT
ПОСЕБНО ИЗДАЊЕ

Издавач: Институт за политичке студије
Адреса: Светозара Марковића 36, Београд
Телефон: 3039-380, 3349-204
E-mail: ipsbgd@eunet.rs
E-mail: spm@ips.ac.rs
www.ipsbgd.ac.rs

www.ips.ac.rs/rs/magazines/srpska-politicka-misao

ISSN 0354-5989 UDK 32
DOI: 10.22182/spm.specijal32022

Главни и одговорни уредник
Живојин Ђурић

Заменик главног и одговорног уредника и уредник енглеског издања
Ђорђе Стојановић

Извршни уредници
Дејана Вукасовић (за енглеско издање)
Миша Стојадиновић

Редакција часописа
Милан Јовановић, Дејан Ђурђевић, Милош Кнежевић, Живојин Ђурић,
Дејана Вукасовић, Јасна Милошевић Ђорђевић, Ђуро Бодрожич,
Ђорђе Стојановић, Миша Стојадиновић, Драган Траиловић

Секретари часописа
Слађана Младеновић, Младен Лишанин, Олга Стевановић,
Андрејана Лазаревић, Љиљана Коларски

Савет часописа
Зоран Аврамовић, Сретен Сокић, Милован Митровић,
Миломир Степић, Драган Симеуновић, Милан Брдар, Зоран Стојиљковић,
Драгана Митровић, Љубиша Деспотовић

Чланови савета из иностранства
Mamoru Sadakata, Simon James Critchley, Anastasia Mitrofanova,
Виталиј Шаров, Iver B. Neumann, Goran Kovacic, Ewa Bujwid-Kurek

Пословни секретар
Смиљана Пауновић

ЧАСОПИС ИЗЛАЗИ ТРОМЕСЕЧНО
ПОСЛЕДЊИ БРОЈ ЈЕ НА ЕНГЛЕСКОМ ЈЕЗИКУ

Радови СПМ/СПТ налазе се и доступни су у електронским базама научних часописа С.Е.Е.О.Л. (Central and Eastern European Online Library) и ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences).

Прелом и штампа
Ситопринт, Житиште

Тираж: 50 примерака

Радове објављене у овом часопису није дозвољено прештамповати, било у целини, било у деловима, без изричите сагласности издавача. Оцене изнесене у чланцима лични су ставови њихових писаца и не изражавају мишљење нити уредништва, нити установа у којима су аутори запослени.

САДРЖАЈ

Предговор 7

Милица Бакић-Хејден
ДИЈАЛОГ ИЗМЕЂУ РЕЛИГИЈА: РЕАЛНА
МОГУЋНОСТ ИЛИ ПУСТА ЖЕЉА? 13

Пол Мојзес
ДИЈАЛОГ КАО ПРЕКРЕТНИЦА У ОДНОСИМА
ИЗМЕЂУ ЦРКАВА И РЕЛИГИЈА 31

Милан Вукомановић
ИНТЕРРИТУАЛНОСТ КАО ПРАКТИЧНИ ОКВИР
МЕЂУРЕЛИГИЈСКОГ ИСКУСТВА И ДИЈАЛОГА 57

Растко Јовић
МЕЂУРЕЛИГИЈСКИ ДИЈАЛОГ КАО
ИМПЕРАТИВ У ПРАВОСЛАВНОМ
ХРИШЋАНСТВУ 67

Радмила Радић
СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И
ЕКУМЕНСКИ ПОКРЕТ, 1918-1941 83

Марко Вековић
ИНТЕРРЕЛИГИЈСКИ ДИЈАЛОГ И ПОЛИТИКА:
НИЈЕ ПИТАЊЕ „ШТА“ ВЕЋ „КАКО“? 99

Лидија Б. Радловић

РЕЛИГИЈСКИ ПЛУРАЛИЗАМ У ЗАТВОРСКИМ
УСТАНОВАМА У СРБИЈИ

115

CONTENTS

Foreword 7

Milica Bakić-Hayden

DIALOGUE BETWEEN RELIGIONS: REAL
POSSIBILITY OR UNREALISTIC DESIRE? 13

Paul Mojzes

DIALOGUE AS A TURNING POINT IN
RELATIONS BETWEEN CHURCHES AND
RELIGIONS 31

Milan Vukomanović

INTERRITUALITY AS A PRACTICAL
FRAMEWORK OF INTERRELIGIOUS
EXPERIENCE AND DIALOGUE 57

Rastko Jović

INTERRELIGIOUS DIALOGUE AS AN
IMPERATIVE IN ORTHODOX CHRISTIANITY 67

Radmila Radić

SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND THE
ECUMENICAL MOVEMENT, 1918-1941 83

Marko Veković

INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND POLITICS:
NOT A QUESTION OF “WHAT”, BUT “HOW”? 99

Lidija B. Radulović

RELIGIOUS PLURALISMS IN
PRISONS IN SERBIA 115

ПРЕДГОВОР

РЕЛИГИЈСКИ ПЛУРАЛИЗАМ И ИНТЕРРЕЛИГИЈСКИ ДИЈАЛОГ: ИЗАЗОВИ ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОСТИ

Концепт интеррелигијског дијалога почео је да привлачи пажњу како у теоријском, тако и у практичном смислу током последњих неколико деценија. Једно од основних начела подстицајног и плодносног интеррелигијског дијалога је подећање и инсистирање на порукама и идејама толеранције, разумевања и разговора које су уткане у догме највећих светских религија. У теоријском смислу, интеррелигијски дијалог као академски правац који припада студијама религије, почива на интердисциплинарном приступу. Проучавање дијалога постаје предмет истраживања током 80-их година двадесетог века, иако практична примена интеррелигијских дијалога има много дужу историју. Историјски догађај који се данас сматра тренутком формалног настанка интеррелигијског дијалога био је Светски парламент религија у Чикагу 1893. године. Од самог почетка практичне примене интеррелигијског дијалога он се посматрао као ефикасан начин решавања конфликта и изградње мира, будући да може да укључи људе са нивоа њихове најдубље духовности. Тако је и однос са и између верских лидера, а све са циљем ширења и продубљивања дијалога, његових вредности и циљева, постао централни елемент свих интеррелигијских иницијатива широм света.

Постоје различите врсте дијалога међу религијама. Када говоримо о интеррелигијском дијалогу, он се односи на дијалог између религија које не припадају истој традицији, дакле између муслимана и хришћана, између Јевреја и хиндуиста, док се интрарелигијски дијалог односи на дијалог између различитих традиција унутар једне религије, између хришћана – на пример, протестаната и православаца, или муслимана – на пример, сунита и шиита (Ђурић Миловановић, Ђорђевић Стрнбрња 2021). Такође, дијалог може бити билатералан и мултилатералан. Тако „билатерални дијалог настаје када представници обе религијске групе укључују једни друге у дијалошки процес о једној или више тема. Мултилатерални

дијалог се одиграва онда када се представници три или више група сусретну да комуницирају једни са другима“ (Мојзес 2002, 17). Уколико постоје заједнички теолошки основи (као што је, на пример, случај са аврамовским религијама), једноставније је пронаћи „заједнички језик“ на доктринарном и праксеолошком нивоу, али свакако да је почетна станица поласка на пут интеррелигијског дијалога интроспективно или рефлексивно сагледавање и примена дискурса и етике мира и толеранције које постоје у сопственом религијском хабитусу.

У настојању да дефинишемо концепт дијалога који је веома широк и вишеслојан појам, а да са друге стране достигнумо оно што Дејвид Бохм (2013) назива „кохерентно значење“, ослонићемо се на принципе које је развио религиолог Леонард Свидлер, а којима се можемо руководити у дијалогу. Наиме, Свидлер као један од пионира у развоју како теоријског, тако и практичног упутства како разумети и применити интеррелигијски дијалог, развија 1983. године *Декалог дијалога*. Један од основних принципа које Свидлер наводи је следећи „основна сврха дијалога је да се учи, то јест, да се мења и да расте у перцепцији и разумевању стварности и да се делује у складу са тим.“ (Swidler 1983, 1–4). Ослањајући се на Свидлерове принципе дијалога, Маркус Брајбрук (Braubrooke 1992) у својој књизи *Pilgrimage of Hope*, једној од пионирских студија историје интеррелигијског дијалога, наводи да постоје различити нивои дијалога. Дијана Ек (Eck 1986, 5–11) говори о шест врста дијалога: 1. парламентарни дијалог, 2. институционални дијалог 3. теолошки 4. дијалог живота или дијалог у оквирима заједнице 5. духовни дијалог и 6. унутрашњи дијалог. Религиолог Пол Мојзес, дијалог дефинише као „један од скорашњих феномена који се појављује при сусретима религија и идеологија, али је већ показао своју значајну способност да промовише разумевање и мир [...] Дијалог је методологија помирења различитих позиција који у основи обезбеђује право другоме да буде другачији“ (Мојзес 2002).

Када се посматрају четири нивоа на којима се интеррелигијски дијалог може одвијати, према савременој религиолошкој теорији разликујемо следеће:

1. дијалог живота (енг. *Dialogue of Life*), у којем људи различите вероисповести теже да живе у отвореном, гостољубивом и пријатељском духу;

2. дијалог делања (енг. *Dialogue of Action*), у којем људи различите вероисповести активно раде с другима у изградњи бољег и праведнијег друштва;

3. дијалог религијског искуства (енг. *Dialogue of Religious Experience*), у којем људи различите вероисповести деле своје религијско искуство кроз заједничке молитве, богослужења и прославе;

4. дијалог теолошке размене (енг. *Dialogue of Theological Exchange*), где појединци теже да разумеју духовно наслеђе другог (Thangaraj 1999, 95–96).

Када је реч о верским заједницама које су укључене у дијалог, врло често се наводи да размена међу религијама доводи до бољег разумевања и упознавања. Поставља се питање како се долази до тога да се боље разумеју припадници различитих традиција, или понекад чак и истих, када и како дијалогска размена води ка тој позитивној промени? Дијалог је увек нека врста размене. Циљ дијалога није да се разлике међу учесницима дијалога елиминишу, већ да се достигне разумевање и прихватање тих разлика (Shafiq & Abu Nimer 2011). Интеррелигијски дијалог је, како смо већ рекле, феномен новијег датума – у институционалном па и теоријском смислу, али је у феноменолошкој и аксиолошкој конотацији неодвојив од доктрина и пракси готово свих светских религија што значи да датира од самог настајања конкретних верских система.

Специјални број часописа који је пред вама, представља намеру да се пружи свеобухватнији увид, као и начини разумевања и тумачења интеррелигијског дијалога из перспективе различитих дисциплина које директно или индиректно имају за циљ да анализирају шта је то интеррелигијски дијалог, како се он манифестује, који су то конкретни примери који указују на постојање одређеног типа интеррелигијског дијалога. Овај специјални број часописа окупља водеће стручњаке из Србије који у седам радова обрађују ову тему из угла религиологије, антропологије религије, теологије, социологије религије, политикологије религије и историје црквених односа, указујући на дијапазон могућности тумачења феномена интеррелигијског дијалога у савременом друштву. Стога, прилози у специјалном издању негују интердисциплинарни приступ и тиме настоји да пружи холистички погледа на интеррелигијски дијалог. Темат почиње текстом религиолошкиње Милице Бакић Хејден, „Дијалог између религија: реална могућност или пушта жеља?“, који поред теоријског увида у концепт дијалога, пружа практичне примере светилишта која походе ходочасници различитих религија чиме, индиректно, остајући у оквирима свог религијског идентитета, самим својим присуством на светом месту религијског другог воде неку врсту (невербалног) 'дијалога'. На примеру

тзв. мешовитих ходочашћа, Бакић Хејден указује на порозност религијских идентитета у контакту са Другим, представљајући примере светих места и светаца са двојним идентитетом.

Следи текст религиолога Пола Мојзеса, који је и један од пионира у истраживањима интеррелигијског дијалога на светском академском нивоу. Мојзес у тексту „Дијалог као прекретница у односима између цркава и религија“, указује на историјске почетке дијалога међу религијама, пре свега на зачетак екуменизма и иницијативама у оквиру Светског савеза цркава. Мојзес пружа и увид у правила или упутства којима се треба руководити када се интеррелигијски дијалог примењује у пракси. У прилогу „Интерритуалност као практични оквир међурелигијског искуства и дијалога“, Милан Вукомановић акценат ставља на ритуал као прилику за успостављање сарадње и дијалога међу верским заједницама. Вукомановић уводи концепт *интерритуалности* као појма који је тек од недавно ушао у употребу у области религиологије, а посебно студија међурелигијског дијалога. У овом прилогу се он уводи као један сасвим нов, али значајан аспект у разматрању видова међурелигијских и интерконфесионалних дијалога на плану (ван)институционалног сусретања религиозних појединаца који практикују обреде с мешовитим учешћем, где се наводи пример ходочашћа. Растко Јовић, у прилогу „Међурелигијски дијалог као императив православном хришћанству“, анализира проблематику интеррелигијског дијалога из угла православне теологије. Јовић нагласак ставља на питање идентитета Цркве и православних хришћана, указујући на динамичку природу хришћанског идентитета, његову инклузивну и афирмативну природу за Другог и другачије. Српска православна црква била је једна од оснивача екуменског покрета. Радмила Радић се у раду „Српска православна црква и екуменски покрет 1918-1941“, осврће на историјски контекст развоја екуменизма као једног од кључних покрета који у својој основи има мисију сарадње између верских заједница. Радић представља пример сарадње Српске православне и Англиканске цркве, те на основу досадашњих истраживања пружа преглед позиције, улоге и доприноса Српске православне цркве екуменском покрету између два светска рата. Следи текст Марка Вековића, „Интеррелигијски дијалог и политика – није питање 'шта' већ 'како'?", у којем се интеррелигијски дијалог посматра и анализира кроз његову (гео)политичку димензију и функцију, као и на који начин се интеррелигијски дијалог може искористити у циљу јачања демократских потенцијала савремених друштава.

Темат закључује рад Лидије Радуловић, „Религијски плурализам у затворским установама у Србији“, који износи богат емпиријски материјал, односно прикупљене наративе осуђеника. Овом студијом случаја, Радуловић приказује шта је учињено на обезбеђивању услова да се слобода вероисповести затвореника реализује у пракси. Поред тога, на основу наратива затвореника о представама, праксама и међусобним интеракцијама са припадницима других религија, указује да ли се верски плурализми негирају, прихватају или оспоравају.

Интеррелигијски дијалог је посебно важна и актуелна тема, о којој се у Србији, па и на Балкану, недовољно говори, истражује и примењује. Узимајући у обзир сложене и динамичне односе, а често и недовољно познавање религијских традиција на овим просторима, који су и даље оптерећени негативним дискурсима о другости, ауторке и аутори окупљени у овом специјалном броју *Српске политичке мисли*, настоје да осветле како историјске, тако и савремене примере (не)постојања интеррелигијског дијалога у различитим културним контекстима и из угла различитих дисциплина. И управо ослањајући се на интердисциплинарну перспективу у промишљању домета и могућности интеррелигијског дијалога, верујемо да овај темат представља скромни допринос проучавању сложеног и динамичног феномена дијалога између различитих религија на овим просторима. Захваљујемо се ауторкама и ауторима на спремности и вољи да пруже свој допринос теми, као и уредницима часописа *Српска политичка мисао* на спремности да подрже овај специјални број.

Уреднице посебног броја *Српске политичке мисли*

др Александра Ђурић Миловановић
Балканолошки институт САНУ

и

доц. др Наташа Јовановић Ајзенхамер
Филозофски факултет Универзитета у Београду

РЕФЕРЕНЦЕ

- Bohm, David. 2013. *On Dialogue*. Abingdon, Oxon: Routledge
- Braybrooke, Marcus. 1992. *Pilgrimage of Hope: One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*. SCM Press.
- Đurić Milovanović, Aleksandra, i Jadranka Đorđević Crnobrnja. 2021. „Bajramska sofru u Beogradu: doprinos međureligijskom dijalogu i vidljivosti manjinskih verskih zajednica.“, *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 69 (1), 19–46.
- Eck, Diana. 1986. “What do we mean by Dialogue?” *Current Dialogue* 11, 5–11.
- Mojzes, Pavle. 2002. „Tipovi susreta među religijama.“ *Teme: časopis za društvenu teoriju i praksu* 26 (1), 11–32.
- Shafiq, Muhammad and Mohammed Abu-Nimer. 2011. *Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims* (2nd edition). London: International Institute of Islamic Thought.
- Swidler, Leonard. 1983. “The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Inter-religious Dialogue.” *Journal of Ecumenical Studies* 20 (1): 1–4.
- Thangaraj, Thomas. 1999. *The Common Task: A Theology of Christian Mission*. Nashville: Abingdon Press.

ДИЈАЛОГ ИЗМЕЂУ РЕЛИГИЈА: РЕАЛНА МОГУЋНОСТ ИЛИ ПУСТА ЖЕЉА?

УДК 316.74:2-675

DOI: <https://doi.org/10.22182/spm.specijal32022.1>

Оригинални научни рад

Милица Бакић-Хејден*

Департман студија религије – Универзитет у
Питсбургу

Сажетак

У раду се разматрају могућности дијалога између религија с обзиром на њихово ауторитативно и апсолутно тумачења света, те сукобима оптерећену прошлост. Кратак историјски осврт на неке облике дијалога између религија показује на теоријском (доктринарном) нивоу неприкосновеност граница које их деле. У 'пракси' се, међутим, показује да те границе могу бити порозне, што је илустровано примерима светаца са двојним идентитетом односно светилишта која походе ходочасници различитих религија чиме, индиректно, остајући у оквирима свог религијског идентитета, самим својим присуством на светом месту религијског другог воде неку врсту (невербалног) 'дијалога'. Да ли онда и други облици религијске праксе могу наћи место у међурелигијском дијалогу? Не умањујући реалност историјских околности које су дефинисале често негативне односе између религија, променом нагласка са спољашњих на унутрашње везе између религијских традиција заснованих на искуственом

* Имејл-адреса ауторке: milicabh@pitt.edu.

аспекту вере, било кроз обреде (као у наведеним примерима) или кроз размену искустава у молитвеној и контемплативној пракси, могло би се постићи боље разумевање религијског Другог.

Кључне речи: међурелигијски дијалог, хришћани, муслимани, свеци, амбивалентна света места, религијски идентитет

УВОД

За сваки дијалог, а понајвише за дијалог између религија, од пресудног је значаја *контекст* у коме се он води. У Бахтиновом духу, дијалог можемо схватити као „дијалогизацију“, вербални процес при коме нужно долази до релативизације односно „де-привилеговања“ оног о чему говоримо, будући да је „не-дијалогизовани језик ауторитативан или апсолутан“ (Bakhtin 1981, 426-427). Кад су у питању религије сваки облик релативизованог језика може звучати готово немогуће с обзиром да већина религија свет тумачи апсолутним језиком, *in toto* – без остатка. Може ли се онда водити дијалог између религија с обзиром да је њихов језик углавном и ауторитативан и апсолутан?¹

Када у неком контексту говоримо о односу два (или више) религијска ентитета—на пример, хришћанства и ислама, ми већ самим тим „де-привилегујемо“ њихову монолитност, јер је свака од њих вишеструко диференцирана унутар себе: у случају ислама, прави се основна разлика између сунитског и шиитског, а у случају хришћанства, између римокатолицизма, православља и протестантизма. Постоје, наравно, и многе друге поделе унутар ових основних, али су ове за сада довољне као илустрација. У претпостављеном дијалогу који се, као у нашем примеру, успоставља између хришћанства и ислама полази се од чињенице да су у питању две различите религије. А разлике, да парафразирамо Решида Хафизовића, које постоје између две религије у неким случајевима је лакше толерисати него сличности које нужно постоје унутар једне исте традиције и узрок су поделама као и сукобима у њој (Hafizović 2002, 117). Ово запажање нам говори како о преплитању појмова разлике и сличности тако и о њиховој двосмислености

¹ Дијалог о коме је овде реч односи се пре свега на тзв. традиционалне религијске традиције.

и условљености контекстом у коме се налазе. Када у разговору начелно супротстављамо ислам и хришћанство, ми имплицирамо да су сличности *унутар* подела у тим религијама мање битне у односу на суштинске доктринарне разлике на основу којих хришћанство и ислам јесу то што јесу: две различите религије.² Другим речима, ми на тај начин де-привилегујемо разлике које су извор подела у истој религији у корист њихових сличности, јер су те разлике суштински (доктринарно) много мање у поређењу са разликама које постоје у односу на другу религију. Тако се, парадоксално, у контексту подела унутар једне религије (на пример, ислама) сличност између сунита и шиита третира као негативна будући да их узајамно супротставља, док у случају различитих религија, управо *сличности* могу да послуже као полазна основа за њихово узајамно разумевање и евентуални дијалог. Но пре него што се упустимо у то разматрање, поставља се питање да ли се, историјски гледано, дијалог уопште користио у контексту религија.

ДИЈАЛОГ У „ТЕОРИЈИ“ И ПРАКСИ

Дијалог, у смислу *диа* (кроз) *логос* (реч или говор), је био формат не само преношења одређеног знања него и сам метод његовог активног стицања, често у директној комуникацији. На то упућују примери из разних религијских традиција: дијалози из најстаријих упанишада у хиндуизму, преко Будиних поука, до оних Исусових у јеванђељима. Функција дијалогског формата као и његова предност огледају се у томе што могу да користе причу, која се од најдавнијих времена показала правом формом за преношење религијских и других поука на пријемчив начин. Такође, дијалог се увек одвија у „сада“ тј. у тренутку када га слушамо или сведочимо као читаоци; он се одвија „уживо“ утолико што ми у сваком времену индиректно учествујемо у том „сада“ у коме се поуке и/или питања везана за њих одвијају кроз дијалог. Занимљиво је приметити с ким се воде дијалози у поменутиим светим или филозофским текстовима. У неким случајевима ради се о ученицима, следбеницима или пак онима који ће то постати управо на основу дијалога у којем учествују или му присуствују. Али дијалог се води и са неистомишљеницима или припадницима других религија или (условно речено) странцима. У том смислу инструктиван може бити пример некад врло оштрих

2 Наравно, та перцепција различитости је одраз времена. Тако је Јован Дамаскин (676-749) у свом *Извору сазнања* појаву ислама видео као једну од хришћанских јереси узимајући у обзир заједничко аврамовско порекло, с једне стране, док је, с друге, и саме доктринарне разлике тумачио као јеретичке. Видети: (St. John Damascene 2021).

расправа које су између себе водили хиндуисти, будисти и цаини;³ или, ближе овдашњим духовним просторима, Исусови разговори. Тако, на пример, у јеванђељу по Јовану, у дијалогу са фарисејом Никодимом, представником старе јудејске вере, Исус одговара на питања о томе шта значи родити се „одозго“ (Јов. 3:1-15). Или дијалог са непознатом туђинком, Самаријанком, која затиче Исуса код Јаковљевог извора, где је дошла да захвати воду. Иако не припада истом народу, Исус јој говори о непресушном Извору са кога и она може да се напаја (Јов. 4:7-26). Дакле, ни то што је неко иновалан или није припадник истог народа, није за Исуса био разлог да са њима не води разговор.

Иако дијалог налазимо у неким светим текстовима, као облик религијског подучавања, чак и летимичан осврт на историју религија у *пракси* открива да дијалог није био уобичајена форма стварних односа између религија, мада и ту има занимљивих изузетака. Тако је у Индији у 16. веку могулски владар Акбар Велики на свој двор у царском комплексу Фатехпур Сикри, који је једно кратко време (1571-1585) био престоница Могулског царства, имао обичај да позове на разговор представнике различитих религија, укључујући и хришћане.⁴ О томе као материјални доказ сведочи једна од велелепних и за ту сврху изграђених палата, Дворана за приватне аудијенције (*Diwan-i-Khas*), која је имала четири места, на свакој страни света по једно, у којима су седели представници различитих религија и водили разговоре о религији са Акбаром, који је седео у средини. Због тога неки историчари сматрају да је његову владавину обележио значајан степен религијске толеранције и спремности да се чују и гласови представника других традиција, што нам свакако може и данас бити инспиративан пример отворености за дијалог. На жалост, ту праксу нису наставили његови наследници, што нас упућује на опрезност и значај временског контекста, јер у зависности од тога у ком периоду посматрамо феномен међу-религијске интеракције можемо доћи до врло различитих закључака.

Нешто раније, међутим, у 14. веку и у другом делу света, под врло другачијим околностима, срећемо се са једним занимљивим записом о дијалогу између двојице представника религија које смо

3 Те филозофске и теолошке расправе нису се само водиле између поменутих религија, него и разних струја, школа или секти унутар њих. Иако некад врло оштре, те дискусије нису водиле верским сукобима између ових религија, иако је свака страна на неком нивоу била убеђена у искључиву исправност својих тумачења.

4 На једној могулској минијатури са почетка 17. века виде се представници различитих религија како воде разговор са Акбаром. Двојица изгледају као језуити или неки хришћански мисионари. Видети: (Thapar 1974).

овде поменули—хришћанства и ислама. Ради се о записима које је оставио Св. Григорије Палама, вероватно најзначајнији теолог хришћанског истока тог времена, који је теоријски артикулисао и одбранио од напада исихастичку молитвену праксу, а од 1347-1360. године био и архиепископ солунски (Arnakis 1951). Сама историја овог записа, чији се рукописи могу наћи од манастира на Светој Гори до Националних библиотека у Атини и Паризу, вредна је пажње, али нас овде пре свега занима онај део њеног садржаја који говори о заробљавању Григорија Паламе од стране Османлија. Наиме, 1922. године објављена је на основу тих рукописа подужа посланица, „изузетне аутентичности и фасцинантних детаља“ које је Григорије Палама наменио „онима који желе нешто да сазнају“ о његовим искуствима са пута на коме су стицајем околности он и монаси у његовој пратњи пали у руке Турцима, а што је била „блага казна за многе [њихове] грехе пред лицем Божијим“ (Arnakis 1951, 105).

Догодило се то 1354. године, неколико дана после разорног земљотреса када се Палама у пратњи монаха укрцао на брод у Тенедосу и кренуо пут царске престонице, Константинопоља. Невреме у сред ноћи присилило је капетана да брод усидри код Галипоља. Већ следећег јутра брод је био опкољен турским чамцима након чега су посада и путници били заробљени. После годину дана, Палама је успео да се ослободи плативши откупнину, а као сведочење тог искуства остали су занимљиви записи, између осталог, и о стању хришћанских заједница на азијској страни Дарданела, њиховим реакцијама на присуство уваженог јерарха, као и о одјецима кризе у византијском царству тог времена око кога се османски обруч све више стезао. Међутим, оно што нам посебно привлачи пажњу су разговори које је Палама водио са исламским теолозима. Упркос томе што муслимане углавном није описивао у позитивном светлу, кад је требало да води дијалог са себи равнима Палама би се поставио са више дипломатске осетљивости. Тако с једне стране имамо негативну слику муслимана који „иако знају за Христа нису га славили као Христа нити су му тако служили“ већ су, напротив, мачем освајали, уживали у покоравану људи, пљачкању и сличном, а све под уверењем да је то по вољи Божијој (Arnakis 1951, 106). С друге стране, насупротив приказима муслимана као варвара, стоји опис сусрета са младим Исмаилом, унуком Великог Емира, у башти његовог летњиковца. Ту млади принц запиткује Паламу о обичајима у његовој вери; између осталог, зашто не једе месо, да ли и „међу Грцима“, као у исламу, постоји обичај да се сиромашнима дели милостиња, итд. На све ово Палама је стрпљиво одговарао,

а онда је млади принц поставио питање о Пророку Мухамеду и зашто га хришћани не прихватају и не воле, након чега је разговор скренут на Христа, на Исусово натприродно рођење од Дјеве Марије, његово распеће на крсту, од кога муслимани посебно зазиру, као и од целивања крста и икона. Палама примећује с тим у вези да млади принц у разговору „није показао непријатељски став, иако је важио за једног од најокрутнијих непријатеља хришћана“ (Arnakis 1951, 107).

Другом приликом, када је Емир од свог грчког лекара Таронитеса чуо о „том монаху“ као изузетно ученом, наредио је да га доведу да разговара са његовим „мудрим и ученим људима“. Када су се званице окупиле, Палама је имао прилику да изнесе основне доктрине хришћанске вере, а Таронитес који је ту био присутан је све то забележио. Палама је почео објашњењем доктрине о Светој Тројици, која је најпроблематичнија за исламско поимање Бога као апсолутно Једног. Један од исламских теолога је такође хтео да чује „како се Христос може називати Богом кад је човек и рођен као човек?“ (Arnakis 1951, 108). Палама је систематично изложио учење о Богочовеку Христу, као и о улози Богородице у економији спасења и, најзад, о смислу Христовог васкрсења, што је код појединих исламских теолога изазвало нелагоду, па и негодовање. Неки су покушавали да покажу недоследност хришћанске праксе у односу на Стари Завет (питање обрезивања, сликање и целивање икона), а како је време одмицало било је јасно да се разговор мора привести крају. Исламски теолози су се захвалили на разговору и кренули ка излазу, али се један од њих вратио и ударио архиепископа у око, због чега су га сви прекорили. Убрзо након тога Палама је добио дозволу да иде у Никеју, где је у једном од манастира у којем је одсео био срдачно примљен.

Шетајући градом једно поподне Григорије Палама примети погребну поворку муслимана која је ишла према оближњем гробљу. Помно их је пратио погледом и пажљиво слушао како се имам подигнутих руку гласно моли над гробом док му присутни око њега одговарају. Још увек под утиском целог тог ритуала, на излазу из гробља, поред капије, затекао је имама у разговору са људима који су ту седели и одмарали. Преко пута њих, на другој страни улице, седели су мештани, хришћани. Палама упита да ли међу њима има неко ко зна оба језика и кад се тај јави, Палама рече имаму како је његова молитва оставила утисак на њега. И тако се спонтано опет заподенуо дијалог о обичајима и учењима у исламу и хришћанству. Окружени са сваке стране што Турцима што Грцима, имам и архиепископ су се

све више захуктавали у питањима и одговорима везаних за њихове верске традиције, кад у једном критичном тренутку имам узвикну: „Ми прихватимо све пророке и Христа са њима и четири књиге које су дошле с небеса. Зашто ви не можете да прихватите нашег пророка? Зашто не верујете у његову књигу, која је нама дошла с небеса?“ (Arnakis 1951, 108). Палама је био упоран тврдећи да за разлику од Христа, о Мухамеду не постоје никаква предсказања у Библији. Имам је пак тврдио да су она постојала у Јеванђељима, али су их хришћани уклонили. А тријумф ислама, који се очитује у његовом брзом ширењу диљем света, тврдио је имам, очигледно је воља Божија и једно од његових чуда. Палама је потом истакао разлику у начину на који се ширило хришћанство у поређењу са исламом, на шта су му присутни хришћани почели давати сигнале да не иде даље са тим аргументима. И ту архиепископ солунски ублажи свој тон и уз осмех овако рече свом муслиманском саговорнику: „*Да смо се могли сложити у разговору, ми бисмо свакако припадали једној истој вери,*“ на шта је један од присутних Турака одговорио, „*Доћи ће и то време кад ћемо се сви сложити*“ (Arnakis 1951, 108).⁵ Наравно, оно што је за Паламу било „то време“ је поновни долазак Христов да суди живима и мртвима, што његови муслимански саговорници сигурно нису имали на уму. Но, поента није била у ономе што није било изречено, него у *тачки до које се дијалог водио* не угроживши легитимитет различитих исхода есхатолошког поимања краја у хришћанству и исламу. Другим речима, колико год да је важно успоставити дијалог са религијским Другим, исто толико је важно знати и његове границе.

ДА СМО СЕ МОГЛИ СЛОЖИТИ...

Ова реченица Григорија Паламе уводи нас управо у разматрање не само граница међу-религијског дијалога него и граница религијских идентитета, које су дефинисане доктринарним разликама. Али то што доктринарне разлике дефинишу и одржавају границе између две религије (или два етницитета) не одређују нужно деловање припадника тих религија у смислу како они виде природу тих разлика и како се у *пракси* односе према њима (видети: Barth 1969; Hayden 2020). Стога може бити продуктивније скренути поглед с 'религијске теорије' на међу-религијску праксу и видети шта можемо сазнати о местима где се сусрећу и додирују две или више религија. Ту нам се пак намеће следеће питање: постоји ли

5 Делови наглашени италиком су од стране ауторке овог текста.

још нека врста, условно речено, дијалога, поред оног који се води речима или, да се вратимо на Паламиног турског саговорника и упитамо да ли је реално очекивати да ће доћи 'то време' кад ћемо се по питању религија сви сложити? Или, ако не баш сложити, можда макар направити простор за коегзистенцију са религијским Другим. У тражењу одговора на ово питање ваља кренути од онога што је видљиво, а то су света места као материјални израз религија, њихова 'инфраструктура'. Она су у свакој религији од изузетне важности јер конкретизују у простору место на коме се на најнепосреднији начин у датом временском оквиру остварује веза верника са Богом односно неким обликом или одразом врхунске стварности. Света места су зато места која за вернике зраче посебном снагом и самим тим имају не само велику духовну већ и симболичку вредност. Због тога су она често и конфликтна места, на која право у различитим временским периодима може полагати више од једне религијске заједнице. А управо због симболичког значаја који имају за вернике, угрожавање, скрнављење, или уништавање таквих места неминовно доводи до верских сукоба. Довољно је помислити на Јерусалим – где се сусрећу и вековима преплићу три религијске традиције (јудејска, хришћанска и исламска), или на неко од бројних места у Индији где се преплићу хиндуизам и ислам, сикхизам или нека од других религија у тој земљи – да бисмо схватили хронотопску важност коју има конотација светости у религијама.

Занимљиво је да су места на којима се укрштају духовни и други интереси различитих религијских заједница често везана за свеце, то јест за неки аспект њиховог живота, а још више смрти. Као што је приметио Питер Браун (*Peter Brown*), свеци су људи који посредују између „неба и земље“ и то „нарочито ефикасно“ после своје смрти (Brown 1981, 1-3). У многим религијама, места на којима је светац сахрањен или доживео мистични занос, просветљење или слично, постају места од посебне важности за њихове следбенике, пре свега због чуда која се за њих везују, а која представљају једну од главних карактеристика светости и саставни су део житија светаца. Чудотворност има важну улогу у грађењу култа светаца, а места на коме се чуда сведоче постају места ходочашћа. То могу бити одређене (манастирске) цркве, џамије или текије, храмови или друга светилишта, већ у зависности од религије, где се према тврдњи верника догађају чуда. У религијама попут хришћанства и ислама, чуда се обично односе на неки облик исцељења најшире схваћеног (од неплодности до физичких и менталних болести).

Пошто ниједна религија не постоји у вакуму, а пошто су поменута света места посебно осетљива на шири историјски и политички контекст у коме се налазе, на њима се укрштају како интереси духовних и религијских ауторитета, тако и световних и политичких интереса. Динамика њихових односа може се пратити у разним деловима света и у различитим историјским периодима, у зависности од којих се могу добити различите слике стања „на терену“—од релативно хармоничних и узајамно толерантних до отворено непријатељских (видети: Hayden et al. 2016). Присуство муслиманских верника на хришћанским светилиштима, најчешће у време манастирских слава или дана када се слави одређени светац, као и хришћана на местима која походе муслимански верници, добро је познато. Бројне примере документовао је пре више од сто година Ф. В. Хашлук (*Frederick William Hasluck*) у свом монументалном делу о хришћанству и исламу „под султанима“ (Hasluck [1929] 2000), а оно је у новије време инспирисало бројне студије на тему амбивалентног статуса таквих места, који их чини посебно занимљивим у контексту разумевања међурелигијских односа у *пракси* (на пример: Bowman 2012; Barkan and Barkey 2015). Овде ћемо динамику тих односа илустровати примерима из ближег (балканског) и даљег (индијског) окружења, у контексту хришћанства и ислама, с једне стране, и хиндуизма и ислама, с друге.

МАНАСТИР СВ. НАУМА И ЛЕГЕНТА О БЕКТАШКОМ СВЕЦУ САР`САЛТ`КУ

Манастир Светог Наума, који датира из 10. века, налази се на обали Охридског језера у непосредној близини границе између Северне Македоније и Албаније. Био је више пута рушен и обнављан и има велики значај за јужнословенске православце као један од важних центара њихове писмености. Свети Наум је познат као чудотворац и исцелитељ па је ова богомоља одвајкада привлачила велики број ходочасника. То, међутим, нису само православни хришћани него и муслимани, претежно Роми. Неки говоре македонски језик, они из источне Македоније турски, а они око Струге, албански (Конеска и Јанкулоски 2009). Но без обзира одакле долазили ови муслимани су махом Бекташи и верују да је лице свеца, на једној од фресака, која се налази у манастирској цркви где су похрањене мошти Светог Наума, заправо лице њиховог свеца Сари Салтика (*Sar`Salt`k*).⁶ Он

6 Сари Салтик или Сари Салтук Баба или Деде (13. век) је светац штован међу Алеви Турцима и Бекташима на Балкану. Живот свеца је обавијен велом легенди које га у

у себи обједињује дервиша-чудотворца, исламског борца и епског јунака који се према веровању Бекташа појавио као хришћански светац да би помагао муслиманским војскама (Конеска и Јанкулоски 2009, 9-11, 18-19). Тако се муслимански ходочасници, нарочито на дан Светог Наума (3. јула), клањају пред моштима хришћанског свеца „у уверењу да је то гроб Сари Салтика“, а да је ту у 13. веку била текија коју је он саградио (Конеска и Јанкулоски 2009, 18).

Двојни идентитет овог свеца за ходочаснике који походе ово светилиште, није споран. Он опстоји јер свака страна има свој наратив о њему, као и месту на коме је сахрањен и где они изводе своје обреде на начин који је начелно (али не нужно увек) у складу са прописаном религијском праксом. Сама прича објашњава и оправдава како двојни идентитет свеца тако и двосмисленост места на којем се верници сусрећу. На пример, за хришћане је све релевантно о Светом Науму садржано већ у самом житију свеца. Но код муслиманских верника прича се да је Салик на путу до манастира био у друштву са његовим игуманом и „на асури прелетео Охридско језеро,“ чиме се с једне стране потврђују идентитет свеца као Салика, а с друге га, преко 'игумана' доводе у везу са манастиром због чега је он и за њих место ходочашћа. И управо таква прича, са таквим 'варијацијама', омогућује следбеницима двеју религија да премосте у конкретном простору и времену религијске границе које их иначе деле. У том смислу те различите верзије за њих представљају *modus (con)vivendi*, јер у позадини прихватања оваквих фиктивних прича у којима светац има двојни идентитет леже заправо врло прагматични интереси (Hasluck [1929] 2000, 468-469), које су неки антрополози назвали „утилитарна светост“.⁷ Као што је још Хашлук у својим истраживањима показао, кад су у питању чуда исцељења од болести у најширем смислу (нарочито од неплодности и менталних болести), „и Грк, ништа мање него Турчин, признаје да је спреман да се обрати страном свецу, у случају да њихов светац не помогне“ (Hasluck [1929] 2000, 105). Тако муслимански ходочасници који уочи манастирске славе Св. Наума преноће у близини цркве са моштима свеца, што се сматра да има готово магијску ефикасност по питању исцељења, у 'пракси' превазилазе оно што са становишта стриктне ортодоксије ислама може бити упитно.

почетку везују за Св. Николу, а касније за Св. Наума, са којим га Бекташи идентификују. Многи мотиви који се налазе у причама о Салику су иначе типични за приче о дервишима (Hasluck [1929] 2000, 463-473).

7 Појам "*utilitarian sacredness*" формулисала је бугарска антрополошкиња Евгенија Иванова (наведено у: Lubanska 2013).

Паљење свећа у цркви, литија око цркве са курбаном (иначе заједничка и хришћанима и муслиманима) (видети: Sikimić and Hristov 2007), остављање поклона или новца поред иконе свеца, али не и њено целивање, само су неки од ритуалних елемената који карактеришу ходочашће муслимана на заједничким светилиштима. У Северној Македонији сличну праксу налазимо и у Македонском броду (Црква Св. Николе/Хадр Баба Теке), Кичеву (Манастир Света Богородица Пречиста), а у Штипу, у Хусамедин-Пашиној Џамији, која је наводно подигнута на месту где је некад била црква Св. Илије, где се хришћански верници окупљају на Илинден, славу Св. Илије, доносе иконе и изводе своје обреде (Lubanska 2013, 8–13). И у другим деловима Балкана постоје исте или сличне праксе: на Косову и Метохији у манастирима попут Грачанице, Зочишта и Девича, али и у Летници, где су католичку цркву Мајке Божје Летничке до недавно поред католика хрватске и албанске националности походили и локални православци и муслимани (Duijzings 2000, 38–45, 65–78). И у Бугарској се бележи више таквих светих места са двојним идентитетом које посећују и православни хришћани и муслимани, који су махом сунити (Помаци). Од заједничких светилишта најчешће се помињу цркве Св. Ђорђа у Хаџидимову, Св. Ане и Св. Недеље у Сатовчу, Св. Недеље у Гармену и Св. Димитрија у Осикову (Lubanska 2013, 91–92). За све њих карактеристично је да функционишу релативно усклађено док год је шири друштвени и политички оквир стабилан. У следећем примеру из Индије видећемо како се промена у широком друштвено-политичком окружењу одражава на места са двојним религијским идентитетом.

ЈЕДАН СВЕТАЦ, ДВА ИМЕНА, МНОГО ПРОБЛЕМА

У малом селу Мади (*Madhi*), у индијској држави Махараштри, налази се светилиште које муслимани у Индији зову дарга (*dargā*) и садржи турбе у коме је сахрањен суфија по имену Шах Рамзан Махи Савар. Исто то место за хиндуисте је *самади* (*samādhi*), односно место где је светац познат као Шри Канобах или Канифнат (*Kanifnath*) „одбацио тело“.⁸ И овде се двојни идентитет свеца огледа у различитим верзијама његовог живота, али у начелу је прихваћено да је у питању хиндуистички светац који се за живота превео у ислам. Према предању, Канифнат је рођен 1300. године. Одрастао је уз гуруа Ђалиндерната (*Jalindernath*) од којег је научио много

8 За детаљан опис лонгитудиналне етнографске студије светилишта у Мадију види (Hayden et al. 2016, 72–92).

ствари и временом стекао моћи, укључујући и способност да лети. Једног дана је 'летео' изнад светог града Пајтана (*Paithan*), у коме је столовао извесни Садат Али, који кад га виде, у бесу баци ципелу на њега и обори Канифната на земљу. Након тога Канифнат постаде ученик Садат Алија и прими ислам. Међутим, Канифнат је и даље наставио да одлази на реку, свира фрулу и то увек у пратњи краве (што су све одлике хиндуистичког бога Кришне). Штавише, кад су једном приликом неки ученици Садат Алија заклали краву и ставили месо у *пилав* (јело од пиринча), Канифнат је употребио своје моћи да поврати краву у живот, након чега је месо из пилава нестало. Светац је, према традицији, последњу деценију живота провео у Мадију, где је 1390. године напустио свет.

Јасно је из ове скице двојног идентитета свеца (Шах Рамзан/Калифнат) по ком начелу функционише: наратив мора да има елементе обе религије и да у својим разним верзијама даје смисао онима који походе ово свето место, како муслиманима тако и хиндуистима. Иако се према свецу свака група мање-више односи у оквирима који су дати њиховим религијским традицијама, примећене су и синкретичке појаве у пракси и једних и других, као и у самом понашању свеца који и као муслиман наставља традицију хиндуизма. Овакве и сличне хибридне или синкретичке религијске појаве, нарочито у контексту хиндуиста који походе *dargu* суфијског свеца, неки су тумачили као пример мултикултурализма и религијске хармоније у Индији, али „не узимајући у обзир конфликте и процесе ширења религијских заједница и контрадикције које они носе“ (Veer 1994, 200-201). И управо на тај проблем треба да скренемо пажњу, јер као што смо раније поменули такође у контексту Индије, док је Акбар био толерантан и отворен за разговор са религијским другим, његови наследници то нису били. Промена у историјском и политичком оквиру се одражава и на оваква места, због чега је битно одредити историјски период кад говоримо о суживоту различитих религијских заједница. У овом случају, опис светилишта у Мадију с краја 19. века више је одговарао *даргу*, са симболима попут зеленог покрива на гробу свеца, цитата из Курана, украса од нојевих јаја, или стабла нара које се обично садило уз дамије или турбета у Индији. Иако је за хиндуисте ово такође било место ходочашћа претежно исламски спољни изглед је био последица доминације ислама претходних векова. Ситуација се мења у независној Индији кад крајем 1970-их и почетком 1980-их година, хиндуисти почињу да доносе своје симболе и полако мењају физички изглед светилишта у корист хиндуизма: зелени покров на гробу свеца замењен је другим,

боје шафрана, која је типична за хиндуизам, дрво нара су ишчупали и засадили своје свето дрво, *тулси* (*osimum sanctum*), итд.

Шта је омогућило ову трансформацију заједничког светилишта у корист једне стране? Ако су првобитни описи тог места, не само из 19. века, него и 1920-их година прошлог века, указивали на ранију исламску доминацију у време могулског царства, у независној Индији, где су муслимани мањина, долази до заокрета у корист хиндуизма, што се манифестовало кроз доминацију иконографије везане за Канифнату, а на рачун Шах Рамзана. Тај преокрет је нарочито уочљив од средине 1980-их година када је ојачала идеологија хиндуизације односно религијског национализма познатог као *хиндутва*. Та промена друштвено-политичког контекста омогућила је афирмацију хиндуизма као већинске религије и директно се одразила на микро плану – у овом селу и овом светилишту. Године 1990. активисти Шив Сене, једне од десних политичких покрета су дошли из Мумбаја и насилно направили поменуте промене на *дарги* упркос протесту локалних муслимана и хиндуиста, под изговором да се објекат мора вратити „изворној“ религији. Идентитет свеца као Шах Рамзана је тако постао ’подређен’ Канифнату, мада муслимани и даље долазе и клањају му се као свом свецу, иако са много више уздржаности и опреза.

МОЖЕМО ЛИ СЕ ЈЕДНОГ ДАНА „СВИ СЛОЖИТИ“?

Из ове скице конкретних историјских примера јасно је да су и саме границе између религија двосмислене: створене речима (светих књига) којима се верује, за које се гине, оне с једне стране имају моћ да превазилазе и укидају етничке и расне поделе међу људима – као у случају мисионарских религија (будизма, хришћанства и ислама) – али исто тако знају да стварају границе унутар истих етничких или државних заједница (на пример, између Ираца римокатолика и протестаната). Јасно је такође да је за одржавање религијских идентитета, нарочито у доба глобалне умрежености света, потребно одржавање њихових граница. У пракси, показало се да на местима где се додирују различите религије те границе могу бити порозне и, као у случају светих места са двојним идентитетом, омогућити ходочасницима различитих религија да ту долазе мотивисани *истом* надом у могућност исцељења. Управо та иста нада, која проистиче из прагматике живота, а манифестује се у обредном присуству на том месту, представља својеврсни мост између иначе ’молошких’ наратива њихових матичних религија. Овим се такође показује да

у пракси религија није нешто статично, већ је релациони процес у коме, с једне стране, „настају и умрежавају се комплексни симболи, митови и ритуали, којим се усмеравају осећања, мишљење и делање верника на начин који њиховом животу даје смисао и сврху“, док се, с друге стране, дестабилизују њене овештале структуре (Taylor 2007, 12), што се у случају светаца са двојним идентитетом показало кроз хибридне или чак и синкретичке обреде муслиманских, хришћанских и хиндуистичких ходочасника. Уколико се, међутим, оваква пракса под утицајем политике или под плаштом религијске 'чистоте' или 'изворности' доведе у питање, мост који је омогућавао да се обе стране 'напајају са истог Извора' се урушава, а са њим се губи и тај облик немуштог 'дијалога'.

Феномени који разоткривају потенцијалну порозност граница религијских ентитета нарочито забрињавају религијске ауторитете, као и 'правоверне' вернике, који у њима виде опасност по свој религијски идентитет. Откуда тај страх од губљења идентитета? Човек који је, рецимо, православни хришћанин, који разуме шта то значи не само у обичајном смислу, то јест у смислу традиције која се често слепо наследи па се још чешће слепо и наставља, него који кроз своје разумевање и искуство оживљава основне премисе онога у шта верује, он нема проблем са својим идентитетом па тиме ни да о њему води дијалог са другим хришћанима или следбеницима других и другачијих религијских традиција. Таква особа нема страх да може изгубити идентитет, јер оно што је део нечијег искуства, поготово ако је оно и трансформативно и прожело целокупно биће верујуће особе, не може се тек тако изгубити. У том смислу изгубити идентитет је равно изгубити живот, што је и био случај са раним хришћанима или хришћанима у разним периодима прогона. Нису хтели да се одрекну оног што јесу. Према томе, сви они који сеју страх од губљења религијског идентитета и то чине тако што се бране неповерењем, клеветањем или мржњом према другим религијама значи да заправо нису укорењени у својој традицији, или да им је корен плитак па свако струјање пољуља нејаку стабљику њихове вере. Страх од губљења идентитета у неким случајевима може водити до затварања и схватања своје вере као култа (чак и кад су у питању универзалне религије попут хришћанства или ислама), затвореног за све осим припаднике те заједнице, са приличном дозом нетрпељивости према свима осталима а посебно према иновернима.

Да ли онда може да се успостави толерантан однос између религија с обзиром на њихове историје, које су често прожете неповерењем, тензијама па и отвореним сукобима? Да бисмо

сугерисали једну идеју као могући одговор, послужићемо се једном паралелом из санскритске естетике. Наиме, према схватању древних Индуса, људи се никад не могу сложити око начела Лепог будући да схватање објективне лепоте варира у простору и времену. Постоји ли онда нешто што ипак омогућава да се дође до неког консензуса у вези Лепог? Оно што спаја различите идеје Лепог јесте *доживљај* Лепог. Другим речима, санскритским теоретичарима уметности је од почетка било јасно да је немогуће доћи до јединственог става о томе шта је објективно Лепо, па су се зато фокусирали на сам *доживљај* лепоте и стања свести које он производи, а за које они верују да људи *доживљавају* на исти или сличан начин. Ако сад ову логику применимо на религије, долазимо до закључка да са спољне, историјске тачке гледишта није реално очекивати да се односи између религија усагласе на начин који би могао да превазиђе терет негативних односа из прошлости. Да ли је онда могуће успоставити дијалог који би водио прихватању Другог и истовремено очувао интегритет религијских доктрина и обреда, а ипак не свдећи верску праксу само на њих?

Као могући одговор на то питање у закључку бисмо истакли следеће: разлике које објективно постоје између религија у историјској реалности није упутно замагљивати из неке сентименталне универзалности, али вреди покушати да се у дијалог унесу другачије могућности за узајамно разумевање које се односе на метафизичку суштину традиционалних религија, њихово трансцендентно (а не историјско) јединство; за овдашње окружење то се пре свега односи на религије библијског наслеђа, а потом и других. Наравно, било би нереално очекивати да ће Јеврејин Исуса видети као месију, или да ће га муслиман прихватити као Сина Божијег, а не једног у низу пророка, али је реално надати се да се сви могу сложити да је Бог један. У том контексту од посебне су важности контемплативне и молитвене праксе, култови светаца односно мистичне традиције у ширем смислу, које су представници ових и других религија описивали на начине који указују на њихове 'породичне сличности', а потичу од *аутентичног искуства и доживљаја вере*. Стављањем нагласка на унутрашње везе између религијских традиција заснованих на искуственом аспекту вере, било кроз обред (као у наведеним примерима) или кроз размену искустава о молитвеној и контемплативној пракси, могао би се изградити мост разумевања религијског Другог. Такво разумевање не би угрозило властиту традицију, већ би истакло религијско искуство као аутентично људско искуство које деле различите групе и заједнице на начин

који им је дат одређеним историјским контекстом. У таквом дијалогу хришћанин (оста)је хришћанин, а муслиман – муслиман, то јест свако се потврђује у свом религијском идентитету и ослобађа страха од његовог губитка, који је често препрека било каквом дијалогу. Разумети зашто један систем веровања прожима и осмишљава животе људи ван наше традиције и заједнице не значи изгубити свој идентитет, него продубити своју само-спознају као људског бића. С тим у вези намеће се још једно питање: да ли је могуће прихватити религијски пут Другог као једнако вредан (за њега), а да се притом не пориче истина властите традиције (Cutsinger 2002, 246-247)? У зависности од тога какав одговор дамо на то питање, биће и наша спремност да водимо дијалог са другима.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Arnakis, Georgiades. 1951. "Gregory Palamas among the Turks and Documents of His Captivity as Historical Sources.", *Speculum*, 26 (1): 104–118.
- Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas.
- Barkan, Elazar and Karen Barley. 2015. *Choreographies of Shared Sacred Sites*. New York: Columbia University Press.
- Barth, Frederik. 1969. "Introduction." In *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. Frederik Barth, 9–38. Boston: Little, Brown and Company.
- Bowman, Glen. 2012. *Sharing the Sacra*. New York/Oxford: Berghahn Books.
- Brown, Peter. 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Cutsinger, James. 2002. *Paths to the Heart*. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Damascene, John, St. 2021. "The Fount of Knowledge." Last accessed on 21.04.2021. <https://gotiskakyrkan.weebly.com/uploads/1/2/9/5/12957650/thefountofknowledge.pdf>
- Duijzings, Ger. 2000. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. New York: Columbia University Press.
- Hafizović, Rešid. 2002. *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom*. Sarajevo: El Kalem.
- Hasluck, Frederick William. [1929] 2000. *Christianity and Islam under the Sultans*, Vol. 1 and Vol. 2. Istanbul: The Isis Press.

- Hayden, Robert, M. with Tugba Tanyeri-Erdemir, Timothy D. Walker, Aykan Erdemir, Devika Rangachari, Manuel Aguilar-Moreno, Enrique López-Hurtado, and Milica Bakić-Hayden. 2016. *Antagonistic Tolerance: Competitive sharing of religious sites and spaces*. London and New York: Routledge.
- Hayden, Robert. 2020. "Shared Spaces, or Mixed?," In *Oxford Handbook of Religious Space*, ed. Jeanne H. Kilde, Oxford: Oxford University Press.
- Lubanska, Magdalena. 2013. "Muslim Worshipers at the Orthodox Christian Monastery in Hadzhidimovo: Studies on Religious Anti-Syncretism in the Western-Rhodopes, Bulgaria." *Anthropological Journal of European Cultures*, 22 (2): 91–110.
- Sikimić, Biljana i Petko Hristov (eds). 2007. *Kurban in the Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA.
- Taylor, Marc. 2007. *After God*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Thapar, Romila. 1974. *A History of India*. New York: Penguin Books.
- Veer, Peter van der. 1994. "Syncretism, Multiculturalism and Discourse of Tolerance." In *Syncretism/Antisyncretism: The Politics of Religious Synthesis*, eds. Charls Stewart and Rosalind Shaw, 196–211. London: Routledge.
- Конеска, Елизабета и Роберт Јанкулоски. 2009. *Заеднички Светилишта/ Shared Shrines*. Скопје: Македонски центар за фотографија.

Milica Bakić-Hayden*

Department of Religious Studies – University of
Pittsburgh

DIALOGUE BETWEEN RELIGIONS: REAL
POSSIBILITY OR UNREALISTIC DESIRE?

Resume

The article examines the possibility of inter-religious dialogue considering the often exclusive and authoritative language of religions, and the historical burden of their relationships. While dialogue, as a means of religious instruction, has played an important role in various religions, in historical reality, with a few exceptions, it has rarely contributed to interreligious understanding. Even though at the 'theoretical' (doctrinal) level the boundaries between religions remain clear, in practice those boundaries are more blurred and permeable pointing to a different kind of 'dialogue' that takes place at the sacra with the dual identity of saints, as illustrated by examples from the Balkans and India respectively. Without relativizing the importance of historic boundaries of religions, we suggest that the emphasis should be placed from the outer historical incompatibilities to the religious experience of inner traditions that variously share experiences not only at the ritual level (as shown by our examples), but also the contemplative one. Mutual understanding, that is the goal of this kind of dialogue, affirms the need for each party to assert who they are, thus addressing the fear of loss of one's identity in the encounter with the other, that so often causes resistance to any dialogue.

Keywords: Inter-religious dialogue, Christians, Muslims, shared sacra, saints, religious identity

* E-mail address: milicabh@pitt.edu.

** Овај рад је примљен 29. маја 2021. године, а прихваћен на састанку Редакције 9. јуна 2022. године.

ДИЈАЛОГ КАО ПРЕКРЕТНИЦА У ОДНОСИМА ИЗМЕЂУ ЦРКАВА И РЕЛИГИЈА

УДК 2-675

DOI: <https://doi.org/10.22182/spm.specijal32022.2>

Прегледни рад

Пол Мојзес*

Департман студија религије – Роузмонт Колеџ

Сажетак

Генерални преглед процеса прелаза од супарништва и сукоба до толеранције, сарадње и екуменског дијалога, прво међу хришћанским црквама, а затим међу светским религијама. Сарадња и дијалог су видно напредовали у другој половини двадесетог века и узели су светске размере. Због историјских сукоба на Балкану је ишло мало теже, али и ту је учињен велики напредак док нису избили ратови 1990-их. Укључена су правила за успешније вођење међурелигијског дијалога, који би требао да постане редован део цивилизованог живота.

Кључне речи: еволуција дијалога, православни, католички и протестантски екуменизам, Светски савез цркава, Савез европских цркава, Парламент светских религија

* Имејл-адреса аутора: pmojzes@rosemont.edu.

НЕТОЛЕРАНЦИЈА И РАСКОЛ МЕЂУ ИСУСОВИМ СЛЕДБЕНИЦИМА

Намера аутора је прикаже промене тектонских размера у односима прво између хришћанских цркава, а затим и светских религија, које се дешавају у последње две стотине година. Гледајући на општа кретања историје хришћанских цркава можемо уочити да упркос великој тежњи да следбеници Христови буду јединствени организационо и у питањима догме, од самог почетка то није било успешно. Иако су хришћани настојали да буду уједињени – то је био идеал, у пракси, од самог почетка постојале су несугласице и нераумевања, које су покушали превазићи помоћу формулисања вероисповести, догми, утврђивања канонског Светог Писма, хијерархијским црквеним уређењем и црквеним (екуменским) саборима. Међутим, уместо јединства дошло је до честих раскола. Пошто се хришћанска црква географски врло брзо проширила на огромна пространства, преко три континента, а комуникације су биле споре или слабе, тако хришћани у једном делу познатог света често нису знали за разлике у литургији и вероисповести у другом. На тај начин се разлике нису успевале ускладити, јер су временом постале дубоко утврђене локалном црквеном традицијом.

Разлике су биле жестоко дебатоване и на локалном нивоу, а такође и на великим екуменским саборима, често уз интервенцију владара, јер у то време није још било поделе на света и световна подручја, и најчешће су завршена анатемом и изгнанством оне стране која је изгубила дебату. Страна која је имала подршку империјалне власти прогласила је алтернативне позиције јеретичким, а најчешће је страна која је изгубила дебату сматрала опозициона гледишта исто тако јеретична, те су се узајамно анатемисали. Свако је своју страну сматрао правоверном, а другу кривоверном. Дошло је до многобројних раскола. Немогуће је у овом раду дати чак ни површни преглед тих многобројних отцепљења, од којих су многа изумрла, а друга постоје до данашњег дана. Нагласак је био стављен не на оно што их уједињује, него оно по чему се разликују (рецимо црквени календар, на који начин вршити причест, да ли појати два или три алилуја итд.). Када савремени црквени историчари и теолози разматрају те контроверзе понекад долазе до закључка да у ствари обе стране у спору нису ни биле суштински толико различите, али су употребљавале разне језичке нијансе или их је политичка страст спречила да се пажљиво саслушају. Тако су настали расколи између јудаиста и хелениста, гностика, аријеваца,

атанисијеваца, монофисита и несторијанаца, староапостолских источних цркава, те напoкoн Велики Раскол најчешће датиран 1054. године између источне, тј. православне цркве и западне тј. католичке цркве. Затим се западна црква поново делила, почевши у XVI веку кад су за време и после Реформације протестанти почели процес убрзаног распарчавања на многобројне веће и мање цркве. Тај процес распарчавања почиње да се успорава у другој половини XIX века, али не престаје до дан данас. Тако, рецимо у Америци, има око хиљаду различитих цркава и секти. Некад су разлози теолошки (да ли крстити новорођенчад или чекати да сами одлуче да ли ће приступити цркви, да ли у евхаристији служе вино или неферментисан грођјани сок), а чешће су разлози социјални (нпр. због промене државних граница, да ли дозволити робовласништво, да ли прихватити хомосексуалне особе у чланство и у свештенство, да ли признати бракове између особа истог пола или различитих раса итд.). Читаоцима који су студирали црквену историју ће се овај општи преглед учинити поједностављен. Међутим, онима који су мање упућени може бити корисно да у главним цртама, представим обресе једног процеса који је био базиран на покушају присилног црквеног јединства, а који је у ствари резултирао баш у супротном, тј. у непоштовању, ривалству, антагонизму, мржњи, и коначно верским сукобима. Читаоцу са Балкана није потребно детаљно описати те процесе (Мојзес 2011b). Методи тих раздора су били дебате, међусобне анатеме и екскомуникације, обимни литерарни напади (књиге, памфлети, медијска пропаганда, леци), а наравно проповеди и енциклике.

ЕВОЛУЦИЈА/РЕВОЛУЦИЈА У ОДНОСИМА ЦРКАВА

Промене у односима цркава које су почеле још крајем XIX и почетком XX века, а било је рудиментарних покушаја још раније, као што су били покушаји решења Великог Раскола у саборима у Ферари и Фиренци (1438 и 1439), па касније и у Источној Европи, Брестовска Унија (1595-96) и Унија Ужгородска (1646) и њима слични. Ти ранији покушаји најчешће или нису успевали или су доводили до даљег умножавања цркава. Прелаз од нетолеранције и сукоба према толеранцији, дијалогу и сарадњи је био тежак. Наравно није се могло очекивати да ће сукоби који су трајали скоро 20 векова одједном нестати, него ће тај прелаз трајати доста дуго.

Ипак почео је процес који је по мом схватању аналоган промени од Птоломејевог геоцентричног система на хелиоцентризам

Николе Коперника. Већ у XIX веку, услед ривалства међу црквама мисионари који су намеравали преобратити нехришћане углавном у Африци и Азији, почели су увиђати да им супарништво отежава успех и резултира у неефикасном расипању средстава. Један од раних увиђаја да је штетно, десио се баш на Балкану негде око 1850-е у оквиру Османлијског царства, на данашњим територијама Бугарске и Македоније где су амерички протестантски мисионари одлучили да уместо да се натичу, одлуче да сарађују, с тим да је Методистичка црква деловала на северу данашње Бугарске, док је Конгрегационална (Евангеличка) црква на југу, укључујући и данашњу пиринску и вардарску Македонију. Услед недостатка финансија конгрегационална црква је предала свој рад методистичкој на територији Македоније још 1920-е, у оквиру Краљевине СХС. Та сарадња је преживела суров бугарски комунистички прогон и сарадња се наставља све до данашњег дана.

На интернационалном нивоу се 1910. године одржала светска конференција протестантских мисионара у Единбургу, Шкотска, где је одлучено да се пређе од ривалства на сарадњу. Још раније, у САД, почев од 1905. представници тридесет цркава састали су се у Њујорку и одлучили да 1908. године у Филаделфији организују Федерални Савез Цркава, што је било олакшано тиме што у Америци није било верских ратова. Амерички прагматизам је надјачао доктринарне препреке. Велике америчке протестантске цркве, којима су се придружиле и неке од православних цркава, постале су узор сличној сарадњи у Европи, где су историјски сукоби оставили дубље трагове огорчења. Након тога су многи амерички екуменисти постали вође светског екуменског покрета. Ускоро су цркве и у другим државама организовале сличне савезе цркава. Одмах по завршетку Првог Светског рата, 1919. организована је Светска Алијанса за промоцију пријатељства између цркава (*World Alliance for the Promotion of Friendship between Churches*), у коју се убрзо уврстила и Српска Православна црква (Rohtmets and Radić 2016). Водећи људи те алијансе су помогли и Бугарској и Српској православној цркви да зближе та два православна народа, да полако превазиђу нетрпељивост и да на крају потпишу споразум, који, нажалост није дуго трајао јер су поново заратиле 1941. године. Међу српским епископима најважнију екуменску улогу је одиграо владика Иринеј Ћирић, епископ бачки, не само у Светској Алијанси, него и у каснијим екуменским покретима „Живот и Рад“, као и „Вера и Ред“.

СВЕТСКИ САВЕЗ ЦРКАВА

У Стокхолму, је 1925. одржана прва Светска конференција „Живот и Рад“ (*Life and Work*) будући су верске вође закључиле да упркос доктринарним разликама, хришћани треба да сарађују у питањима добротворне и каритативне социјалне помоћи, не само за време катастрофа него и на побољшању животних услова за велики број људи. Светска конференција за „Веру и Ред“ (*Faith and Order*) је први пут одржана у Лозани у Швајцарској, 1927. године, јер се показало да се не може успешно радити само добротворним социјалним акцијама јер оне проистичу из верских побуда па се дошло до закључка да се и питања вероисповести и црквеног уређења мора истраживати и радити заједно. Пред само избијање Другог светског рата било је потребно да се те две организације и мисионарски савез уједине, међутим рат је то онемогућио. Нажалост, хришћани разних земаља били су на супротним странама током рата. Ипак, хришћанска љубав је превагнула, и по завршетку рата, већ 1948. године је дошло до заседања Светског Савеза Цркава у Амстердаму. Такви конгреси су се одржавали сваких осам година у великим светским градовима на свим континентима, јер се у међувремену хришћанства проширило по целом свету. Број цркава које су се учланиле у ССЦ је порастао од 148 колико је националних цркава приступило у почетку па до преко 336 из преко 100 држава колико их је било на крају 20 века.¹ Две трећине чланова мора да се сложи да би нека црква била прихваћена у чланство. Укупан број хришћана у тим црквама је између 350 и 450 милиона. Једна од најважнијих промена се десила на Скупштини у Њу Делхију 1961. године, кад су руска православна црква и друге православне цркве источног блока приступиле ССЦ. Српска Православна црква је приступила тек 1965.

Било је десет таквих скупштина или заседања, а оне су законодавни орган ССЦ-а. У времену између скупштинских заседања главну улогу игра Централни комитет који се састаје сваке две године и састоји се од 100 чланова који су међу најпознатијим светским свештенством и лаичким вођама. Централни комитет бира Генералног секретара, те Извршни комитет који се састоји од 20 чланова и састаје се два пута годишње (World Council of Churches 2021a). Поред тога постоје и службеници који руководе разним активностима ССЦ-а, рецимо којима је дужност да промовишу међурелигијски дијалог. Центар ССЦ-а је у Женеви, где је саграђена

1 Види листу цркава чланица по азбучном реду: (World Council of Churches 2021b).

скромна, али функционална зграда, јер су се цркве договориле да ставе тежиште на службу свету, а не на своје величанство. У том центру се одвија дневни рад те организације, а у близини је и Висока школа екуменизма у Босеју, Швајцарска.

ССЦ је имао различите фокусе рада током свог постојања, међу којима су црквено јединство, мисија, екуменски односи, јавно сведочење и служба (диаконија), те екуменска формација. Редовно се организују разне комисије чија је дужност да изучавају и разматрају разне теолошке, етичке, организационе и друге проблеме. Чланство тих комисија бирају цркве, обично своје најутицајније теологе и црквене великодостојнике. Комисије састављају извештаје које се онда шаљу црквама чланицама на даљу дискусију и усвајање. У раду тих разних скупштина, комитета и комисија се састоји најважнији процес сарадње и дијалога. Наиме, изабрани представници су потпуно свесни да им циљ није покушај стварања једне хришћанске *суперцркве* јер теже не сједињењу него јединству, па излажу најбоља учења своје цркве другим представницима цркава и онда покушавају да се приближе једни другима, ако је могуће да дође до консензуса или бар учине напредак ка међусобном приближавању. Представници западних протестантских цркава су били наклоњенији од самог почетка таквом дијалогском приступу, док су се представници православних цркава тек усмеравали ка таквој размени мишљења и теолошким дискусијама. Ипак је православним представницима било теже потпуно сложено наступати јер православна теологија сматра да је православна црква једина која у себи оваплоћује целину свете, апостолске јединствене традиције те се није могла сложити са модернијим достигнућима протестантске теологије те су често издавали мањинске репортаже у којима су излагали своје неслагање или разлику за већинским извештајем.

Хладни рат је исто допринео тензијама које су биле присутне од прве скупштине у Амстердаму јер су цркве из комунистичког блока не само биле неслободне да делују по свом истинском нахођењу него су биле под великим притиском, нарочито совјетског руководства, које је тежило не само да контролише рад цркава него и да манипулишу представнике својих цркава да утичу на рад целе организације ССЦ-а.² Доста брзо се успоставило да цркве не живе у вакууму него да друштвена уређења, политике и социјална развијања држава у којима делују и те како утичу на њихов рад, а пошто се глобалне прилике стално мењају, долазило је до великих трзавица, па чак и напуштања малог броја цркава из

2 О утицају Хладног рата на цркве у Југославији види: (Mojzes 2011a).

чланства ССЦ-а (нпр. Бугарска и Грузијска православна црква, а и Руска православна црква је помињала напуштање. Године 1957. Српска православна црква је одлучила да одступи, али ту одлуку никад није спровела у дело). Разлози су најчешће били промене које су многе протестантске цркве биле вољне прихватити, као што је рукоположење жена у свештеничке, па и епископске редове, прихватање активних хомосексуалаца не само у чланство него и у свештенство, прихватање неких нехришћанских идеја, што је било одбачено од стране традиционалнијих цркава. Доста велики број цркава није приступило ССЦ, рецимо Јужни баптисти и други еванђеоски хришћани, руски протестанти, неки од духовничарских/пентекостних цркава, и њима слични.

Да би укључили и католичку цркву у заједничку екуменску делатност, ССЦ је спровео иницијативу 2000. године организовањем Екуменског заговорачког савеза (*The Ecumenical Advocacy Alliance*). Укупно 90 цркава и хришћанских организација су чланице Алијансе, укључујући католичке, еванђеоске, православне и протестантске традиције. Организована је у циљу промоције међународне трговине и сузбијање СИДЕ, и различитих форми сарадње на многим пољима за промоцију правде и људског достојанства. Може се очекивати да ће доћи до екуменске сарадње за сузбијање Ковид-19 пандемије.

РАД КОНФЕРЕНЦИЈЕ ЕВРОПСКИХ ЦРКАВА

Да би екуменски покрет имао директније односе са црквама на европском континенту и да би градио мост између цркава подељених Хладним ратом, 1959. године основан је Савет Европских Цркава. Он се суштински не разликује од ССЦ-а него је прилагођен околностима „старог континента“ који је постао средиште хришћанског покрета већ у античко доба. Састоји се од 116 цркава. Генерална Конференција се одржава нередовно, сваких 5 година. Последња Генерална Конференција је одржана 2018. у Новом Саду, са темом „Бићете моји сведоци“ (Мој Нови Сад, 2018).

Конференција Европских Цркава, Светског Савеза Цркава и Лутеранске Светске Федерације су активно интервенисале у жељи да се нађе мирно решење сукоба у бившој Југославији током 1990-их и нешто касније током сукоба у Македонији. Тако је нпр. једна делегација горе наведене три организације посетила црквене вође православне, католичке и протестантске у Београду и Новом Саду током бомбардовања Србије од стране НАТО 1999. да би чули анализе догађаја од локалних верских вођа и понудили решења у

циљу завршетка рата (World Council of Churches, 1999). То је један од примера да се цркве не брину само за решења својих унутрашњих проблема, него да покушавају да помогну у налажењу излаза из кризних момената и да пруже материјалну помоћ. То је нарочито дошло до изражаја током ратова у Југославији 1990-их а за време великих миграционих кретања избеглица из Азије и Африке, који су се често служили пролазом кроз транзитне земље као што су Македонија, Србија и друге бивше југославенске републике, у жељи да се настане у западној Европи (Global Ministries 2015).

КАТОЛИЧКА ЦРКВА И П ВАТИКАНСКИ САБОР

У католичкој цркви дуго није било сумње око екуменизма. Категорички је био одбачен јер по католичкој догми и еклезиологији она је једна (једина), света, универзална, и апостолска црква па јој се чинило апсурдно да она приступи у чланство организације која се састојала од многих од ње непризнатих „цркава“. Једини екуменизам прихватљив за католичку цркву је био да се врате у „крило мајке цркве“ сви шизматици (православни) и јеретици (протестанти) – то је једина опција за хришћанско уједињење.

Међутим, по некима утицај Духа Божјег, а по другим историјска нужност је 1960-их довео до феноменалних промена. На рубовима те цркве је било мислилаца који су желели промене, али су они били „лудачка маргина“. Али, 1958. за папу је био изабран Кардинал Анђело Ђузепе Ронкали (*Angelo Giuseppe Roncalli*), који се назвао Јован XXIII. Он се већ раније дружио са високим православним и протестантским свештенством. И на опште изненађење (за неке стравично, а за неке узбудљиво) и у цркви и ван ње, сазвао је Други Ватикански Сабор 1962. године. Сви католички бискупи су били позвани да учествују заједно са њиховим теолошким саветницима, од којих су многи били врхунски теолози. Али не само они, него много представника/посматрача православних и протестантских, који нису били само пасивни посматрачи него су били позвани да учествују у дијалогу са папом и са осталима. Католици су подстакнути да учествују у екуменизму, а други хришћани нису више називани шизматицима и јеретицима него „раздвојена хришћанска браћа“. Јован XXIII је умро 1963. али га је на срећу следио Папа Павле VI, који је довео сабор до завршетка 1965. године.

Резултати Сабора, који није био догматског него пасторалног/душебрижничког карактера, су били револуционарни. Црква је ступила помоћу *aggiornamento* у модерно доба и из дефанзиве

прешла у отвореност. Католичка црква је прогласила да није једина истинита црква. Уместо да центар буде хијерархија, она се предефинисала као скуп „Људи Божјих“ (*People of God*). Мноштво декрета и докумената је било усвојено. Начин литургије је промењен; свештеник је окренут према лаицима, са латинског се прешло на народни језик. Причест није била само са хлебом (хостијом) него је и вино служено лаицима. Декларација о верским слободама је довела да католичка црква не прогања друго верујуће, напротив је у Декрету о екуменизму промовисала дијалог не само са другим хришћанима, него и са Јеврејима (заменивши проклетства према Јеврејима и одричући се прозелитизма и признајући заједнички корен Исусовог јеврејства), па и са не-хришћанима, чак и са атеистима. Црква прихвата све што је добро у другим светоназорима. Фратри и часне сестре су позвани да преиспитају своје устаљене обичаје и многи су променили одору у регуларну одећу. Демократија је прихваћена као позитивно друштвено уређење које штити људско достојанство. Један од резултата сабора је да је произвео велики број декрета и докумената са осавремењеним погледима католичке цркве, која су не само за инспирацију католика него и за чланове других цркава, па и људи који себе не сматрају верницима.

Сабор је довео католичку цркву да понуди православној да се хиљадугодишња екскомуникација укине, те се Папа Павле VI братски загрлио са Патријархом Атенагором I. Многи слични састанци су довели до зближавања, али је то дуготрајни процес. Католичка црква је одлучно приступила екуменском покрету. Мада није постала чланица ССЦ-а, њени представници су постали активни учесници разних комисија и на светском и на локалном нивоу. Она је активно приступила Конференцији Европских Цркава а у Немачкој, заједно са протестантима, слави *Kirchentag*. Немачке католичке и протестантске цркве су одржале велики низ годишњих састанака са СПЦ (Илић 2012). Небројено велики број тзв. билатералних и мултилатералних екуменских дијалога и сусрета је одржано након 1960-их. Међу њих убрајамо и многе православно-католичке сусрете у бившој Југославији пре ратова и након распада.³ На жалост, ратови 1990-их су нанели огромне штете екуменизму на територији бивше Југославије. Не само да су те две велике „братске“ цркве „заказале“ него су неки од водећих личности допринели и заговарали рат, мада скоро увек негирају да је свака од њих крива, него је увек она друга крива. Истина, сретали су се и током рата Патријарх Павле I са

3 За најновију оптимистичку оцену зближавања нарочито православне и католичке цркве види: (Perica 2020).

кардиналима Фрањом Кухарићем и Винком Пуљићем, укључујући ту и Реиса Мустафу Церића, али њихови усрдни позиви за мир нису имали довољно одјека у унутрашњости него су имали више уплива у иностранству.⁴ Папе Јован Павле II, Бенедикт XVIII и Фрања I су посетили Босну, Хрватску и Словенију и изразили жељу да посете Београд; међутим, позив је изостао.

ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И ЕКУМЕНИЗАМ

Овде само један кратки осврт на православље и екуменизам, јер смо о томе већ писали раније у вези стварања Светског екуменског покрета. Учешће православних цркава у екуменском покрету, чији су главни носиоци били протестанти, било је проблематично јер еклесиолошки и догматски православна црква себе сматра „Једном, Светом, Саборном и Апостолском Црквом“, јединим правоверним наследником Светих апостола од првог века па до данас. Међутим, показала је флексибилност која је варирала зависно од ентузијазма њених архијереја и теолошке спремности оних богослова који су је представљали у екуменским круговима. Често су и спољне околности играле велику улогу јер су политичке, војне, па и социјалне околности утицале на нужност и пожељност сарадње са другим хришћанским црквама за које је међу многим православцима постоји сумња да су *праве* цркве са еклесиолошког или догматског гледишта. Из тог разлога неке од помесних цркава нису журиле да се учлане, а неке су чак касније иступиле. Унутар православља је често била жустра полемика о томе да ли је екуменизам пожељан (или чак и погубан) или не.⁵ Врло често се међу православним архијерејима могло доста брзо видети који су међу њима наклоњени екуменској сарадњи, а који нису. То је био случај и са нижим свештенством. На пример, када су још 1950-их протестантске цркве у Новом Саду одржавале сваког јануара (од 18. до 25.) молитвену недељу за хришћанско јединство (звана светска осмина) где су се свако вече у другој цркви свештеници и верници заједнички молили, годинама је само један православни свештеник учествовао, али се молитве нису одржавале ни у једној православној цркви. Касније су се те молитвене осмине одржавале (а и даље се настављају) широм бивше Југославије, јер су се прикључиле и православне и католичке цркве.

4 Потпунији текст декларације на енглеском се налази у (Kuharić 1992).

5 Ангела Илић врло ефективно приказује препреке за међуцрквени и међурелигијски дијалог у: (Илић 2020).

Односи међу помесним православним црквама и јесте и није екуменски проблем. Православна црква је у суштини канонски једна црква, али не и правно. Подељена је на помесне аутокефалне или аутономне цркве. Од аутокефалних најважнији су патријархати. То је довело до тога да су оне понекад из политичких и еклесиолошких разлога и сложене и несложне већ од самог почетка. У суштини, све признају да је екуменски цариградски патријарх први међу једнаким патријаршијама, али понекад он практично није признат као такав. Тако је рецимо за време Хладног рата Московски патријарх желео да настави идеју „трећег Рима“ тврдећи да су римски Папа и Цариградски патријарх одступили са правог пута па је центар хришћанства пренесен у Москву. Па ипак су цариградски патријарси, упркос њиховог ограничења живећи у муслиманској држави, признати од огромне већине православних, али и католика и протестаната као водећа личност у православљу. То сам лично искусио током боравка у Истанбулу у пролеће 1965. године кад сам био примљен да интервјуишем Патријарха Атхенагору I (Мојзес 1970, 94–97). Неупућен у начин поздрављања високог клера нисам знао како да га формално ословим, међутим он је моју неприлику решио једноставно загрливши ме као хришћанског брата. Разговор је био срдачан и видео сам да он стварно поштује екуменске односе и то не само у надгробном животу, како ми рече сад већ преминули епископ Данило Крстић, него и у садашњем тренутку. Био сам свестан да Патријарх Атхенагорас одржава блиске односе са Јерменским патријархом, као и с католичким бискупом у Истанбулу, па ме није изненадило кад се братски сусрео у Израелу са Папом Павлом VI, где су обоје повукли узајамну екскомуникацију из 1054. године. Његови наследници Деметриос I и садашњи Патријарх Вартоломеј I настављају екуменску отвореност према другим хришћанима, издајући важне документе помирења са римским папама. Њихови екуменски кораци нису увек били срдачно поздрављени, нарочито од стране Московских патријарха, који су изразили бојазност да та отвореност може довести до јереси.

Увидевши до које мере је Ватикански Сабор помогао католичкој цркви да нађе боље начине живљења у модерном свету, многи православни богослови су ургирали да се организује један велики православни сабор у почетку XXI, вероватно сазван у Швајцарској, али до тога није дошло. Одржан је напослетку 2016. године Свети и велики Синод на Криту на коме су требали бити решавани изазови са којима се православље сусреће, међутим нису се све православне цркве одазвале. Десет цркава је учествовало, међу њима и СПЦ,

а пет нису, од којих Православна црква Америке није ни позвана јер неке цркве не признају њену аутокефалност, а четири (Руска, Бугарска, Грузијска и Антиохијска нису, те су одбиле су да признају пуноважност донесених одлука на Криту, јер нису све православне цркве учествовале у доношењу одлука).

Једна ствар је јасна, а то је да међу православним хијерархијама и богословима, а и верницима има много присталица и учесника у екуменском покрету и акцијама, али има и жестоких противника, међу којима је и бивши епископ Артемије рашко-призренске епархије, који је изјавио да је екуменизам „највећа јерес свих времена“ и да је „погубна по догматску чистоћу православља“. Изјавио је: „Реч је о новој јереси: да се уједине све хришћанске деноминације, са конференцијама које је започињао Цариград, али тако да се не исправљају они који су кроз историју скренули са правога пута, већ да буду прихваћени какви јесу, да свако остане при своме, а да сви опште са свима... Јерес екуменизма је нарочито критиковао Свети Јустин Ћелијски [Поповић], који је то називао „свејерес“: све јереси које су кроз историју узнемиравале цркву сада су ту, у тој једној“ (Пушонић 2019). Сличне позиције се могу наћи у многим православним црквама, али ми се чине изразито мањинска гледишта.

Подељеност православних цркава је релативно честа појава. Најчешће је због националних или политичких разлога. Тако је дошло да раскола у Српској православној цркви у Америци по питању да ли је патријарх у Београду подложен притисцима комунистичке власти у Југославији. Па онда, по националном питању православна црква у Македонији је прогласила аутокефалност да би се одвојила од Патријаршије у Београду пре нешто више од 50 година, али до сад није канонски призната од других православних цркава. У ближој прошлости је Црногорска православна црква исто прогласила аутономију која није призната од СПЦ, те у тој држави постоје две православне цркве.

Најозбиљнији сукоб у историји православља између врховних поглавара и помесних цркава се десио у вези признања аутокефалије Православне Цркве у Украјини. Историја православља у Украјини је врло компликована и протеже се кроз много векова, међутим овде ћемо се осврнути само на најновије време од почетка Украјинске декларације независности 1991. године кад су *de facto* постојале четири православне цркве у Украјини, неке настављајући да буду канонски подређене Московској патријаршији, неке ново успостављеној Кијевској патријаршији, итд. Из црквених, политичких, па и

војних ситуација насталих око руског припајања Крима, три од тих православних цркава су се прогласиле, као резултат уједињења Украјинске православне цркве – Кијевски Патријархат, Украјинске аутокефалне православне цркве, као и мањи број представника Украјинске православне цркве – Московске патријаршије и назвале се Православном црквом у Украјини у децембру 2018, добивши *Том аутокефалије* од патријарха Вартоломеја, и за узврат признавши Цариградску патријаршију као мајку украјинске (Ishchuk and Sagan 2020). Том потезу се одлучно успротивио Кирил, Патријарх Москве и целокупне Русије, који је унилатерално прекинуо канонско јединство са Цариградском патријаршијом у октобру 2018. године. Тај раскол је унео немир у целом православном свету и тешко је назрети како и кад ће се тај раскол решити. Може се сматрати да је то један од најозбиљнијих проблема у садашњем православном свету.

ЕКУМЕНСКИ НАУЧНИ РАД И ИЗДАВАШТВО

Екуменизам је произвео огроман број научних скупова, истраживања, објављених књига и часописа, па и новина, радио и ТВ програма. Неке од тих делатности су произашле из црквених кругова појединих цркава или екуменских савета, као нпр. *Ecumenical Review*, *Ökumenische Rundschau*, *International Review of Missions*, *Current Dialogue*, *Una Sancta*, *Истмина*, *Proche-Orient Chretien (Christian Middle East)*, *Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, *Foyers Mihtes (Interconfessional Families)*, *Ecumenical Trends*, и *Journal of Ecumenical Studies*, да споменемо само неке. Будући да сам био уредник *Journal of Ecumenical Studies (JES)*, уз оснивача Леонарда Свидлера скоро 50 година, имао сам прилике да видим како се круг екуменизма ширио. JES је започео са издавањем током II Ватиканског сабора као академски часопис прво фокусиран на католичко-протестантске односе, а касније и на православне и јудаисте, а нешто касније проширили теме на „шири екуменизам“, тј. међурелигијски дијалог са другим светским религијама, па чак и са секуларним светоназорима као марксизам. Немогуће је овде дати озбиљнији приказ литературе о екуменизму јер је толико обимна да би заузела обим књиге.⁶

Предмети из екуменизма и међурелигијског дијалога су присутни на скоро свим богословским факултетима и већим универзитетима у свету. Ту су често били постављени професори са специфичном специјализацијом. При црквеним руководствомима је

6 Непотпуна листа теолошких часописа се може наћи на: (Academic Journals Online 2022).

исто било кадрова којима је главна област рада било истраживање и ширење екуменизма.

ОПАДАЊЕ ЕКУМЕНСКОГ ЕНТУЗИЈАЗМА

Интерес за екуменизам се постепено ширио почевши од краја XIX века. У почетку су само појединци у разним црквеним заједницама неговали међусобне контакте и проширивали екуменску делатност. Као што је горе описано, дијалози између великих конфесија су напредовали. Чини се да смо истрошили можда сувише енергије и средстава да се волимо. Светске финансијске кризе су допринеле су преиспитивању приоритета.

Неке од горе наведених иницијатива, као нпр. уједињење десет великих протестантских цркава у САД су одумрле. ССЦ је ушао у кризу донекле због исувише радикалних експеримената, од којих су неки били идеолошки обојени. Кад је велики део протестантских цркава заредио жене у свештенички чин, не само нижег реда него и до епископског, и почеле инсистирати да је једнакост међу половима основна претпоставка људског јединства, наишле су на неразумевање и отпор код православних и католичких цркава. Још више је сметње донела одлука западних протестантских цркава да прихвате равноправност хомосексуалаца (LGBTQ) не само као чланова цркве него и у вези склапања бракова те заређења хомосексуалаца у свештеничке редове. Томе су се одупрле и цркве афричког и азијског континента и источне Европе. И на западу је то довело до велике напетости унутар цркава које, по свему судећи ће довести до нових раскола – што је директно опречно екуменизму.

Опао је број академских одсека за студије екуменизма. Опао је број истраживања и изучавања о екуменизму; неки од часописа су се угасили. Почело се говорити о „одумирању екуменизма”.

Моја оцена је другачија. Ја сам прву етапу екуменизма упоредио са првом великом љубави која води у брак и рађању деце. После извесног времена љубав се мења; понекад замре, али углавном се сталожу и постане стабилна и дубока. Плодови те љубави су у заједничким вредностима и суживоту и продужава се на даља поколења (Мојзес 2013). Не мора значити да ће све цркве и сви појединци наставити са учествовањем у екуменским акцијама и организацијама али пошто смо се емпиријски уверили да је јединство хришћана не само есхатолошки идеал и циљ него је практичка могућност и да је то не само људско постигнуће неко резултат уплива Духа Божјег, многи од нас су уверени да је нада у

даљи развитак екуменизма пожељан и неминован.

ГЛАВНЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ДИЈАЛОГА

Постоји много начина да се опише шта је и како се успешно води дијалог. Дијалог је начин којим особе или групе различитих погледа с поштовањем и одговорношћу разговарају једно с другим да би постигли узајамно обогаћење без да се отклоне основне разлике међу њима. Дијалог је и вербални и атитудинални узајамни приступ који укључује слушање, размену мишљења и заједнички рад, поред настављања правих разлика и тензије. Дијалог је свесни процес у ком партнери желе да дају и примају без употребе силе и претње. Дијалог се састоји од теорије и праксе. Дијалогом се намеравају превазићи границе које су условљене датом социјалном стварношћу.

Сама реч дијалог се сувише често употребљава немарно и уопштено за сваки скуп религиозних људи без обзира на намере. Тако рецимо, сваки сусрет између свештеника и имама или рабина или између два владина представника ће неко назвати дијалогом. Прецизније је сматрати дијалогом ону врсту размене која се одликује једнакостима и слободом учесника који у размени покушају решити заједничке теоретске или практичне проблеме без да желе да злоупотребе партнера или да остваре победу над партнером.

Међу правилима⁷ за успешан дијалог се могу навести следећа:

1. Оба партнера морају бити свесни потребе за дијалогским приступом;
2. Морају имати бар почетно знање партнеровог и свог става с којим прилазе дијалогу;
3. Имају јасну представу о свом ставу;
4. Треба бити добро информисан о предмету о коме ће се водити разговор и бити јасан у излагању;
5. Унапред одредити предмете разговора;
6. Уносније је дискутовати специфичне предмете него опште;
7. Избегавај стереотипе. Буди отворен и пријемчив партнеровом излагању;
8. Интерпретирај партнерове погледе у најбољем светлу. Гледај целу слику и не минимизирај партнерове ставове;
9. Види јаке и слабе стране оба погледа;
10. Нагласи ствари које су вам заједничке;
11. Слушај шта партнер говори. Труди се да правилно схватиш

7 За комплетнији увид у тему види: (Mojzes 1989). За другачије и концизније формулисане „заповести“ о дијалогу види (Swidler 1984).

- партнерову позицију. Буди вољан да стално ревидираш своје разумевање позиције другог;
12. Не сме да буде скривених намера; не треба да има тактичких и себичних мотива за започињање дијалога;
13. Буди пријемчив за конструктивну критику и избегавај негативну критику. Имај увид у партнерову осетљивост;
14. Не сматрај да су закључци трајни. Увек ће постојати разлог да се дијалог настави на исту или сличну тему;
15. Сваки учесник у дијалогу треба да буде самокритичан и поштен. То не значи одустајање од достојанства и самопоштовања;
16. Сваки партнер је дужан да прихвати и добро и зло које његова заједница чини;
17. И идеали и стварност сваке групе морају бити узети у обзир;
18. Суочи се са питањима које проузрокују конфликт, али нагласи ствари у којима сте сагласни. Антагонистички ставови ће можда водити ка одступању или отварању пута ка сарадњи;
19. Наговарајте један другог да будете верни сопственим тражењем истине;
20. Самоиспитивање и узајамно богаћење треба да су део дијалога. Ничија истина није апсолутна. Оба партнера требају један другог да би дошли до потпуније слике истине. Монопол у мишљењу доводи до тромости размишљања и извртања истине;
21. Дијалог је немогућ ако било који од партнера тврди да је заувек решио све проблеме;
22. Дијалог би требало да доведе до нове захвалности и цењеност вредности обе позиције;
23. Дијалог се дешава између конкретних особа или група, а не апстрактних идеја;
24. Не покушавај да преобратиш свог партнера на своју позицију јер ће се дијалог претворити у монолог. Разлике треба да се наставе мада је пожељно да се промене од непомирљивих у разноликост приступа ка заједничком циљу;
25. Дијалог треба да води лакшој сарадњи;
26. Стреми ка достигнућу нечег бољег, ка поправљеној ситуацији;
27. Увиди дијалектичку нарав дијалога. Компоненте оба увида треба да буду садржане у закључку, мада није обавезно да буду у истој мери. Оба партнера треба да су у могућности

да се помере према новој позицији која је била немогућа без дијалошког процеса;

28. Будите свесни да су и други људи умешани мада нису присутни. Дијалог треба да буде за добробит целе заједнице.

МЕЂУРЕЛИГИЈСКИ ДИЈАЛОГ

Организовани међурелигијски дијалог је такорећи једнако стар као и дијалог међу хришћанима. Дијалог међу хришћанима се може третирати као *ужи екуменизам* а међурелигијски дијалог као *шири екуменизам*. То је оправдано јер *oikumene* значи 'цео настањен свет' а то се још више односи на међурелигијски него на међухришћански дијалог.

Крајем XIX века, прецизније 1893. године, је у Чикагу одржан Светски Сајам који је требало да прикаже врхунска достигнућа науке и технологије. Група верских лидера је повела иницијативу да духовна достигнућа човечанства не треба занемарити, те су одлучили паралелно одржати Парламент Светских Религија (*Parliament of World Religions*) исто у Чикагу. Тада је већ било могуће прекоокеанским бродовима осигурати учешће бар мањег броја представника разних религија, мада су наравно хришћани били присутни у далеко већем броју. Од страних представника је највећи утисак оставио Свами Вивеканда, хиндуистички калуђер, следбеник мистика Рамакришне. Он је одлично владао енглеским и био сјајан говорник те је оставио дубок утисак, показавши да мудрост и искуства Индије нису само егзотични, него показују дубоко познавање људске и божанске стварности. На западу је почело озбиљно интересовање за источне филозофије и религије. Ускоро се увидело да хришћани немају монопол на могућност ширења њихових уверења. Наравно није то први пут да је исток оставио свој печат на Европу. То су раније учинили Јевреји и муслимани на Иберијском и Балканском полуострву. Само су ти ранији сусрети, са малим изузетцима, били сукоби култура и вера, где су се понајчешће истицале разлике радије него сличности у веровању и пракси.

И поред хришћанског антисемитизма хришћани и Јевреји су били свесни да су по вери па и по обредима и етици слични. Прецизно говорећи, дијалог међу Јеврејима и хришћанима није међурелигијски него међуверски. И поред тога што неки, углавном јеврејски теолози, поричу тзв. јудео-хришћанску традицију чињеница је да је јеврејска Библија хришћански Стари Завет. Мада многи хришћани различито тумаче Стари Завет, садржина текста је

иста. Историјско истраживање литературе је доказало да су у новије доба и интерпретације сличније и да у садашње време јеврејски и хришћански научници заједно преводе хебрејски (и арамејски) текст Библије тако да у данашње доба на многим теолошким факултетима на западу професори обих вера предају исте предмете, понекад заједно.⁸ Употребљавамо уџбенике писаних и од једних и од других. Званичних дијалога између Јевреја и хришћана има небројено. Припадамо истим научним круговима, организујемо заједничке конференције, предавања, истраживања, склапају се мешани бракови заједнички посвећени од рабина и свештеника итд. Свесни смо да нису ни сви Јевреји, као ни сви хришћани спремни да сарађују на такав начин; у обе велике заједнице има фундаменталиста и конзервативних који одбијају сарадњу. Хришћани су много учинили да се покају за грехе Холокауста и антисемитизма. Много се ради да нове генерације науче од грешака и грехова из прошлости (Fisher 1977). Међусобних неспоразума има и вероватно ће их бити, али употребом дијалошког уместо дебатног или непријатељског односа обећава даљне креативне и позитивне односе.

Хришћани на западу били су спремнији и отворенији за дијалог са другим нехришћанским религијама, запостављајући ислам. Најинтензивнији су били дијалози са хиндуистима и будистима, не само због великог броја следбеника тих великих религија него и због високо развијене теологије и врло разноврсне праксе. Првобитно су Европљани и Американци путовали у те земље као мисионари, научници, пословни људи, војници, па и туристи. Али након Другог светског рата је дошло до обрнуте мисије где су, не само аутентични представници те две религије, одлучили да је источна духовност корисна Еуро-Американцима а доста је велики број западњака који су прихватили те две религије су почели организовати на домаћем тлу нове преобраћенике, као нпр. Рамакришна Мисија, Харе Кришна, те многобројни јога следбеници. Некима се рецимо Зен Будизам толико допао да су одлучили да то прихвате без да су одбацили своју првобитну веру, и комбиновали у, рецимо, тзв. Зен Католицизам. Велики румунски научник Мирча Елијаде постао је познат по свом енциклопедијском знању источних религија, те је постао један од познатијих професора светских религија.

Други су се пак заинтересовали за јапански Шинто или кинески

8 Ја, као протестант, сам имао прилике да заједно предајем и са рабинима и са католичким свештеницима и часним сестрама. Понекад смо се изненадили колико су нам слична схватања.

конфуционизам и даоизам, а неки су постали специјалисти дијалога са тибетанским будизмом, за индијским ђаинизмом и сикизмом. Све те религије нису више сматране егзотичним, па и паганским неверством, него аутентичним верама које имају мноштво духовних врлина од којих можемо много тога научити. Реч „безбожници“ или „незнабошци“ у сваком случају нису више употребљиве, јер следбеници других религија су или монотеисти, тј. верују у једног Бога, па ако има само један Бог онда верујемо у истог Бога само га доживљавамо – схватамо другачије, што није за чуђење јер монотеисти верују да је Бог много већи од наших схватања, па је свакако могуће да следбеници других религија схватају друге димензије божанства него ми. Уколико су политеисти, онда су, боље рећи, „многобошци“ боље него „незнабошци“. Неки од политеиста имају концепт „великог Бога“ чији су мноштво богова утеловљење Једног.

У то смо се уверили на многобројним конференцијама светских религија које су подржаване од различитих организација. Најпознатија је Други Парламент Светских Религија сазван исто у Чикагу за стогодишњицу првог, на коме је усвојен предлог проф. Ханс Кунга (*Hans Küng*), „Декларација Стремљења према Светској Етици“ (*Declaration of Striving for World Ethics*)⁹, чија је намера да се нађе заједничка платформа за етику која би била подржана од свих великих религија. Осим тога, већ преко 50 година, функционише *Religions for Peace* (раније *World Assembly of Religions for Peace*), наиме Светска Религија за Мир. Међурелигијских организација има безброј, и локално а и на европској бази (нпр. *EIFRF – European Interreligious Forum for Religious Freedom*).

Увидели смо да хиндуси који на једном нивоу верују у милионе богова, у исто време верују да су сви они манифестације Брахман-атман, што се дефинише као монотеистички пантеизам. Будисти који су учествовали у конференцијама су често на изглед атеисти или политеисти али верују да је у основи све уклопљено у „Ништа“ (*Nothing*), али то у ствари није ништа него да није ништа од оног што смо у стању да формулишемо или схватимо рационално, али да је и те како „нешто“ што не само да постоји него је тло које подржава све што постоји.

Хришћански дијалог са исламом је врло комплексан. Примарно у шта хришћани верују је да је Исус Христос последње Божије откровење, док муслимани верују да је Алахово (Божије) откровење пророку Мухамеду последње и пророку Исусу претпоследње. Разлика

9 (Küng 2013)

између хришћанске вере и ислама је већа него између јудаизма и ислама, али током векова је сукоб између те две најбројније светске религије био најжешћи, и поред тога што муслимани одају велико поштовање не само јеврејским пророцима које и хришћани поштују него и специфично новозаветским личностима, специјално Исусу, као највећим пророком поред Мухамеда и Девици Марији, мада њу наравно не сматрају Мајком Божијом, због тога што не приписују божанство Исусу.

Корене тог сукоба налазимо и у историјским и политичким односима следбеника те две религије. Хришћани су страдали током ширења и колонизације огромних простора које су раније биле хришћанске. У новијим историјским етапама су пак хришћани освојили и колонизовали већину исламског света. Сваки се углавном не сећа страдања која су они нанели другима него само страдања свог народа од других. Тако, рецимо, хришћани Балканског полуострва и Блиског истока и северне Африке се сећају окупације и покрштавања хришћана од стране муслимана а, рецимо, муслимани Индијског потконтинента, те Блиског истока и Африке памте скорију колонизацију својих земаља од стране европских хришћанских држава. Ратни походи Америке, европских колонијалних сила те Русије се интерпретирају од стране муслимана као хришћански напади, а терористички напади од стране екстремиста се често сматрају исламски напади на хришћане, чак иако су уперени на савремене секуларне институције. Локални ратови као онај између Јерменије и Азербејџана око Нагорно-Карабаха имају подршку од стране Русије и Турске, свака подржавајући своје ко-вернике (*Co-Religionists*).

Није било лако покренути дијалог између хришћана и муслимана. Поново је било лакше у Сједињеним Америчким Државама јер у њој живи доста велики број муслимана међу којима има оних који доживљавају више слободе него у муслиманским земљама, које су често под диктаторским режимима. Почевши од 1970-их организовани су трилатерални дијалози између Јевреја, хришћана и муслимана у Вашингтону, Атланти, па после у Грацу, Јерусалиму, Цакрти, Аману, у Скопљу и Охриду од стране *Dialogue Institute* из Филадельфије под вођством Леонарда Свидлера и мене. У скорије време су на те хришћанске иницијативе одговорили и муслимани, из понекад зачуђујућих извора, на име Краљевина Саудијске Арабије, која је позната по својој фундаменталистичкој интерпретацији ислама, па су ипак потпомогли КАИСПИД, с центром у Бечу, који ради на томе да се млађе генерације тренирају на

дијалошким принципима и праксама.¹⁰ Треба напоменути да након горе споменуте конференције у Скопљу 2002-е, покојни председник Македоније, Борис Трајковски је организовао Прву светску конференцију религија, које су касније одржаване сваке три године, настављене након његове смрти све до 2016. Дакле и поред свих тензија и ратовања схваћено је да је дијалог потребан јер може да стиша страсти и непријатељства. Треба напоменути да бивши Босанско-Херцеговачки *Реис*, Мустафа Церић, улаже много труда да Босански (па и шири пост-југословенски ислам), створи свој продијалошки европски исламски став својствен европским културним приликама. То је приметно и у Санџаку, где су муслиманске вође више инспирисане Иранским исламом чији је један од Ајатолаха, Мохамед Катами (*Mohammad Khatami*), употребио фразу „дијалог међу цивилизацијама и културама“ и нарочито ургирао за дијалог између истока и запада.¹¹

Најтежи је дијалог између Јевреја и муслимана. Разлог није теолошки јер у суштини те две религије су врло сличне једна другој по томе што су базиране на концепту Богом-даних дужности/обавеза која се изражавају у законима објављени од Бога, које Јевреји налазе у Торах и рабинском тумачењу закона, а муслимани у Шеријату који се базира на Курану. Паралеле између јудаизма и ислама су многобројне јер је Пророк Мухамед веровао да је Божје објављење дато раније Јеврејима и хришћанима исто као оно дато њему. Хебрејски и арапски језици су слични па постоји могућност лакше комуникације.

Говорећи нешто поједностављено, садашња нетрпељивост, па и мржња између Јевреја и муслимана политичке је и социјалне природе. Условљена је односима између Израела и палестинских Арапа. Но, тензије нису почеле оснивањем Израела 1948, већ доста раније. Али након оснивања Израела дошло је до такорећи сталних ратова, обостраних напада. Резултат је несигурност и страдања оба народа. Многа решења су била понуђена, међутим ниједно није дало озбиљне резултате, изузев спорадичног напретка у међусобним дипломатским признањима између Израела и неколико арапских држава.

10 За информације о *KAIICID* видети: (King Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue, n. d.).

11 (Khatami 2020)

Колико год је на макро-нивоу тешко доћи до позитивног решења, на микро-нивоу се постижу бољи резултати. Не само да се одржавају многобројни јудејско-исламски академски дијалози него кад терористи нападну неку синагогу, локални муслимани им одмах пруже материјалну и духовну помоћ. И обрнуто. У Њујорку, нпр. постоји Центар за етничко, расно и религијско разумевање (*Center for Ethnic, Racial and Religious Understanding*). Рабин Марк Шнејер (*Marc Schneier*) је организовао Фондацију за етничко разумевање (*Foundation for Ethnic Understanding*) у коме се акценат ставља на контактима за споразумевање са муслиманима (*Foundation for Ethnic Understanding 2020*; видети такође *Schneier and Ali 2013*). Те позитивне односе отежавају муслимански терористи који широм Европе и света врше нападе које оправдавају увредама и нападима на муслимане. Свака страна мисли да су они други много крвавији и бруталнији. Велики број религија имају своје фундаменталисте и екстремисте и понекад су унутрашњи сукоби једнако сурови као они са вањским „непријатељем“. Ипак они који су се уверили у ефикасност дијалога и сарадње живе у нади и поред препрека, да ће на крају људи различитих уверења наћи конструктиван начин међусобног опхођења.

КРАТКИ ЗАКЉУЧАК

Међу познаницима имам оне који мисле да људска раса никад неће изаћи из стадијума међусобне мржње, сумње и нетрпеливости, па дијалог нема шансе да окрене ствари на боље. Минимално знамо да има људи с којима не можемо имати дијалог, јер су они једноставно неспремни или неспособни да га воде. Максимално, мислим, да не можемо да очекујемо да ћемо се сваким подједнако бити у стању да тражимо заједничка решења путем дијалога.

А имам и познанике који су уверени да је дијалог чудесан лек који може да реши све конфликте и дилеме човечанства, који мисле да је дијалог свемогуће средство просто магичних могућности космичких размера. Да је читав свемир у бескрајном плесу дијалога и да је обећано од Створитеља да нас води од алфа *Биг Банг* до омега савршенства кроз бескрајност (*Swidler 2020*).

Мој закључак је да је људски живот сплет добра и зла, али да ултимативно Бог даје људском роду смер за добро. У том процесу дијалог минимално може да помогне у решењу неких конфликата и супротности, а максимално да буде најефикасније средство за људско споразумевање. Ако свесно унесемо у нашу индивидуалну и колективну свест што већи број упутства или правила за дијалог

онда ћемо боље разумети људе око нас и надати се да ће они исто прихватити да нас саслушају као што их ми саслушамо, те да ће то водити већој хармонији на свету.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Academic Journals Online. 2022. "Online Journals." Last accessed 17.12.2020. <https://ecumenism.net/docu/journals.php>.
- Fisher, Eugene. J. 1977. *Faith without Prejudice: Rebuilding Christian Attitudes toward Judaism (Shared ground among Jews & Christians)*. Mahwah, NJ: Paulist Press International.
- Foundation for Ethnic Understanding. 2020. Last accessed 17.12.2020. <https://ffeu.org/>
- Global Ministries. 2015. "European churches and ecumenical organizations respond to refugee crisis". https://www.globalministries.org/european_churches_and_ecumenical_organizations_respond_to_refugee_crisis.
- Ilić, Angela. 2012. *Toward the Healing of Memories and Changing of Perceptions: Churches in Serbia and Germany in Dialogue*. PhD diss. University of Philadelphia.
- Ilić, Angela. 2020. "Looking through a Veil: Challenges and Perspectives of Interreligious Dialogue in Serbia.", *Interdisciplinary Journal of Religion and Transformation in Contemporary Society*, 6 (2): 413–428.
- Ishchuk, Natalia and Oleksandr Sagan. 2020. "Confrontation of Orthodox Churches in Modern Ukraine: Reasons, Trends and Prospects of Reconciliation." *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 40 (3): 8–33.
- King Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue, n. d. Poslednji pristup 28. 10. 2020. <https://www.kaiciid.org>.
- Khatami, Mohammad. 2020. "Dialogue among civilizations". Last accessed on 30 October 2020. <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/book/islam-9780195174304/islam-9780195174304-chapter-58#:~:text=Mohammad%20Khatami%20Ayatollah%20The%20phrase%20%E2%80%98dialogue%20among%20civilizations,of%20truth%20that%20one%20finds%20in%20philosophical%20texts>
- Küng, Hans. 1993. "Declaration Toward a Global Ethics", Last accessed on 28 October 2020, https://www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_english.pdf.

- Kuharic, Franjo. 1992. "Message of Patriarch Pavle and Cardinal Kuharic Following Their Meeting in Geneva on 23 September 1992.", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 12 (5): 50–51.
- Moj Novi Sad. 2018. „Skupština Konferencije evropskih crkava počela u Novom Sadu”. Poslednji pristup 13.10.2020. <http://www.mojnovisad.com/vesti/skupstina-konferencije-evropskih-crkava-pocela-u-novom-sadu-id22200.html>
- Mojzes, Paul. 1970. "Athenagoras I: The Charismatic Orthodox Ecumenist", *Journal of Ecumenical Studies*, 7 (1): 94–97.
- Mojzes, Paul. 1989. "The What and the How of Dialogue", In: *Interreligious Dialogue: Voices from a New Frontier*, eds. Darrol Bryant M. and Flinn, F, 199–206. New York: Paragon House.
- Mojzes, Paul. 2011a. "Yugoslavia's Churches Squeezed between East and West during the Cold War", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 31 (4): 1–14.
- Mojzes, Paul. 2011b. *Balkan Genocides: Holocaust and Ethnic Cleansing in the Twentieth Century*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, Publishers.
- Mojzes, Paul. 2013. "From Initial Excitement to Maturity", *Journal of Ecumenical Studies*, 49 (1): 147-151.
- Perica, Vjekoslav. 2020. "All Victims Matter. Reconciliation of the Balkan Faiths and Peoples: An Assessment of Recent Progress", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 40 (10):1–26.
- Pušonjić, D. 2019. „Ekskluzivno za 'Beogradski glas' – Vladika Artemije, prvi episkop u istoriji SPC koji je lišen monaštva i izopšten iz Crkve: Otpadnik na pravdi Boga.“ Poslednji pristup 13.10.2020. <https://balkanskapravila.com/ekskluzivno-za-beogradski-glas-vladika-artemije-prvi-episkop-u-istoriji-spc-koji-je-lisen-monaštva-i-izopšten-iz-crkve-otpadnik-na-pravdi-boga>.
- Rohtmets, Priit and Radmila Radić. 2016. "The Process of Religious and Political Rapprochement between Bulgaria and Yugoslavia in 1920s and 1930s - An International Ecumenical Perspective.", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 36 (1): 42–89.
- Schneier, Marc and Shamzi Ali. 2013. *Sons of Abraham: A Candid Conversation about Issues that Divide and Unite Jews and Muslims*, Boston: Beacon Press.
- Swidler, Leonard. 1984. „Dekalog dijaloga, osnovna pravila medjureligijskog, medjuideološkog dijaloga.“ Poslednji pristup 20.12.2020. <https://static1.squarespace.com/static/5464ade0e4b0555bfb204446e/t/551eaefae4b088bf54fe6528/1428074234671/Dialogue+Decalogue+-+Serbian+%28>

Cyrillic+Alphabet%29.pdf

Swidler, Leonard. 2020. "Kozmički ples dijaloga!", *Illuminatio/svjetionik/almanar*, 2 (1): 240–255.

World Council of Churches. 1999. "Yugoslavia's double tragedy." Last accessed on 21.12.2020. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/international-affairs/regional-concerns/europe/yugoslavias-double-tragedy>.

World Council of Churches. 2021a. "WCC Executive Committee." Last accessed on 19.12.2020. <https://www.oikoumene.org/about-the-wcc/organizational-structure/wcc-executive-committee>World Council of Churches. 2021b. "Member Churches." Last accessed on 21.12.2020. <https://www.oikoumene.org/en/member>

Paul Mojzes*

Department of Religious Studies – Rosemont
College

DIALOGUE AS A TURNING POINT IN
RELATIONS BETWEEN CHURCHES
AND RELIGIONS

Resume

A general overview of the process of transitioning from rivalry and conflict to tolerance, cooperation, and ecumenical dialogue first among Christian churches and then among religions of the world. Cooperation and dialogue have advanced visibly in the second half of the 20th century and have risen to global levels. Because of historic conflicts in the Balkans, progress has been more difficult, but great progress has also been made there until wars broke out during the 1990s. Included in the paper are also practical guidelines for an effective dialogue which ought to be an integral part of civilized life.

Keywords: evolution of dialogue, Orthodox, Catholic, and Protestant ecumenism, World Council of Churches, Council of European Churches, Parliament of World Religions

* E-mail address: pmojzes@rosemont.edu.

** Овај рад је примљен 3. априла 2021. године, а прихваћен на састанку Редакције 9. јуна 2022. године.

ИНТЕРРИТУАЛНОСТ КАО ПРАКТИЧНИ ОКВИР МЕЂУРЕЛИГИЈСКОГ ИСКУСТВА И ДИЈАЛОГА

УДК 316.74:2-675

DOI: <https://doi.org/10.22182/spm.specijal32022.3>

Оригинални научни рад

Милан Вукомановић*

Филозофски факултет – Одељење за
социологију, Универзитет у Београду

Сажетак

Ритуали нису само перформативна средства демаркације између верских заједница; они су и прилике за успостављање мостова и међурелигијских односа и сусрета између њихових припадника. Ту онда истраживач ступа и на мање познати терен интерритуалности, односно друштвени простор и однос у којем се сусрећу припадници различитих религијских традиција и деноминација, укључујући и секуларно опредељене учеснике у ритуалу. Интерритуалност је појам који је тек од недавно ушао у употребу у области религиологије, а посебно студија међурелигијског дијалога. Тај концепт, међутим, тек треба да испољи своју експлоративну функцију у областима као што су мировне студије, педагогија, психологија, социологија религије, студије ритуала и друге науке и дисциплине. У овом раду се он уводи као један сасвим нов, али значајан аспект у разматрању видова међурелигијских и интерконфесионалних

* Имејл-адреса аутора: mvukomanovic@f.bg.ac.rs.

дијалога на плану (ван)институционалног сусретања религиозних појединаца који практикују обреде с мешовитим учешћем, као што је, на пример, ходочашће. У закључку рада се изражава нада да би некаква нова, екуменска теологија интерритуалности могла произићи из разговора практикујућих верника и њихових тумачења властите, али и оне друге, некада стране традиције, с којом се остварује својеврсна кохабитација током учешћа у заједничком ритуалном процесу.

Кључне речи: интерритуалност, међурелигијски дијалог, ритуал, ходочашће

Као систем симбола, ритуал спада у најкомплексније облике симболичког изражавања, који укључује речи, звукове, покрете, слике, предмете и људска тела. Све то заједно се онда сублимира, сажима у јединствено религијско искуство. Ритуал се врло често изводи као одговор, реакција на граничне ситуације (болест, смрт, индивидуална трансформација, транзиција), али он дефинише и одређени поредак ствари или уређује простор и време на начин на који је то понекад прописано у миту (Vukomanović 2004, 71). У неким ритуалима (нпр. муслимански хаџ) истовремено се потврђује колективни идентитет и припадност његових учесника и трансформише њихово индивидуално сопство. Међутим, за разлику од мита или уметности, ритуал не само што описује и изражава друштвени поредак, него га врло активно и ствара, установљава. Као друштвена, групна активност, упућена заједници, или бар једном њеном делу, он није пуко средство изражавања значења или „истина“ које су садржане у неком миту или доктрини: он је у стању и да *произведе* нова значења, као и да отвори један сасвим нови простор за реалност која је тек наговештена у сакралној приповести. Поред тог (поновног) успостављања социјалног поретка, ритуал има капацитет да евоцира или призове и врхунску, трансцендентну реалност, прекорачујући границе „овостраног“ и ступајући у динамичну интеракцију с том трансценденцијом. Он би се стога могао одредити као систем симбола који потврђује временски, просторни и друштвени поредак, проводи учеснике кроз серију симболичких радњи, расположења и граничних ситуација, с циљем да се потврди њихов колективни и/или трансформише индивидуални идентитет (Vukomanović 2011, 52–53).

Још од Диркема и функционалиста јасно је да ритуал има изражену интегративну функцију, док су британски антрополози с почетка двадесетог века посебно указивали и на његову основу у миту. Не треба, притом, изгубити из вида ни то да ритуал има различите аспекте и димензије: од соматских, психолошких, антрополошких, преко друштвених, историјских, до политичких, перформативно-естетских и екографских. При анализи ритуала, као и других религијских феномена и активности, тумачи се нешто темпорално, контекстуално, ситуационо, људско, материјално – „одевено“ у симболичко – које упућује на трансцендентно, непроменљиво, безвремено (Vukomanović 2011, 52). Поред просторног и временског оквира ритуала, као и других контекстуалних аспеката његовог извођења (нпр. звуци, мириси, литургијски језици), највећу пажњу, свакако, привлаче сами учесници, актери, јер симболика ритуала највише почива на релацијама, односима између тих учесника, на ономе што они чине, као и њиховим улогама у тим активностима. Према типу и карактеру тих учесника, религијски обреди се могу класификовати у ритуале заједнице (локалне, националне, глобалне), домаће (кућне) и личне, индивидуалне.

У идентитетском смислу, учешће у религијском ритуалу подразумева јасну границу између матичне заједнице и представника друге вере, између „нас“ и „њих“, инсајдера и аутсајдера. Па ипак, легитимно је у овом контексту поставити питање да ли је дозвољено и могуће практиковање ритуала уз присуство, али и учешће, оних појединаца који не припадају нашој традицији, већ некој другој религијској или конфесионалној заједници. Одговор на то питање је прилично једноставан: не само да је то могуће, а врло често и дозвољено, него се то неретко и чини, особито када је реч о кућним, али и ширим, институционално успостављеним ритуалима. Јер обреди нису само средства демаркације између верских организација; они су и прилике за успостављање мостова и међурелигијских односа између њихових припадника. Ту онда истраживач ступа на мање познат терен интерритуалности, односно друштвени простор у којем се сусрећу припадници различитих религијских традиција и деноминација, укључујући, штавише, и секуларно опредељене учеснике у ритуалу.

Интерритуалност је појам који је тек од недавно ушао у употребу у области антропологије и религиологије, а посебно студија међурелигијског дијалога. Најпре га је употребила Маргарет Томпсон Друал (*Margaret Thompson Drewal*), у контексту перформативних студија, у књизи о ритуалу афричког народа Јоруба (Thompson Drewal

1992, xvii).¹ У ширу употребу у науци он је, међутим, доспео тек недавно, након објављивања два зборника радова које је 2015. и 2019. приредила Мариен Мојерт (Marianne Moeyaert) (видети Moeyaert 2019; Moeyaert and Geldhof 2015; Kreinath 2017). Тај концепт, пак, тек треба да испољи своју експлоративну функцију у областима као што су мировне студије, психологија (решавање конфликта), социологија (проучавање мултиконфесионалних друштава²), педагогија (интеррелигијска едукација у школи и на универзитету) и друге науке и дисциплине. Међурелигијски дијалог у 21. веку не може се, наиме, више посматрати само као разговор теолога (и понеких филозофа, социолога, мировњака) на локалним, регионалним и међународним конференцијама посвећеним „дијалогу о дијалогу“, у наглашено дискурзивном модусу, с наслањањем на претежно текстуалну грађу и црквене документе. Интерритуалност данас подразумева један, пре свега, практични оквир међурелигијског сусретања и дијалога. Обредна пракса неке религијске групе или заједнице се, дакако, може делити, позајмљивати, делимично примењивати и у неком другом ритуалном, па и уметничком, сценском контексту на више различитих начина. Па ипак, интерритуалност подразумева свесну намеру мешовитих учесника у ритуалу да пређу властите конфесионалне баријере, свој идентитетски *limes*, и на неки начин се солидаришу с већинским припадницима друге вероисповести у контексту религијске праксе која се може изводити у нечијем дому, у храму или у неком другом, јавном простору, као што је, на пример, место мешовитог ходочашћа.³

На Балкану, али и у данашњој Турској, муслимани и хришћани различитог етно-религијског порекла су посећивали и посећују светилишта својих суседа; они деле култове неких светаца и често занемарују приговоре клерика због прелажења верских граница. То посебно испољавају Роми муслимани, који ходочасте хришћанске храмове на велике верске празнике. Мешовита ходочашћа су етнички

- 1 Јасно је, мислим, да је ту реч о теоријском концепту који представља својеврстан пандан пуно фреквентнијем термину интертекстуалности. Сама ауторка ритуале Јоруба посматра, у динамичком контексту симболичке антропологије, као трансформативне, неодређене, флексибилне, подложне промени, условности и интертекстуалности (интерритуалности).
- 2 У том социолошком оквиру би, на пример, било занимљиво утврдити да ли је интерритуалност присутнија код мултиконфесионалних нација, као што су, на пример, Роми или Албанци. Оваква хипотеза има смисла када се узме у обзир да се у тим случајевима интеробредна активност одвија унутар припадника исте етничке или националне заједнице.
- 3 У овом контексту бих указао на две студије на српском језику које се баве тематиком мешовитих ходочашћа на Балкану: Ćiparizović 2016; Dejzings 2005; Albera and Couroucli 2012.

и верски микрокосми, праве „лабораторије идентитета“ (Dejzings 2005, 16). Ту истраживач може да затекне синкретизам, хетеродоксију, мимикрију, али и крипторелигиозност. *Communitas* који прелази етничке и верске границе је у принципу крајње неизван. Због своје помешане и двојне природе, мешовита ходочашћа могу водити ка тензији или бар антагонистичкој толеранцији, нарочито када је реч о верском печату датог светилишта и контроле над њим. Сукобе, пре свега, изазивају верске и политичке елите, за које су светилишта извор конкурентског дељења (*competitive sharing*), симболичких ресурса, религијско-политичке моћи, али и прихода. Историјски гледано, балканске државе су често испољавале неку врсту антагонистичке толеранције према мањинским верским заједницама (Hayden 2002; Vukomanović 2008; Hayden et al. 2016). Симболички израз те врсте антагонизма може се препознати у односу према мањинским храмовима, као и другим верским објектима, у појединим балканским метрополама, престоницама (Београд, Софија, Солун). У ситуацијама у којима су имале политичку доминацију, већинске верске заједнице су историјски испољавале минималну дозу толеранције према другим религијама, особито оним које су раније и саме биле доминантне. Тај минималистички концепт толеранције (који не подразумева више од пуког подношења или трпљења Другог на својој „традиционалној“ територији), био је доста типичан и за претпросветитељску Европу.

Када је, пак, о интерритуалности реч, међурелигијске интеракције које се дешавају на местима ходочашћа, али и на другим локусима на којима постоји званично, а још чешће незванично, или чак притајено, учешће припадника различитих религијских заједница у истом ритуалу, може доћи и до врло позитивне динамике која је плод заједничког искуства, интеракције и дијалога верника током самог ритуалног процеса. Дејзингс, рецимо, примећује да се у тој лабораторији идентитета „могу видети на делу како димензије етно-религијског сукоба тако и димензије симбиозе, како цепање, тако и спајање“ (Dejzings 2005, 16). Ту, наимае, долази до својеврсне међурелигијске кохабитације где се, на пример, штовање локалних светаца дели са припадницима других конфесија у једном плодотворнијем контексту. Оваква кохабитација обично подразумева сличан начин облачења, поздрављања, изразе љубазности према госту, начин исхране, музичку и фолклорну традицију и сл. Стављајући религијски дискурс и теолошку догму у други план, Јенс Крајнат (Kreinath 2017, 275) на примеру ходочашћа у турском Хатају, показује како локално становништво религију више

доживљава као начин живота, него као начин мишљења или говора. Тај аспект интерконфесионалне интеракције није ни сасвим нов у историји. Од времена старе Римске империје, преко средњовековних ходочашћа и штовања светаца у Европи, до савремених глобалних светих места као што су Лурд, Фатима, Међугорје, Коњја, Асизи, Варанаси, Бодгаја, Сехван Шариф (али и Зочиште, Острог, Олово, Грачаница, Ђунис или Петроварадин на локалном и регионалном балканском подручју) – долази до успостављања различитих форми религијских односа који изискују озбиљно разматрање од стране стручњака за интеррелигијске студије и проучавање ритуала. Крајнат, на пример, заступа становиште по којем су ритуали главна средства у обликовању и трансформацији друштвених односа када се интерритуалност уведе као нови приступ у области међурелигијских студија (258). Реч је ту, по овом аутору, о својеврсном мозаику и каледоскопу (259) унутар којег учесници у ритуалним збивањима одржавају и описују свој индивидуални и колективни идентитет.

Поводи за практиковање интерритуалних активности могу бити различити. Поред мешовитих ходочашћа, требало би можда споменути и неке мање упадљиве видове учешћа у обредима друге религијске заједнице, као што су: гостопримство колега, пријатеља или чланова шире фамилије (нпр. током ифтара, Божића, практиковања пуђе и сл.); мешовите бракове и учешће деце у дуалним ритуалним активностима родитељских породица; студентске посете храмовима и другим религијским установама с пратећим трансформативним искуством; солидарисање са другом заједницом у случајевима верске мржње (нпр. исламофобија, расизам, етничка дискриминација); учешће у миси у болничкој капели; индивидуално духовно трагање: медитација у будистичком центру, боравак у хиндуистичком ашраму или присуство суфијском зикру. Религијски ритуал је, дакако, сав садржан у том чињењу, у перформативним активностима. Он, за разлику од теолошког или филозофског дискурса, ангажује интегралну личност, сва њена чула, емоције и машту. Али он је, пре свега, соматска, телесна активност – репетитивна, ритмичка, динамичка. Моја властита теренска проучавања дервишког извођења зикра у Босни и Херцеговини, илуструју у којој мери је ту, заправо, реч о синергији даха, звука и покрета, па и целокупне заједнице у њеном ритмичком оглашавању и кретању, при чему сви ти појединачни елементи чине један јединствени симболички склоп или систем (Vukomanović 2011, 50). С друге стране, суфизам је одличан пример традиције унутар ислама која је током векова била вероватно најотворенија за међурелигијске

и интерритуалне сусрете и дијалог с другим религијама, укључујући хришћанство и хиндуизам.

Социолози религије данас објашњавају процесе детрадиционализације међу религиозним испитаницима, њихово (само)рефлексивно преиспитивање значаја и улоге традиције, идентитета и припадности, па се све чешће ту онда говори и о 'флексибилним верницима', 'флуидним припадностима', 'сезонским верницима', 'хибридним идентитетима' и сл. У том контексту и границе међу религијама постају све пропусније, верски идентитети се усложњавају, хибридују, а учешће у ритуалу друге религијске заједнице остаје као стално присутна могућност (Kreinath 2017, 11).

Када је о интеррелигијском дијалогу реч, ту најпре имамо у виду разговоре богослова и клерика, представника верских институција на локалном, регионалном и ширем међународном плану. Идеални партнери у таквом дијалогу су, по правилу, софистицирани теолози с ауторитетом и утицајем у својим матичним заједницама, кадри да имплементирају договоре који се остварују на таквим скуповима и конференцијама. Поред њих, ту понекад учествују и искуснији политичари, представници угледних невладиних организација и фондација, различити миротворци, али и научници, експерти за међурелигијске односе из области друштвених и хуманистичких наука (политиколози, социолози религије, филозофи, правници и др.). У таквим форматима се, међутим, ређе упућује на практично деловање цркава и верских заједница у обредном контексту дељења ходочасничких места и искустава или, пак, на дијалог између обичних верника у сличним околностима и приликама које су, заправо, примарни оквир за те религиозне појединце. Ритуали, за разлику од теолошких концепата и догми, ангажују верника интегрално, *in toto*, с укљученим свим чулима и емоцијама, имагинацијом и непосредним искуством сакралног. Због тога су они у стању да, више него теолошки дискурс, трансформишу религиозног појединца, његов соматски, психолошки и духовни идентитет. Интерритуалност у том смислу представља и заокрет од теолошког, социолошког, религиолошког дискурса ка пракси, ритуалу као средишту и главном покретачу дијалогског, миротворног процеса. У таквом приступу дијалогу се онда већа пажња поклања друштвеним односима, лиминалности и динамици идентитета која произилази из учешћа у обредној пракси нематичне религијске заједнице. Учешће у тим ритуалима ствара, наиме, један сасвим нови оквир за међурелигијске односе, најчешће на локалном нивоу.⁴

4 Глобално посматрано, сличан ефекат би могао, можда, произићи и из сусрета сунита

Из тих разговора практикујућих верника и њихових тумачења властите, али и оне друге, различите традиције – с којом се остварује својеврсна кохабитација током учешћа у заједничком ритуалном процесу – могла би, можда, произићи и једна сасвим нова, екуменска теологија интерритуалности.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Albera, Dionigi and Maria Couroucli. 2012. *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ćiparizović Radisavljević, Dragana. 2016. *Hodočašća u XXI veku: studije slučaja tri svetilišta u Srbiji*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Dejzings, Ger. 2005. *Religija i identitet na Kosovu*. Beograd: XX vek.
- Hayden, Robert. 2002. "Antagonistic Tolerance.", *Current Anthropology* 43 (2): 205-231. doi: 10.1086/338303
- Hayden, Robert, Aykan Erdemir, Tuğba Tanyeri-Erdemir, Timothy Walker, Devika Rangachari, Manuel Aguilar-Moreno, Enrique López-Hurtado, and Milica Bakić-Hayden. 2016. *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*. London and New York: Routledge.
- Kreinath, Jens. 2017. "Interrituality as a New Approach for Studying Interreligious Relations and Ritual Dynamics at Shared Pilgrimage Sites in Hatay, Turkey.", *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 1 (2): 257–84. doi: 10.1558/isit.33618.
- Moyaert, Marianne and Joris Geldhof. 2015. *Ritual Participation and Interreligious Dialogue: Boundaries, Transgressions and Innovations*. New York: Bloomsbury.
- Moyaert, Marianne. 2019. *Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries: Explorations in Interrituality*. New York: Palgrave.
- Thompson Drewal, Margaret. 1992. *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency*. Bloomington: Indiana University Press.
- Vukomanović, Milan. 2004. *Religija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Vukomanović, Milan. 2008. *Homo viator: religija i novo doba*. Beograd: Čigoja štampa.

и шиита током исламског хаџа, у оним случајевима где се не говори само о њиховој антагонистичкој толеранцији (нпр. код ходочасника из Ирана и Саудијске Арабије), него и о синергији и кохабитацији у једном могућем дијалошком оквиру.

Vukomanović, Milan. 2011. "Između klasične i alternativne religioznosti: revitalizacija islamskog misticizma", U *Antropologija religije i alternativne religije.*“, ur. Danijel Sinani, 39–66. Beograd: Srpski genealoški centar i Filozofski fakultet.

Milan Vukomanović*

Faculty of Philosophy – Department of
Sociology, University of Belgrade

INTERRITUALITY AS A PRACTICAL
FRAMEWORK OF INTERRELIGIOUS
EXPERIENCE AND DIALOGUE

Resume

Rituals are not only the performative modes of demarcation between communities of faith; they are also opportunities for establishing bridges and interreligious relations and encounters between their members. In this case, a researcher enters a less known domain of interrituality, i.e., a social space and relation in which members of different religious traditions and denominations (including the secular participants in rituals) meet each other. Interrituality is a more recent concept in the area of religious studies, and especially interreligious dialogue. Its exploratory and function is yet to be expressed in sciences and disciplines such as peace studies, pedagogy, psychology, sociology of religion, ritual studies, etc. In this essay, it is introduced as a novel, but a significant aspect in considering the modes of interreligious and interconfessional dialogues on the grassroots and (non-)institutional levels of encounter between believers who practice rites with mixed participants, as is the case with religious pilgrimage. In the conclusion, the author expresses his hope that a new, ecumenical theology of interrituality could emerge from conversation of religious practitioners and their interpretations of their own, as well as others' tradition, during their unique cohabitation within the common ritual process.

Keywords: interrituality, interreligious dialogue, ritual, pilgrimage

* E-mail address: mvukomanovic@f.bg.ac.rs

МЕЂУРЕЛИГИЈСКИ ДИЈАЛОГ КАО ИМПЕРАТИВ У ПРАВОСЛАВНОМ ХРИШЋАНСТВУ

УДК 271.2-675

DOI: <https://doi.org/10.22182/spm.specijal32022.4>

Оригинални научни рад

Растко Јовић*

Православни богословски факултет –
Универзитет у Београду

Сажетак

Рад обрађује проблематику међурелигијског дијалога у контексту развоја неопходних теоријских основа у вези са самопоимањем православних. Чини се да је основни предуслов екуменског дијалога питање идентитета хришћана, који неретко остаје нејасан не пружајући довољно средстава за успешно вођење дијалога. Нејасно одређен идентитет Цркве и православних хришћана само ће додатно онемогућавати адекватну мисију и дијалог. Користећи се богатством православне традиције, покушали смо да покажемо динамичку природу хришћанског идентитета, његову инклузивну и афирмативну природу за другог и другачије. Цртајући обресе православне посебности, све више постајемо свесни да међуверски дијалог није додатак нашег постојања као хришћанске Цркве, него њен суштински императив и услов постојања.

Кључне речи: хришћанство, идентитет, императив, есхатологија, време

* Имејл-адреса аутора: rjovic@bfspc.bg.ac.rs.

УВОД

Питање међурелигијског дијалога, и то пре свега оног унутар-хришћанског, није могуће на прави начин разумети нити обрадити уколико хришћани немају јасно развијену идеју сопственог идентитета (Fitzgerald 2014, 3–9). У контексту православног хришћанства, неопходни су радови на тему идентитета како бисмо добили обресе тог и таквог припадања у референтном оквиру дијалога са другима.

Свеправославни Сабор на Криту 2016. године, показао је извесне недоумице православних у погледу разумевања света који нас окружује. Један од докумената са овог Сабора, *Односи Православне Цркве према осталом хришћанском свету*, поставио је управо питање црквене самосвести (Holy and Great Council 2016). И поред тога што је овај текст на предсаборским конференцијама био усвојен од делегата, затим доживео озбиљне корекције на самом Сабору, он је остао део контроверзи, јер су многи присутни епископи одбили да га потпишу. И можда је управо Критски Сабор открио на јасан начин неопходност да православна теологија ради на развоју теоријских поставки у вези са местом међуверског дијалога у православљу, али и дијалога унутар православног корпуса.¹

Чини се као да хришћани, а посебно православни хришћани, морају узети више у обзир питање сопственог идентитета, тј. његов смисао и садржај. Другим речима, неопходно је да одговоримо на питање шта је хришћански идентитет и на који начин ова посебност обликује наше разумевање „другог“, али и дијалог у складу са тим. Због свега овога, нејасно одређен идентитет Цркве и православних хришћана само ће додатно онемогућавати адекватно учешће у контакту са неправославнима.

У покушају да одговоримо на ова питања, користимо теолошко богатство традиције која ће трасирати основну идеју рада и надамо се, показати да је за православне, активно учешће у међуверском дијалогу онтолошки императив.

ИДЕНТИТЕТ ХРИШЋАНСТВА

У раном хришћанству, најтежи део мисије била је изградња хришћанске самосвести као потпуно нове вере. У *Посланици*

1 Поред ових нејасноћа, потешкоће које су се откриле после овог Свеправославног Сабора јесу национални проблеми који су испливали као црквени (случај Украјине и „аутокефалије“ њене Цркве). Видети више у: (Moragiu 2020).

Галатима, коју налазимо у Новом завету, сведоци смо идентитетске недоумице са којом се сусрело хришћанство на самом почетку своје историјске мисије. Решење које нуди Апостол Павле јесте потенцијално, и за нас данас, од изузетног значаја. Управо је инклузивна димензија хришћанства у самом почетку, представљала највећи проблем у смислу рационализације могућности да разлике не униште јединство заједнице. Истовремено, дубока историјска традиција којом су биле идентификоване различите групе представљала је додатни проблем. На који начин носити своју традицију која је на моменте искључива према другима, а истовремено остати веран радикалном учењу о љубави које хришћанство доноси? Апостол Павле улази управо у борбу против граница, дистанце и искључивости између хришћана који су долазили из различитих традиција (из Јудаизма/из незнабоштва). За хришћане из јудаизма ово је свакако било највећа претња, јер је њихова традиција захтевала социјалну дистанцу као баријеру која би их штитила у односу на хришћане који долазе из других традиција (Dunn 1993, 477).

Посланица Галатима описује један од првих сукоба унутар хришћанског корпуса. Са једне стране, хришћанство је и даље сматрано само једном граном јудаизма, док је из визуре Апостола Павла, хришћанство било сасвим нова заједница – независна од синагоге (Hultgren 1976, 102). Одједном, хришћани из различитих традиција се састају на једном простору и деле заједничку веру, али нису у могућности да богослужбено једу заједно. Правила о култној чистоћи, онемогућавају хришћане из јудаизма да једу заједно са онима који нису обрезани (пагани). Као знак вечног завета,² обрезање је истовремено било и радикални знак издвојености и баријере према другима, а запечаћено је и оштром казном коју Бог прописује већ на првим страницама Библије: „А необрезано мушко, којему се не обреже крајак тијела његова, да се истријеби из народа својега, јер поквари завјет мој“, (1Мој 17, 14). Пред оваквим изазовом и сам Апостол Петар се повукао и прихватио да одбије заједничко јело са хришћанима који нису обрезани. Павле му се јавно супротставио: „А када дође Петар у Антиохију, супротставих му се у лице, јер бјеше за осуду. Јер прије него што дођоше неки од Јакова, јеђаше с незнабошцима; а када дођоше снебиваше се и одвајаше, бојећи се оних који су из обрезања“, (Гал 2, 11-12). Тако је богослужбено јело (Литургија/евхаристија) као срж идентитета хришћанства,

2 Обрезање (1Мој 17, 10) је било знак вечног завета између Јевреја и Бога: „Да се обрезује које се роди у кући твојој и које се купи за новце твоје; тако ће бити завјет мој на тијелу вашем завјет вјечан“, (1 Мој 17, 13).

успостављено на Тајној Вечери од самог Христа, постало камен спотицања делећи хришћане међу собом.

За хришћане из јудаизма све ово је покренуло старо питање у вези са моделима укључивања „богобојажљивих“ (пагани)³ у оквиру јеврејске заједнице. Павлова фундаментална брига била је трансформација јеврејског идентитета у хришћанству, а то је инклузивност која може интегрисати разлике, без да им одузме њихове особености (Kahl 1999, 66).

Могућност да хришћани из јудаизма и они који долазе из паганизма⁴ не могу јести заједно није само у вези са правилима исхране која су важна Јеврејима, него би заједничко обедовање са „богобојажљивима“ суштински угрозило јеврејски идентитет (1Мој 17, 14). Хиљаде година развоја јудаизма, његових правила и закона изградили су рововске позиције у којој да би се заштитио идентитет мора се одвојити од других. За хришћане из јудаизма било је природно да се богослужбено јело (евхаристија) затвори у њихов идентитетски склоп (Сведочанство о забрани заједничког јела: Dunn 1983, 18), одводећи га у ексклузивизам (Dunn 1983, 17). Другим речима, оно што дефинише некога из јудаизма јесте обрезавње, као и поштовање Суботе и правила исхране (подела хране на чисту и нечисту). Ово је дубински уграђено као идентитетски маркер једног религијског и етничког постојања кроз неколико векова. Приступити јелу са незнабошцима означавало би напуштање и одрицање од сопственог идентитета.⁵ Како је онда могуће превазићи препреке и редефинисати границе, а истовремено заштитити јеврејске особености?

Необрезаним хришћанима, Апостол Павле нуди евхаристију (богослужбено јело) као веру у стварање новог идентитета који надилази етничке и културне границе, дајући им осећај потпуне интеграције у оквирима нове заједнице (Theissen 1990, 103). Овакав поглед је имао радикалне последице. Он је значајно да „богобојажљиви“ без додатних захтева могу партиципирати у новој вери. Овакав степен инклузије остварује се кроз евхаристију, јер могућност да

3 Богобојажљиви су били они пагани коју су симпатисали Јудејство, али нису били интегрални део Јеврејске заједнице. Више у: (Rutgers 1998, 33).

4 Постоји неколико степени у разликовању пагана у вези са степеном њихове блискости са Јудаизмом: прозелити, резидентни странци, богобојажљиви. Сви ови слојеви имали су различите нивое чистоће у вези са заједничким јелом. Видети више у: (Dunn 1983, 19–21).

5 И поред могућности да учествују у различитим социјалним интеракцијама, стриктност и уклањање од могућности заједничког јела била је евидентна за Јевреје. Само би неки, мање стриктни, допуштали и такву могућност да буду позвани на јело, где би и пагани можда могли бити присутни. Више у (Dunn 1983, 23).

једу сви заједно јесте печат њихове интеграције. Поставља нам се питање, како је могуће да Павле има овако радикалан став који подразумева хришћански идентитет као не само интегративан, него и социјално афирмативан – признајући њихово пуно припадање хришћанској заједници?

Сам Апостол Павле остаје Јеврејин, он није против поштовања закона, уколико тај закон не одводи у искључивост. Он свом идентитету пружа нову интерпретацију у смислу шта то значи бити Јеврејин.⁶ За Павла дакле, хришћани који долазе из паганства морају и могу остати необрезани (Гал 3,28), јер управо тај „мали комадић различитости демонстрира и практикује да је у `Христу` различитост постала другачија (мање битна)“ (Kahl 1999, 70).

Апостол Павле тако успоставља нови хришћански идентитет око богослужбеног сабрања (евхаристије) које печати право да заједница хришћана има различите традиције, а да ипак буде једно. Тежња ка јединству, добронамерност у том смислу, даје и смисао различитости као позитивној карактеристици једне заједнице. Без тежње да се живот заједнички дели, различитост по себи не мора бити добра (Adamson 2015).

ПОИМАЊЕ ВРЕМЕНА

Идеја о промени и стварању новог идентитета нуди другима не само религијску интеграцију, него и афирмацију социјалне припадности, што је у вези са још једним битним аспектом Павлове визије света. Изградња новог идентитета стоји у сразмери са разумевањем времена које нуди или не нуди могућности промене.

Инвазија хришћанства у грчко-римски културни простор била је у вези са новим схватањем времена, што је било од пресудне важности. За античке Грчке филозофе време је само „покретна слика вечности“, тј. циклично и понављано кретање које се враћа себи без да икада иде напред (Florovsky 1974, 25–26). У таквим околностима, циклично поимање времена као да затвара потенцијал и веру да је друштво могуће мењати, на културолошком, религијском или политичком плану. У таквом оквиру, инклузивни идентитет нема много смисла на дуже стазе. „Линеарно“ становиште о времену које доноси хришћанство, отварао је нове хоризонте за тај свет и мисао, као откључавање изводљивих промена (Jović 2015). Хришћанство са оваквим разумевањем времена добија моћну алатку која му даје

6 Павле је имао мноштво идентитета којима је био спреман да се служи у име њему најважнијег, а то је „бити у Христу“ (Hodge 2005, 285–287).

за право да делује у правцу промена и да их најављује. Ово је само један кључ који нам открива енергију наступања хришћанства и његове привлачности у инспирисању еманципаторских кретања која са собом може да донесе.

Апостол Павле кроз „линеарно“ време уноси нешто квалитативно ново, изазивајући културу свог времена, вршећи инвазију у време он нуди нове могућности промене, али и изазове. Управо је та отвореност ка будућности о којој је говорио апостол Павле била окидач за веру у могућу трансформацију света у којем се живело, кроз изградњу новог идентитета који прожима различитости. Отуда је изградња посебности око заједничког оброка у хришћанству била корак ка ширењу овог искуства на шире друштво и последице које ће превазићи у почетку малу хришћанску заједницу (Jović 2010a).

ЕСХАТОЛОГИЈА КАО НАДОГРАДЊА ВРЕМЕНА

Есхатологија је надоградња идеје о „линеарном“ времену. Ово учење о последњим временима, учење о Царству Божијем које ће доћи, није била прича о загробном животу, како се то обично разумева. Христос је својим акцијама у историји производио будућност (есхатологију). Његово лечење болесних, помоћ сиромашнима и савршена љубав праштања указивали су на Његово послање из другог времена и перспективе, као знакове будућег времена. У таквом разумевању есхатологије, Божја трансформација света већ је отпочела са Исусом Христом и представљала је процес промене предат у руке хришћанској заједници. Рани хришћани састајали су се око евхаристије кроз коју су изнова били подсећани на свој идентитет кроз сједињење са Христом. Тако је само богослужбено јело (евхаристија) било истовремено и партиципирање и позив за учешће у производњи будућности у садашњости. Тиме се код учесника самог догађаја стварала могућност за развој новог идентитета који превазилази различитост историјских традиција из којих су учесници појединачно долазили. Хришћани из паганства могли су сада да постану пуни чланови народа Божијег без да прате наметнуте обавезе Јеврејске конверзије, као што је нпр. обрезање. Есхатолошка важност Христа, указала је на приоритет отварања Божије благодати за све људе.

Пример сукоба у *Посланици Галатима* указује на мукотрпни процес изградње новог идентитета хришћана. Радикална идеја о инклузији и афирмацији чини различитости релационим у

оквиру једне заједнице. Прихватање овакве особености, посебно за Јевреје, значило је храброст да се одједном векови традиције учине релативним, као што су поштовање Суботе, правила исхране и обрезања. Улазак у хришћанску заједницу означио је болно „измештање из колективистичког идентитета заједнице/народа и могућност рађања субјекта“ (Jović 2018, 70). Изузетан потенцијал оваквог рађања јесте ослобађање креативних снага људских бића од потпуне зависности историји, породици, или племену (Clapsis 2004, 166).

Болни преображај који је стајао у вези са измештањем идентитета са цикличног на линеарно време, са историје на есхатологију, очигледно је мучио ранохришћанску заједницу јер је подразумевао потребу за одбацивањем историјског конформизма. О томе је говорио и Апостол Павле, „И не саображавајте се овоме вијеку, него се преображавајте обновљењем ума свога, да искуством познате шта је добра и угодна и савршена воља Божија“ (Рим 12, 2). Његов позив јесте да се хришћани ослободе конформизма овоме свету, тј. колективизму (историји). Једино према чему хришћани могу бити конформисти јесте Христос (Ehrensperger 2003, 256). У својој суштини, овакав вид конформизма подразумева рађање новог идентитета, који доноси критичан однос према традицији и стварности у којој живимо. Хришћанство покреће развитак инклузивног идентитета што не би било могуће без предуслова, а то је синхроно развијање друкчијег поимања времена. Чини се да је управо небрига за идентитетска питања оно што искључује могућност изградње аутентичне полазне тачке за међурелигијски дијалог – за сусрет са другим. Мисија теологије мора бити између осталог константни развој идентитета, осећаја посебности који захтева непрестану еволуцију у отварању ка другом и друкчијем (Hicks 2003, 131).

ЈЕДИНСТВО У ВРЕМЕНУ

Православни теолог Георгије Флоровски (1893-1979), био је сигурно један од најзначајнијих богослова у вези са међурелигијским дијалогом, а његове смернице као да и даље трасирају екуменска кретања у Православној Цркви. У визији Флоровског, једини смисао међурелигијског дијалога јесте православно сведочење истине не-православнима.⁷ Сходно томе и једини смисао екуменског дијалога

⁷ Много касније, ову исту идеју ће изразити и „Солунска декларација“ православних у вези са проблемима учешћа у раду ССЦ 1998. године (World Council of Churches 1998).

не може бити ништа друго него конверзија свих у православље (Gallaher 2019, 274). Оваква поставка у вези са екуменским дијалогом суштински издаје саму идеју дијалога, жртвујући га у име мисије. Свестан или не овог проблема, Флоровски иде корак даље у свом становишту разликујући „јединство у времену“ од „јединства у простору.“ Оно што је потребно у вези са екуменским дијалогом јесте „јединство у времену“, тј. неопходност слагања вере у свим временима као предуслов екуменизму „у простору“ (институционално уједињење) (Gallaher 2019, 277). Флоровски је даље сматрао да је управо јединство у вери (догма, канони) важније од „јединства у љубави“ (евхаристија) (Ladouceur 2017, 349). Овакви захтеви, премда изгледају посве логични у контексту православног учења о цркви (еклисиологији), сасвим пак одступају од могућности које православна теологија нуди. Слагање у времену у свим историјским периодима готово је немогућ захтев, па самим тим чини готово немогућим и идеју међурелигијског дијалога. Истовремено, инклузивни идентитет који се читовао као особеност хришћанства, одједном постаје искључујући према другима. Идентитетска криза која се овде осећа јесте немоћ израза инклузивне димензије идентитета, као и социјално афирмишуће компоненте у вези са другим и друкчијим.

„Јединство у времену“ указује само на историјско разумевање цркве као институције. Занемарује се, како линеарно поимање времена, тако и футуристичко тумачење традиције које не релативизује прошлост, него је чини релационом у вези са нашим идентитетом. Разматрајући ово питање не можемо заобићи један веома занимљив текст Новог Завета. Наиме, Исус Христос као слика савршене љубави у Новом завету, рекло би се напрасно, наједном саопштава да људима неће опростити хулу на Духа Светога?! „*Хула на Духа Светога неће бити опроштена, а реч против Сина хоће.*“ Зашто је то тако? Како је могуће да љубећи Бог не прашта хулу на Духа, а прашта реч против себе самог, против Сина (Христа)? За Православну теологију, Дух Свети јесте Онај који чини Бога живо присутним у историји кроз заједницу хришћана (Цркву). Негирање Божијег присуства у садашњости не може бити опроштено, јер негира лично присутног Бога. Друкчије говорећи, Дух чини Христа присутним у времену, чинећи време и простор медијем комуникације.

„*А реч против Сина хоће (се опростити).*“ Радикалност ове изјаве садржи у себи јасну поруку, да није неопходно да се сложимо у свему са другима (хришћанским деноминацијама), када је реч о прошлости и историјској перцепцији Исуса Христа. Оно око чега

је пак неопходно да се сложимо, јесте да је Бог живо присутан међу нама. У том смислу, јасно је да међуверски дијалог пред собом има одговоре за будућност и решавања проблема у садашњости. Имајући ово у виду, јасно је да инсистирање на слагању у свим стварима у историји (јединство у времену), не може бити неопходна норма у међурелигијском дијалогу. Напротив, управо је потрага за Богом и истином искључиво у прошлости, опасност да се теологија претвори у археологију (Ratzinger 1995, 95).

Свеправославни сабор православних на Криту 2016. године, показао је сву амбивалентност према поимању других, који су изван граница Православне Цркве. Тако је термин који је употребљен да би се дефинисали други садржан у формулацији да се не-православнима признаје *'историјски назив хришћанских Цркава'* (Holy and Great Council 2016). Оваква формулација има двојако значење, или да су друге хришћанске конфесије у неком смислу цркве (да су то некада биле) или то никада нису ни биле (Gallaher 2019, 280–281). Овакав став у себи носи идеју нео-традиционализма по којој ван пуноће Православне Цркве не постоји ништа осим таме јереси и раскола (Ladouceur 2017, 330). У односу на нео-традиционалисте, полазна тачка о пуноћи благодати која се налази у Православној Цркви имала је сасвим различите исходе код Флоровског и Булгакова (Noble 2018, 80-104). За њих је управо пуноћа Православне Цркве за последицу имала веру да нешто од те целовитости мора постојати и код других (Ladouceur 2017, 331). Поглед на благодат и њено целовито баштињење у Православној Цркви може се правдати са позиција историје, али са позиција есхатологије отварају се могућности за сасвим другачији поглед на другог и другачије.

ЕСХАТОЛОШКИ ЕКУМЕНИЗАМ

Уколико озбиљније размотримо посебност православног хришћанског идентитета, онда он са собом носи нови императив. Када се састају на богослужењу око заједничког јела (Света Литургија/евхаристија) (Vassiliadis 2016, 1–5), Православни отпочињу речима: „Благословено Царство Оца, Сина и Светога Духа.“ Другим речима, учешће у богослужењу јесте партиципирање у Царству Божијем које ишчекујемо, најављујемо, али које још није стигло. Богослужбено заједништво у православној Цркви нас подсећа да наш идентитет лежи у Царству Божијем. Тај идентитет је одговоран за обликовање наших мисли и дела на уникатан начин. Суштински, у контексту међурелигијског дијалога, то је вера и нада да ће Господ све сабрати,

целокупно човечанство у свом Царству (Мт 25, 32), јер је Воља Божија да се сви људи спасу (1Тим 2, 4).

У практичном смислу, ово је теоријски и искуствени оквир који пружа сасвим нове директиве у вези са међурелигијским дијалогом и сарадњом. Уколико би Црква свој идентитет везивала само за историју, онда је природно да се на сваку друштвену промену може гледати као на потенцијалну претњу православном идентитету. Није ретко да код појединих аутора налазимо непримерене идентификације између идентитета православља и одређених друштвених институција или форми које су у опадању или нестају (рурални живот, „традиционалне вредности“, патријархат и сл.). Логично, долазимо до исхода у којем зависност од историје рађа искључивост према свакој промени.

Идеализација историјских друштвених ентитета спречава Цркву у смислу њене мисије и екуменског отварања, које пре свега мора бити неизоставно есхатолошки надахнуто. Црква своје постојање мора да гради на нади и антиципацији да ће Бог на крају времена пружити спасење свима, јер је воља Божија „да се сви људи спасу и да дођу у познање истине“ (1Тим 2, 4). Практично, то значи да вера и нада у спасење свих људи захтева инклузивни светоназор, који позива на друштвену афирмацију других у садашњости (Јовић 2012). Следствено томе, Православна Црква аутентично може да изграђује себе једино кроз прихватање другог и другачијег (Јовић 2012), а да то истовремено не угрожава Њену суштину, него напротив да то *чини и јесте* Њено биће (видети више у Zizjulas 2011). Изазов за међухришћански дијалог јесте сведочење идентитета који поштује и прихвата партикуларност, истовремено потврђујући универзалност хришћанске мисије, тј. верност есхатолошком усмерењу (Јовић 2018, 55–96).

Традиција посматрана кроз призму есхатолошке посебности, не може бити сведена само на следовање идентичним понављањима матрица из прошлости, навици - него доследност креативним разрешавањима садашњости као принципу „истине“ која нам се открива у Царству Божијем (Kalaitzidis 2009, 143). Отуда је аутентична православна традиција „футуристичко“ сећање (Kalaitzidis 2009, 147) и позив да будућност производимо у садашњости, као што је то Христос чинио. Линеарно разумевање времена значи да је будућност отворена, да се стварност мења. У том смислу, и есхатолошко разумевање традиције има смисла, јер онда овај футуризам указује на то да је „све могуће, све је отворено и ништа није записано у камену“ (Kalaitzidis 2009, 150). Само су тешки

историјски услови који су снашли православље последњих неколико векова, довели до природног рефлекса одбране и затварања у себе (Kalaitzidis 2009, 150–151). Затварање у историчност традиције се може разумети и објаснити, али нема потребе да се она правда, посебно не у богословљу јер нас закључава пред вратима другог у нашем покушају екуменског сусрета. Очеvidно, есхатолошко разумевање традиције и времена не пружа нам луксуз да се немарно и пасивно односимо према другима, него од нас захтева искорак из историчности идентитета у есхатологију инклузивног потврђивања.

ПЕРСПЕКТИВЕ И ДУХ ДИЈАЛОГА

Већ смо у претходном поглављу говорили о визији екуменског дијалога који је представио Георгије Флоровски. По њему, као што смо предочили, циљ дијалога јесте сведочење православља другима, не-православнима. Уколико бисмо прихватили платформу дијалога као простор сведочења (мисије), тада се дијалог претвара у бесконачни монолог. Захтеви дијалога су сасвим особени, они подразумевају да учесници истог имају комуникативне способности као што су: „толеранција, стрпљење, поштовање различитости, жеља да се други саслуша, способност да се призна грешка, способност реинтерпретације или превода сопствених брига на такав начин да то буде јасно другима, самонаметање ограничења како би други имали прилику да говоре, али и настројење искреног и поштеног изражавања“ (Clapsis 2016, 12). Императив дијалога доводи до тога да се сам сусрет може посматрати као успех, чак и онда када у себи не носи ништа од наведених промена.

Проблеми у екуменском дијалогу⁸ остају озбиљни и захтевају превредновање наших ставова, као и разумевања сложених односа (Jović 2010b) између помесних Православних Цркава (Kalaitzidis et al. 2014). Потрага за јединством понекад уводи учеснике међурелигијског дијалога у опасност да жртвују есхатолошке вредности хришћанства (Kalaitzidis et al. 2014, 17) у име историчности традиција (Jović 2019). Креативна немоћ да се идентитет пројави као есхатолошки, води у једноставнији вид одбране историчности традиције чиме се доказује верска правоверност. Међуверски дијалог представља суштинску потребу да разумемо сопствено постојање у светлости есхатологије. И поред тога што је сасвим јасно да политичка ситуација у многоме одређује дијалог на овим просторима (Radić 2020), то не мора

8 За теолошку анализу проблематике екуменског дијалога, посебно значајна следећа студија: (Mačković 2010).

бити неминовно одређујуће. Много пута се показало да је и поред политичке агенде, Црква налазила начин да своје идеје теолошки формулише и превазиђе дневно политичке циљеве (Jović 2014).

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Уколико Црква остане у непрестаној тензији са садашњошћу, таква тензија не сме бити производ Њене идентификације са историјом, него са есхатологијом. У првом случају она ће имати ставове који су негативни *per se* према свему што нам нуди садашњост. У другом случају, идентификација са есхатологијом доводиће до тензије и става који води ка опрезнијем сагледавању према долазећој будућности, без да увек буде и неизоставно негативан. Целовито поистовећење Цркве са историјом представља изузетно компликован изазов који непрестано угрожава дијалог са савременим светом или га већ у самом зачетку чини бесплодним и јаловим.

Црква остаје позвана да остане икона Царства Божијег у историји, одакле долази Њен идентитет, који нам се предаје из есхатолошки условљене традиције. Тежње и трагање за бићем Цркве, има и те како значајне последице, а то је љубав према другом, тј. да водимо дијалог и потврдимо другог у односу са нама. И онда када нисмо сами убеђени у исход дијалога, аутентичност нашег хришћанског живота нас позива да је сведочимо кроз искреност нашег приступа. Истрајавање у међурелигијском дијалогу и сарадњи, не само да је аутентични део црквене самосвести и хришћанске вере у долазеће Царство Божије, него представља осмишљавање саме вечности као есенцијалног извора за хришћански позив.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Adamson, Göran. 2015. *The Trojan Horse - A Leftist Critique of Multiculturalism in the West*, Malmö: Arx Forlag.
- Clapsis, Emmanuel. 2004. "Ethnicity, Nationalism and Identity.," In *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, ed. Emmanuel Clapsis, 159–173. Geneva/Brookline: WCC Publications/Holy Cross.
- Clapsis, Emmanuel. 2016. "The Dynamics of Interreligious Dialogue." *Greek Orthodox Theological Review*, 61 (3-4): 9–29.
- Dunn, James D. G. 1983. "The Incident at Antioch.," *Journal for the Study of the New Testament* 18: 3–57.

- Dunn, James D. G. 1993. "Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians.", *Journal of Biblical Literature*, 112 (3): 459–477.
- Ehrensperger, Kathy. 2003. "Be Imitators of Me as I am of Christ: A Hidden Discourse of Power and Domination in Paul?", *Lexington Theological Quarterly* 38 (4): 241–61.
- Fitzgerald, Thomas. 2014. "How to Understand Christian Unity (Ecumenism) in Relation to Orthodox Identity? – A First Theological Approach", In *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, eds. Pantelis Kalaitzidis, Thomas Fitzgerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Werner Dietrich, and Guy Liagre, 3–9. Oxford: Regnum Books International, WCC Publications.
- Florovsky, Georges. 1974. *Christianity and Culture: Collected Works, Volume II*. Belmont: Nordland Publishing Company
- Gallaher, Brandon. 2019. "Ecumenism as Civilisational Dialogue: Eastern Orthodox Anti-Ecumenism and Eastern Orthodox Ecumenism. A creative or sterile antinomy?", *International Journal for the Study of the Christian Church*, 19 (4): 265–285.
- Hicks, Donna. 2003. "The Role of Identity Reconstruction in Promoting Reconciliation", In *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy & Conflict Transformation*, eds. Raymond G. Helmick and Rodney L. Petersen, 129–150. Philadelphia/London: Templeton Foundation Press.
- Hodge, Caroline J. 2005. "Apostle to the Gentiles: Constructions of Paul's Identity", *Biblical Interpretation*, 13 (3): 270–288.
- Holy and Great Council. 2016. "Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World". Last accessed 18 June 2021. <https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world>
- Hultgren, Arland. J. 1976. "Paul's Pre-Christian Persecution of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature.", *Journal of Biblical Literature*, 95 (1): 97–111.
- Jović, Rastko. 2010a. „Nedostojnost hrišćana kao pitanje socijalne solidarnosti.", U *Srpska teologija danas*, ur. Bogoljub Šijaković, 103–112. Beograd: Institut za teološka istraživanja PBF.
- Jović, Rastko. 2010b. „Ekumenizam nedohodnici vremena", U *Srpska teologija danas*, ur. Bogoljub Šijaković, 11–18. Beograd: Institut za teološka istraživanja PBF.
- Jović, Rastko. 2012. „Hrišćanski prevrat.", U *Srpska teologija danas*, ur. Bogoljub Šijaković, 623–641. Beograd: Institut za teološka istraživanja PBF.

- Jović, Rastko. 2014. "Serbian Orthodox Church and Ecumenism.", In *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, eds. Pantelis Kalaitzidis, Thomas Fitzgerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Werner Dietrich, and Guy Liagre, 357-365. Oxford: Regnum Books International, WCC Publications.
- Jović, Rastko. 2015. „Hrišćanska kultura subverzivnosti”, U *Religijska kultura*, ur. Dragoljub B. Đorđević, 132–156. Leskovac: Leskovački kulturni centar.
- Jović, Rastko. 2018. „Nisam došao da donesem mir kolektivizma...”, U *Mir i pomirenje*, urs. Zorica Kuburić, Ljiljana Čumura i Ana Zotova, 203–209. Novi Sad: CEIR.
- Jović, Rastko. 2018. *Dinamika hrišćanskog identiteta*. Beograd: PBF-ITL.
- Jović, Rastko. 2019. „Autentično zajedničarenje ka boljem društvu.”, U *Religija, verovanje i građanski identitet*, ur. Ivan Ejub Kostić, 85-97. Beograd: Balkanski centar za Bliski istok.
- Kahl, Brigitte. 1999. "Gender Trouble in Galatia? Paul and the rethinking of difference." In *Is There a Future for Feminist Theology*, eds. Deborah F. Sawyer, and Diane M. Collier, 57-74. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kalaitzidis, Pantelis. 2009. "Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church.", *The Ecumenical Review*, 61 (2): 136-164.
- Ladouceur, Paul. 2017. "On Ecumenoclasm: Anti-Ecumenical Theology in Orthodoxy.", *St Vladimir's Theological Quarterly*, 61 (3): 323-355.
- Mačković, Dejan. 2010. „Svete tajne i eklisiologija u savremenom ekumenskom dijalogu”, U *Srpska teologija danas*, ur. Bogoljub Šijaković, 45–58. Beograd: Institut za teološka istraživanja PBF.
- Morariu, Iuliu-Marius. 2020. "The new Ukrainian Autocephalous Church and its Image in the Ecumenical Space.", *HTS Teologiese Studies*, 76 (3): 1-6.
- Noble, Ivana. 2018. *Essays in Ecumenical Theology I: Aims, Methods, Themes, and Contexts*, Leiden: Brill.
- Radić, Radmila. 2020. "Saradnja Srpske Pravoslavne Crkve sa ekumenskim organizacijama i Anglikanskom Crkvom u prvoj polovini 20. veka”, U *Osam vekova autokefalije Srpske Pravoslavne Crkve I: Zbornik radova sa Međunarodnog naučnog skupa Beograd*, urs. Vladislav Puzović i Vladan Tatalović, 397–419. Beograd: Sveti Arhijerejski Sinod Srpske Pravoslavne Crkve, Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu.

- Ratzinger, Joseph. 1995. *The Nature and Mission of Theology*. San Francisco: Ignatius Press.
- Kalaitzidis, Pantelis, T. Fitzgerald, C. Hovorun, A. Pekridou, N. Asproulis, G. Liagre, and D. Werner, eds. 2014. *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*. Oxford: Regnum Books International, WCC Publications.
- Rutgers, Leonard. V. 1998. *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*. Leuven: Peeters Publishers.
- Theissen, Gerd. 1990. *The Social Setting of Pauline Christianity*. Edinburgh: T&T Clark.
- Vassiliadis, Petros. 2016. "Joining in with the Spirit in the 21st Century: A Response to Dana Robert.", *Transformation*, 34 (4): 1-5.
- World Council of Churches. 1998. "Thessaloniki Statement (1998)". Last accessed 18 June 2021. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/thessaloniki-statement>
- Zizjulas, Jovan D. 2011. *Zajednica i drugost*. Požarevac: Odbor za prosvetu i kulturu Eparhije požarevačko-braničevske.

Rastko Jović*

Faculty of Orthodox Theology – University of
Belgrade

INTERRELIGIOUS DIALOGUE AS AN IMPERATIVE IN ORTHODOX CHRISTIANITY

Resume

In the article, we tried to present necessary analyses of some critical pieces in the Christian tradition to reevaluate our identity as Orthodox Christians. We tried to define the eschatologically rooted distinctiveness and outcomes which it can provide for the believing community. Inclusive character of Christian being, testified by our own tradition, gives the prospect for better accommodation of interreligious dialogue. The vaguely defined identity of the Church and Orthodox Christians will only further impede adequate mission and dialogue. The article also dealt with those Orthodox theologians who shaped our vision on ecumenism. Persistence in interreligious dialogue and cooperation is not an unnecessary addition to the church's identity and Christian faith. However, it represents the source and essence of a Christian being.

Keywords: Christianity, identity, imperative, eschatology, time

* E-mail address: rjovic@bfspc.bg.ac.rs.

** Овај рад је примљен 21. јуна 2021. године, а прихваћен на састанку Редакције 9. јуна 2022. године.

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЕКУМЕНСКИ ПОКРЕТ, 1918-1941*

УДК 272.222(497.11)-675“1918/1941“

DOI: <https://doi.org/10.22182/spm.specijal32022.5>

Прегледни рад

Радмила Радић**

Институт за новију историју Србије, Београд

Сажетак

Српска православна црква била је један од оснивача екуменског покрета. Осим искрених присталица екуменског дијалога, у њеним редовима било је и критичара, али резерве СПЦ произашле су из уверења да је реч о сложеном питању догматске, правне и дисциплинске природе која би све православне цркве требале да реше. СПЦ је била укључена у разне екуменске организације и покрете и имала је представнике у бројним телима која су дала значајан допринос приближавању Цркава. Одржавала је пријатељске односе са многим протестантским конфесијама, посебно са Англиканском црквом. Током 1930-их почетне наде у англиканско и православно црквено јединство с почетка 1920-их показале су се неостваривим. Овај прилог је покушај да се на основу досадашњих истраживања направи преглед позиције, улоге и доприноса Српске православне цркве екуменском покрету између два светска рата.

* Чланак је настао на основу Уговора између Института за новију историју Србије и Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије о финансирању научноистраживачког рада на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години бр. 451-03-68/2022-14/200016 од 4.2.2022.

** Имејл-адреса ауторке: mandicr58@gmail.com.

Кључне речи: Српска православна црква, Екуменски покрет, Краљевина Југославија, међуратни период

Термин „екуменизам“ изведен је из грчке речи за „насељени свет“, да би касније примио теолошки смисао. Почео је да се шири међу хришћанским конфесијама на Западу са циљем сарадње и уједињења свих хришћанских цркава. То јединство требало је прво остварити практичним, „хришћанским радом“, а потом и радом на догматском јединству. Стратешку иницијативу протестаната која се односила на свехришћански дијалог прихватиле су православне цркве крајем деветнаестог и почетком двадесетог века. Именицу „екуменизам“ увео је 1937. године француски доминиканац Ивес Конгар (*Yves Congar*) (Birmelé 2005, 472–475). Признање једног Бога, као и жеља да се остваре принципи *Una sancta ecclesia*, идентификовани су у међуратном периоду као основни елементи екуменске политике (Živojinović 2001).

Иако је дијалог са другим црквама трајао дуго у историји Православне цркве и имао дубоке корене, порекло екуменизма обично се везује за 1848. годину, када је посланица источних патријарха позвала хришћане да се уједине. Контакти између англиканаца и православних хришћана започели су у деветнаестом веку, али само на индивидуалној основи, без институционалне подршке (Wingenbach 1987, 95–151). Током 1864. формирано је Удружење за Источну цркву (*Association for the Eastern Church*), које је 1914. прерасло у Удружење Англиканске и Источних цркава (*Association of Anglican and Eastern Churches*) (Salter 1920; Emhardt 1920, 1–3). Пре тога, на петој конференцији у Ламбету (десетогодишње окупљање англиканских бискупа) 1897. изражена је жеља да се побољшају односи са православним црквама и већ наредне године је први пут успостављена преписка између цариградског патријарха Константина V и надбискупа Кентерберија (Geffert 2010, 14, 15, 20/276).

Крајем 19. и у првим деценијама 20. века, духовни живот православних верника почео је да трпи дубоке промене, а индиферентизам и атеизам су се све више ширили. Цариградска патријаршија се 1902. обратила посланицом свим православним црквама у вези са потребом дијалога са другим хришћанским црквама. У том документу патријарх Јоаким III (1879–1884; 1901–1912) је међутим приметио и да постоје озбиљне доктринарне разлике које их раздвајају (Patelos 1978, 27–33; Bishop Photius of

Triaditsa 1994; Kalaitzidis 2013). Православна црква у Краљевини Србији је у свом одговору од 6. јуна 1903. била за то да се пронађу путеви за приближавање (Radić 2011a).

Светску мисионарску конференцију (*World Missionary Conference*) из 1910. многи сматрају местом зачетка екуменског покрета (Živojinović 2001, 63–73). Између 1910. и 1937. године, екуменски покрет се развијао кроз два покрета: Живот и рад (*Life and work*) и Вера и уређење (*Faith and order*, бавио се догматским темама). Трећи потпокрет, Међународни мисионарски савет (*International Missionary Council*), био је форум за организовање активности мисионарских друштава.¹ Из периода пре Првог светског рата датирају и почеци организације Лиге цркава. Основи су положени на првој конференцији 1914. у Констанци. На трећој конференцији 25–28. августа 1920. у Св. Батембергу у Швајцарској, Лига цркава је дефинитивно основана под именом *Светски савез за међународно пријатељство помоћу цркава* (*World Alliance for International Friendship through Churches*) (Radić 2018, 144–145). Активно учешће многих истакнутих православних црквених и теолошких личности било је несумњиво пресудно у развоју екуменизма (Kalaitzidis 2013, 134–151). Многи лидери у студентском хришћанском покрету такође су промовисали контакте с православцима. Цариградски патријарх је благословио састанак *Светске студентске хришћанске федерације* (*World Student Christian Federation*) 1911. године у Цариграду, а почели су да се шире студентски хришћански покрети у Русији, Румунији, Србији, Бугарској и Грчкој. *Хришћанска заједница младих људи* (*Young Men's Christian Association - YMCA*) такође је била активна на плану сарадње са православнима (Geffert 2010, 46–47).

Надбискуп од Кентерберија је основао 1919. *Веће за источне цркве* (*Council for Eastern Churches*), а у јануару 1920. почео је да излази часопис *The Christian East* (орган Удружења Англиканске и Источних цркава) (Geffert 2010, 71). На другој страни, исте године је митрополит Доротеј, *locum tenens* Цариградске патријаршије, издао посланицу позивајући на „ближи однос и међусобно разумевање“ међу различитим хришћанским групама (Geffert 2006, 270–300; Nikolić 2008).

Током 19. века било је покушаја успостављања ближих веза и између Српске и Англиканске цркве, па и индивидуалног

1 Натан Содерблом (*Nathan Söderblom*), надбискуп Упсале (Лутеранска црква у Шведској), познат је као један од архитеката екуменског покрета двадесетог века. Он је водио покрет Живот и рад (*World Movement on Life and Work*) 20-их година. Видети: Ware 1993, 322; Fitzgerald 2004, 85, 88, 89, 90.

мисијског рада.² Контакти између англиканаца и православца интензивирали су се током Првог светског рата када су избеглице из Краљевине Србије стигле у Велику Британију и ту упознале деловање Енглеске цркве и када су српски богослови студирали на енглеским универзитетима током рата (Geffert 2010). Поред Српског потпорног фонда (*The Serbian Relief Fund*) који је основан 1914. године, у октобру 1915. основан је и комитет за помоћ Србији *Удружења Англиканске и Источних цркава*. Англиканска црква је у Лондону и Оксфорду ставила на располагање Србима своје храмове за богослужења и допустила представницима Српске цркве да у њима проповедају. Српским свештеницима је било допуштено да обављају обреде по православним прописима а службе су одржаване редовно недељом за избеглице у Лондону и Оксфорду (Напак 1962, 193–195; Lubardić 2011, 144).

Николај Велимировић, каснији епископ Српске православне цркве (СПЦ), провео је 1908–1909 у Уједињеном Краљевству. Тада је у *Гардијану* (*The Guardian*) први пут отворено позвао на црквено јединство. Од септембра 1915. до краја рата, борио је поново у Великој Британији, када се поред пропагандних активности кроз представљања Краљевине Србије и југословенског питања, бавио и зближавањем Англиканске и Српске цркве (Markovich 2017; Marković 2018). Током рата, српски теолози у Уједињеном Краљевству такође су били активни у напорима *Удружења Англиканске и Источних цркава*. Од 1914. године Удружење је организовало низ конференција а крајем октобра 1918. године у Оксфорду је одржан састанак коме су присуствовали делегати Румунске, Српске и Англиканске цркве. Након тога, одржана је и конференција у Лондону. Предложено је формирање сталних одбора у Атини, Србији, Румунији и Енглеској ради координације потенцијалних контаката и разговора. Након овог састанка, свима се чинило да ће споразум брзо да се постигне (Emhardt 1920). Чак је и српски премијер Никола Пашић наговестио могућност уједињења Српске и Англиканске цркве током посете Лондону септембра 1918 (Radić 2020).

Владика Николај је проповедао о хришћанском јединству и током своје прве послератне посете Лондону, која је трајала од

2 Шездесетих година 19. Века у Кнежевини Србији је борио Вилијем Дентон (*William Denton*, 1815-1888), свештеник и писац из Лондона. У жељи да приближи Српску и Англиканску цркву, успоставио је преписку са митрополитом Михаилом. По повратку у Лондон 1862. године објавио је књигу *Servia and the Servians* (Denton 2013). Много познатији је пример Френсиса Харфорда Макензија (*Francis Harford MacKenzie*, 1833-1895) који је дошао у Србију са мисијом религијског и просветитељског карактера (Palaret 1992; Nedić 1995; Marković 2006; Aleksov 2010; Bjelajac 2016).

децембра 1919 до јануара 1920 (Marković 2018). Поред Николаја Велимировића, важну улогу у екуменској сарадњи између два рата имали су и други епископи, теолози и свештеници: Иларион Зеремски, Иринеј Тирић, Иринеј Ђорђевић, Доситеј Васић, Јосиф Цвијовић, Војислав Јанић, Коста Луковић, Милош Парента и други. Сарадњу две цркве подржавали су меродавни фактори али и јавно мњење у обе Краљевине.

Јануара 1920. године, Синод Цариградске патријаршије је издао енциклику „За све Цркве Христове ма где оне биле.” Цариградска патријаршија је 1920. прихватила и позив надбискупа Кентерберија да пошаље делегацију на конференцију у Ламбет. Обе стране имале су своје мотиве за приближавање у послератним годинама. Последице рата, болшевичка револуција, грчко-турски сукоби, британски интереси на Блиском истоку, угроженост Цариградске патријаршије, политички и финансијски проблеми православних цркава на Балкану и другде, утицали су на англикански интерес за православље и обрнуто. Осим тога, и англиканци и православци гајили су сумње према Римокатоличкој цркви. У то време је Уједињено Краљевство управљало светим местима у Палестини, али је такође штитило Цариградску патријаршију од турских власти. Грчка црква се надала да ће контакти са Англиканском црквом, помоћи Грцима у њиховом спору са Турском (Geffert 2020, 42–43, 46–47; Pavlowitch 1999, 237–241). Митрополит бруски Доротеј, који је служио као *locum tenens* Цариградске патријаршије, отишао је у Лондон и предао панагију са белим орловима патријарха Јоакима III надбискупу Кентерберија, што је имало значај признања енглеског епископата (Radić 2020). Том приликом је и умро (True Orthodox Diocese of Western Europe 2019). Православна делегација је, с друге стране, открила да је Англиканска црква била подељена не само по доктринарним питањима, већ и о томе како да следи приближавање другим конфесијама. Једини значајан исход био је договор о формирању заједничке англиканско-православне доктринарне комисије за детаљније истраживање питања доктрине (Geffert 2010, 42–43, 46–47, 72–73).

Августа 1920. делегација СПЦ је присуствовала Конференцији представника свих хришћанских цркава у циљу њиховог уједињавања у Женеви (Прелиминарни састанак свехришћанске конференције за Веру и уређење, *Faith and Order*). Представници православних аутокефалних цркава наступали су јединствено на овој конференцији, са заједничким програмом који је садржао десет тачака и био примљен августа 1920. Епископ Иринеј Тирић био је

том приликом изабран за члана Продуженог одбора (Radić 2020).

Надбискуп Дејвидсон је затражио од Комитета за Источне цркве да састави документ који би се могао користити у преговорима унутар англиканско-православне заједничке доктринарне комисије. Почетком 1921. Одбор именован да проучава питање англиканских правила у Цариграду завршио је свој задатак, а суштина извештаја објављена је тог лета, под насловом *Англиканска ординација*. Важан допринос који је требао да подстакне православне да препознају англиканска правила и да одобре неки ограничени облик интеркомуније је направљен у мају 1921. када је свештеник Џон Даглас (*John Douglas*), објавио књигу под насловом, *Односи Англиканске цркве са православним* (Douglas 1921).

Атински митрополит Мелетије (*Meletius IV Metaxakis*) изабран је за цариградског патријарха крајем новембра 1921. године. Он је јула 1922. издао декларацију о признању веродостојности и ваљаности англиканског обреда рукоположења свештенства и признао апостолско прејемство англиканских епископа (Geffert 2006, 270–300). Ова одлука није важила за целу православну цркву већ само за Цариградску патријаршију. Потом је Мелетије IV у августу 1922. упутио посланицу аутокефалним црквама, објашњавајући своју одлуку и разлоге на којима је заснована и тражећи од њих да дају своје мишљење (Glumac 1951; Škarovski 2012). Англиканска правила прихватили су патријарх јерусалимски Дамјанос (*Damian I*) и патријарх кипарски Кирил (*Patriarch Cyril of Cyprus*), уз извесне резерве. Сумње су ипак и даље остале међу православнима о англиканској доктрини. Исказали су их представници Синода Грчке цркве. Слично гледиште изражено је у одговору Синода Румунске православне цркве из јануара 1925. Они су тврдили да је због широких и нејасних доктрина Англиканске цркве неопходно постићи најпрецизније коментара на ваљаност или нетачност правила. Одлуци се успротивио и александријски митрополит Фотије (*Photius of Alexandria*) (Emhardt 1920). Српска и Бугарска православна црква одбиле су да предузму било какву акцију без Руске православне цркве, која се налазила у тешкој позицији након большевичке револуције (Geffert 2010, 88–89, 94, 97).

Кроз промене које је покушао да донесе на Свеправославном конгресу или конференцији која је одржана у мају–јуну 1923. године, патријарх Мелетије IV је додатно заоштрио односе са православним црквама. Циљ Свеправославне конференције био је да се православни календар (јулијански) усклади са грегоријанским календаром који се користи на Западу. Разматрана су и нека друга

питања. Присуствовале су Цариградска патријаршија, Кипарска, Грчка, Српска и Румунска православна црква. Представници Антиохије, Александрије, Јерусалима и Руске православне цркве нису учествовали. Бугарска црква није била позвана. О могућности уједињења православне и англиканске цркве расправљало се, између осталог, на петом заседању Конгреса 23. маја, којем су као гости присуствовали представници Англиканске цркве. Осмог јуна 1923. године, када се конгрес сложио да замени стари јулијански календар новим, разјаснио је да ће његова одлука бити обавезујућа само ако је буду следиле оне цркве које нису послале чланове на конгрес. Реформисани календар одбили су Јерусалим, Антиохија и Александрија. У Краљевини СХС је убрзо по завршетку конгреса отворен дијалог о његовим одлукама. Најчешће критике упућене су покушају Цариградске патријаршије да направи значајна промене без укључивања других аутокефалних цркава (Radić 2011b, 209–236).

Јубилеј 1600. година Никејског симбола вере обележен је у Лондону 1925. доласком два патријарха, Фотија из Александрије и Дамјаноса из Јерусалима. Делегације су послале и Цариградска патријаршија, Антиохија, Грчка, Румунска и Бугарска православна црква. Прослава ипак није прошла успешно. Било је оптужби да англиканско-православно приближавање представља плашт за британске империјалне интересе (Geffert 2010, 1–5, 100–101, 114–115, 132, 329).

Од 1920. па на даље, у посети СПЦ је готово сваке године боравила нека личност или делегација Англиканске цркве или истакнути верски представници из В. Британије и САД (Lubardić 2011, 75–197, 128–129; Radić 2020, 397–418). Представници Англиканске цркве и СПЦ делили су међусобну подршку и захвалност за допринос настајању екуменског дијалога (Gor 1923, 273–280). У јулу 1923. године, Министарство вера Краљевине СХС одликовало је Џона Дагласа, свештеника, писца и новинара који је снажно заговарао идеју зближавања цркава. СПЦ је била отворена за сарадњу али њена обазривост је била последица става епископата да се ради о целом комплексу питања догматског, моралног и дисциплинарног карактера и да се та питања могу решити само на заједничком састанку заступника обеју цркава (православне и англиканске), сакупљених или на Васељенском сабору или у заједничком заседању нарочитих комитета (Lubardić 2011, 99–114; Radić 2020, 397–418). СПЦ је само једна од 15 аутокефалних православних цркава у свету. Око крупнијих одлука, па и оних везаних за екуменизам, СПЦ треба и мора да координира своју улогу и акције не само са Мајком Црквом,

Цариградском патријаршијом, већ и са другим православним и неправославним хришћанским црквама и заједницама. СПЦ не доноси и не сме да усвоји никакву посебну „политику“ о екуменском покрету, већ се придржава стандардних закључака донетих на свеправославним састанцима и конференцијама (Mačković 2009).

Ипак, крајем 1927. патријарх српски Димитрије је учинио један потез у правцу приближавања који је за многе био изненађујући. Он је 25. децембра причестио осморо англиканаца (четворо Американаца и четворо Британаца) у Саборној цркви у Београду. Нису били сви одушевљени овим чином иако то није био први такав случај (Palmer 1928, 541–542; Denton 2013, 19, 100). Причешће англиканаца у Београду опширно је коментарисано у иностраној штампи али док су у В. Британији поздрављали овај корак у неким православним црквама су патријарху Димитрију замерали да је пренаглио (Emhardt 1920). Каноник Даглас је у *The Christian East* поводом овог догађаја објавио текст у којем је рекао да је то промена која није била усамљена после рата, али је представљала значајан преседан јер ју је извршио сам патријарх. Наиме, Православна црква у погледу интеркомуније има исти став као и Римокатоличка црква, да се приватним лицима једне Цркве, која није у формалном јединству са Православном, не могу давати Св. Тајне (Radić 2018, 275–304). Патријарх је сам овај чин сматрао актом милосрђа који нема утицаја на главно питање сједињења Православне и Англиканске цркве. СПЦ није званично донела никакву одлуку о питању сједињења и већина епископа се није слагала са овим патријарховим поступком (Lubardić 2011, 99–114).

Прва Светска конференција о Вери и уређењу (*Faith and Order*), који је тада добио званично овај назив, одржана је у Лозани, августа 1927. Православну цркву представљала је делегација од преко двадесет јерарха, свештеника и теолога, на челу са цариградским митрополитом Германом [*Metropolitan Germanos (Strinopoulos) of Thyateira*]. Православни делегати долазили су из Руске заграничне цркве, Грчке, Грузијске, Румунске, Кипарске, Пољске, Бугарске и Српске православне цркве. СПЦ је представљао епископ Иринеј (Ћирић), а реферат владике Николаја Велимировића, прочитао је митрополит Герман. Конференција није међутим направила никакав значајнији помак (Geffert 2010, 1–5).

Планирани Васељенски конгрес у Нишу 1925. није одржан а пропао је и покушај Цариградске патријаршије за сазивање Просинода 1926. на Св. Гори (Dimitrijević 1924). Цариградски патријарх Фотије II (*Photius II*) је јуна 1930. коначно успео да

окупи „Припремну комисију Православних цркава” која је одржана у манастиру Ватопеду на Светој Гори. Све аутокефалне цркве, изузев Руса и Бугара, послале су делегате. На дневном реду су поново била питања о календару, о другом браку свештеничком, о скраћењу постова, дизању шизме са Бугарске цркве, споразуму између Православне и Англиканске цркве и др. СПЦ су заступали епископи Николај Велимировић и Емилијан Пиперковић (Гајић 2016). Конференција у Ватопеду је припремила решење за сазив Просинода. Сабор СПЦ је 1930. разматрао извештај са конференције у Ватопеду (и о питању постизања споразума између Православне и Англиканске цркве) а заседању је присуствовао и гибралтарски бискуп. Исто питање је разматрано и на Сабору 1931. али никакве конкретне одлуке нису донете (Radić 2020).

Између два светска рата Римокатоличка црква није учествовала у екуменском покрету. Јануара 1928. године, папа Пије XI (1922-1939) је издао булу *Mortalium animos*, у којој оптужује екуменски покрет као „лажно хришћанство“, оне који у томе учествују назива јеретицима и упозорава католике да не узимају учешће у тим активностима (Geffert 2010, 53, 132, 142, 348).

СПЦ тих година активно учествује у раду низа екуменских тела и организација преко свог представника епископа Иринеја Ћирића. Он је у периоду од 1924. до 1927. неколико пута одлазио у Лондон и Женеву. Током 1927. епископ Иринеј је путовао у Шведску, где је присуствовао конгресу Светског савеза за унапређење практичног хришћанства међу народима помоћу цркава (*Life and Work – Живот и рад*), одржаног у Упсали. Он је на позив др Натана Содерблома, одржао и два предавања на Универзитету у Упсали и говор у упсалској катедрали приликом националне свечаности у спомен краља Густава Алберта. Две године касније, августа 1929. године, у Новом Саду је под његовим покровитељством и председавањем одржана трећа конференција комисије за општи заједнички рад источних и западних професора богослова, формирана 1925. у Стокхолму, као једна од секција Покрета за *Живот и рад* (Petković 2016, 118-142).

Иако се почетком тридесетих година чинило да екуменски дух полако посустаје, па су појединци у СПЦ чак отворено изражавали сумњу да се после једанаест година напора може остварити идеја сједињења цркава, сарадња је настављена (Radić 2020). Епископ Иринеј 1930. присуствује седницама одбора Лозанске конференције за Веру и уређење у Швајцарској и представља СПЦ у Лондону на комисији Ламбетске конференције за уједињење Англиканске

и Православне цркве (Petković 2016, 118-142). Конференција из јула 1930. у Ламбету је усвојила 75 резолуција али суштинска питања су остала нерешена (Geffert 2010, 185, 191; Notare 2008, 311). Разговори су улазили у критичну фазу. Епископ Иринеј Тирић је током 1931. боравио у Енглеској и Шкотској. Присуствовао је седницама међународних црквених конференција (*Вера и уређење, Живот и рад и Лига цркава*) и заседању Доктринарне комисије Англиканске и Православне цркве, чије је био члан. У Единбургу је држао проповед и предавање о условима за сједињење цркава. Предавање о истој теми држи 1934. и у Београду. Поред тога, он је 1933. и 1936. у Новом Саду био домаћин две конференције организације покрета за Живот и рад, као члан Извршног одбора (Petković 2016, 118-142). Истовремено он делује и у оквиру *Лиге цркава* или *Светског савеза за међународно пријатељство помоћу цркава*. Међу потпредседницима разних тела и председницима Лиге цркава били су и српски епископи Николај Велимировић и Иринеј Тирић, као и патријарх Гаврило Дожић (после 1938). Епископ Иринеј Тирић је после митрополита Илариона Радонића био и председник Националног комитета Лиге цркава у Краљевини СХС. Крајем 20-их и почетком 30-их (1933. и 1936) Лига цркава је одиграла важну улогу у процесу приближавања Српске и Бугарске православне цркве (Radić 2018, 144–186).

Рад на зближавању је настављен током 30-их, мада са нешто мање ентузијазма у односу на претходне године. Током 1932. године велики број православних делегата присуствовао је екуменском семинару у Женеви, где су се тражила решења за питање екуменског дијалога, али није постигнут напредак. Једино постигнуће у то време био је Бонски споразум из 1931. године, који је створио пуно заједништво између Енглеске цркве и Уније старокатоличких цркава у Утрехту, укључујући и Старокатоличку цркву Холандије.

Енглеска црква је често током 1930-их истицала своју посвећеност екуменизму али своје напоре је преусмерила на појединачне цркве. Започела је преговоре са Лутеранском црквом у Финској и са Румунском православном црквом. Разговори су вођени у Букурешту јуна 1935. Изражено је задовољство разговорима и постигнутим резултатима. Уследиле су критике споразума и на једној и на другој страни али он је ипак прихваћен у врховима обе цркве. После Цариграда, Александрије, Јерусалима и Кипра и Румунска црква је признала англиканско рукоположење (Geffert 2010, 201–207).

У Београду је 1935. ипак формиран одбор СПЦ за могућност сарадње са Англиканском црквом и отклањање преосталих разлика.

Разговори се настављају током 1936. али до значајнијег помака није дошло (Radić 2019, 82–83). Очекивања везана за приближавање цркава су се незнатно повећала 1936. када је Грчка православна црква организовала прву теолошку конференцију и позвала 30 професора теолошких факултета Букурешта, Кишињева, Софије, Београда и Париза да дискутују о низу питања, укључујући улогу православља у екуменском покрету. Јула 1937. на конференцији у Оксфорду успостављени су основи за настанак Светског већа цркава (World Council of Churches) које ће услед избијања рата бити формално основано тек 1948.³ Последња прилика за формални контакт била је на конференцији о Вери и уређењу у Единбургу, августа 1937. Присутствовало је 414 делегата из 122 „хришћанске групе“ и 43 земље. СПЦ није послала представнике. Током конференције дошло је до јавних тензија међу православцима. Као и у Лозани, православци су били све незадовољнији протестантским тоном извештаја. Наде у православно-англиканско црквено јединство су замирале, а Единбург није успео да их оживи. Англиканска црква и православни свет били су дубоко подељени, заокупљени сопственим унутрашњим борбама и честим међусобним сукобима. Упркос неспорном значају напора уложених током међуратне ере у погледу приближавања и дијалога између протестантске и православне цркве, било је мало опипљивих резултата. Декларација није окончала православно учешће на конференцији, али је означила крај сваког покушаја да се представи јединствено и ангажовано православно присуство у екуменском покрету (Geffert 2010, 5-6, 208–217, 223, 230).

Англиканска црква је подржала противљење СПЦ конкордату 1937. године (Kent 1995). Контакти између СПЦ и Англиканске цркве ојачали су избијањем Другог светског рата, када су припадници Англиканске цркве боравили у неколико наврата Краљевини Југославији 1939. и 1940. године. Митрополит загребачки, Доситеј Васић је 1937. боравио неколико месеци на путу по Далеком истоку и присуствовао је 21. Светском конгресу YMCA (*Young Men's Christian Association*) у Мисору (Мусоре), у Индији (Radić 2019, 82–83). Владика Иринеј је средином лета 1940. одржао последњу од неколико регионалних конференција балканских националних одбора Лиге цркава у Новом Саду (Radić 2020).

3 Светско већа црква настало је спајањем Светске мисијске конференције, Покрета за Веру и уређење (Чарлс Брент, Епископална црква САД) и Покрета за Живот и рад (Н. Содербломом, Лутеранска црква Шведска) (Ware 1993, 322).

Српска православна црква била је један од оснивача екуменског покрета. Осим искрених присталица екуменског дијалога, у њеним редовима било је и озбиљних критичара, али резерве СПЦ произилазиле су пре свега из уверења да је реч о сложеним питањима догматске, правне и дисциплинске природе које би све православне цркве требале да реше заједно. СПЦ је била укључена у разне екуменске организације и имала је представнике у бројним телима која су дала значајан допринос приближавању Црква. Одржавала је пријатељске односе са многим протестантским конфесијама, посебно са Англиканском црквом. Током 1930-их почетне наде у јединство англиканске и православне цркве с почетка 1920-их показале су се неостваривима. И англиканци и православци били су заокупљени унутрашњим питањима и несугласицама. Сарадња је заустављена скоро десет година због Другог светског рата.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Aleksov, Bojan. 2010. *Nazareni među Srbima, Verska trvenja u južnoj Ugarskoj i Srbiji od 1850. do 1914*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Birmelé, Andre. 2005. "Ecumenism", In *Encyclopedia of Christian Theology*, ed. Jean-Yves Lacoste, 472-475. New York: Routledge.
- Bishop Photius of Triaditsa. 1994. "The 70th Anniversary of the Pan-Orthodox Congress. A Major Step on the Path towards Apostasy". *Orthodox Life*. Last Accessed 19 March 2021. http://orthodoxinfo.com/ecumenism/photii_2.aspx.
- Bjelajac, Branko. 2012. „Frensis Makenzi– prijatelj Srbije: pravoslavni dobrotvor i zaštitnik verskih manjina.“ *Kolumna*. Poslednji pristup 6. marta 2021. <https://dobravijest.files.wordpress.com/2016/02/frensis-mekenzi-prijatelj-srbije.pdf>
- Denton, Vilijam. 2013. *Srbija i Srbi*. Beograd: Službeni glasnik.
- Dimitrijević, Steva. M. 1924. "Povodom dolaska deputacije Jerus. Patrijaršije." *Vesnik Srpske Crkve* 29 (11–12): 524–529.
- Douglas, John A. 1921. *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox, especially in regard to Anglican Orders*. London: Faith Press.
- Emhardt, William C. 1920. "Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches. A review of the relations between the Orthodox Church of the East and the Anglican Church since the

- time of Theodore of Tarsus.” Last accessed on 6 March 2021. http://anglicanhistory.org/orthodoxy/emhardt_historical1920.html
- Fitzgerald, Thomas E. 2004. *The Ecumenical Movement: An Introductory History (Contributions to the Study of Religion)*. Westport, CT: Preager.
- Gajić, Gajo. 2016. „Vatopedsko sabranje 1930. i Veliki sabor 2016 – Poređenje početka i završetka neobične saborske pripreme.” U *Svepravoslavni sabor*. Bogoslovski doprinos Srpske pravoslavne crkve, 163–177. Beograd: Svetigora.
- Geffert, Bryn. 2006. “Anglican Orders and Orthodox Politics.”, *The Journal of Ecclesiastical History* 57 (2): 270–300.
- Geffert, Bryn. 2010. *Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Glumac, Dušan. 1951. „O odnosima Pravoslavne crkve sa anglikanskom i o njezinoj hirotoniji.” *Zbornik Bogoslovskog fakulteta* 2: 433–494.
- Gor, Čarls. 1923. „Rimokatolicizam.” *Hrišćanski život* 2 (6): 273–280.
- Hanak, Harry. 1962. *Great Britain and Austria-Hungary during the First World War: A Study in the Formation of Public Opinion*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.
- Kalaitzidis, Pantelis. 2013. “Historical, Social and Theological Reasons for Anti-Ecumenical Movements in Eastern Orthodoxy”. In *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, eds. Pantelis Kalaitzidis, Thomas Fitzgerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Werner Dietrich, and Guy Liagre, 134–151. Oxford: Regnum Books International, WCC Publications.
- Kent, Peter. C. 1995. “The ‘Proffered Gift’: The Vatican and the Abortive Yugoslav Concordat of 1935–37.” In *Decisions and Diplomacy: Essays in Twentieth-Century International History*, eds. Dick Richardson and Glyn Stone, 111–128. London: Routledge.
- Lubardić, Bogdan. 2011. „Justin Popović u Oksfordu: između romantizovanih činjenica i činjenice romantizma.” *Srpska teologija u dvadesetom veku: istraživački problemi i rezultati*, 10: 75–197.
- Mačković, Dejan. 2009. „Svete tajne i eklisiologija u savremenom ekumenskom dijalogu.” U *Srpska teologija danas*, ur. Bogoljub Šijaković, 45–58. Beograd: PBF.
- Markovich, Slobodan. G. 2017. “Activities of Father Nikolai Velimirovich in Great Britain during the Great War.” *Balkanica*, XLVIII: 143–190.
- Marković, Slobodan. 2006. *Grof Čedomilj Mijatović: Viktorijanac među*

- Srbima*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Marković, Slobodan. 2018. „Kulturni izaslanici Srbije u Velikoj Britaniji.” U *Istorija jedne utopije*. 100 godina od stvaranja Jugoslavije, 262–297. Beograd: Catena mundi.
- Nedić, Svetlana. 1995. „Sala mira.” *Godišnjak grada Beograda* 42: 123–132.
- Nikolić, Marko. 2008. „Ekumenizam, Ekumenski pokret i Srpska pravoslavna crkva.” *Religija i tolerancija* 6 (10): 93–120.
- Notare, Theresa. 2008. *A Revolution in Christian Morals: Lambeth 1930 – Resolution #15. History & Reception*. PhD diss. Catholic University of America.
- Palaret, Majkl. 1992. „Čovek koji je izgradio Englezovac – Fransis Makenzi u Beogradu (1876–1895).” *Istorijski časopis* 39: 137–164.
- Palmer, C. H. 1928. “Admission of Anglicans to Serbian Communion not without Precedent.” Last accessed on 02.12.2020. http://anglicanhistory.org/orthodoxy/serbian_communion1928.html
- Patelos, Constantin G. 1978. *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*. London: SCM.
- Pavlowitch, Stevan K. 1999. *A History of the Balkans, 1804–1945*. London/New York: Longman.
- Petković, Gordana. 2016. *Znameniti članovi porodice Ćirić iz Sremskih Karlovaca*. Doktorska disertacija. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Radić, Radmila. 2011a. „Kalendarsko pitanje.” *Pešcanik*. Poslednji pristup 03.02.2021. <https://pescanik.net/kalendarsko-pitanje/>
- Radić, Radmila. 2011b. *Život u vremenima: patrijarh Gavrilo (Dožić) 1881–1950*, drugo prošireno i dopunjeno izdanje. Beograd: PBF.
- Radić, Radmila. 2018. *Vojislav Janić (1890–1944) sveštenik i političar*. Beograd: INIS
- Radić, Radmila. 2019. *Misija britanske Hrišćanske zajednice mladih ljudi u Kraljevini Jugoslaviji*. Beograd: INIS.
- Radić, Radmila. 2020. „Saradnja SPC sa ekumenskim organizacijama i Anglikanskom crkvom u prvoj polovini 20. veka.” U *Osam vekova autokefalije Srpske pravoslavne crkve I-II*, urs. Vladislav Puzović i Vladan Tatalović, 397–418. Beograd: PBF.
- Salter, A. T. J. 1920. “An Outline History of the Anglican & Eastern Churches Association.” Last accessed on 6 March 2021. <https://web.archive.org/web/20110903090518/http://www.aeca.org.uk/docs/AECA%20Outline%20History.pdf>.
- Škarovski, Mihail. 2012. „Konstantinopoljska patrijaršija i njeni odnosi sa Ruskom i Bugarskom pravoslavnom crkvom u periodu od

1917. do 1950.“ *Svetosavlje*. Poslednji pristup 21.01.2021. <https://svetosavlje.org/konstantinopoljska-patrijarsija-i-njeni-odnosi-sa-ruskom-i-bugarskom-pravoslavnom-crkvom-u-periodu-od-1917-do-1950/>
- True Orthodox Diocese of Western Europe. 2019. “The Patriarchal and Synodical Encyclical of 1920 – The Heresy Behind the Calendar Change”. Last accessed on 14 April 2021. <https://trueorthodox.eu/the-patriarchal-and-synodical-encyclical-of-1920-the-heresy-behind-the-calendar-change/>.
- Ware, Timothy. 1993. *The Orthodox Church*. New York: Penguin Books.
- Wingenbach, Gregory C. 1987. *Broken, Yet Never Sundered: Orthodox Witness and the Ecumenical Movement*. Brookline: MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Živojinović, Dragoljub. R. 2001. „Ekumenizam: pokret za ujedinjenje crkava u Evropi dvadesetog veka.” *Bratstvo* 5: 63–73.

Radmila Radić*

The Institute for Recent History of Serbia,
Belgrade

SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND THE
ECUMENICAL MOVEMENT, 1918-1941**

Resume

The Serbian Orthodox Church was one of the founders of ecumenical movement. Apart from sincere supporters of ecumenical dialogue, there were also critics within her ranks, but SOC's reservations stemmed from the belief that this is a complex issue of dogmatic, legal, and disciplinary nature that should be resolved by all Orthodox Churches together. The SOC was involved in a variety of ecumenical organizations and movements, and it had representatives in a number of bodies that made significant contributions to Churches approaching. She maintained friendly relations with many Protestant denominations, particularly the Anglican Church. During the 1930s, initial hopes for Anglican and Orthodox church unity from the early 1920s proved unattainable. Both the Anglicans and the Orthodox were preoccupied with internal issues and disagreements. Cooperation has been put on hold for nearly ten years due to the Second World War.

Keywords: Serbian Orthodox Church, Ecumenical Movement, Kingdom of Yugoslavia, Interwar Period

* E-mail address: mandicr58@gmail.com.

** The article was created on the basis of the Agreement between the Institute of Recent History of Serbia and the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia on financing scientific research based on the Agreement on Realization and Financing of Scientific Research NIO in 2022 no. 451-03-68 / 2022-14 / 200016 dated February 4, 2022.

* Овај рад је примљен 14. јуна 2021. године, а прихваћен на састанку Редакције 9. јуна 2022. године.

ИНТЕРРЕЛИГИЈСКИ ДИЈАЛОГ И ПОЛИТИКА: НИЈЕ ПИТАЊЕ „ШТА“ ВЕЋ „КАКО“?

УДК 2-675:32

DOI: <https://doi.org/10.22182/spm.specijal32022.6>

Оригинални научни рад

Марко Вековић*

Факултет политичких наука – Универзитет у
Београду

Сажетак

Иако светске религије имају много тога заједничког, историја света препуна је примера како су политика и политички актери били веома ефикасни у инструментализацији оног што их раздваја и дели у циљу постизања политичких циљева. Неретко се дешавало и обрнуто. То су, између осталог, и разлози зашто је историја светских религија у ствари историја сукоба и ратова. Интеррелигијски дијалог представља један од покушаја превазилажења несугласица између светских религија. У складу са тим, основна теза коју аутор доказује у овом раду јесте да интеррелигијски дијалог има важну (гео)политичку димензију и функцију. Међутим, ова димензија интеррелигијског дијалога дуго је била занемаривана. Последично, постоји јаз у, пре свега, домаћој литератури у истраживању политичке димензије интеррелигијског дијалога. У раду користим релевантну полит-религиолошку литературу и на савременим примерима доказујемо колико је (гео)политичка димензија интеррелигијског

* Имејл-адреса аутора: marko.vekovic@fpn.bg.ac.rs.

дијалога важна за истраживаче и како искористити интеррелигијски дијалог у циљу јачања демократских потенцијала савремених друштава.

Кључне речи: интеррелигијски дијалог, политика, верске заједнице, решавање сукоба, изградња мира, геополитика

УВОД

Неке од најлепших успомена са мог студијског боравка на *Temple* Универзитету (Филаделфија) из 2014. године везане су за трем куће у којој сам живео заједно са мојим тадашњим ментором Леонардом Свидлером (*Leonard Swidler*). Свидлер представља једног од пионира интеррелигијског дијалога у западном свету, који је своју академску каријеру и живот посветио истраживању овог феномена (између осталог погледати: Swidler and Mojzes 2000; Swidler 2013a; 2013b; 2014; 2016; Swilder, Duran and Firestone, 2007). У једном од наших разговора тражио је да му објасним зашто Српска православна црква не жели да призна аутокефалност Македонској православној цркви, и о чему се ту заиста ради? Након мог покушаја да му приближим сложеност, или можда једноставност, овог проблема – рекао ми је да је решење у дијалогу! Ја сам се, наравно, сложио, али сам и додао да то питање не укључује само верске актере, већ да је питање аутокефалности у свету и битно политичко питање (Veković and Jevtić 2019). Стога, у овом случају било који интеррелигијски дијалог у циљу превазилажења овог проблема представља заправо политичко питање. Сложили смо се да онда када се политика укључи, интеррелигијски дијалог добија потпуно другачију димензију и функцију.

У овом раду бавим се управо питањем односа интеррелигијског дијалога и политике, односно политичком димензијом интеррелигијског дијалога у савременом друштву. Ова тема је поготово важна ако имамо у виду изазове са којима се сусрећу савремена друштва, од геополитичких изазова и односа великих светских сила, преко мигрантске кризе, кризе демократије и јачања ауторитаризма, раста популизма али и упорно одолевање и присуство верских нетрпељивости, предрасуда и стереотипа у јавном животу. Кључно питање које се намеће јесте *како искористити интеррелигијски дијалог у решавању ових горућих питања?* Како бих одговорио на ова питања, рад почињем историјским развојем интеррелигијског дијалога на међународном нивоу, анализом важне

промене фокуса дијалога са личног на институционални ниво, а потом и политичком димензијом и функцијама овог феномена у савременом друштву. Међутим, пре него се позабавим овим темама, мислим да је важно истаћи барем две ствари када је у питању истраживање интеррелигијског дијалога (у даљем тексту ИРД) из политиколошког угла. Прво, Вукомановић је у праву када каже да је ИРД у ствари феномен новијег доба, односно да су религије и верске заједнице историјски много дуже биле у конфликту (Vukomanović 2001, 22). Стога, логично је за претпоставити да ИРД дијалог у ствари представља један важан инструмент у решавању тих истих конфликта. Другим речима, ИРД има и важну, можда и кључну, политичку димензију. Али, са друге стране, једнако је важно истаћи да се овој ванредно значајној теми није придавала довољна пажња од стране домаће стручне јавности, пре свега социолошке, а нарочито политиколошке. Моје скорије истраживање са Ђогатовићем јасно је показало да је религија била битно занемарена и игнорисана у истраживањима у периоду од 1990. до 2018. године на простору Србије, Хрватске и Босне и Херцеговине¹, што се такође може рећи и за ИРД.

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЈА ИРД НА МЕЂУНАРОДНОМ НИВОУ: КРАТАК ИСТОРИЈСКИ ПРЕГЛЕД

Интеррелигијски дијалог, или међурелигијски дијалог, представља продукт савременог друштва који се може дефинисати као „процес успостављања бољег разумевања између религија и начине како решавати међуљудске проблеме. Иако интеррелигијски дијалог рефлектује растуће различитости у савременим друштвима, он има велики број форми и нивоа ангажовања. Његов главни циљ је јачање толеранције, плурализма и друштвене кохезије“ (Giordan and Lynch 2019). У складу са тим, чини ми се да постоји једна важна сличност између ИРД и демократије. Иако је очигледно да демократија има своје недостатке, *Homo Sapiens* још увек није смислио бољи начин организовања политичке заједнице. Последишно, идеја демократије је прихваћена у готово целом свету као вредност која је сама по себи добра. Али, историја демократије нам указује да она није одувек имала

1 Истраживали смо архиве најквалитетнијих часописа из области друштвених и политичких наука из Србије, Хрватске и Босне и Херцеговине. У периоду од 1990. до 2018. године објављено је 11.318 чланака у 21 часопису који су били предмет анализе. Од овог броја, само 726 чланака је имало неку везу са религијом, или 6.41%. Погледати више у: (Veković and Đogatović 2019).

такву позицију и да је њен пиједестал у савременом свету резултат великих идеолошких сукоба кроз историју.² Интеррелигијски дијалог има веома сличну, иако много краћу, историју. ИРД и поред својих недостатака, немогућности имплементације у одређеним ситуацијама и са упитном ефикасношћу, данас представља општеприхваћену позитивну вредност у савременим друштвима.

Постоји велики број појавних облика ИРД, почев од локалног, преко националног и регионалног, па до светског нивоа. Готово да не постоји верска традиција која није укључена у ове процесе, као ни држава у свету која не користи и подржава ИРД иницијативе. Број организација које су укључене у ове процесе немогуће је побројати и пописати. Међутим, ако нас интересује институционализација ИРД онда је важно истаћи бар три ствари, за које сматрам да су пресудно утицале на институционализацију ИРД. Прво, то су процеси глобализације и модернизације који су учили да свет постане „глобално село“, а да некадашње нације-државе постану мултиетничке и мулти-верске заједнице у којима, једни поред других, живе припадници различитих религија. Друго, велики политички потреси из друге половине двадесетог века утицали су на све веће интересовање за „верски друге“, као и за религију. Овде посебно мислим на Иранску исламску револуцију из 1979. године, пад Берлинског зида 1989., али поготово на напад исламистичке организације Ал Каида на Куле близнакиње у Њујорку 2001. године. И на крају, свакако је важно истаћи процес „десекуларизације света“ који је показао да доминантна друштвена парадигма о религији из половине XX века није била тачна, и да религија и верски актери играју и даље веома важну улогу у савременом свету (погледати више о томе у: Berger 2008).

Ипак, институционализација ИРД на међународном нивоу има мало дужу историју и корене од ових догађаја. Када се говори о првом корацима ИРД на светском нивоу онда се обично мисли на „Парламент светских религија“, догађај који се десио у Чикагу (САД) 1893. године. Овај догађај „препознат је као формално рођење интеррелигијског дијалога на светском нивоу“ (Swidler 2013b, 6), док Кинг (*Sallie King*) додаје да састанак у Чикагу представља „први покушај да се организује инклузивно и глобално представљање светских религија“ (King 2013, 103). На европском тлу институционализација ИРД креће нешто касније, што је и разумљиво имајући у виду Први и Други Светски рат. Према

2 О развоју демократије погледати рецимо веома утицајну, али и често с разлогом критиковану, књигу Френсиса Фукујаме (Fukuyama 1992).

Свидлеру, прва европска организација која је била посвећена ИРД био је „Хришћански екуменски покрет“, основан 1910. године у Единбургу а који се први пут састао 1927. године у Швајцарској (Swidler 2013b, 4). Готово упоредо, 1914., настао је и други екуменски покрет, „Покрет за живот и рад“ који се први пут састао 1925. године у Шведској. Убрзо се развила идеја о спајању и уједињењу ове две организације, што се и десило 1937. када је настао „Светски савет цркава“. Због Другог Светског рата, ова организација се први пут састала 1948. године у Амстердаму. Такође је важно споменути и настанак других организација које имају међународни карактер, а које нису везане за англосаксонски, односно преобладајуће хришћански, свет. То је, пре свега, оснивање „Светске конференције за религију и мир“ у Кјоту (Јапан) 1970. године. Ова организација окупља делегате из 75 земаља и одржава своје конференције сваких пет година (Swidler 2013b, 15). На крају, посебно је важно истаћи да се и исламски свет укључио у институционализацију ИРД на међународном нивоу, након сусрета саудијског краља Абдулаха са папом Бенедиктом XVI, када је и основана „Светска конференција за дијалог са свим религијама“, у Мадриду 2007. године (Swidler 2013b, 9–10).

ИРД И ПОЛИТИКА: ШТА ЗНАМО ДО САДА?

Иако је очигледно да постоје и ранији примери, мени се чини да ИРД долази у фокус истраживача друштвених и политичких феномена тек након Другог Ватиканског сабора (1962–1965.). Између осталог, на овом сабору Римокатоличка црква је донела неколике промене које су битно утицале на њену друштвено-политичку улогу у савременом свету. Можда и најважнија последица јесте промена у политичком понашању Римокатоличке цркве у правцу демократизације, тј. у трећем таласу демократизације (Huntington, 2004). Улога Римокатоличке цркве у трећем таласу демократизације је била толико важна да истраживачи називају овај талас и „католички талас“ (Philpott 2004). Али, једна од најважнијих промена у учењу Римокатоличке цркве, коју Свидлер назива и „револуцијом“, јесте промена у правцу ИРД-а. Та промена се лако може видети и идентификовати из неколико докумената, тј. „Декларације о верским слободама“ (лат. *Dignitatis humanae*), „Декрета о екуменизму“ (лат. *Unitatis reintegratio*), али и из „Декларације о односу Цркве према не-хришћанским религијама“ (лат. *Nostra Aetate*) (The Holy See 2021a; 2021b; 2021c). Касније је Римокатоличка црква, кроз

своје две институције „Папско веће за интеррелигијски дијалог“ и „Конгрегацију за евангелизацију“, допринела ИРД кроз своју веома утицајну типологију дијалога. Према њима, постоје четири типа дијалога, и то: а) *Дијалог живота*, у оквиру којег људи стреме ка отвореном животу и духу, делећи своје проблеме, срећу и тугу са другима; б) *Дијалог акције*, у оквиру којег припадници различитих верских учења раде заједно у циљу развоја друштва; в) *Теолошка размена*, у оквиру којег стручњаци из области теологије стреме да разумеју друга верска учења, и г) *Дијалог верског искуства*, у оквиру којег припадници једне верске традиције деле своја искуства са другима (све наведено према: Lehmann 2021, 306).

Као што се види из свих ових докумената, ИРД је у почетку имао доминантно херменеутичку димензију, био је фокусиран пре свега на појединца и његово искуство са верски другима. Полазећи од ове претпоставке, Ханс Кунг публикује сада већ чувену „Декларацију према глобалној етици“ и даје важан допринос ИРД (Küng 1993). Кунг је посебно важан за историју ИРД јер је, између осталог, био и један од католичких теолога који је учествовао у раду Другог Ватиканског сабора и који је допринео развоју екуменског дијалога на светском нивоу. Поред тога, Кунг ће бити упамћен и по чувеном цитату: „Нема мира између нација без мира између религија. Нема мира између религија без дијалога између религија. Нема дијалога између религија без истраживања основа религија“ (цитат преузет из Küng 1995). Поред Кунга, важно је истаћи и да Свидлер развија десет основних правила ИРД-а које назива „Декалог дијалога“ (2014) (Swidler 1984).

Сви ови напори истицали су пре свега религиолошку димензију ИРД. Међутим, на почетку 21. века са сигурношћу можемо тврдити да је ИРД постао једна „суштински важна димензија међународне политике“ (Lehmann 2021, 305). Лехман (Lehmann 2021) додаје да се то најбоље види из званичних докумената међународних организација. Он наводи два важна примера. Прво је Генерална скупштина Уједињених нација почела да усваја резолуције о ИРД (UN-GA 2001), а касније је и Савет Европе (2008) објавио документ у којем се истиче посебан значај верске димензије ИРД-а. Али, оно што карактерише политичку димензију ИРД-а није покушај одговора на питање „како би ИРД требало да изгледа?“, већ „како искористити ИРД у различитим друштвено-политичким контекстима?“. Као одговор на друго питање намеће се неколико политичких функција које ИРД може имати у савременом свету.

ПОЛИТИЧКЕ ФУНКЦИЈЕ ИРД-А У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ

У овом раду предлажем истраживање политичких функција ИРД-а из угла теоријског приступа који заступа идеју политичке амбивалентности религије, или мултивокалности. Политичка амбивалентност подразумева да су сви верски актери, независно којој верској традицији припадају, у ствари амбивалентни према политичким процесима и да имају политички потенцијал да их подрже (Philpott 2007). То важи једнако за оне процесе које разумемо као „позитивне“, рецимо демократизација, ширење људских права и слобода, и сл., али и за политичке процесе које разумемо како „негативне“, као што је тероризам, насиље, ауторитаризам, и сл. Приступ налик овом има и Степан који тврди да су верске традиције у односу према демократији „мултивокалне“, односно да сва верска учења имају потенцијал да подрже идеју демократије (Stepan 2000). На истраживачима је да објасне који то фактори утичу на политичко понашање верских актера. Према Филпоту (Philpott 2007, 507–509), то су свакако диференцијација (институционални однос Цркве и државе, односно верских актера и државе) и политичка теологија (сет идеја које верски актери имају према политици). Уколико се позабавимо са ИРД из угла политичке амбивалентности религија, можемо претпоставити да ИРД представља важан инструмент у циљу усмеравања верских актера да се „понашају позитивно“. Наравно, ефикасност ИРД представља једно потпуно друго питање, којим ћу се кратко позабавити на самом крају овог рада.

Када говоримо о „позитивном“ утицају ИРД на политичке процесе у савременом свету, односно на његове политичке функције, сматрам да се оне могу свести на три опште области. То су: превазилажење верско-политичких конфликта, изградња мира у пост-конфликтним друштвима, и јачање друштвене и политичке кохезије.

ИРД и превазилажење верско-политичких конфликта

Једна од кључних функција ИРД јесте превазилажење политичких конфликта који имају верску димензију. У таквим конфликтима религија је често виђена као део проблема, а не као део решења, јер истраживања показују да сукоби који имају верску димензију имају тенденцију да: а) дуже трају, у просеку 105 месеци у поређењу са ратовима који немају верску димензију и који трају

у просеку 81 месец, б) вероватноћа да се понове је дупло већа од вероватноће да се понове ратови без верске димензије (26% насупрот 12%) и в) стопа смртности цивила који нису укључени у сукоб је много већа, у просеку 31.000 насупрот 14.000 у ратовима који немају верску димензију (наведено према: Toft 2011). У таквим ратовима, ИРД може бити од користи као део решења које укључује верске актере. Иако постоји велики број таквих сукоба у свету, овде ћу се осврнути само на неколико илустративних примера у којима је ИРД коришћен као инструмент превазилажења сукоба. Један од, нажалост, најпознатијих светских сукоба који има важну, а можда и доминантну, верску димензију јесте Арапско-израелски сукоб. Према Кронишу, иницијатива покренута 1991. године са називом „Међурелигијски савет у Израелу“ има за циљ управо коришћење ИРД у циљу спречавања конфликта и смањивања тензија међу народима и религијама у овом делу света (Kronish 2008, 226). Мисија ове организације јесте да „искористи учења и вредности три монотеистичке религије и да трансформише верске лидере у Израелу у извор помирења и коегзистенције за Јевреје, хришћане и муслимане који деле исту земљу“ (Kronish 2008, 227). Са друге стране, интересантно је приближити и искуство Индије са ИРД. Убрзо након добијања независности, Индија се сусрела са изазовима који долазе од друштва које је мултиетничко и мултиверско, и у којем постоје јаке предрасуде и стереотипи о верски другима. Зато је Индија већ 1950. године увела интеррелигијско образовање у своје курикулуме, које се заснива на компаративном учењу о светским религијама. Према Митри, интеррелигијско образовање „представља специфичну форму ИРД“ (Mitra 2019, 277) која има важну улогу у превазилажењу верско-политичких конфликта.

ИРД и изградња мира у пост-конфликтним друштвима

Улога ИРД у изградњи мира је директно повезана за претходним потпоглављем, јер превазилажење верско-политичких конфликта има за циљ изградњу мира. Међутим, у овом делу рада ћу се посебно фокусирати на изградњу мира (*peacebuilding*) уз коришћење ИРД у периоду након ратова. Другим речима, сматрам да је процес изградње мира незамислив без ИРД, нарочито након ратова са верском димензијом. О томе је говорио и Кофи Анан 2000. године на састанку са верским лидерима који су били окупљени у оквиру „Миленијумског самита о миру светских религија и верских лидера“ у Њујорку. Циљ Самита било је утврђивање начина на које

светске религије и верски лидери могу бити савезници Уједињених Нација у правцу мировних иницијатива, борбе против сиромаштва и очувања околине. У свом обраћању Анан је рекао: „религија је често била промотер национализма, јачала пламен насилних конфликта и подржавала сукоб између различитих група“, али и додао да верски лидери „морају постати пример интеррелигијске сарадње и дијалога“ (наведено према: Kadayifci-Orellana 2013, 149). Према Кадајифци-Орелани (Kadayifci-Orellana 2013, 149), овај догађај представља „велику промену у светској политици јер је препознао религију као користан инструмент за трансформацију конфликта а верске лидере као важне агенте изградње мира“. Оно што је посебно важно у смислу ове промене јесте чињеница да је у овој области (изградње мира) религија до скоро била запостављена и да је сматрано „наивним“ да се религија користи за изградњу мира након сукоба који су били инспирисани и религијом (Abu-Nimer et al. 2007, xi). То данас није случај, па Литл и Аплби дефинишу процесе верске изградње мира (*religious peacebuilding*) као „скуп активности од стране верских актера које су усмерене на решавање и трансформацију конфликта, са циљем изградње друштвених, верских и политичких институција које се карактеришу етосом толеранције и ненасиља. Верска изградња мира укључује верске актере и верске изворе као што су текстови, слике и митови који редукују насиље, инспиришу мир и јачају поверење. Један посебан инструмент верске изградње мира је интеррелигијски дијалог“ (цитирано према: Kadayifci-Orellana 2013, 152; погледати и оригинал: Little and Appleby 2004, 5).

Интеррелигијски дијалог има неколико циљева у процесу изградње мира. То су, пре свега, промена у вредностима и ставовима људи, који би требало да доживе промену од ставова који су били уски, стереотипни и ексклузивистички, према више толерантним и инклузивним вредностима; јачање људских интеракција на свим нивоима; схватање вредности интеграције верских идентитета у ИРД; јачање поверења; верског разумевања; достојанства човека; јачање наде, итд. (наведено према: Kadayifci-Orellana 2013, 154–155). Један од илустративних примера употребе ИРД у процесу изградње мира јесте Босна и Херцеговина. Држава и друштво разорено ратовима 1992–1995. године који су имали и верску димензију (видети на пример: Jevtić 2016) имали су потребу за ИРД у циљу изградње мира. О томе пишу и Ђордан (*G. Giordan*), Микили (*A. Michilli*) и Зриншчак (*S. Zrinščak*) који се посебно фокусирају на улогу образовања у овом процесу који називају „стратешка изградња мира“ (Giordan et al. 2019, 129). Према њима, образовање усмерено према ИРД и

које фаворизује ИРД и његове вредности има веома важну улогу у изградњи мира у пост-конфликтним друштвима.

ИРД и јачање друштвено-политичке кохезије

Једно од важних правила дијалога јесте да „дијалог није дебата“. У дебати се актери намећу снагом аргумената, с циљем да победе другог. Дијалог функционише на потпуно другачијим основама. У дијалогу се дели о себи и учи о другима, у циљу приближавања и јачања веза. Ово је поготово важно за јачање међусобног поверења, што је директно повезано за степеном друштвено-политичке кохезије. У складу са тим, ова функција ИРД посебно је важна ако имамо у виду растућу диверзификацију савремених друштава. Диверзификацију која са собом носи и страх и стрепњу за лични идентитет, који доводе до развијања стереотипа и предрасуда, а напослетку и развијање слике „ми“ и „они“. У таквим околностима ИРД показује се као посебно важан алат. О томе рецимо пишу и Абу Нимер и Смит када тврде да такви услови условљавају „поседовање вештина интеркултурног и интеррелигијског дијалога као саставних животних вештина“ (Abu-Nimer and Smith 2016, 393).

О томе како је ИРД важан за јачање друштвено-политичке кохезије можемо видети из примера Аустралије. Из извештаја Аустралијског мултикултурног савета, упућеног Влади 2014. године, читамо да „Интеррелигијски дијалог мора да прихвати све погледе на свет, и да укључи атеисте, хуманисте, рационалисте, и секуларне групе. Постоје различита веровања у друштву између „верника“ и „секулариста“, и дијалог мора да оперише изван тих традиционалних граница и да се укључи у разлике и изазове које они са собом носе, и да на тај начин помогне у изградњи друштва које је кохезивно“ (Australian Multicultural Council 2014, 5). У циљу јачања улоге ИРД у овим процесима, извештај закључује да је потребно: а) подржати јачање мрежа организација које се баве ИРД, б) подржати образовање које је засновано на ИРД, и в) основати национално тело које би координирало активности у области ИРД (Australian Multicultural Council 2014, 19–20).

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Не постоји алтернатива ИРД у савременом свету. Али, ИРД није важан само за верске лидере и светске религије, већ и за политичке актере. Управо из тог разлога посебно је важно да

се питања у вези ИРД усмере према одговору на питање како га искористити за јачање демократских потенцијала друштва, јачање толеранције и превазилажење сукоба.

На том трагу, важно је критички преиспитивати његове домете у сфери политике. Овде пре свега мислим на резултате ИРД у XX и XXI веку, на свим нивоима – почев од локалног, па све до светског нивоа. Свакако да један овакав задатак подразумева веома озбиљну теоријско-методолошку припрему и емпиријско истраживање, али чини ми се да и без тога можемо рећи да је ИРД урадио много, али ипак недовољно, у смиривању односа између светских религија. Зашто је то тако? На ово веома компликовано питање покушаћу да понудим једноставан одговор. Уколико би ИРД имао само теолошку димензију, и ако би у њему учествовали само верски лидери, онда би, уверен сам, био много „успешнији“. Међутим, уплетеност политике у процесу ИРД, и њихов међуоднос, доводи нас до једног парадокса. Политика је довела до потребе за ИРД, али та иста политика га чини неефикасним. Поготово политика која инструментализује религијски фундаментализам. То је „Гордијев чвор“ који истраживачи морају решити како би ИРД искористио свој пун потенцијал у будућности.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Abu-Nimer, Mohammed and Renata K. Smith. 2016. “Interreligious and intercultural education for dialogue, peace and social cohesion.”, *International Review of Education*, 62 (4): 394–405.
- Abu-Nimer, Mohammed, Amal I. Khoury, and Emily Welty. 2007. *Unity in Diversity: Interfaith Dialogue in the Middle East*. Washington DC: US Institute for Peace.
- Australian Multicultural Council. 2014. “Interfaith and social cohesion in Australia: looking to the future”. Last accessed on 19 June 2021. https://religionsforpeaceaustralia.org.au/download/amc_interfaith_report.pdf
- Berger, Piter. 2008. *Desekularizacija sveta, prepoporod religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediteran.
- Council of Europe, *On the Religious Dimension of Intercultural Dialogue* (8 April 2008). Last accessed June 5 2021. <https://rm.coe.int/16805d37d8>
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Simon & Schuster.
- Giordan, Giuseppe, and Lynch, Andrew, (Eds). 2019. *Interreligious Dialogue, From Religion to Geopolitics*. Leiden and Boston: Brill.

- Giordan, Giuseppe, Adriana Michilli, and Siniša Zrinščak. 2019. "Interfaith Dialogue and Peacebuilding: A Case Study on Bosnia-Herzegovina's Post-Conflict Educational System", In *Interreligious Dialogue, From Religion to Geopolitics*, eds. Giuseppe Giordan and Andrew Lynch, 128-145. Leiden and Boston: Brill.
- Hantington, Semjuel P. 2004. *Treći talas demokratizacije na kraju dvadesetog veka*. Beograd: Stubovi kulture.
- Jevtić, Miroljub. 2016. „Religijski elemenat sukoba u Jugoslaviji (1992-2001).“ U *Interpretacije jugoslovenskih sukoba i njihove posledice: između suštinskog neslaganja i dijaloga*, urs. Goran Tepšić, Radmila Nakarada i Nemanja Džuverović, 131–144. Beograd: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu i Forum ZDF.
- Kadayifci-Orellana, Ayse S. 2013. "Inter-religious Dialogue and Peacebuilding", In *Blackwell Companion to Inter-religious Dialogue*, ed. Catherine Cornille, 149-167. West Sussex, UK: John Wiley & Sons.
- King, Sallie. 2013. "Interreligious Dialogue." In: *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, ed. Chad Meister, 101–114. Oxford: Oxford University Press.
- Kronish, Ron. 2008. "Interreligious dialogue in the service of peace", *CrossCurrents*, 58 (2): 224-246.
- Küng, Hans. 1993. "Declaration Toward a Global Ethics.", Last accessed on 5 June 2021. https://www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_english.pdf
- Küng, Hans. 1995. *Christianity: Essence, History and Future*. London and New York: Continuum.
- Lehmann, Karsten. 2021. "Interreligious Dialogue in International Politics: from the margins of the religious field to the centre of civil society." In *Routledge International Handbook of Religion in Global Society*, eds. Jayeel Cornelio, Francois Gauthier, Tuomas Martikainen, and Linda Woodhead, 305–314. London and New York: Routledge.
- Little, David and Scott Appleby. 2004. "A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict." In *Religion and Peacebuilding*, eds. Howard Coward and Gordon S. Smith, 1–23. Albany: University of New York Press.
- Mitra, Arpita. 2019. "Interreligious Education in a Post-secular World: The Relevance of the Radhakrishnan Commission's Recommendations in the Indian Context." In *Interreligious Dialogue, From Religion*

- to Geopolitics*, eds. Giuseppe Giordan and Andrew Lynch, 275–291. Leiden and Boston: Brill.
- Philpott, Daniel. 2004. “Christianity and Democracy: The Catholic Wave.” *Journal of Democracy*, 15 (2): 32–46.
- Philpott, Daniel. 2007. “Explaining the Political Ambivalence of Religion.” *American Political Science Review*, 101 (3): 505–525.
- Stepan, Alfred. 2000. “Religion, Democracy, and the Twin Toleration.”, *Journal of Democracy*, 11 (4): 37–57.
- Swidler, Leonard. 1984. „Dekalog dijaloga, osnovna pravila medjureligijskog, medjuideološkog dijaloga.“ Poslednji pristup 19. juna 2021. <https://static1.squarespace.com/static/5464ade0e4b055bfb204446e/t/551eaefae4b088bf54fe6528/1428074234671/Dialogue+Decalogue+-+Serbian+%28Cyrillic+Alphabet%29.pdf>
- Swidler, Leonard. 2013a. “Deeper Meanings of Dialogue Today.”, *Journal of Ecumenical Studies*, 48 (2): 143–144.
- Swidler, Leonard. 2013b. “The History of Interreligious Dialogue.”, In *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-religious Dialogue*, ed. Catherine Cornille, 3–19. West Sussex, UK: John Wiley & Sons.
- Swidler, Leonard. 2014. *Dialogue for Interreligious Understanding, Strategies for the Transformation of Culture-Shaping Institutions*. New York: Palgrave Macmillan.
- Swidler, Leonard. 2016. *The Age of Global Dialogue*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Swidler, Leonard and Paul Mojzes. 2000. *The Study of Religion in the Age of Global Dialogue*. Philadelphia: Temple University Press.
- Swidler, Leonard, Khalid Duran, and Reuven Firestone. 2007. *Triologue, Jews, Christians and Muslims in Dialogue*, New London. CT: Twenty-Third Publications.
- The Holy See. 2021a. “Dignitatis humanae.” Last accessed on 5 June 2021. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html
- The Holy See. 2021b. “Nostra Aetate.” Last accessed on 5 June 2021. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html
- The Holy See. 2021c. “Unitatis redintegratio.” Last accessed on 5 June 2021. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html

- Toft, Monica D. 2011. "Religion, Rationality, and Violence." In *Religion and International Relations Theory*, ed. Jack Snyder, 114–140. New York: Columbia University Press.
- U. N. General Assembly resolution 55/23, *United Nations Year of Dialogue among Civilizations*, A/RES/55/23 (11 January 2001). Last accessed on 5 June 2021. <https://digitallibrary.un.org/record/426950>
- Veković, Marko and Veljko Đogatović. 2019. "Errando Discimus: Has post-Yugoslav Political and Social Science literature neglected religion?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58 (3): 753–763.
- Veković, Marko and Miroljub Jevtić. 2019. "Render unto Caesar: Explaining Political Dimension of the Autocephaly Demands in Ukraine and Montenegro.", *Journal of Church and State*, 61 (4): 591–609.
- Vukomanović, Milan. 2001. "Religion, Conflict, Reconciliation." In: *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*, urs. Milan Vukomanović i Marinko Vučinić, 22–27. Beograd: Čigoja štampa

Marko Veković*

Faculty of Political Science – University of
Belgrade

INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND POLITICS:
NOT A QUESTION OF “WHAT”, BUT “HOW”?

Resume

Although world religions have much in common, history of the world is full of examples of how politics and political actors were quite efficient in instrumentalizing the aspects that divides them in order to achieve political goals. More often than not a reverse process also occurred. Among others, they represent the reasons why the history of world religions is in fact a history of conflicts and wars. Interreligious dialogue represents one attempt to overcome quarrels between world religions. Following on that, the main thesis that the author proves in this paper is that interreligious dialogue has an important (geo)political dimension and function. However, this dimension of interreligious dialogue has long been neglected. Consequently, there is a gap in, mainly domestic (Serbian) literature when it comes to researching the political dimension of interreligious dialogue. In this paper author relies upon relevant political science and religious science literature and proves on contemporary examples how much is the (geo)political dimension of interreligious dialogue relevant for researchers and how to use interreligious dialogue in order to strengthen the democratic potential of contemporary societies.

Keywords: interreligious dialogue, politics, religious communities, conflict resolution, peace building, geopolitics

* E-mail address: marko.vekovic@fpn.bg.ac.rs

** Овај рад је примљен 22. јуна 2021. године, а прихваћен на састанку Редакције 9. јуна 2022. године.

РЕЛИГИЈСКИ ПЛУРАЛИЗАМ У ЗАТВОРСКИМ УСТАНОВАМА У СРБИЈИ*

УДК 2-67:343.811(497.11)

DOI: <https://doi.org/10.22182/spm.specijal32022.7>

Оригинални научни рад

Лидија Б. Радуловић**

Филозофски факултет – Одељење за
етнологију и антропологију – Универзитет у
Београду

Сажетак

Верски плурализам у затворима у Србији анализиран је на основу наратива осуђеника. Свим осуђеницима законски су гарантоване једнаке могућности за остваривање верских права. У првом делу рада приказујем шта је учињено на обезбеђивању услова да се та права реализују. У другом делу рада, на основу наратива затвореника о представама, праксама и међусобним интеракцијама са припадницима других религија, истражујем како се верски плурализми процењују, негирају, прихватају или оспоравају.

Кључне речи: религијски плурализам, затвор, религијско искуство, верници

* Од јануара 2018. до фебруара 2020. године истраживање је обављено у Казнено-поправном заводу Пожаревац – Збела, Казнено-поправном заводу за жене – Пожаревац, Окружном затвору Београд, Специјалној затворској болници Београд. Истраживање је финансирано од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја РС, на пројекту 177018.

** Имејл-адреса ауторке: lradulov@f.bg.ac.rs.

УВОД

Овај рад је резултат ширих истраживања религијског живота осуђеника који се налазе на издржавању затворске казне, пажња је посвећена питању религијског плурализма – како се он огледа у свакодневном животу затвореника различите религијске оријентације; како се у једној плуралистичкој средини, као што је затворска соба или затворска установа, одвија суживот затвореника различитих верских опредељења. У буквалном смислу они су принуђени да живе једни поред „других“ и са тим „другим“ деле заједнички простор, ваздух, тоалет, на изванредан начин и време. На једном месту концентрисане су различите судбине – углавном несрећне, погледи на свет – углавном специфични често са искривљеном сликом, вредности и норме – ван званичне културе, а све то скупа чини заједнички именован већине затвореника без обзира на религијску опредељеност.

Поред многобројних дефиниција плурализма и посебно религијског плурализма, операционализоваћу дефиниције које је дао Глобални центар за плурализам (Global Centre for Pluralism). Уопштено, „плурализам је етика поштовања која вреднује људску разноликост без обзира на културне разлике“. Плурализам подразумева неколико нивоа – појединачне изборе, колективне компромисе и узајамне обавезе на путу ка миру, стабилности и људском развоју. Религијски плурализам је процес у којем се поштују верске различитости као јавно добро, а свим грађанима су пружене једнаке могућности за остваривање верских права и обавеза (Global Centre for Pluralism 2012).

Бергер (*Berger*) сматра да модерност нужно производи процес плурализације, ситуацију у којој све више људи живи у „окружењу конкурентских уверења, вредности и начина живота“ (Berger 2012, 313). Религијски плурализам је социјална ситуација у којој „коезистирају људи различитих расних, етничких или религијских група, погледа на свет и принципа, „у истом друштву у условима грађанског мира“ (Berger 2014, 348). Дакле, кључно је да су људи у међусобној интеракцији, да живе једни са другим, а не само једно поред другог (Radulović 2019, 146).

Џејмс Бекфорд (*James Beckford*), иначе познат по томе што је написао прву књигу о религији у затвору, сматра да се термин „верски плурализам може односити на четири различита поља у политичком и правном контексту. 1) различитост религија; 2) постоји став о позитивној вредности верске разноликости; 3) постоје

закони, оквири, јавне политике и различите социјалне праксе које би требало да регулишу и олакшају верску разноликост; 4) свакодневне интеракције између појединаца и група које се могу идентификовати као религијозне (Beckford 2014, 16). Верски плурализам у затворима у Србији посматраћу управо кроз ова четири поља – осуђеници се опредељују за припадност различитим религијама; иако су најбројнији конфесионално православни осуђеници, у Србији се верски плурализам позитивно вреднује, што је нормативно преточено у јавне политике и законске оквири који важе за све грађане, па и оне који се налазе у Казнено-поправним заводима (како се још увек назива већина затвора у Србији). И на крају, чему придајем посебан значај, у свакодневном животу затвореници међусобно интерагују непосредно суочени са „другим“ и „другачијим“ верским светоназором, њихови ставови, вредности и норме, њихова проживљена искуства биће анализирана у посебном делу рада.

Како изгледа живот у затвору није могуће истраживати антрополошким методама директног боравка и посматрања на терену међу затвореницима. Једино је било могуће кроз наративе осуђеника укључити се посредно у њихов свет, разумети како га они доживљавају, којим стратегијама прибегавају да би се прилагодили животу у затвору, какви су међусобни односи и како заступају и чувају свој интегритет и интересе.¹ Наратив је, поред многобројних значења и начина на које се користи у друштвеним наукама, у овом раду употребљен као форма у којој је смештен истраживачки податак, у смислу „прозаичног дискурса“, односно, текстова који се састоје из реченица повезаних у кохерентну изјаву, као и у форми прича којима се изражава проживљено искуство, ставови и вредности. Испитаници који су попуњавали упитник са отвореним одговорима такође су дали податке у наративном облику, у појединим случајевима радило се о исцрпним одговорима или допунама које су остављали на маргинама или посебној страни празног папира која је томе и била намењена. Транскрипције интервјуа чине другу врсту наративних података, у форми прича које говоре о искуствима испитаника везаним за религијски плурализам.

1 Испитаници су се добровољно пријављивали да учествују у истраживању. Замолила сам васпитаче да им објасне и пробају да мотивишу осуђенике будући да ми није било дозвољено да улазим у павиљоне где су иначе смештени. Сугерисала сам да су ми потребни испитаници различите старости, образовања, починиоци различитих кривичних дела и осуђеници који су осуђени на различиту дужину казне. У другој фази истраживања инсистирала сам да то буду религијозни осуђеници, припадници различитих религија.

РАЗЛИЧИТОСТ РЕЛИГИЈА

Не постоје статистички подаци о конфесионалној припадности затвореника јер као секуларна држава Србија је Уставом загарантовала право слободе вероисповести, као и право да се грађани о својим верским уверењима, уколико желе, не изјашњавају. Уставом је загарантована једнакост људи свих вероисповести, па ни у условима проглашења ванредног или ратног стања није допуштено било какво разликовање или подвајање људи на основу вере. Иста права односе се и на осуђенике на издржавању казне затвора или на људе који се налазе у притвору у процесу истраге. Законом о извршењу кривичних санкција прописано је који подаци се уносе у евиденцију и главну књигу, чланом 9. наглашено је да се у главну књигу уписује националност и верска припадност само уколико лице жели да се изјасни (*Zakon o izvršenju krivičnih sankcija* 2019). Завод за Статистику Републике Србије региструје податке о националној припадности, и то свих осуђених лица сврставајући их у групе кривичних дела на основу пола и националности, али из наведених разлога нема података о верској припадности. Тако је у 2017. години највише осуђених лица било српске националности 12638, од тога 1119 жена, по броју осуђених затим следе припадници ромске популације 517, од тога 46 жена, припадници албанске популације 315 од тога 4 жене, муслиманске националне припадности 61, од тога 6 жена, мађарске 59 осуђеника од тога 4 жене, црногорске 8 – ниједна жена, преко 20 000 осуђених се није изјаснило, сврстани су у категорију „остали“ или „непознато“. Сличан однос је и у затворској популацији, разумљиво, највише је припадника српске националности а одмах затим ромске. Осуђених пунолетних лица којима је изречена кривична санкција затворске казне 2017. године било је 8 220, највише осуђеника у затворима у Србији, у последњих 10 година било је 2014. године – 11 204 (*Republički zavod za statistiku* 2018).

За потребе ширег истраживања интервјуисано је 55 испитаника/ца и то: 25 испитаница из Казнено поправног завода за жене у Пожаревцу и Специјалне затворске болнице у Београду, 30 испитаника (из Окружног затвора у Београду, Специјалне затворске болнице и Казнено поправног завода Забела), упитник је попунило 152 затвореника (од тога 45 затвореница). Испитаници других националности у мањем броју су пристајали на учешће у истраживању, као и у општој популацији најбројнији су осуђеници православне вероисповести 88.82%, католичке 1.32%, протестантске

1.97%, исламске заједнице 1.97%, Јевреја 0.66%, будизма 0.66%, хиндуизам 0.66%, док 5.92% не припада ни једној институционалној религији. Резултати овог истраживања помогли су ми да разумем како се одвија религијски живот осуђеника, а имајући то у виду у овом раду покушаћу да одговорим на питање – које су одлике религијског плурализма на институционалном и индивидуалном нивоу.

РЕЛИГИЈСКИ ПЛУРАЛИЗАМ ПРЕТОЧЕН У ЗАКОНЕ И ПРАВИЛНИКЕ

Пре петнаестак година започео је процес акомодације религијских садржаја у државне институције као што су болнице и затвори. Готово све веће болнице у Србији имају капелице, најчешће најближе улазу, уређене по угледу на православне цркве, осликане иконама и опремљене потребним црквеним мобилијаром. У већини затвора опремљене су посебне просторије и служе као капеле, док су у неколико затвора у Србији изграђене мање цркве – у Окружном затвору у Београду од 2014. године постоји просторија унутар затвора преуређена по свим стандардима уређења црквеног ентеријера искључиво из донација, без финансијског учешћа Државе и СПЦ. Црква у Окружном затвору у Новом Саду, изграђена 2003. године; црква у Окружном затвору у Нишу реновирана је 2015. године, такође од донација и радом самих затвореника. У Сремској Митровици затворска црква из 1893. године након Другог светског рата претворена је у Дом културе, да би се од 2000. године један део преуредио поново у цркву. Од 2010. године у затвору у Нишу на иницијативу Исламске заједнице уређена је соба за молитву.

Овде се покреће основно питање о унисоном пружању верских права за најбројнију популацију православне вероисповести, мада у појединим затворима ове објекте користе и верници других вероисповести, поставља се питање односа државе према различитим вероисповестима, односно, мањинским религијама. Православље, као једна од званичних религија у Србији, је по броју професионално припадајућих становника добила привилеговани статус и у затворима. Како је законски регулисано остваривање верских права у затворима?

Верска права осуђених лица у Србији ближе одређује *Закон о извршењу кривичних санкција* (ЗИКС), чланом 125. који се односи на верска права и подразумева право: „1) на верски обред; 2) да држи и чита верску литературу; 3) да га посети свештено лице

или други верски службеник“ (Zakon o izvršenju krivičnih sankcija 2019, čl. 125). Следећи навод овог закона пренет је и садржан и у *Правилник-у о кућном реду казнено-поправних завода и окружних затвора* који чланом 44 прописује или преписује из ЗИКС члан 125. „Ако у заводу постоји довољан број осуђених исте вероисповести, на њихов захтев, управник завода ће дозволити свештеном лицу или другом верском службенику те вероисповести да их редовно посећује или да у заводу има редовну службу или наставу“ (Pravilnik o kućnom redu kazнено-поправних завода i окружних затвора 2014, čl. 44). Очекивало би се да Правилник прецизније дефинише шта значи „довољан број“. Закон предвиђа да осуђено лице слободно одлучује да ли да присуствује верском обреду или посети свештеног лица или другог верског службеника. Такође, одређује да се верски обред обавља у посебној, прикладној просторији завода. „Време, трајање и начин коришћења верских права уређује се прописом о кућном реду завода“ каже се у члану 125. *Закон ИКС (Zakon o izvršenju krivičnih sankcija 2019, čl. 125)*. У *Правилнику о кућном реду казнено-поправних завода и окружних затвора* у члану 50, предвиђа да осуђени „има право да га једном месечно посети свештено лице“ (Pravilnik o kućnom redu Kazнено-поправних завода i окружних затвора 2010, čl. 50). Видимо да је у каснијим верзијама Правилника ово преиначено у „једном недељно“. У Правилнику из 2010. године члан 50. став 3. прописује да „Завод обезбеђује посебну просторију прикладну за верске обреде, верску наставу и посете свештених лица различитих вероисповести“ (Pravilnik o kućnom redu kazнено-поправних завода i окружних затвора 2010, čl. 50, st. 3). Ова одредба не постоји у Правилнику из 2014. и тренутно важећем из 2016. године, а разлог томе би требало тражити у неусловним обектима у којима су смештени заводи у многим градовима² (у Србији постоји 29 затвора различитог типа) (Pravilnik o kućnom redu kazнено-поправних завода i окружних затвора 2014). Члан 33. се односи на исхрану у затвору и између осталог предвиђа да се „осуђеном се у складу са Законом, обезбеђује исхрана водећи рачуна о његовим верским уверењима, а према могућностима завода“ (Pravilnik o kućnom redu kazнено-поправних завода i окружних затвора 2014, čl. 33).

2 Ограничени смештајни капацитети у многим затворима и недостатак просторија препрека су поштовању овог става Закона, тако је волшебне нестало из једне од верзија. Као један од најзначајнијих проблема на светском нивоу последњих 40 година, појављује се раст затворске популације што доводи до пренасељености затворских установа које су у Србији иначе у веома лошем стању, често и неусловне за нормалан и достојанствен живот и рад не само осуђеника већ и запослених. Европске организације су протеклих година пратиле спровођење реформи и посебну пажњу су посветиле пренасељености затвора, упозоравале на нехумане хигијенске и смештајне услове.

У складу са *Универзалном декларацијом о људским правима* на овај начин формулисана правна концепција религије је индивидуална (*Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima 1948*). Видимо дакле, да појединац има право да затражи посету свештеног лица или верског службеника једном недељно. У пракси ово право, на основу изјава осуђеника, интервјуисаних свештеника као и начелника за третман, осуђеници углавном и не користе. Међутим, уколико постоји већи број осуђених лица исте вероисповести, на њихов захтев, управник завода је дужан да дозволи редовне посете, службу или верску наставу. Дакле, Правилник не прецизира колики је „довољан број“, нити које су обавезе управника завода у пружању институционалне подршке. Правила су веома општа и недовољно прецизна, не постоје системска решења за вернике различитих вероисповести и њихове различите и специфичне религијске праксе, с друге стране подразумева се конфесионална припадност верским заједницама и црквама, и то само уколико постоји „одређени број верника исте вероисповести“. Дакле, искључени су верници мањинских религија као и верници појединих верских организација које нису успеле да регулишу свој статус на основу *Закона о црквама и верским заједницама*, као и индивидуални верници који не прихватају припадност било којој цркви или религијској организацији а којих у овом истраживању има више од 5% (*Закон о crkvama i verskim zajednicama 2006*). Однос према религији зависи свакако од личних преференција и мотивације затвореника али важан фактор је обезбеђивање структурних услова и окружења у којем је могуће да затвореници промене свој однос према вери или ако су већ били религиозни добију институционалну подршку.

Од 2013. године када је одржан семинар за свештенослужитеље свих цркава и верских заједница који обилазе осуђена и притворена лица у казним заводима у Србији, није се много напредовало у реализацији остваривања верских права за све верске заједнице (*Fondacija Konrad Adenauer 2013*). Истина, формално је задовољен законски оквир по којем управе затвора имају обавезу да на захтев осуђеника позову свештеника или верског службеника било које вероисповести признате у Србији. Међутим, и данас важи закључак Јереја Глигорија Марковића, координатора свештенослужитеља у затворима: „Непостојање системског решења у области деловања свештенослужитеља при установама овог типа води бројним манипулацијама, захваљујући којима верници не могу да осете

духовну бригу Цркве према њима“ (Fondacija Konrad Adenauer 2013).³

Религијски плурализам формално постоји на институционалном нивоу, закони гарантују право осуђеницима на слободу вероисповести али, показало се, присутност религијских институција у затворима је процес који се одвија веома споро и површно. Системско решење о начину организације још увек не постоји ни за православне вернике, како се чини, црквене активности унутар зидина затвора остављене су личном ентузијазму православних свештеника. Свештеници других хришћанских конфесија долазе на индивидуални позив затвореника, они сами сведоче да се ретко неко усуди да затражи посету свештеника. Католички свештеник је пре десетак година посетио затворенице у женском затвору у Пожаревцу, Забелу су посећивали и Јеховини сведоци пар пута, а након тога слали су пакете затвореницима који су показали интересовање приликом њихове посете.

Исламска заједница је тек девет година након што је установљен начин реализације свештеничке бриге и присутности за СПЦ, добила сагласност Управе за извршење кривичних санкција, тачније, средином 2019. године, како сведочи координатор Исламске заједнице Елдин Ашћерић. Међутим, осим повремених обилазака затвора у току 2010. године, са реализацијом и организацијом верске праксе Исламске заједнице још се није започело. Координатор именован од стране Управе за извршење кривичних санкција, у интервјуу 2018. године, потврдио је незаинтересованост муслиманске верске заједнице да обезбеди верску праксу у затворима, али и политичке проблеме између различитих исламских заједница на овим просторима.

Српска православна црква, дакле, као најрепрезентативнија верска организација једина има капеле и цркве у затворима. У Нишком затвору одређене су посебне просторије за молитву муслиманских верника. Међутим, у Забели се муслимански верници моле у својим собама и, колико сам успела да сазнам од службе за третман, и не користе право да позову имама.

3 Јереј Глигорије Марковић именован је од стране Српске православне цркве и Управе за извршење кривичних санкција за координатора свих свештенослужитеља у Србији.

ВЕРСКИ ПЛУРАЛИЗАМ НА „ДЕЛУ“⁴

Индивидуално искуство вере у затворима постојало је и пре институционалног увођења свештеника и права на испољавање и практиковање вере, и даље је перципирано као део приватности и не зависи од тога да ли је верска слобода прокламована и законски уређена. Улазак свештеника и верских службеника у затворе довео је до веће видљивости религије, тамо где постоје литургијски услови да затвореници партиципирају у верским ритуалима, али, као и у општој популацији не нужно и до веће религиозности затвореника. Процес институционализације религије у затворима је постепен и сложен.

Вратила бих се актерима са почетка приче, осуђеницима са разноврсним верским погледом на свет, који у томе траже и можда проналазе смисао и одговоре како проживети и преживети затворске дане, како делити са „другима“ и „другачијима“ заједнички простор и искуства. У овом делу рада посветићу пажњу представама, праксама и међусобним интеракцијама у којима се верски плурализми⁵ процењују, негирају, прихватају или оспоравају (видети: Beckford and Gilliat 1998). Већина затвореника није упозната или не придаје значај томе да ли су институционално и законски признате поједине верске групе, за њих је значајна чињеница да су са тим осуђеницима у свакодневној интеракцији. Од искуства међусобног односа зависиће на који начин ће перципирати разлике и поставити границе, да ли ће се отворити ка упознавању и разумевању, бити равнодушни или спремни на сукоб и дискриминацију (Vessli 2016, 145).

Покушаћу да преиспитам бар неке од фактора који отежавају или подржавају религијски плурализам, а један од отежавајућих су свакако генерализације и стереотипне представе о осуђеницима и то чешће међу православним и нерелигиозним осуђеницима. Будући да је затвор специфична установа у којој се све интензивније доживљава него у „спољном свету“, религијски плурализам у овом случају могао би да обухвати и међусобне односе припадника православне религије али различитог односа према вери, као и однос секуларних осуђеника према верницима. Како секуларни и верници међусобно вреднују културне разлике будући да се оне неминовно појављују између осуђеника који имају различит однос према религији?

4 Асоцијација на најчешће коришћену реч у затворима – у затворском колоквијалном говору се термин „дело“ користи као скраћена верзија за „кривично дело“.

5 Бекфорд предлаже да би због разноликости плурализма и варијација у значењима било правилније користити термин у множини - „плурализми“ (Beckford 2014, 16).

Командири и васпитачи су ме у неформалним разговорима често упозоравали да су поједини осуђеници манипулативни и да желе да се представе у што бољем светлу. Ништа ново, то је познато социолошко и антрополошко начело о којем је говорио и Гофман (*Goffman*), а важи једнако и за „људе на слободи“, појединац управља утисцима о себи играјући различите улоге (*Goffman* 2000). Међу самим осуђеницима, али и међу запосленима у различитим затворским службама, често се може чути да је религиозност и верски идентитет осуђеника неспојив са њиховим начином живота и хришћанским вредностима те да је њихова религиозност неискрена и лажна. „Мало је искрених верника“, „то ти је кад се криминалац сети крста и три прста“, речи су осуђеника који каже да није религиозан али поштује традицију и изјашњава се као православац.

„Колико видим у затвору су скоро сви „религиозни“. Једна је та религиозност која се доказује тетовираним крстовима, манастирима, Исусом... сигуран сам да ту нема ни трунке искренности“ (упитник, испитаник 53 године).

Поједини осуђеници на различите начине калкулишу и манипулишу у остваривању својих циљева, на пример, лакшем долажењу до „тачкица“ које им омогућавају напредовање у третману и прелазак из затвореног у полуотворено и отворено одељење затвора, стицању различитих привилегија као што су број посета, број пакета или радно место. У том смислу службеници третмана процењују и однос већине осуђеника који се представљају као верници и пријављују се за разговор са свештеником, на пример, „од њих девет оду на разговор њих четири, а вамо се жале када свештеник не долази у току лета“ (васпитачица у Казнено-поправном заводу за жене у Пожаревцу). Једна затвореница тврди „жене иду да виде свештеника и попричају са њим, само да се прошетају и виде мушко....леп човек“. У негативној процени религиозности осуђеница посебно предњаче нерелигиозне осуђенице, не верују да вера може да промени особу која није искрено религиозна, „у затвору је као религиозна, а када добије излаз у град и не оде у цркву“. Главни аргумент је велика стопа рецидивизма и поврата у затвор „јер када изађу на затворску капију забораве на Бога“.⁶

„Из радозналости сам читала о вери и заинтересовала ме је са те стране, поштујем и свештенике и људе који су верници што се каже са душом, али од када сам дошла овде нагледала сам се свега

6 Беки (*Bessi*) објашњава да се у затворима религија доживљава интензивније, на то утичу искуство кризе и преовлађујуће структуре, док се након изласка на слободу осуђеници суочавају са спољним светом у којем је, по правилу, верски оквир много лабавији (*Bessi* 2016, 148).

и свачега и постала сам невиђени циник по питању вере. Ја овде видим спрдачину са вером – носиш крст, а дрогираш се“ (Милена, 45 година).

У женском затвору од скоро 300 осуђеница само њих неколико се заиста посветило вери, очекују да се та слика промени када добију капелу у коју би могле да одлазе да се помоле у миру и запале свећу. У време истраживања све до 2020. године Казнено поправни завод за жене је био једини већи затвор који није имао капелу или цркву, свештеник је разговоре са верницама обављао у просторији која се зове „Везерај“ и намењена је слободним активностима затвореница.

Изразито посвећена верница у почетку је наилазила на исмејавање, ругање и критике, називали су је „богомолка“, поред тога „једна жена је правила неслане шале када сам требала да идем на разговор са свештеником..... Људима не можеш ни хлебом уста да затвориш – само пусти“, каже испитаница (Хана, 45 година).

У затвору у Забели постоји група посвећених верника (њих петнаестак) окупљена око најактивнијег осуђеника Марка који свакодневно води групну молитву у затворској капели. У једном од репрезентативних цитата у интервјуу каже:

„Једна од највећих заблуда је та демонска обмана да је за све касно да нема назад, ја то чујем и од других људи, да не можемо да се променимо пола људи који мене знају мисле да је то нека маска да је то фора, да сам сада тако религиозан неки мисле да сам полудео, али неки људи који су ми пријатељи и моја деца су осетили квалитативну промену“ (Марко, 57 година).

Задовољавање потреба које су усмерене на неке облике духовности или религиозности у затвору постају флуидније, иако се прилагођавају посебним условима живота, управо та несигурност и нестабилност које изазива лишавање слободе исказује се или задовољава кроз потрагу за религијским идентитетом. Специфичност затвора је и у томе што се осуђеници, посвећени вери и духовности, на тај начин издвајају из проблематичних затворских кланова и група, и штите од конфликтних ситуација које се свакодневно догађају у међуљудским односима.

„Чуварима нисмо ми проблем већ они кланови који се формирају, дрога и телефони који се уносе, ми смо одвојени од таквих кланова, то се раздвоји као вино и вода, ја више не могу са њима да се дружим иако их све знам. Многе сама упознао у разним ситуацијама и уважавамо се, али се не дружимо, ја никога не потцењујем ...има ситних провокација због наше верепар њих ми је рекло да сам полудео, можда се иза леђа смеју али ме то не

дотиче... али то је довело до саме селекције јер ми не можемо више заједно“ (Марко, 57 година).

Процес присвајања верског идентитета и изградње верског живота у затворима је индивидуализован, посебно тамо где нема институционално организоване присутности цркве. У последњих десетак година подршка верских организација и цркава, у већини затвора у Србији, као што је више пута поменуто, често је недовољна, неблаговремена и нередовна⁷, осуђеници су принуђени да прибегавају конструисању сопствене духовности и верским праксама које прилагођавају затворским условима. Видели смо да „духовно исцељење“ осуђеника посвећених вери од стране „заједнице“ у којој живе најчешће наилази на неодобравање и исмевање. Међутим, од стране појединих осуђеника је признато и цењено, у том смислу, посвећеницима се приписује улога ритуалног посредника који ће компензовати недостатак формалног посредника између Бога и људи. Поменула сам да такву улогу има Марко, док Хану друге осуђенице моле да њихове чланове породице помене у молитви посебно ако се налазе у неким тешким или преломним животним ситуацијама. Дакле, у процесу изградње верског индивидуализма управо они појединци који су најдаље отишли у „духовном узрастању“, временом постају и сурогат свештеници који преузимају неке од функција, моле се у име оних осуђеника који нису развили индивидуалне праксе, тумаче верске текстове и слично.

Индивидуализација религијског живота у затворима је присутна али не искључује потребе које могу да се задовоље и кроз институционалне облике религијске праксе, пре свега литургију, која је посебно важна за православне вернике. Положај затвореника, њихово место у друштвеној структури као „отпадника“ од друштва, криминална структура која представља препреку за рехабилитацију, само су неки од разлога због којих се осуђеници окрећу или бирају верски индивидуализам. Како успевају да помире и учине кохерентним различите идентитете, како оне додељене, „приписане“ тако и оне инхерентно личне и искуствене од којих је један верски идентитет? У великом броју случајева тако што прикривају посвећеност вери, моле се пре спавања да нико не зна, довољна им је лична комуникација са Богом и труде се да о томе ни са ким не разговарају. Религијски индивидуализам је у многим случајевима стратегија за самоприхватање сопственог идентитета

7 То не важи за Окружни затвор у Београду у којем свештеник Глигорије Марковић на недељном нивоу држи по неколико литургија – за затворенике из притвора, из Окружног затвора и Затворске болнице.

у ситуацији када су други идентитети на „чекању“, затвореници су често остављени од стране породице, пријатеља и других заједница којима су припадали.

Упитани о религијској разноликости у затвору и односу према верницима различитих религија већински православни верници и поштоваоци традиције, као што је и очекивано, нису дали униформне одговоре. Било би погрешно да све оне који су се изјаснили као припадници бројније православне конфесије третирамо на исти начин јер и међу њима постоје велике разлике. Један посвећени православни верник има више тога заједничког са посвећеним исламским верником, него са поштоваоцем православља као културне традиције, док исти има више додирних карактеристика са затвореницима који нису религиозни него са православним посвећеним верником. У интервјуима испитаници су се углавном декларативно изражавали о толеранцији према осуђеницима других религија, најчешће су користили синтагму „поштујем све религије“, поједини православни верници истицали су да у затвору више читају о другим религијама како би их боље упознали и разумели; углавном негирају да долази до дискриминације или сукоба по религијској основи са припадницима других вера.

Осуђеници који су се изјаснили као поштоваоци верске традиције мање су склони индивидуалистичком односу према религији, чешће преферирају учешће у заједници, поједини наглашавају срж православља а то је саборност, заједништво у вери и присуство у цркви, уз то обично иде етничка припадност, мање или више наглашена код појединих затвореника. Међу њима има и оних који нису религиозни, нису сигурни да ли верују или не, или из конформизма поштују „само обичаје“. Индивидуализам у верском приступу је очекиван и присутан у затворима с обзиром да не постоји институционална подршка или је недовољна у облику у којем је уведена.

Религијски плурализам, како је приметио Бекфорд, ограничен је на „прихватљиве“ групе, посебно у затворима, а међуверски дијалог никада није отворен за све потенцијалне учеснике (Beckford 2014, 22). У том смислу и у затворима у Србији алтернативни религијски концепти остају ван нормативног оквира. Њихово постојање међу, истина, мањим бројем осуђеника не можемо да занемаримо јер доприносе верској разноликости као део религијског пејзажа невидљив за законску регулативу али итекако видљив за остале затворенике. Лични религиозни наративи осуђеника који практикују алтернативне религијске концепте, пре свега хиндуистичке концепте,

јогу и медитацију, упућује на специфичне облике духовне потраге. Алтернативни религијски дискурси, анализирани на основу личних наратива, указују на потрагу за духовношћу али и конструисање верског идентитета који се супротставља доминантном православљу у средини која нема разумевања за „друге“ и „другачије“. Осуђеник Илија важи за гуруа, окупља неколико затвореника који желе да вежбају и да „раде на себи“:

„Ко хоће да дође ја никоме не браним, седимо, ја им причам... оно што сам саветовао је да раде вежбе, докле су стигли шта се дешава какви су процеси. Радимо менталне вежбе...неки раде физичке а ја сам им показао дисање. Чим кренем о апсолутној слободи, да си ти сам крив за оно што ти се догађа, одмах его излеће и ударим тамо где их највише боли“ (Илија, 60 година).

Како кажу поједини „јогини“, њих нико не схвата озбиљно ни затвореници ни Управа, имају слободу да се окупљају, није им потребна посебна просторија, „радимо где год нам је дозвољено да боравимо у групи“.

Међурелигијски односи у затвору најчешће нису директан извор сукоба, дискриминације или нетрпељивости међу затвореницима. Уколико до тога и дође, чешће се као проблем наводи различита национална припадност а не религија. Међутим, како се на овим просторима, Србије и бивше Југославије, национална припадност обично поистовећује са религијском могао би се стећи погрешан утисак. Много је разлога у затворима који осуђеницима постају важнији од међурелигијских различитости, пре ће до сукоба доћи око цигарета, кафе, међуклановских размирица него из верских разлога. Верска припадност је у том контексту слабији маркер за постављање граница и груписања која се одвијају чешће на основу кривичног дела, криминалне прошлости, финансијског иметка у затвору и слично.

Религијски плурализам у затворима праћен је низом проблема, већина проблема није узрокована религијом али догађа се да се верска различитост, како каже један затвореник, „потегне као последњи аргумент“ у расправама међу осуђеницима. Илустративан пример је наратив осуђеника Давида који се у затвору „окренуо вери“ и сада поштује и осуђенике других вера, посебно вернике исламске заједнице са којима је некада долазио у конфликтне ситуације.

„Овде имате људе који не верују и атеиста и муслимана, улази се у полемику, знате да смо старији од ислама и да су они све преписалидолази до свађа јер они тврде....ако су људи из Новог Пазара, Срби који су примили муслиманску веру и ви их убеђујете у

оно што знате, а они тврде да су они Турци који су остали ту њихови преци и ви њима то објасните јер немају шта да вам одговоре. ретко ко познаје Куран, а ја сам се и тиме мало бавио читао сам и то.... Тукли смо се са њима око тих верских питања, ја им кажем оно што сам читао и што је истина, ја му све објасним о хришћанству а они који су као прави верници ислама и њима ја тада нисам био толерантан јер сам то много јако прихватао и када се започне прича о Алаху ја одмах браним оно што знам“ (Давид, 32 године).

Један број православних верника, изразито посвећених религији, сматра да је могуће живети са верницима других религија, те да је потребно показати разумевање и поштовање. Они деле приче о вери и вредностима, и сматрају да је могућ међурелигијски дијалог у специфичном затворском окружењу. Религијско искуство је за њих поље на којем би се дијалог одвијао неометано, а искуство вере може да буде платформа која би превазишла посебности верских традиција базирајући се на ономе што им је заједничко. Међусобно разумевање темељи се на поштовању напора и доследности које верник било које вере улаже у посвећеност молитви и другим религијским праксама. Не само да деле заједничко искуство одузимања слободе већ имају и исте потребе за проналажењем смисла живота.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Ресоцијализација је један од циљева затворске казне, други је кажњавање преступника за учињено кривично дело. О концепту ресоцијализације, као важном аспекту реформисања затворског система, у стручној јавности западних земаља, па и у Србији, расправља се деценијама (почев од седамдесетих година XX века), пре свега, истиче се неуспешност овог концепта у смањењу стопе криминалитета и рецидивизма (Пилић 2015, 304). Питање неуспешности корективних затворских третмана је свакако сложено и условљено различитим факторима. Концепт ресоцијализације и учинка различитих корективних третмана није свакако тема овог рада, али у контексту тезе о значају систематски организованих програма и решења за укључивање религије, ресоцијализација и рехабилитација би посебно допринеле и развоју верског плурализма. Наиме, с једне стране, знања о религији/ма би на адекватан начин могла да се укључе у образовне програме, с друге стране, систематски организованије учешће различитих верских организација у задовољењу потреба религиозних осуђеника, допринело би међусобном разумевању и заједничким интересима. Познато је

да су верски програми рехабилитације затвореника најстарији, да и данас постоје као званични програми у многих затворима у Европи и Америци. Истраживања су показала да религија утиче позитивно на осуђенике, да посвећеност религијском животу у одређеним затворима може да доведе до рехабилитације, програми имају утицаја на прилагођавање осуђеника животу у затвору као и на рецидивизам, показало се и да су осуђеници мање долазили у конфликтне ситуације у затвору (Johnson et al 1997; Clear and Sumter 2002; Adler et al 2008). У том смислу, верски програми би позитивно допринели религијском плурализму, толеранцији, већем уважавању и суживоту у којем припадници различитих религија живе једни са другима а не једни поред других.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Adler, Joanna, Jonathan Burnside, Nancy Loucks, and Viki Tendayi. 2008. "Measuring Religion in Prisons: Offenders Beliefs and Attitudes.", *Journal of Forensic Psychology Practice*, 8 (2): 130–149.
- Becci, Irene. 2016. *Imprisoned Religion: Transformations of Religion during and after Imprisonment in Eastern Germany*. New York: Routledge.
- Beckford, James, and Sophie Gilliat. 1998. *Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-Faith Society*. New York: Cambridge University Press.
- Beckford, James. 2014. "Re-Thinking religious Pluralism.", In *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, eds. Giuseppe Giordan and Enzo Pace, 15–29. Heidelberg: Springer.
- Berger, Peter L. 2012. "Further Thoughts on Religion and Modernity.", *Society* 49 (4): 313–316.
- Berger, Peter. L. 2014. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston, Berlin: de Gruyter.
- Clear, Todd, and Melvina Sumter. 2002. "Prisoners, Prison, and Religion: Religion and Adjustment to Prison." In *Religion, the Community, and the Rehabilitation of Criminal Offenders*, ed. Thomas O'Connor, 127–159. New York and London: Routledge.
- Fondacija Konrad Adenauer. 2013. „Ostvarivanje verskih prava lica lišenih slobode: (osuđenih i pritvorenih lica) u Republici Srbiji.“. Poslednji put pristupljeno 21. 04. 2021. <https://www.kas.de/en/web/serbien/veranstaltungen/detail/-/content/ostvarivanje-verskih-prava-lica-lisenih-slobodehttps://www.kas.de/en/web/serbien/>

- veranstaltungen/detail/-/content/ostvarivanje-verskih-prava-licialisenih-slobode.
- Global Centre for Pluralism. 2012. "Defining Pluralism." Last accessed on 21.4.2021. https://www.pluralism.ca/wp-content/uploads/2017/10/defining_pluralism_EN.pdfhttps://www.pluralism.ca/wp-content/uploads/2017/10/defining_pluralism_EN.pdf
- Goffman, Erving. 2000. *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu*. Beograd: Geopoetika.
- Илијић, Лјепосава. 2015. "Затvorska kazna i resocijalizacija – faktori ne/uspješnosti.", U *Kriminal i društvo Srbije: izazovi društvene dezintegracije, društvene regulacije i očuvanja životne sredine*, urs. Marina Hughson i Zoran Stevanović, 303–315. Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.
- Johnson, Byron, David Larson, and Timothy Pitts. 1997. "Religious programs, institutional adjustment, and recidivism among former inmates in prison fellowship programs.", *Justice Quarterly*, 14 (1):145–166.
- Pravilnik o kućnom redu kazneno-popravnih zavoda i okružnih zatvora, „Službeni glasnik Republike Srbije”, br. 110/2014 i 79/2016.
- Pravilnik o kućnom redu kazneno-popravnih zavoda i okružnih zatvora, „Službeni glasnik Republike Srbije”, br. 72/2010 i 6/2012.
- Radulović, Lidija. 2019. „Piter L. Berger: U potrazi za smislom i značenjem religije.” *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 67 (1): 135–150.
- Republički zavod za statistiku. 2018. Saopštenje br. 193. „Statistika pravosuđa: Punoletni učinioci krivičnih dela, 2017.“
- Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima. 1948. Poslednji pristup mart 2021. godine. <https://www.bgcentar.org.rs/bgcentar/wp-content/2013/02/Univerzalna-deklaracija-o-ljudskim-pravilma-1948.pdf>
- Zakon o crkvama i verskim zajednicama [ZCVZ] „Službeni glasnik Republike Srbije”, br. 36/2006.
- Zakon o izvršenju krivičnih sankcija [ZIKS] „Službeni glasnik Republike Srbije”, br. 55/2014 i 35/2019.

Lidija B. Radulović*

Faculty of Philosophy – Department of Ethnology and
Anthropology – University of Belgrade

RELIGIOUS PLURALISMS IN PRISONS IN SERBIA

Resume

Religious pluralism at Serbian prisons has been analysed according to the narratives of the imprisoned people. All of the convicts were guaranteed equal opportunities in practicing their religion of choice. In the first chapter of this article is demonstrated what has been done in ensuring these religious rights and conditions so those rights are fulfilled. In the second chapter of my article I inquire how religious pluralism has been denied, accepted, disputed and evaluated in practice, according to the account and narratives of convicts.

Keywords: religious pluralism, prison, religious experience, believers

* E-mail address: lradulov@f.bg.ac.rs.

** Овај рад је примљен 24. јуна 2021. године, а прихваћен на састанку Редакције 9. јуна 2022. године.

УПУТСТВО ЗА АУТОРЕ

У часопису *Српска политичка мисао* објављују се радови који представљају резултат најновијих теоријских и емпиријских научних истраживања у области политичких наука. Аутори би приликом писања радова требало да се позивају претежно на резултате научних истраживања који су објављени у научним часописима, првенствено у часописима политиколошке тематике.

Радови се објављују на српском језику и ћириличком писму или енглеском, руском и француском језику.

Часопис се објављује четири пута годишње. Прва три броја су на српском језику, а четврти на енглеском језику. Рокови за слање радова су: 1. фебруар, 1. мај и 1. август за издања на српском језику и 1. октобар за издање на енглеском језику.

Исти аутор не може да објави рад у два узастопна броја часописа, без обзира да ли је реч о самосталном или коауторском раду.

Аутори су у обавези да приликом слања радова доставе потписану и скенирану изјаву да рад није претходно објављен, односно да није реч о аутоплагијату или плагијату. Образац изјаве може се преузети са интернет странице часописа: http://www.ips.ac.rs/rs/magazines/srpska-politicka-misao/authors_directions/.

Радове за издања часописа на српском језику слати на имејл-адресу: spt@ips.ac.rs.

Радове за издање часописа на енглеском језику слати на имејл-адресу: spt@ips.ac.rs.

Научни чланак може имати највише 40.000 карактера са размацама, укључујући фусноте. Приликом бројања карактера изоставити списак референци. Изузетно, монографска студија може бити већег обима у складу са одредбама *Правилника о поступку, начину вредновања и квантитативном исказивању научноистраживачких резултата истраживања*.

Осврт може имати највише 15.000 карактера са размацама.

Приказ књиге може имати највише 10.000 карактера са размацама.

Приликом провере броја карактера користити опцију *Review/Word Count/Character (with spaces)* уз активiranу опцију *Include textboxes, footnotes and endnotes*.

НАЧИН ЦИТИРАЊА

Часопис *Српска политичка мисао* користи делимично модификовани Чикаго стил цитирања (17. издање приручника *Chicago Manual of Style*), што подразумева навођење библиографске парентезе (заграде) по систему аутор–датум у тексту, као и списак референци са пуним библиографским подацима након текста рада.

Податке у библиографској парентези и списку референци навести на језику и писму на коме је референца објављена.

У наставку се налазе правила и примери навођења библиографских података у списку референци и у тексту. За сваку врсту референце прво је дато правило навођења, а затим пример навођења у списку референци и библиографској парентези.

Библиографска парентеза се по правилу наводи на крају реченице, пре интерпункцијског знака, и садржи презиме аутора, годину објављивања и одговарајући број страна, према следећем примеру: (Суботић 2010, 15–17).

Монографија

Један аутор

Презиме, име. Година издања. *Наслов*. Место издања: издавач.
Суботић, Момчило. 2010. *Политичка мисао србистике*.
Београд: Институт за политичке студије.
(Суботић 2010)

Mearsheimer, John J. 2001. *The Tragedy of Great Power Politics*. New York: W. W. Norton & Company.
(Mearsheimer 2001)

Два или три аутора

Презиме, име, и име презиме. Година издања. *Наслов*. Место издања: издавач.
Стојановић, Ђорђе, и Живојин Ђурић. 2012. *Анатомија савремене државе*. Београд: Институт за политичке студије.
(Стојановић и Ђурић 2012)

Pollitt Christopher, Johnston Birchall, and Keith Putman. 1998. *Decentralising Public Service Management*. London: Macmillan Press.

(Pollitt, Birchall, and Putman 1998)

Четири и више аутора

Презиме, име, име и презиме, име и презиме, и име презиме. Година издања. *Наслов*. Место издања: издавач.

Милисављевић, Бојан, Саша Варинац, Александра Литричин, Андријана Јовановић, и Бранимир Благојевић. 2017. *Коментар Закона о јавно-приватном партнерству и концесијама: према стању законодавства од 7. јануара 2017. године*. Београд: Службени гласник; Правни факултет.

(Милисављевић и др. 2017)

Уредник/приређивач/преводиоцац уместо аутора

Након навођења имена, ставити зарез, па након тога одговарајућу скраћеницу на језику и писму референце, нпр. „ур.“, „прев.“ „prir.“, „ed.“, „eds.“

Kaltwasser, Cristobal Rovira, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo, and Pierre Ostigoy, eds. 2017. *The Oxford Handbook of Populism*. New York: Oxford University Press.

(Kaltwasser et al. 2017)

Поглавље у зборнику

Презиме, име. Година издања. „Наслов поглавља.” У *Наслов*, ур. име презиме, број страна на којима се налази поглавље. Место издања: издавач.

Степић, Миломир. 2015. „Позиција Србије пред почетак Великог рата са становишта Првог и Другог закона геополитике.” У *Србија и геополитичке прилике у Европи 1914. године*, ур. Миломир Степић и Љубодраг П. Ристић, 55–78. Лајковац: Градска библиотека; Београд: Институт за политичке студије.

(Степић 2015)

Lošonc, Alpar. 2019. “Discursive dependence of politics with the confrontation between republicanism and neoliberalism.” In *Discourse and Politics*, eds. Dejana M. Vukasović and Petar Matić,

23-46. Belgrade: Institute for Political Studies.

(Lošonc 2019)

Чланак у научном часопису

Чланак у редовном броју

Презиме, име. Година издања. „Наслов чланка.” *Наслов часописа* волумен (број): број страна на којима се налази чланак. DOI број.

Ђурић, Живојин, и Миша Стојадиновић. 2018. „Држава и неолиберални модели урушавања националних политичких институција.” *Српска политичка мисао* 62 (4): 41–57. doi: 10.22182/spm.6242018.2.

(Ђурић и Стојадиновић 2018, 46–48)

Ellwood, David W. 2018. “Will Brexit Make or Break Great Britain?” *Serbian Political Thought* 18 (2): 5–14. doi: 10.22182/spt.18212018.1.

(Ellwood 2018, 11)

Чланак у посебном броју

Презиме, име. Година издања. „Наслов чланка.” У „Наслов посебног броја”, ур. име презиме уредника, напомена о посебном издању, *Наслов часописа*: број страна на којима се налази чланак. DOI број.

Стојановић, Ђорђе. 2016. „Постмодернизам у друштвеним наукама: стање парадигме.” У „Постмодернизација српске науке: политика постмодерне / политика после постмодерне”, ур. Ђорђе Стојановић и Мишко Шуваковић, посебно издање, *Српска политичка мисао*: 5–35. doi: 10.22182/spm.specijal2016.1.

(Стојановић 2016, 27)

Енциклопедије и речници

Наведен је аутор/уредник

Презиме, име, име и презиме, ур. Година издања. *Наслов*. Том. Место

издања: издавач.

Jerkov, Aleksandar, ur. 2010. *Velika opšta ilustrovana enciklopedija Larrouse: dopunjeno srpsko izdanje*. Tom V (S–Ž). Beograd: Mono i Manjana.
(Jerkov 2010)

Није наведен аутор/уредник

Наслов. Година издања. Место издања: издавач.

Webster's Dictionary of English Usage. 1989. Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster Inc.
(*Webster's Dictionary of English Usage* 1989)

Докторска дисертација

Презиме, име. Година издања. „Наслов докторске дисертације.”

Докторска дисертација. Назив универзитета: назив факултета.
Бурсаћ, Дејан. 2019. „Утицај идеологије политичких партија на јавну потрошњу у бившим социјалистичким државама.”
Докторска дисертација. Универзитет у Београду: Факултет политичких наука.

(Бурсаћ 2019, 145–147)

Wallace, Desmond D. 2019. “The diffusion of representation.”
PhD diss. University of Iowa.

(Wallace 2019, 27, 81–83)

Чланак у дневним новинама или периодичним часописима

Наведен је аутор

Презиме, име. Година издања. „Наслов чланка.” *Назив новине или часописа* годиште: број стране на којој се налази чланак.

Авакумовић, Маријана. 2019. „Платни разреди – 2021. године.”
Политика, 8. децембар: 9.

(Авакумовић 2019)

Није наведен аутор

Назив новине или часописа. Година издања. „Наслов чланка.”
Годиште: број стране на којој се налази чланак.

New York Times. 2002. “In Texas, Ad Heats Up Race for Governor.”
July 30, 2002.

(*New York Times* 2002)

Референца са корпоративним аутором

Назив аутора [акроним, по потреби]. Година издања. *Наслов издања*.

Место издања: издавач.

Министарство за европске интеграције Републике Србије [МЕИРС]. 2018. *Водич за коришћење ЕУ фондова у Србији*. Београд: Министарство за европске интеграције Републике Србије.

(Министарство за европске интеграције Републике Србије [МЕИРС] 2018) – *прво навођење*

(МЕИРС 2018) – *свако следеће навођење*

International Organization for Standardization [ISO]. 2019. *Moving from ISO 9001:2008 to ISO 9001:2015*. Geneva: International Organization for Standardization.

(International Organization for Standardization [ISO] 2019) – *прво навођење*

(ISO 2019) – *свако следеће навођење*

Репринт издања

Презиме, име. [Година првог издања] Година репринт издања.

Наслов. Место првог издања: издавач првог издања. Напомена

„Репринт“ на језику и писму референце, место издања репринт издања: издавач. Напомена одакле су цитати у тексту преузети.

Михалцић, Стеван. [1937] 1992. *Барања: од најстаријих времена до данас*, треће издање. Нови Сад: Фототипско издање. Репринт, Београд: Библиотека града Београда. Цитати се односе на фототипско издање.

(Михалцић [1937] 1992)

Посебни случајеви навођења референци

Навођење другог и сваког следећег издања

Презиме, име. Година издања. *Наслов*, напомена о издању. Место издања: издавач.

Гађиновић, Радослав. 2018. *Млада Босна*, друго допуњено и измењено издање. Београд: Ево Book.

Више референци истог аутора

1) *Исти аутор, различите године* – Ређати према години издања, почевши од најраније.

Степић, Миломир. 2012. „Србија као регионална држава: реинтеграциони геополитички приступ.” *Национални интерес*

14 (2): 9–39. doi: 10.22182/ni.1422012.1.

Степић, Миломир. 2015. „Позиција Србије пред почетак Великог рата са становишта Првог и Другог закона геополитике.” У *Србија и геополитичке прилике у Европи 1914. године*, ур. Миломир Степић и Љубодраг П. Ристић, 55–78. Лајковац: Градска библиотека; Београд: Институт за политичке студије.

- 2) *Исти аутор, иста година* – Ређати према азбучном или абецедном редоследу почетног слова назива референце. Поред године објављивања ставити почетна слова азбуке или абецеде која се користе и у библиографској парентези.

Гађиновић, Радослав. 2018а. „Војна неутралност и будућност Србије.” *Политика националне безбедности* 14 (1): 23–38. doi: 10.22182/pnb.1412018.2.

Гађиновић, Радослав. 2018б. *Млада Босна*, друго допуњено и измењено издање. Београд: Evro Book.

(Гађиновић 2018а, 25), (Гађиновић 2018б)

- 3) *Исти аутор као самостални аутор и као коаутор* – Прво навести референце у којима је самостални аутор, а затим оне у којима је коаутор.

Стојановић, Ђорђе. 2016. „Постмодернизам у друштвеним наукама: стање парадигме.” У „Постмодернизација српске науке: политика постмодерне / политика после постмодерне”, ур. Ђорђе Стојановић и Мишко Шуваковић, посебно издање, *Српска политичка мисао*: 5–35. doi: 10.22182/spm.specijal2016.1.

Стојановић, Ђорђе, и Живојин Ђурић. 2012. *Анатомија савремене државе*. Београд: Институт за политичке студије.

- 4) *Исти аутор као први коаутор у више различитих референци* – Ређати према азбучном или абецедном редоследу презимена другог коаутора.

Pollitt Christopher, Johnston Birchall, and Keith Putman. 1998. *Decentralising Public Service Management*. London: Macmillan Press.

Pollitt Christopher, Colin Talbot, Janice Caulfield, and Amanda Smullen. 2005. *Agencies: How Governments do Things Through Semi-Autonomous Organizations*. New York: Palgrave Macmillan.

Посебни случајеви навођења библиографске парентезе

Изузеци од навођења библиографске парентезе на крају реченице

- 1) *Навођење презимена аутора у оквиру реченице* – Годину издања ставити у заграду након навођења презимена, а број стране

на крају реченице у заграду. За референцу на латиници или страном језику у загради навести и презиме аутора.

„Према мишљењу Суботића (2010), ...” (30).

„Бокслер (Vochsler 2018) у својој књизи тврди...”

2) *Навођење презимена аутора у оквиру реченице пре цитата из референце* – Након навођења презимена, у библиографској парентези навести годину и број стране, а затим навести цитат. Као што Суботић (2010, 45) наводи: „...”

Миршајмер (Mearsheimer 2001, 57) изричито тврди: „...”

3) *Навођење исте референце више пута у једном пасусу* – Ако се наводи иста страна или опсег страна, унети библиографску парентезу приликом последњег навођења или на крају пасуса пре интерпункцијског знака. Ако се наводе различите стране, референцу навести приликом првог позивања на одређену страну, а затим до краја пасуса у заграду стављати само различите бројеве страна.

Не користити „исто”, „*ibid*”, или „*op. cit.*” за вишеструко навођење референце.

Навођење израза „видети”, „упоредити” и сл.

Изразе унети у библиографску парентезу.

(видети Кнежевић 2014, 153)

(Степић 2015; упоредити Кнежевић 2014)

Секундарна референца

У библиографској парентези прво навести презиме аутора, годину и број стране примарне референце, затим „цитирано у:” и презиме аутора, годину и број стране секундарне референце. У списку референци навести само секундарну референцу.

„Том приликом неолиберализам се од стране највећег броја његових протагониста најчешће одређује као политика слободног тржишта која охрабрује приватне фирме и побољшава избор потрошачима, разарајући при том ’неспособну, бирократску и паразитску владу која никада не може урадити ништа добро, без обзира на њене добре намере” (Chomsky 1999, 7 цитирано у: Ђурић и Стојадиновић 2018, 47). Ђурић, Живојин, и Миша Стојадиновић. 2018. „Држава и неолиберални модели урушавања националних политичких институција.” *Српска политичка мисао* 62 (4): 41–57. doi:10.22182/spm.6242018.2.

Иста библиографска парентеза, више референци

1) *Различити аутори* – Референце одвојити тачком и зарезом.

(Степић 2015, 61; Кнежевић 2014, 158)

- 2) *Исти аутор, различите године* – Навести презиме аутора, а затим године издања различитих референци по редоследу од најраније до најновије и одвојити их зарезом, односно тачком и зарезом када се наводи број страна.
(Степић 2012, 2015) или (Степић 2012, 30; 2015, 69)
- 3) *Различити аутори, исто презиме* – Иницијал имена. Презиме аутора. Година издања.
(Д. Суботић 2010, 97), (М. Суботић 2010, 302)
Суботић, Драган. 2010. „Нови јавни менаџмент у политичком систему Србије.” *Политичка ревија* 23 (1): 91–114. doi: 10.22182/pr.2312010.5.
Суботић, Момчило. 2010. „Војводина у политичком систему Србије.” *Политичка ревија* 23 (1): 289–310. doi: 10.22182/pr.2312010.15.

Правни акти

У библиографској парентези навести члан, став и тачку или параграф коришћењем скраћеница „чл.”, „ст.”, „тач.”, „Art.” „para.” и сл.

Устави и закони

Назив акта [акроним, по потреби], „Назив службеног гласила” и број, или интернет адреса и датум последњег приступа.

Устав Републике Србије, „Службени гласник Републике Србије”, бр. 98/06.

(Устав Републике Србије 2006, чл. 33)

Закон о основама система образовања и васпитања [ЗОСОВ], „Службени гласник Републике Србије”, бр. 88/2017, 27/2018 – др. закон, 10/2019 и 27/2018 – др. закон.

(ЗОСОВ 2019, чл. 17, ст. 4)

Zakon o nasljeđivanju [ZN], „Narodne novine“, br. 48/03, 163/03, 35/05, 127/13, i 33/15 i 14/19.

(ZN 2019, čl. 3)

An Act to make provision for and in connection with offences relating to offensive weapons [Offensive Weapons Act], 16th May 2019, www.legislation.gov.uk/ukpga/2019/17/pdfs/ukpga_20190017_en.pdf, last accessed 20 December 2019.

(Offensive Weapons Act 2019)

Одлуке државних органа и институција

Назив органа [акроним или скраћени назив], Назив акта и број предмета, датум доношења акта, или интернет адреса и датум последњег приступа.

Заштитник грађана Републике Србије [Заштитник грађана], Мишљење бр. 15–3314/12, 22. октобар 2012, https://www.osobesainvaliditetom.rs/attachments/083_misljenje%20ZG%20DZ.pdf, последњи приступ 20. децембра 2019.

(Заштитник грађана, 15–3314/12)

U.S. Department of the Treasury [USDT], Treasury Directive No. 13–02, July 20, 1988, <https://www.treasury.gov/about/role-of-treasury/orders-directives/Pages/td13-02.aspx>, last accessed 20 December 2019.

(USDT, 13–02)

Законодавни акти Европске уније

Назив акта, подаци из службеног гласила у формату наведеном на сајту *EUR-lex*: <https://eur-lex.europa.eu/homepage.html>.

Regulation (EU) No 182/2011 of the European Parliament and of the Council of 16 February 2011 laying down the rules and general principles concerning mechanisms for control by Member States of the Commission's exercise of implementing powers, OJ L 55, 28.2.2011, p. 13–18.

(Regulation 182/2011, Art. 3)

Међународни уговори

Оснивачки уговори Европске уније

Назив уговора или консолидоване верзије [акроним], подаци о коришћеној верзији уговора из службеног гласила у формату наведеном на сајту *EUR-lex*: <https://eur-lex.europa.eu/homepage.html>.

Treaty on European Union [TEU], OJ C 191, 29.7.1992, p. 1–112. (TEU 1992, Art. J.1)

Consolidated version of the Treaty on European Union [TEU], OJ C 115, 9.5.2008, p. 13–45.

(TEU 2008, Art. 11)

Consolidated version of the Treaty on the Functioning of the European Union [TFEU], OJ C 202, 7.6.2016, p. 1–388.

(TFEU 2016, Art. 144)

Остали међународни уговори

Назив уговора [акроним или скраћени назив], датум закључивања, регистрација у Уједињеним нацијама – UNTS број, регистрациони број са сајта *United Nations Treaty Collection*: <https://treaties.un.org>.

Marrakesh Agreement Establishing the World Trade Organization [Marrakesh Agreement], 15 April 1994, UNTS 1867, I-31874. (Marrakesh Agreement 1994)
Convention on Cluster Munitions [CCM], 30 May 2008, UNTS 2688, I-47713. (CCM 2008)
Treaty of Peace between the State of Israel and the Hashemite Kingdom of Jordan [Israel Jordan Peace Treaty], 26 October 1994, UNTS 2042, I-35325. (Israel Jordan Peace Treaty 1994)

Одлуке међународних организација

Назив међународне организације и надлежног органа [акроним], број одлуке, Назив одлуке, датум усвајања.
United Nations Security Council [UNSC], S/RES/1244 (1999), Resolution 1244 (1999) Adopted by the Security Council at its 4011th meeting, on 10 June 1999. (UNSC, S/RES/1244)
Parliamentary Assembly of the Council of Europe [PACE], Doc. 14326, Observation of the presidential election in Serbia (2 April 2017), 29 May 2017. (PACE, Doc. 14326, para. 12)

Судска пракса

Судска пракса у Републици Србији

Врста акта и назив суда [акроним суда], број предмета са датумом доношења, назив и број службеног гласника или друге публикације у коме је пресуда објављена – ако је доступно.
Одлука Уставног суда Републике Србије [УСРС], IУа-2/2009 од 13. јуна 2012. године, „Службени гласник РС”, бр. 68/2012. (Одлука УСРС, IУа-2/2009)
Решење Апелационог суда у Новом Саду [АСНС], Ржр–1/16 од 27. априла 2016. године. (Решење АСНС, Ржр–1/16)

Судска пракса Међународног суда правде

Назив суда [акроним суда], *Назив случаја*, врста одлуке са датумом доношења, назив и број гласила у коме је пресуда објављена, број стране.
International Court of Justice [ICJ], *Application of the Interim*

Accord of 13 September 1995 (the Former Yugoslav Republic of Macedonia v. Greece), Judgment of 5 December 2011, I.C.J. Reports 2011, p. 644.

(ICJ Judgment, 2011)

International Court of Justice [ICJ], *Accordance with the International Law of the Unilateral Declaration of Independence in Respect of Kosovo*, Advisory Opinion of 22 July 2010, I.C.J. Reports, p. 403.

(ICJ Advisory Opinion, 2010)

Судска пракса Суда правде Европске уније

Назив случаја, број случаја, врста случаја са датумом доношења, Европска идентификациона ознака судске праксе (ECLI).

United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland v. European Parliament and Council of the European Union, Case C-270/12, Judgment of the Court (Grand Chamber) of 22 January 2014, ECLI:EU:C:2014:18.

(*United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland v. European Parliament and Council of the European Union*, C-270/12) или (CJEU, C-270/12)

United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland v. European Parliament and Council of the European Union, Case C-270/12, Opinion of Advocate General Jääskinen delivered on 12 September 2013, ECLI:EU:C:2013:562.

(Opinion of AG Jääskinen, C-270/12)

Судска пракса Европског суда за људска права

Назив случаја, број представке, врста случаја са датумом доношења, Европска идентификациона ознака судске праксе (ECLI).

Pronina v. Ukraine, No. 63566/00, Judgment of the Court (Second Section) on Merits and Just Satisfaction of 18 July 2006, ECLI:CE:ECHR:2006:0718JUD006356600.

(*Pronina v. Ukraine*, 63566/00, par. 20) или (ECHR, 63566/00, par. 20)

Судска пракса других међународних судова и трибунала

Назив суда [акроним суда], *Назив случаја*, број случаја, врста случаја са датумом доношења.

International Tribunal for the Prosecution of Persons Responsible for Serious Violations of International Humanitarian Law Committed in the Territory of the Former Yugoslavia since 1991 [ICTY], *Prosecutor v. Dusko Tadic*, Case No. IT-94-1-A-AR77, Appeal Judgement on Allegations of Contempt Against Prior

Counsel, Milan Vujin, Judgment of 27 February 2001.
(*Prosecutor v. Dusko Tadic*, IT-94-1-A-AR77) или
(ICTY, IT-94-1-A-AR77)

Архивски извори

Назив установе [акроним или скраћени назив], назив или број фонда [акроним или скраћени назив], кутија, фасцикла (уколико постоји), сигнатура, „Назив документа” (ако нема назива, дати кратак опис одговарањем на питања: ко? коме? шта?), место и датум документа или н.д. ако није наведен датум.

Архив Србије [АС], МИД, К-Т, ф. 2, r93/1894, „Извештај Министарства иностраних дела о постављању конзула”, Београд, 19. април 1888.

(АС, МИД, К-Т, ф. 2)

(АС, МИД, ф. 2) – ако је позната само фасцикла, а не и кутија
Dalhousie University Archives [DUA], Philip Girard fonds [PG], B-11, f. 3, MS-2-757.2006-024, “List of written judgements by Laskin,” n.d.

(DUA, PG, B-11, f. 3)

Извори са интернета

Презиме, име или назив корпоративног аутора [акроним]. Година објављивања или н.д. – ако не може да се утврди година објављивања. „Наслов секције или стране унутар сајта.” *Назив сајта*. Датум креирања, модификовања или последњег приступа страници, ако не може да се утврди на основу извора. Интернет адреса.

Bilefsky, Dan, and Ian Austen. 2019. “Trudeau Re-election Reveals Intensified Divisions in Canada.” *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2019/10/22/world/canada/trudeau-re-elected.html>.

(Bilefsky and Austen 2019)

Институт за политичке студије [ИПС]. н.д. „Предавање др Фридриха Ромига.” *Институт за политичке студије*.

Последњи приступ 10. октобар 2018. <http://www.ips.ac.rs/rs/news/predavanje-dr-fridriha-romiga/>.

(Институт за политичке студије [ИПС], н.д.) – *прво навођење* (ИПС, н.д.) – *свако следеће навођење*

Танјуг. 2019. „Европска свемирска агенција повећава фондове.” 28. новембар 2019. <http://www.tanjug.rs/full-view1>.

aspx?izb=522182.
(Тањуг 2019)

ФОРМАТИРАЊЕ ТЕКСТА

Опште смернице о обради текста

Текст рада обрадити у програму *Word*, на следећи начин:
величина странице: А4;
маргине: *Normal* 2,54 cm;
текст писати курентом (обичним словима), осим ако није другачије предвиђено;
проред између редова у тексту: 1,5;
проред између редова у фуснотама: 1;
величина слова у наслову: 14 pt;
величина слова у поднасловима: 12 pt;
величина слова у тексту: 12 pt;
величина слова у фуснотама: 10 pt;
величина слова за табеле, графиконе и слике: 10 pt;
увлачење првог реда пасуса: 1,27 cm (опција: *Paragraph/Special/First line*);
поравнање текста: *Justify*;
боја текста: *Automatic*;
нумерација страна: арапски бројеви у доњем десном углу;
не преламати речи ручно уношењем цртица за наставак речи у наредном реду;
сачувати рад у формату .doc.

Примена правописних правила

Радове ускладити са *Правописом српског језика* у издању Матице српске из 2010. године или из каснијих издања.

Посебну пажњу обратити на следеће:

Приликом првог навођења **транскрибованих страних имена и израза** у облој загради поред навести и њихове облике на изворном језику у курзиву (*italic*), нпр: Франкфуртер алгемајне цајтунг (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*), Џон Ролс (*John Rawls*), Алексеј Тупољев (*Алексей Туполев*).

Поједине **општепознате стране изразе** писати само на изворном језику у курзиву, нпр. *de iure, de facto, a priori, a posteriori, sui generis* итд.

Реченицу не почињати акронимом, скраћеницом или бројем.

Текст у фуснотама увек завршавати тачком.

За навођење израза или **цитирања на српском језику** користити наводнике који су својствени српском језику према важећем правопису („ ”), а за навођење или **цитирање на енглеском или другом страном језику** користити наводнике који су својствени том језику (“ ”, « »).

Угласом заградом [] означавати: 1) сопствени текст који се умеће у туђи текст; или 2) текст који се умеће у текст који је већ омеђен облом заградом.

Црту писати са размаком пре и после или без размака, никако са размаком само пре или само после. Између бројева, укључујући бројеве страна, користити примакнуту црту (–), а не цртицу (-).

За **наглашавање појединих речи** не користити подебљана слова (**bold**), нити подвучена слова (underline) већ искључиво курзив (*italic*) или наводнике и полунаводнике (‘ ’ на српском језику или ‘ ’ на енглеском језику).

Форматирање научног чланка

Научни чланак форматирати на следећи начин:

Име и презиме првог аутора^{10*}

Установа запослења

Име и презиме другог аутора

Установа запослења

НАСЛОВ РАДА^{**}

** Фуснота: по потреби, навести један од следећих (или сличних) података: 1) назив и број пројекта у оквиру кога је чланак написан; 2) да је рад претходно изложен на научном скупу у виду усменог саопштења под истим или сличним називом; или 3) да је истраживање које је представљено у раду спроведено за потребе израде докторске дисертације аутора.

Сажетак

Сажетак, обима од 100 до 250 речи, садржи предмет, циљ, коришћени теоријско-методолошки приступ, резултате и закључке рада.

Кључне речи: Испод текста сажетка навести од пет до десет **кључних речи**. Кључне речи писати курентом и једну од друге одвојити зарезом.

У тексту је могуће користити највише три нивоа поднаслова.

Поднаслове навести без нумерације, на следећи начин:

* Фуснота: Имејл-адреса аутора: Препоручује се навођење институционалне имејл-адресе аутора.

ПОДНАСЛОВ ПРВОГ НИВОА

Поднаслов другог нивоа

Поднаслов трећег нивоа

Табеле, графиконе и слике уносити на следећи начин:

-изнад табеле/графикона/слике центрирано написати: Табела/
Графикон/Слика, редни број и назив;

-испод табеле/графикона/слике навести извор на следећи начин: 1) уколико су табела/графикон/слика преузети, написати Извор: и навести референцу на исти начин као што се наводи у библиографској парентези; 2) уколико нису преузети, написати Извор: Обрада аутора.

Референце наводити у тексту према Начину цитирања.

Фусноте користити искључиво за давање напомена или ширих објашњења.

РЕФЕРЕНЦЕ

Списак референци навести након текста рада, а пре резимеа, на следећи начин:

-прво навести референце на ћирилици по азбучном реду;

-затим навести референце на латиници и страним језицима по абecedном реду;

-прву линију сваке референце поравнати на левој маргини, а остале увући за 1,27 cm, користећи опцију Paragraph/Special/Hanging;

-све референце наводити заједно, без издвојених делова за правне акте или архивску грађу;

-референце не нумерисати;

-наводити искључиво оне референце које су коришћене у тексту.

Након списка референци навести име и презиме аутора, наслов рада и резиме на енглеском језику на следећи начин:

First Author*

* In the footnote: E-mail address: The institutional e-mail address is strongly recommended.

Affiliation

Second Author

Affiliation

TITLE

Resume

Резиме, обима до 1/10 дужине чланка, садржи резултате и закључке рада који су образложени опширније него у сажетку.

Keywords: Кључне речи писати курентом и једну од друге одвојити резезом.

Уколико је **рад написан на страном језику**, након списка референци, име и презиме аутора, наслов, резиме и кључне речи навести на српском језику.

Форматирање осврта

Осврт форматирати на исти начин као научни чланак, без навођења сажетка, кључних речи и резимеа.

Форматирање приказа

Приказ књиге форматирати на следећи начин:

Текст поделити у **две колоне**.

*Име и презиме аутора**

* Фуснота: Имејл-адреса аутора: Препоручује се навођење институционалне имејл-адресе аутора.

Установа запослења

НАСЛОВ ПРИКАЗА

Испод наслова **поставити слику предње корице;**

Испод слике предње корице навести податке о књизи према следећем правилу:

Име и презиме. Година издања.

Наслов.

Место издања: издавач,
број страна.

Текст приказа обрадити у складу са општим смерницама о обради текста.

CIP - Каталогизација у публикацији

Народна библиотека Србије, Београд

32

СРПСКА политичка мисао = Serbian Political Thought / главни и одговорни уредник Живојин Ђурић. - [Штампано изд.]. - Vol. 1, бр. 1/4 (1994)- . - Београд : Институт за политичке студије, 1994- (Житиште : Ситопринт). - 23 cm

Тромесечно. - Од 2019. прва три броја излазе на срп., а сваки четврти на енгл. језику. - Преузео је: Serbian Political Thought = ISSN 1450-5460. – Друго издање на другом медијуму: Српска политичка мисао (CD-ROM) = ISSN 1452-3108

ISSN 0354-5989 = Српска политичка мисао

COBISS.SR-ID 102782215



1994

СРПСКА
ПОЛИТИЧКА
МИСАО

THOUGHT
POLITICAL
SERBIAN

ISSN 0354-5989

UDK 32



9 770354 598003