

О МИСИОНАРЕЊУ, ПРЕОБРАЋЕЊУ И ПРОЗЕЛИТИЗМУ

ПРЕДГОВОР НАПИСАЛИ
И ПРИРЕДИЛИ ЗА ШТАМПУ
ДРАГАН ТОДОРОВИЋ
И
ДРАГОЉУБ Б. ЂОРЂЕВИЋ

ЈУНИР
Свен
Ниш 2004.

О МИСИОНАРЕЊУ, ПРЕОБРАЋЕЊУ И ПРОЗЕЛИТИЗМУ

Прво издање, 2004.
Библиотека *“Религија и друштво”*

Уредник
Драгољуб Б. Ђорђевић

Предговор написали
и приредили за штампу
Драган Тодоровић и др Драгољуб Б. Ђорђевић

Рецензент
др Мирко Благојевић

Лектура и коректура
Верица Новаков

Издавачи
Југословенско удружење
за научно истраживање религије (ЈУНИР)
Свен – Ниш

За издаваче
др Драгољуб Б. Ђорђевић
Слободан Стојановић

Тираж
200 примерака

Штампа
Свен – Ниш

ISBN 86-7746-028-4

PREPARED AS A PART OF THE PROJECT *“ROMANI PLACES OF CULT AND CULTURE OF DEATH”*, WHICH RESEARCH TEAM UNDERTAKES FOR OPEN SOCIETY INSTITUTE (*PROGRAM ROMA CULTURE IN CENTRAL&EASTERN EUROPE* – Budapest).

САДРЖАЈ CONTENTS

Предговор	5
Preface	10
О мисионарењу, преобраћењу и прозелитизму On Evangelization, Conversion and Proselytism <i>Драган Тодоровић, Драгољуб Б. Ђорђевић</i>	
Поздравна реч	15
Welcome Speech <i>Милан Радуловић, министар вера Републике Србије</i>	
Уводно саопштење: Евангелизација, преобраћење, прозелитизам	19
Introductory Lecture: Evangelization, Conversion, Proselytism <i>Драган Тодоровић</i>	
Методолошка расправа / Methodological Debate	23
<i>М. В. Млакар: Религија је много више него саме вјерске заједнице; Д. Б. Ђорђевић: Методолошка упутства социологу религије за проучавање мисионарења, преобраћавања и прозелитизма; И. Цвитковић: Нужност омеђивања појмова у социологији религије; М. Радуловић: Појашњење прозелитизма као прљавог чина; З. К. Палански: Оспоравање прозелитизма; Д. Гавриловић: За опрезан приступ; Д. Тодоровић: Ипак, прозелитизам.</i>	
Први део Од верске трпељивости до верских сукоба	31
Part One From Religious Intolerance to Religious Conflicts	
Расправа / Discussion	31
<i>Д. Гавриловић: Религија и сукоби; И. Цвитковић: Муслимани као други и друкчији; З. Кубурић: Протестанти и сукоб ниског интензитета; М. В. Млакар: Унијатство и идентитети на границама; Д. Б. Ђорђевић: Три питања католичком публицисти: унијатство, прозелитизам, старокатолицизам; М. В. Млакар: Три одговора католичког религиолога; Б. Алексов: Унијатство: пример марчанске епархије; Д. Б. Ђорђевић: Источно православље: Русија и Молдавија; Т. Бранковић: Старокатолици и новопротестанти; И. Цвитковић: Брак је светиња; Д. Гавриловић: Верничке тешкоће; Б. Ђуровић: Реевангелизација атеиста.</i>	

Други део Мисионарење, преобраћење, прозелитизам: православно становиште	47
Part Two Missionaring, Conversion, Proselytism: Orthodox Standpoint	
Расправа / Discussion	47
<i>И. Живковић:</i> Суштина и путеви православног мисионарења; <i>Б. Алексов:</i> Идеологија национализма и верска преобраћења у Срба; <i>Б. Буровић:</i> СПЦ и питање аутономије и/или аутокефалије МПЦ и ЦПЦ; <i>Д. Гавриловић:</i> Социолошко ругло: о чему се ту ради!?!; <i>И. Живковић:</i> Социолошко ругло: ради се о неспоразуму!; <i>Д. Тодоровић:</i> Јудаизам, хришћанство, ислам: расподела одговорности; <i>И. Цвитковић:</i> Против олакхих оптужби религија за насиље; <i>М. В. Млакар:</i> За одговорну расправу о односу СПЦ и МПЦ и ЦПЦ; <i>Б. Алексов:</i> Отклон од методичког атеизма; <i>И. Живковић:</i> Према хришћанском јединству; <i>Д. Б. Ђорђевић:</i> Идеологија и чињенице: криптохришћани и криптомуслимани.	
Трећи део Промене у ромској конфесионалној матрици	63
Part Three Changes in the Roma Confessional Matrix	
Расправа / Discussion	63
<i>Д. Б. Ђорђевић:</i> Покушај појмовног одређења: мисионарење, преобраћивање и прозелитизам; <i>М. Славкова:</i> Ка измени верско-културног идентитета одређених група бугарских Рома; <i>Р. Цацаноска:</i> Промена конфесионалне матрице македонских Рома; <i>Д. Б. Ђорђевић:</i> Протестантизација Рома и наговештај преображаја културног идентитета; <i>Б. Буровић:</i> Три разлога успешности протестантског мисионарења међу Ромима; <i>Д. Новаковић:</i> Тешкоће и перспективе деловања Исламске заједнице; <i>З. К. Палански:</i> Адвентисти, Роми и прозелитизам; <i>И. Цвитковић:</i> Важност моралног начела у исламу; <i>Д. Новаковић:</i> Важност чланарине у исламу I; <i>И. Цвитковић:</i> Важност чланарине у исламу II; <i>Т. Бранковић:</i> Мисионарење Јеховиних сведока и Ром као “неми стајач”; <i>Д. Б. Ђорђевић:</i> Протестантизам и стратегије преобраћивања; <i>М. В. Млакар:</i> О стратегијама мисионарења; <i>Д. Б. Ђорђевић:</i> Методолошка запажања на социолошком тржишту; <i>З. К. Палански:</i> Прозелитизам и горљиви верник; <i>М. В. Млакар:</i> Критика Д. Б. Ђорђевићевог одређења мисионарења, преобраћивања и прозелитизма I; <i>И. Цвитковић:</i> Пример преузимања верника; <i>Б. Буровић:</i> Критика Д. Б. Ђорђевићевог одређења мисионарења, преобраћивања и прозелитизма II; <i>Т. Бранковић:</i> Пример адвентистичког мисионарења.	

ПРЕДГОВОР

Драган Тодоровић¹
Драгољуб Б. Ђорђевић²

О МИСИОНАРЕЊУ, ПРЕОБРАЋЕЊУ И ПРОЗЕЛИТИЗМУ

Једанаеста конференција Југословенског удружења за научно истраживање религије (ЈУНИР), одржана у Нишу од 24. до 26. јуна 2004. године, била је посвећена разматрању сложених феномена *мисионарења, преобраћења и прозелитизма*. Нема збора да савремени светски процес глобализације на особен начин “боји” социолошко проучавање религијског комплекса. *Revival* светог у модерном постиндустријском друштву понајпре је одговор људи који, напуштајући првотну тежњу за научним разумевањем природе и васељене, изнова трагају за религијским одговорима на последња животно питања унутар традиционалних али и алтернативних облика верског, често се *крећући* од једне до друге врсте његовог организовања. Премда се томе повремено посвећивала озбиљна теоријска пажња,³ остало је, међутим, прилично неразјашњено у социологији религије шта се данас подразумева под мисионарењем (евангелизацијом), преобраћењем (конверзијом), односно прозелитизмом (преузимањем верника).⁴ Дабоме да се и представници већинских и мањинских религија разликују у тумачењу ових појмова, а поглавито у објашњавању конкретних поступака мисионарења, преобраћења и прозелитизма.⁵

¹ Асистент-приправник из опште социологије са социологијом историје, Филозофски факултет, Ниш.

² Редовни професор социологије, Машински факултет, Ниш.

³ Попут колоквијума *Преобраћења у ислам у Европи*, 1998. године одржаног у Лувану на Католичком универзитету /текстови објављени у *Social Compass*, 46(3), 1999/. Наводимо наслове само неколико реферата: *Религијска ситуација у Европи: позадина савремених преобраћења* (Томас Лукман); *За социологију преобраћења: зашто су Европљани постали муслимани* (Стефано Алиеви); *Путовање од световног до светог: искуство рођених Британаца преобраћеника у ислам* (Али Кезе); *Швајцарац преобраћеник у ислам: појава новог друштвеног актера* (Ел-Хуарт Сета).

⁴ Видети скори речнички покушај смештања у социологију религије: *Теме*, 27(3), 2003, 355-408.

⁵ За мисионарење, преобраћење и прозелитизам тзв. старих секти погледати у: Ђорђевић, Д. Б. (2003), *Секте и култови*, Београд, Жарко Албуљ; а за конверзију,

Захваљујући финансијској подршци Савезног министарства за људска и мањинска права и Министарства вера Републике Србије, без које скупа не би било, једанаест домаћих и иностраних социолога религије и религиолога – међу њима и један православни богослов – латило се расправе о назначеним дилемама. Поред писаца реферата, у дискусији су учествовали др Драган Новаковић и мр Томислав Бранковић из Министарства вера РС, као и Звонимир Костић-Палански, публициста и угледник Адвентистичке цркве из Ниша.

Посебну част организаторима конференције учинио је својим присуством Министар вера РС др Милан Радуловић, поздравивши учеснике скупа на отварању и активно учествујући првог дана његовог одвијања. Тада је одржана и промоција првог броја часописа “Религија и толеранција” Центра за емпиријска истраживања религије из Новог Сада. О раду удружења, значају покретања журнала и садржају првенца говорили су проф. др Драгољуб Б. Ђорђевић, члан редакције, и проф. др Зорица Кубурић, главни и одговорни уредник.⁶

И ове године, организована у оквиру несвакидашњег пројекта,⁷ конференција је била подељена у три сесије: *Од верске трпеливости до верских сукоба; Мисионарење, преобраћење, прозелитизам: православно становиште и Промене у ромској конфесионалној матрици*. Настављена је, на прошлогодишњој јубиларној конференцији, установљена пракса: а) реферати су штампани унапред, и то на енглеском језику, уз објављивање књиге сажетака /српски и енглески/;⁸ б) учесници су се на почетку сваке сесије укратко осврнули на садржај својих прилога; и в) преостало време трошено је на расправу, предвиђену за посебно публикување.

Указујући “да се највиши религиозни и духовни идеали, које носи у себи свака вера, не могу да остваре у клими неповерења” (М. Радуловић), учесници скупа су се на самом почетку сагласили да је међусобно толерантно одношење различитих духовних концепата на Балкану императив данашњице. Многи су начини за апсорбовање

скопчану с новим религиозним покретима, консултовати исцрпну анализу Ајлине Баркер (2004, *Novi religiozni pokreti*, Niš, Zograf), али и примедбе поговарача (D. B. Đorđević, *Tri stanovišta o novim religioznim pokretima*).

⁶ Слово Д. Б. Ђорђевића биће објављено у другом броју часописа за ову годину.

⁷ Припремљено у оквиру рада на пројекту “ROMANI PLACES OF CULT AND CULTURE OF DEATH”, који истраживачки тим спроводи за OPEN SOCIETY INSTITUTE (*PROGRAM ROMA CULTURE IN CENTRAL&EASTERN EUROPE* – Budapest).

⁸ Todorović, D. (ed.) (2004), *Evangelization, Conversion, Proselytism (The Book of Abstracts)*, Niš, YSSSR/KSE/Sven.

нагомиланог негативног историјског искуства у ширењу религијских порука, при чему би се један од њих састојао у томе да различите религијске групе “поведу рачуна о потенцијалном преплитању интереса и понекад одустану од конкретних потеза, иако на њих имају и канонска права, у име једног заједничког добра” (Д. Б. Ђорђевић). Ово је посебно важно у ситуацијама када се, под паролом слободног истраживања религијских искустава и уз занемаривање виших моралних начела, “побољшање статуса неке заједнице условљава другачијим верским декларисањем” (М. Радуловић). Не треба релативизовати постојање феномена мисионарења, конверзије и прозелитизма, нити их замењивати говором о индивидуалној слободи човековој да се духовно просветли кроз један дуготрајан процес или изненадним бљеском интуиције. Социолошки гледано, било да се о прозелитизму говори као о “присилној” (Д. Тодоровић) или “прљавој” (М. Радуловић) акцији појединих религијских заједница, увек треба “сугерисати друштвеној заједници шта јесте штетно и насилно у понашању појединих верских заједница, али на основу прецизно дефинисаних критеријума, а не паушалним оцењивањем” (Д. Гавриловић). Дакле, као наука, социологија у проучавању религије мора бити “методички атеистична” (Мирко Млакар), односно остати у “границама методолошког редуccionизма” (Д. Б. Ђорђевић), уз оплемењивање свог приступа доприносима и других дисциплина.

Из више него плодотворне тродневне расправе могло би се извести неколико закључака:

1. Конфесионална разуђеност домицилног становништва чини Балкан аутентичном и аутохтоном заједницом. У складу с тим, хумани религијски идеали, пропагирани од стране свих универзалних религија, не могу се остварити уколико се не пренебрегну негативно искуство прошлости и страх од иних вера.

2. Балканска спектакуларна “путовања” из једне религије или конфесије у другу религију или вероисповест (хришћанство>ислам; православље>римокатоличанство) остала су за нама; данас Балканци путују више-мање према протестантизму.⁹

⁹ Насупрот Балкану, “проблем” остале Европе јесте конверзија на ислам. (“У чему је занимљивост теме о преобраћању у ислам у Европи? Очигледно је, пре свега, да осећај новине /чак и релативне/ једне религије која се претходно доживљавала као ‘изван’ граница, физичких као и симболичких /тешких и по последицама и историји/, или чак као ‘туђа’, чини да се њено присуство осећа и све више укоренује у простор ‘свести’ и европски јавни простор. Ислам се укотвио у један друштвени и симболички амбијент, конкретни географски, геополитички и ‘георелигијски’ простор који у

3. Социологија религије брине о спољашњим испољавањима мисионарења, преобраћења и прозелитизма према друштвеним групама, односно социјалним и друштвеним узроцима преласка из неверовања у веру и из једне у другу веру;

4. За социологију религије важне су методолошке недоумице. У неким аспектима свога послања, она мора остати на позицијама методолошког редукционизма, уз оплемењивање теоријским и емпијским приступима који долазе из сродних дисциплина.

5. Теолошко тумачење процеса мисионарења, преобраћења и прозелитизма гласило би: мисионарење је објављивање радосне вести о спасењу у Исусу Христу; преобраћење се дешава у унутрашњем бићу појединца и обухвата оне који су “узверовали”; прозелитизам је недопустив и непродуктиван јер не означава истинску, изнутра прихваћену веру и наноси штету оним верским заједницама које на такав начин покушавају да прошире чланство.

6. Социолошко тумачење процеса мисионарења, преобраћења и прозелитизма гласило би: мисионарење има своје унутрашње (рад цркве међу својим верницима у циљу одржавања и унапређења њиховог верског живота) и спољашње значење (активност религиозних организација којом оне шире своја веровања међу следбеницима других религија да би их обратили на своју веру); преобраћење подразумева отворену промену припадности или везаности, која иде било од одсуства вере до неке вере или од старе вере до нове вере и до њега долази након дуготрајног додира са припадницима друге вере и постепеног упознавања са њеним учењем, обредима, симболима, нормама и установама; прозелитизам се доминантно везује за хришћанство и ислам и означава настојања да се прикупи што већи број нових следбеника неке вере.

7. Социолошко схватање процеса мисионарења, преобраћења и прозелитизма, оно које инсистира на групном испољавању, најбоље се може показати на тзв. протестантизацији Рома.

Елем, скупа са Стефаном Алиевим и Фелисе Дасетом,¹⁰ “ми не тврдимо да смо у приложеним радовима одговорили на сва ова питања. Напротив, у већини случајева таква питања су остала имплицитна, у основи. Само просто желимо да истакнемо да се у

почетку није био повољан по њега. И ту се сместа јављају нека занимљива питања: како и зашто је наступио тај процес имплантације ислама, шта он, сам по себи, значи и какве последице може имати за религијски, друштвени или чак политички пејзаж Европе?” /Allievi, S. and F. Dassetto (1999), Introduction, *Social Compass*, 46(3): 244/).

¹⁰ Allievi, S. and F. Dassetto (1999), Introduction, *Social Compass*, 46(3): 247-248.

теми преобраћења крије много више него што се у почетку замишљало, у теми толико често занемариваној (или ограниченој на појединости о уоченим чињеницама) од стране социјалних истраживања⁷. Ми само знамо да ће реферати са конференције, објављени на енглеском,¹¹ и расправа, публикована на српском језику у књижици која је у Вашим рукама,¹² бити од изузетне користи социолозима религије, богословима и осталим религиолозима.

У Доњем Комрену,
о Светој Петки 2004.

¹¹ Todorović, D. (ed.) (2004), *Evangelization, Conversion, Prozelytism*, Niš, YSSSR/KSE/Punta.

¹² Тодоровић, Д. и Д. Б. Ђорђевић (2004), *О мисионарењу, преобраћењу и прозелитизму*, Ниш, ЈУНИР/Свен.

PREFACE

Dragoljub B. Đorđević
Dragan Todorović

ON MISSIONARING, CONVERSION AND PROSELYTISM

The Eleventh Conference of the Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion (YCSSR) was held in Niš from June 24 to 26, 2004. It was devoted to the studies of the complex phenomena of *missionaring, conversion and proselytism*. There is no doubt that the current world process of globalization in a specific way “colors” the sociological study of religious issues. The *revival* of the sacred in the modern postindustrial society is primarily the response of the people who, after abandoning the original aspiration towards the scientific understanding of nature and the universe, are again searching to find religious answers to the ultimate life issues within the traditional as well as alternative forms of the religious, very often *moving* from one to another of its organizational forms. Though this has been taken, from time to time, into serious theoretical consideration,¹³ it has remained, however, quite unexplained in the sociology of religion what is, today, implied by missionaring (evangelization), conversion or proselytism (or taking over the believers).¹⁴ Naturally, the representatives of the mainstream and minority religions differ in their interpretation of these developments, especially in their explanations of concrete cases of missionaring, conversion and proselytism.¹⁵

¹³ Just like the workshop *Conversions to Islam in Europe* held at the Catholic University in Louvain-la-Neuve in 1998 (papers published in *Social Compass*, 46(3), 1999). Here we are listing only the names of a few papers: *The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions* (Thomas Luckmann); *Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans* (Stefano Allievi); *The Journey from the Secular to the Sacred: the Experiences of Native British Converts to Islam* (Ali Köse); *Le Suisse converti à l'islam: émergence d'un nouvel acteur social* (El-Houari Setta).

¹⁴ See the recent glossary solution to place in the sociology of religion in *Teme*, 27(3), 2003, 355-408.

¹⁵ For missionaring, conversion and proselytism of the so-called old sects look in Đorđević, D. B. (2003), *Sects and Cults*, Belgrade, Žarko Albulj. For conversion, coupled with new religious movements, consult an exhaustive analysis given by Eileen Barker (2004, *New Religious Movements*, Niš, Zograf) as well as the preface author's notes (D. B. Đorđević, “Three Views of the New Religious Movements”).

Thanks to the support by the Federal Ministry of Human and Minority Rights and the Ministry for Religious Affairs of the Republic of Serbia that made this Conference possible, eleven domestic and foreign sociologists and religiologists, including one Orthodox theologian, became actively engaged in the debates about the above-mentioned issues. In addition to the lecturers, among the participants in the discussions there were Dr Dragan Novaković and Tomislav Branković, MA, from the Ministry for Religious Affairs of the Republic of Serbia as well as Zvonimir Kostić-Palanski, publicist and distinguished member of the Adventist Church, Niš.

An especial honor to the Conference organizers was given with his presence by the Minister for Religious Affairs of the Republic of Serbia, Dr Milan Radulović, who welcome the Conference participants at the opening and took an active participation in the first day of the Conference. On that day the promotion of the first issue of the Journal *Religion and Tolerance* by the Center for the Empirical Study of Religion from Novi Sad was also held. Two lecturers, namely, editor-in-chief, Prof. Dr Zorica Kuburić and Prof. Dr Dragoljub B. Đorđević of the editorial board, spoke about the activities of the Center as well as the contents of the first issue.¹⁶

The Conference, organized this year in the same way as before, namely, as part of an unusual project,¹⁷ was divided into three sessions, that is, *From Religious Intolerance to Religious Conflicts*, *Missionaring, Conversion, Proselytism: Orthodox Standpoint*, and *Changes in the Roma Confessional Matrix*. The practice established at the last year's (Jubilee) Conference continued as well, namely, all the papers were published before the Conference and in English along with the book of abstracts (in Serbian and in English),¹⁸ the participants, at the beginning of each session, referred to, in brief, the contents of their papers while the remaining time was used for discussions (again to be published separately).

By emphasizing the fact that "the highest religious and spiritual ideals that every religion carries in itself cannot be realized in an

¹⁶ D. B. Đorđević's text will be published in the second issue of the Journal.

¹⁷ PREPARED AS A PART OF THE PROJECT "ROMANI PLACES OF CULT AND CULTURE OF DEATH", WHICH RESEARCH TEAM UNDERTAKES FOR OPEN SOCIETY INSTITUTE (PROGRAM ROMA CULTURE IN CENTRAL&EASTERN EUROPE – Budapest).

¹⁸ Todorović, D. (ed.) (2004), *Evangelization, Conversion, Proselytism (The Book of Abstracts)*, Niš, YSSSR/KSE/Sven.

atmosphere of distrust” (M. Radulović), the Conference participants agreed, at the very beginning, that the tolerant inter-relations among the different spiritual paradigms at the Balkans are today’s imperative. Numerous are the ways in which the accumulated negative historical experience in spreading religious messages can be absorbed, one of them being the need for different religious groups to “take care about potential overlapping of their interests which leads to their occasional abandoning some planned activities, despite their canonical right to carry them out, for the sake of common good” (D. B. Đorđević). This is especially valid in the cases when, under the slogan of free exploration of religious experience and neglect of higher moral principles, “the advancement of the status of a community is conditioned by the different religious declaration” (M. Radulović). The existence of the phenomena of missionaring, conversion and proselytism should not be relativized; neither should they be substituted by the speech about man’s freedom to enlighten himself spiritually through a long lasting process or by a sudden intuitive insight. Sociologically speaking, whether proselytism is referred to as a “compulsory” (D. Todorović) or “dirty” (M. Radulović) action undertaken by some religious communities, it should always be suggested “to the social community what is detrimental and violent in the behavior of some religious communities but on the basis of the precisely defined criteria instead of too general and vague assessment” (D. Gavrilović). Therefore, as a science, sociology must be “methodically atheist” (Mirko Mlakar) in its study of religion, that is, it must remain “within the limits of methodological reductionism” (D. B. Đorđević) along with enriching its procedures by the contributions from other disciplines.

From a more than fruitful debate several conclusions could be drawn. Namely:

1. Confessional diversity of the domicile population makes the Balkans an authentic and autochthonous community. Accordingly, the humane religious ideals, promoted by all the religions, cannot come true unless the negative past experiences and fear from other faiths are overcome.

2. Balkan spectacular “migrations” from one religion or confession to another religion or confession (Christianity to Islam, Orthodox Christianity to Roman Catholicism) are left behind. Today the Balkanites move, more or less, toward Protestantism.¹⁹

¹⁹ Unlike the Balkans, the “problem” of the rest of Europe is conversion into Islam. (“What is interesting about the theme of conversions to Islam in Europe? Most obviously, there is

3. Sociology of religion is concerned with external manifestations of missionaring, conversion and proselytism toward social groups, namely, social causes of conversion from atheism to faith and from one faith to another.

4. Methodological issues are important for the sociology of religion. In some aspects of its mission, it must stay in the domain of methodological reductions along with enriching itself with theoretical and empirical procedures coming from congenial disciplines.

5. Theological explanation of the processes of missionaring, conversion and proselytism would be that missionaring is an announcement of the joyful news about Jesus Christ, conversion takes place in the individual's inner being and comprises those who have "taken to faith" while proselytism is impermissible and unproductive since it does not stand for genuine faith that has been accepted by the inner being and, therefore, it just brings about damages to those religious communities that try to enlarge their membership in this way.

6. Sociological interpretation of the processes of missionaring, conversion and proselytism would be that missionaring has its own internal (church activities among the members for the sake of maintaining and advancing their religious life) and external meanings (activities of the religious organizations used for spreading their faith among the members of other religions in order to convert them to their own). Proselytism, however, assumes an open change of alliance or attachment that ranges from either the absence of faith to a faith or from the old faith to the new one. It takes place after a prolonged contact with the members of other faith and gradual adoption of its teaching, rituals, symbols, norms and institutions. Proselytism is mostly related to Christianity and Islam; it implies the attempts to gather together as many new members of the given faith as possible.

7. Sociological understanding of the processes of missionaring, conversion and proselytism, namely, the one insisting upon group

the novelty (if relative) of a religion previously 'beyond' one's boundaries, physical as well as symbolic (weighty in consequences and history in both cases), or even 'alien', which is making its presence felt and becoming more and more rooted in the space of 'consciousness' and European public space. Islam is anchored in a social and symbolic milieu, a concrete geographical, geopolitical and 'geo-religious' space which was not at first very favorable to it. Some interesting questions arise immediately: how and why has this process of implantation of Islam come about, what does it signify in itself, and what consequences can it have for the religious, social and even political landscape of Europe?" /Allievi, S. and F. Dassetto (1999), Introduction, *Social Compass*, 46(3): 244/).

manifestation, can be best presented using the example of the so-called Protestantisation of Romas.

Therefore, together with Stefan Aliev and Felis Daset,²⁰ “we do not claim to have answered all these questions in the following articles. On the contrary, for the most part such questions remain implicit, underlying. We simply want to underline that it is possible to find, if one wants to, much more than is first imagined in the study of the theme of conversions, too often neglected (or limited to the specifics of facts observed) by social research.” We only know that the papers from the Conference, published in English,²¹ and the discussion, published in Serbian in the booklet you are now holding in your hands,²² will be of exceptional use to the sociologists of religion, theologians and other religiologists.

In Donji Komren
On St. Petka's Day 2004

²⁰ Allievi, S. and F. Dassetto (1999), Introduction, *Social Compass*, 46(3): 247-248.

²¹ Todorović, D. (ed.) (2004), *Evangelization, Conversion, Proselytism*, Niš, YSSSR/KSE/Punta.

²² Todorović, D. and Đorđević, D. B. (2004), *On Missionaring, Conversion and Proselytism*, Niš, YSSSR/Sven.

ПОЗДРАВНА РЕЧ

Дозволите да вам пренесем своје задовољство што присуствујем вечерас овом малом, али одабраном скупу и да ми је драго што је Министарство вера и раније и сада показало разумевање за пионирске научне кораке Југословенског удружења за научно истраживање религије. Требало је бити храбар и пре више од једне деценије када је у оквиру социолошке науке основано ово друштво, издвојити феномен религије као засебно поље истраживања, око којег је исплетено превише предрасуда и заблуда. Научно изучавати религију значи одабрати једну тешку социолошку тему, тему која има многобројне импликације и која захтева мултидисциплинарни приступ, тему која подразумева преплитање са историјском науком и са антрополошким и културолошким истраживањима, а да притом у средишту пажње остане нешто што је социолошки, емпиријски или спекулативни метод, зависно од теоријског приступа социјалним феноменима. Наравно, феномен религије има и своју политиколошку, намерно нећу речи политичку, димензију и ја бих вам, наместо конвенционалног поздрава, пренео неколика своја запажања о тој димензији међуконфесионалних односа у Србији данас.

Значајно је изучавати религију и конфесионалне односе, нарочито зато што Србија спада у оне европске државе које су аутентично, а ја понекад кажем аутохтоно, мултиконфесионалне. Ми смо аутентично плуралистичка земља што се тиче конфесија. Шта под тим подразумевам? Србија је држава у којој делују све хришћанске цркве које постоје у Европи. Истовремено, Србија је и земља у којој постоје две јаке традиционалне верске заједнице, Исламска верска заједница и Јеврејска заједница, сада бројчано много мања, али по духовном потенцијалу и политичком и културном значају за државу у којој обитава, велика и важна заједница. Преко своје православне вере, која је бројчано и историјски доминирајућа, Србија је историјски повезана са Византијом, преко Византије и са Римом, у савремености је повезана са Грчком и Јерменијом, а онда и са Румунијом, Бугарском и Русијом, дакле, потпуно је отворена према југоистоку. Са друге стране, преко

²³ Министар вера Републике Србије.

Католичке цркве у нашој земљи ми смо повезани са Римом и са свим западноевропским државама у којима је доминирајућа вера католичанство. Преко протестантских цркава повезани смо, пак, са европским државама, посебно нордијским, у којима је протестантизам преовлађујућа вера. Јеврејска нас заједница веже са Израелом и свим другим јеврејским заједницама диљем света. Исламска верска заједница нас, историјски посматрано, повезује са турском цивилизацијом и, из угла савремености, са целокупном арапском културом.

У конфесионалном смислу, дакле, изнутра гледано, Србија је једна потпуно отворена држава, која је, путем побројаних конфесија, интегрисана у много шире оквире него што су евроатлантске интеграције, о којима се данас пуно говори. Иако политички, привредно и на правном плану још увек нисмо достигли стандарде који важе у Европској унији, ми смо управо у конфесионалном смислу једна од, усудио бих се рећи, напреднијих европских земаља.

При том, оно што је значајно, сваки од побројаних религијских концепата припада домаћем становништву, конфесионалну разуђеност нама нису донели имигранти. Блиско ми је становиште и да је ислам на Балкану аутохтона религија, а не само последица освајачког похода Отоманске империје, већ дуг цивилизацијски процес у коме је део домицилног становништва у новој вери препознао сопствене духовне идеале, задовољио личне духовне чежње и временом у њој пронашао духовни и етнички идентитет.

То је оно што је социологе навело на дилему да ли је реч о благослову или проклетству ове територије. Некада се чинило да се ради о проклетству јер је из, различитих разлога, долазило до мањих или већих конфесионалних трвења, због чега су све верске заједнице на овим просторима оптерећене негативним историјским искуством. Оно подразумева међусобно неповерење, затварање, подозрење и памћење тренутака у којима су верске идеје биле инструментализоване за постизање политичких циљева. Али, оно што сам успео да разумем, за ово мало времена интензивних сусрета са људима из различитих верских заједница, јесте да сви то негативно историјско искуство осећају као бреме и сви желе да га превазиђу. Не само зато што нас модерни вредносни систем тера да будемо толерантни, отворени и позитивно радознали једни према другима, већ и зато што свако од њих осећа да се највиши религиозни и духовни идеали, које носи у себи свака вера, не могу остварити у клими неповерења.

Не може се бити духовно отворен, радознао, племенит, не могу се волети сви остали, уколико у мени живи страх од другог. Не може се бити човекољубив, а свака вера учи човекољубљу, ако је у мом искуству наталожено велико подозрење према свима другима који не припадају мојој верској заједници. Негативно искуство је једна брана остварењу аутентичних, изворних, универзалних религијских идеала, које садрже све религије. Не говорим о некаквом диктату споља, политички условљеном, то није диктат у форми просвећеног апсолутизма, већ о једном здравом унутрашњем покрету, аутентичном унутрашњем напору да се на нов начин апсорбује и елаборира нагомилано историјско искуство, а свака заједница уздигне на вишу духовну позицију.

То је оно што ми се чини очигледним, уважене колеге и колегинице, нешто што ће социолошка наука моћи да оспорава или временом потврђује, али нешто што недвојбено заслужује нашу пажњу и афирмативан приступ феномену религије данас. Не, дакле, са становишта просветитељских заблуда и догмата, него са аспекта унутрашњег разумевања духа свих конфесија које данас живе у Србији и Европи, са тежњом да се препозна духовни и културни, а онда и политички и социјални потенцијал садржан у духовним концептима данашњице. Овај потенцијал је до сада углавном био блокиран, он се полако ослобађа и уопште није супротстављен идејама секуларне државе и демократије, већ, можемо слободно рећи, представља снажан замајац и једноме и другоме.

Драган Тодоровић

УВОДНО САОПШТЕЊЕ: ЕВАНГЕЛИЗАЦИЈА, ПРЕОБРАЋЕЊЕ, ПРОЗЕЛИТИЗАМ

Појам *мисионарење* (лат. *missio*, послање) има своје *унутрашње* и *спољашње* значење. Под унутрашњим мисионарством подразумевамо “рад цркве међу својим верницима, у циљу одржавања и унапређења њиховог верског и моралног живота”²⁴, а у спољашњем смислу, разуме се као “активност религиозних организација којом оне шире своја вјеровања међу слѣдбеницима других религија да би их обратили на своју вјеру”²⁵, “дјеловање представника једне вјерске заједнице усмјерено на придобијање припадника других религија”²⁶, “покрет или акција за обраћање неверника, обично нехришћанских, заосталих народа, у хришћанство”²⁷, “систематски труд да се хришћанство прошири на нехришћанске народе поучавањем, проповедањем и социјалним деловањем”²⁸. Мисија је “дјеловање неке религијске заједнице”, а мисионар “особа која врши вјерску мисију међу слѣдбеницима других вјеровања”²⁹.

У *Енциклопедија живих религија* преобраћање се дефинише као “вољно напуштање једног начина живота или религијског система у корист другог”, односно под њим се обично подразумева “отворена промена припадности или везаности, која иде било од *одсутства* вере до *неке* вере или од *старе* вере до *нове* вере”³⁰.

На слично одређење преобраћања наилазимо и код Ђ. Шушњића: “Преобраћање је напуштање једног религијског погледа на свет (што укључује учење, искуство, обреде итд.) и прихватање неког другог: пробуђен за другу веру у интелектуалном, емоционалном и практичном смислу, тако да му прошли верски живот изгледа као неки туђи, јер је управо ‘открио себе’, ‘нашао себе’, ‘доживео препород’. Преобраћање, дакле, подразумева одрицање од

²⁴ Драшковић, Ч. (1982), *Речник пастирско-педагошке теологије*, Београд, СУПСЈ, стр. 19.

²⁵ Mandić, O. (1969), *Leksikon judaizma i kršćanstva*, Zagreb, Matica hrvatska, str. 315.

²⁶ Cvitković, I. (1991), *Rječnik religijskih pojmova*, Sarajevo, samostalno izdanje, str. 190.

²⁷ Драшковић, исто, стр. 20.

²⁸ *Енциклопедија живих религија* (1990), Београд, Нолит, стр. 459.

²⁹ Cvitković, I. (1991), *Rječnik religijskih pojmova*, Sarajevo, samost. izdanje, str. 189-190.

³⁰ *Енциклопедија живих религија*, стр. 555, 583.

старог и прихватање новог животног става: то је или прелазак из невере у веру или прелазак из старе вере у нову веру, онако како су оне изражене и оспољене у званичним верским системима”³¹.

Догађај напуштања једног религијског погледа на свет и прихватање неког другог обично се обележава неким обредним чиновима (обредно праће, обрезивање, ходочашће, молитва, причешће, крштење итд.), чиме појединац добија званичну потврду да је преобраћен и јавно даје обећање да ће убудуће поштовати симболе, вредности и норме новоусвојене вере.

Остаје, међутим, недоумица око одговора на питање: како разликовати право преобраћење од лажног? Најближе истини је тумачење према коме се одлука о напуштању једног религијског погледа на свет и прихватање неког другог, доноси након дуготрајног додира са припадницима друге вере и постепеног упознавања са њеним учењем, обредима, симболима, нормама и установама.

Насупрот овом постепеном, могуће је и нагло преобраћење, односно тренутни прекид са старим начином веровања. Но, разочарање појединца у своју веру до те мере да му се која друга учини бољом, без претходног додира са вером у коју се прелази, ретко је остварива појава. Обраћеник се или врло брзо враћа старој вери или само реда ради обавља верске обреде у новој, без дубљег верског искуства и тражења светог, иако по спољашњим знацима он ревностно, чак више од припадника исте вере, обавља своје верске дужности. На делу је *културно отуђење*, које само потврђује тезу да трајна преобраћења не могу бити плод силом наметнуте промене.

Прозелитизам (гр. *prosēlytos* = запаљеност, занесеност новопримљеном вером – од *pros-ēlitos* = онај који је прешао у другу веру, обраћеник) означава “настојање око прикупљања што већег броја нових следбеника неке вере и доминантно се везује за хришћанство и ислам”³². Одређује се и као “пропаганда у циљу обраћања у своју религију слѣдбеника других религијских учења”, а прозелит као “особа која је из једне вјерске заједнице прешла у другу и која настоји да добије што више нових присташа”³³.

По окончању християнизације јужнословенских народа први преласци појединаца, група и великих сегмената етноса у другу религију или конфесију на Балкану, везују се за процес исламизације на Балканском полуострву од средине XIV века; започет с првим

³¹ Šušnjić, Đ. (1998), *Religija*, I, Beograd, Čigoja štampa, str. 446.

³² Тодоровић, Д. (2003), *Прозелитизам*, *Теме*, XXVII (3): 406.

³³ Cvitković, I. (1991), *Rječnik religijskih pojmova*, Sarajevo, samost. izdanje, str. 227-228.

турским освајањима у Тракији, ширио се упоредо с османском експанзијом и коначно захватио све хришћанске земље које су дошле под османску власт. Исламизација је у XVI веку нарочито погодила Босну и Србију и довела до масовног превођења, пре свих, градског хришћанског становништва на ислам. И екуменски дијалог православних и католика бременит је приговорима Риму за прозелитске и унионистичке претензије. Реч је о преко десет милиона припадника унијатских, грко-католичких цркава, које проповедају учења Римокатоличке цркве и прихватају папски примат, уз задржавање православних обреда и организације.

Запажања географа религије да је “Балкан најсложенији гранични појас у Европи, јер се на тој територији срећу католичанство, православље и ислам”³⁴ актуелна су и у првим годинама XXI века, мада се ситуација донекле променила. Залечене су “старе” ране, утихнула вековна спорења традиционалних, уважених вера (православље, католичанство, ислам) у балканским друштвима и извршена разграничења регионалних целина са превлашћу појединих религијских система. Међутим, један нови тренд – незауостављива *конверзија* у разне протестантске верске заједнице, подстакнута модернизацијским процесима у махом постсоцијалистичким друштвима Балкана – обновио је расправе о мисионарењу, преобраћењу и прозелитизму. Традиционалне вере удружиле су се у јединствен антикултни фронт осуде делатности алтернативних хришћанских вера на разграђивању моноконфесионалног менталитета. Има ли места повици?

Следећег смо мишљења:

– ради се о *евангелизацији* када се она врши међу неверујућима, врло често духовно “гладним” људима, који су, под теретом вишедеценијске антиверске, комунистичке социјализације, остали ускраћени за религијско и религиозно образовање;

– ради се о *преобраћењу* када конвертити долазе из редова “млаких”, традиционалних верника, чије се верништво исцрпљује у ритуалном практиковању неколицине верских обреда “прадедовске” религије (крштење, венчање, погребни обичаји);

– ради се о *прозелитизму* када је на делу “куповина душа” међу горљивим верницима традиционалних религија, чије познавање властите верске традиције и ритуала редовно прати и добро развијена религиозна свест о основним постулатима вере, упућеност у

³⁴ Šećibović, R. (2001), “Balkan – гранични prostor religija”. U: *Religije Balkana – susreti i prožimanja*, Beograd, BOŠ, str. 107.

основне поставке светих књига, као и познавање духовних концепата за истраживање трансцедентног.

“Кривицу” за одвијање прва два процеса сноси свештенство традиционалних религија, несвикнуто на диктате промењеног друштвеног окружења. И даље традиционалистички схватајући своју улогу, оно је занемарило значај *практичне теологије* и *пасторалне службе*. Упражњено место у задовољавању разноврсних друштвених услуга (бесплатна литература и курсеви страних језика, организована путовања ван граница земље, обезбеђење запослења, каритативна делатност /.../), заузеле су мале верске заједнице, оптимално се притом користећи јаком финансијском потпором и благодетима које нуде нове технологије и средства масовног комуницирања.

То их, пак, не ослобађа одговорности за прозелитизам, свакако најнеомиљенији начин проширивања верничке популације. Иако је интензивно мисионарење догматски налог већине протестантских цркава, контрапродуктивно је насилно настојање чланства да у своје редове преведе што већи број нових припадника, чак и када су они већ декларисани припадници друге вере. Тиме се само додатно доприноси генерализовању уврежених предубеђења о њима као “опасним и деструктивним сектама и култовима”, а не као алтернативним верама које доприносе богатству културе једне нације. Специфичност балканске данашњице је и ширење протестантског погледа на свет у ромски етнос. Дотицање овог питања јесте од значаја, јер даље раслојавање конфесионалног бића Рома на особен начин усложњава изградњу њиховог националног и културног идентитета.

МЕТОДОЛОШКА РАСПРАВА

Мирко Вид Млакар³⁵

РЕЛИГИЈА ЈЕ МНОГО ВИШЕ НЕГО САМЕ ВЈЕРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ. Замолио бих колегу Тодоровића да нам појасни што то подразумемијева под насилном евангелизацијом протестантских цркава и црквених заједница, на који то начин они насилно евангелизирају? Очито да је ријеч о сагледавању само са социолошког становишта. Но, појам *обраћење* је, прије свега, унутарњи појам, унутар човјека... Највећи дио вас су социолози, али је обраћење један од темељних теолошких појмова. Неки од највећих филозофских ликова двадесетог стољећа, исто имају то стално мијењање религијско, које се код њих очитује и као вјерско. Један од највећих филозофа двадесетог стољећа, Макс Шелер, он је био из протестантско-жидовске фамилије, затим је прешао на католицизам и на концу макао и то. Дакле, замислите таквог једног филозофа који лута, заправо тражи себе... Кад помињемо појам обраћење, није то само у смислу, ето, вјерска се заједница хоће ширити. Када користимо појам *прозелитизам*, у принципу, када моја вјерска заједница се шири, то се зове евангелизација, а кад се туђа шири, то се зове прозелитизам!? У том, дакле, методолошком смислу треба бити мало избалансиранији...

Као неки технички појам, ова твоја диоба је симпатична: евангелизација се одвија међу религијски ускраћенима, преобраћење би било када се из редова “млаких” прелази у другу вјерску заједницу, а прозелитизам би био уколико је на дјелу “куповина душа” изграђених вјерника. Но, опет ту имамо проблем. Узмимо, на примјер, Саваота, он је био итекако изграђен у свом антикршћанском смислу, да би онда имао обраћење након сусрета са Исусом Кристом и постао, рећи ћу, великршћанином. Навешћу још један банални примјер. У Енглеској, католички кардинал Њуман је био англиканац, па је онда прешао на католицизам и, чак, постао кардинал. У Српској православној цркви, у загребачко-љубљанској и цијеле Италије митрополији, имамо једног јеромонаха, дакле, свећеника, који је Талијан. Живот је, како видимо, мало живљи него када се ствари само посматрају са тог социолошког стајалишта. Религија је много више него саме вјерске заједнице.

³⁵ Религиолог, Загреб (Хрватска).

**МЕТОДОЛОШКА УПУТСТВА СОЦИОЛОГУ РЕЛИГИЈЕ
ЗА ПРОУЧАВАЊЕ МИСИОНАРЕЊА, ПРЕОБРАЂЕЊА И
ПРОЗЕЛИТИЗМА.**

Мирко Млакар је донекле у праву када говори о стилизованим концептима раскида који се дешавају код врхунских научника, филозофа, књижевника... Наравно, Макс Шелер и није ексклузиван пример, јер се ради о концепту раскида који се дешава у оквиру једне религије, из једне у другу конфесију. Имате још интересантнији пример Рожеа Гародија, који је из хришћанства прешао на ислам... Ја сам уводни текст колеге Тодоровића, а затим и циљ наше конференције, схватио као позив да методолошки, колико је могуће прецизно, омеђимо ове појмове, не само у оквиру социологије већ и у оквиру других, одговарајућих дисциплина, и да тиме помогнемо себи, а затим и богословима. У вези са тим, и сам бих нешто рекао у овој уводној дискусији.

Према мом скромном суду, социологија религије, уколико жели да поштује међе свога предметног подручја и строге методолошке узусе, на почетку сваке расправе о мисионарењу, преобраћавању и прозелитизму треба да јасно одреди полазно становиште, тј. да саопшти колико далеко може ићи у анализи ових појава. Примера ради, она мора уважавати богословски науч појединих религија и вероисповести о томе, али никако то не сме да буде опредељујуће за њене увиде у поменуте феномене. Теолошко слово је теолошко, а социолошко социолошко. Богословски разлози мисионарења, преобраћавања и преузимања верника јесу битни, али социологија је задужена за: 1) одгонетање социјалних узрока ових појава, за опис начина њиховог одвијања у ситуацији када они захватају више од појединачних, инцидентних случајева; 2) за проницање у последице за друштво и групе у њему, које су објекат трију религијских активности и 3) размрсивање клупка односа тог истог друштва и верских институција, као овоземаљских.

Слично претходном разграничењу, иако је немогуће у целости обухватити евангелизацију, проверавање и преузимање верника без сазнавања и тзв. унутрашње стране процеса, који се одиграва у индивидуи као предмету на који се делује а о чему посебно брине психологија религије, социологија религије има да води рачуна о тзв. спољашњим испољавањима ових појава, и то онда када оне захватају друштвене групе установљене по свим могућим основама. Просто казано, социологију религије толико не интересује

шта се дешава у души Српкиње, Ромкиње, неке припросте старице из Доњег Бријања (то је село поред Лесковца), колико чињеница да су њена сабраћа већма прешла са православља на адвентизам. Ретко који ће службеник конкретне религије и конфесије критички писати о непримереним методама – за које си Ти (Мирко Вид Млакар) питао колегу Годоровића – мисионарења, преобраћивања и прозелитизма, које употребљава његова верска организација. Али, и ту се у потпуности слажем са тобом, када то треба спочитати другоме, још ако је он противник, ништа лакше од тако нечег.

Баш спремајући се ових дана за расправу, дошао сам до текста уваженог католичког професора, Рик Торс се зове, са Католичког универзитета у Лувану, у Белгији, који тврди следеће, врло коректно, уз спочитавање протестантским верским заједницама: “У одређеном броју европских држава, посебно православних, прозелитизам, као активно и понекад благо агресивно ширење религијских порука, често се сматра за проблематично. Ипак, са правне тачке гледишта, мало се може урадити да се ограниче активности у овом пољу. Религијске слободе су заштићене, чак и када се практикују на релативно неканонични начин, са мало обзира према традиционалној религији оних који су објекти прозелитизације. Чак и када евангелистички мисионари Сједињених Држава покушају да преобрате сиромашне људе из Сибира, обећавајући им атрактивне стипендије за америчке универзитете, ништа се не може урадити. Ниједан злочин није доказан. Додела стипендија се разликује од илегалног подмићивања. Једини начин да се адекватно приђе проблему прозелитизма лежи у закључивању договора између самих религијских група. У овим договорима, они могу слободно да одлуче, а из поштовања према другим религијама, да не практикују све аспекте религијских слобода, које им правно припадају.”

Иван Цвитковић³⁶

НУЖНОСТ ОМЕЂИВАЊА ПОЈМОВА У СОЦИОЛОГИЈИ РЕЛИГИЈЕ. Некада проблеми знају настати због неодређивања истинског значења појма о којем говоримо. Добро је, стога, што на самом почетку разграничавамо шта подразумевамо под појмовима мисионарења, преобраћивања и прозелитизма. Мене су, као младог

³⁶Редовни професор социологије религије, Факултет политичких наука, Сарајево (Босна и Херцеговина).

социолога на почетку каријере, у једном селу код Бијељине, у Семберији, запитали хоћу ли попити шљиву, коњак, вињак, да би, када сам све то одбио, упитали хоћу ли варенику. Ја сам одговорио да хоћу, и то једну добру чашу. Кад они мени донесу варенику, ја видим да је то, заправо, кувана шљива, а у мојој Херцеговини вареника је млијеко прокухано. Дакле, видите, појам је исти, а заправо је ријеч о двије потпуно различите ствари.

У том смислу, сугерирао бих колеги Тодоровићу да буде много опрезнији када користи термин “традиционалне, националне вере”, вјеројатно је мислио на религије. То нам се врло често догађа у свакодневном говору, али сматрам да у овим нашим социолошким расправама морамо правити јасне разлике, јер ни кршћанство, ни ислам нису националне религије. Од религија нашег окружења, једино је жидовска религија то; даље, има сикизам, шинтоизам, хиндуизам, итд.

Овдје је, мислим, проблем односа националног и конфесионалног идентитета, јер код нас је конфесија више него религија имала улогу у тој одредби идентитета, и то, опет, различито на различитим просторима бивше Југославије... На овом српскохрватском говорном подручју, како смо га некада звали, јавља се једна специфичност, гдје су, ја бих рекао, конфесије одиграле улогу у одредби идентитета; не, дакле, ислам или кршћанство, већ Католичка и Православна црква и Исламска заједница...

Милан Радуловић

ПОЈАШЊЕЊЕ ПРОЗЕЛИТИЗМА КАО ПРЉАВОГ ЧИНА. Ја нисам социолог, али као историчар књижевности имам нека искуства из историје културе, која се дотичу ове теме. Колега Тодоровић је теоријски и терминолошки чисто извео и категоризовао појаве, и ту нема спора. Колико оне одговарају пракси, то је друго питање. Господин Млакар је покушао да релативизује теоријски концепт и покаже да у животу има ситуација које не могу да се сместе у тај категоријални апарат и, притом, помињао је проверавање у значењу духовног просветљења, да човек дуготрајним процесом или изненадним бљеском интуиције, долази до неке спознаје и улази у неку врсту духовних опита, који га онда воде из једне религијске заједнице у неку другу или га, једноставно, одводе у неке просторе слободног истраживања религијских искустава.

Имамо примере на све стране, примере врло учених људи са Запада који прелазе у православне монахе, а да притом нису славни

као претходно побројани примери, остављају дотадашњу цивилизацију и одлазе у наше, руске или грчке манастире. Али, када говоримо о групама, желим да нагласим да се никада група не може проверити и религијски преобратити, осим ако је њено унутрашње стање критично. То критично стање може да буде у самој заједници и може да буде критичан социјални статус једне заједнице у ширем друштвеном окружењу. Сва су проверавања и све врсте преобраћења – и то јесте прозелитизам – рођена из кризе.

Религијска идеја би, по природи ствари, требало да буде манифестација човекове слободе и да се рађа заиста из слободе, не из кризе. Овде, пак, говоримо о почетку XXI века, кад су се махом православни народи, који су дуго били под комунизмом и притом имали слабо мисионарење сопственог свештенства, нашли духовно “гладни”. Бити духовно гладан, па бирати слободно себи веру, то је део индивидуалне слободе, нико не може да то спори, нити неко може да то зове прозелитизмом. Али, уколико ви улазите у једну заједницу, која се нашла на историјској раскрсници и изнутра осећа слабост, и која се у контексту ширих светских збивања, интеграција и цивилизацијских токова, а не само унутар једног друштва, нашла на маргини, и користите ту ситуацију да, упоредо са материјалним просперитетом, понудите и нови духовни концепт, онда то јесте прозелитизам. Такво понашање, по мом мишљењу, унижава достојанство сваке религије. У међурелигијским односима није дозвољено користити се слабостима противника или чак партнера, као што је то могуће учинити, на пример, у боксу или у политици, тиме се деградира и дегенерише суштинска идеја слободе и љубави, коју са собом носи сваки религијски концепт.

Прозелитизам, дакле, није нешто што је измишљено, ми не можемо да га релативизујемо говором о томе како се неко слободно проверио, нити можемо да у име индивидуалне слободе човекове да бира своју веру превиђамо, најкраће речено, нефер односе међу појединим религијским заједницама.

Прозелитизам се једноставно и дефинише као коришћење *прљавих*, а не насилних средстава. “Прљаво” је када се користи нечија слабост да се неко, уз хлеб, помаже одозго и духом. Етика сваке религиозне заједнице подразумева да се хлеб даје из љубави према човеку, уз поштовање његове слободе. А ми смо, насупротив томе, имали ситуације да се побољшање статуса неке заједнице условљава другачијим верским декларисањем.

Дакле, сложено је питање прозелитизма, није га могуће ни теоријски до краја чисто поставити, али га није могуће ни релати-

визовати. Проблем постоји, у првом реду као проблем међусобних односа међу верским заједницама. Неизвесно је када ће све заједнице доћи до идеје о склапању споразума или давања завета да неће једна другој привлачити људе, осим оних који су то заиста изабрали по сопственој слободи, нити благонаклоно гледати на примере групног проверавања, као што је то случај са Ромима на југу Србије. За њихов лош социјални статус првенствено је крива држава у којој они живе, али нису у праву, у складу са вишим моралним начелима, ни они који су искористили прилику да, уз побољшање њиховог материјалног статуса, изврше и њихово превођење на нову веру.

Звонимир Костић-Палански³⁷

ОСПОРАВАЊЕ ПРОЗЕЛИТИЗМА. Када је реч о појмовима о којима вечерас расправљамо, мене је све то подсетило на Исусове речи из *Јеванђеља по Марку*, чини ми се да је то шеснаесто поглавље, где Господ Исус Христос каже да треба објавити еванђеље свакоме створењу, а ко узверује и покрсти се, спашће се. Еванђеље је, у преводу са грчког језика, “радосна вест”, па би, по мени, евангелизација заправо била “објављивање радосне вести” и у томе не видим ништа негативно. Дакле, кад желите оно што верујете и доживљавате као радосну вест да поделите са другима, не сматрам да тиме могу неке другом наудити. Онај ко се буде обратио, или како каже Исус Христ “узверовао”, то је сад његово лично опредељење, да ли ће то прихватити или неће прихватити и ја ту не могу да вршим никакав утицај. Конверзија, обраћење или преобраћење, какви год термини да су вечерас коришћени, нешто је што се доживљава изнутра, у души онога који чује и прихвата “радосну вест”. Ако би то било тренутно, као што се то десило нпр. са апостолом Павлом, онда се то назива “метаноја”, али су такви случајеви заиста ретки. Прозелитизам би био, како смо чули већ, “куповина” људских душа и то је нешто што је недопустиво. Ја не знам која би хришћанска верска заједница имала користи од такве активности? Такви ће људи неминовно, сутра или прекосутра, напустити ту исту заједницу. Ако су данас приступили зато што су примили пакет хуманитарне помоћи, сутра се неће појавити пошто тих истих пакета више не буде.

³⁷ Публициста, Ниш.

Што се тиче ромске заједнице у Доњем Бријању, случајно је и сам познајем, желим да кажем да се ту не ради о скорашњем феномену који се збио одједном. Реч је о заједници која опстаје већ двадесетак година, али је не сачињава цело село, већ тридесетак верника, укључујући и околна места, која гравитирају тој малој цркви. Тачно је да је у последње време нарасло интересовање Рома за хришћанство, у овом случају за протестантизам, али то је вероватно зато што им ништа друго није понуђено на плану верског живота. Када говорим о Адвентистичкој цркви, поменућу и много бројнију ромску заједницу у Ћустендилу у Бугарској, ради се о 400 или чак 600 верника, а затим и огромно ромско насеље Шуто Оризари у Скопљу, у Македонији, где такође има педесетак ромских верника, на челу са својим, ромским проповедником...

Терминолошки најисправније би било уколико би на евангелизацију гледали као на нешто што је позитивно, на конверзију као на нешто што не може да дође споља, а на прозелитизам као на нешто што је непродуктивно и штетно и за оне који употребљавају овакве методе за придобијање новог верништва. Сагласан сам са оценом министра Радуловића да је српско друштво, конфесионално посматрано, јако отворено, те да је појединцу, као слободној личности, дозвољено да изабере између више опција. То што ћемо се у једном тренутку определити за једну, а касније за неку другу солуцију, говори о нашем слободном избору. Различито опредељивање не би смело да доживљава никакву осуду, а социолози могу да нас посматрају са стране и, та различита индивидуална понашања, описују као различите друштвене феномене.

Данијела Гавриловић³⁸

ЗА ОПРЕЗАН ПРИСТУП. И мени је помало засметала употреба термина “насилно мисионарење” на крају излагања колеге Тодоровића. Наравно, ја не тврдим да њега нема, већ бих желела да чујем на основу којих критеријума се закључило да се ради о насилним методама. Знате, некритички антикултни говор, у појединим ситуацијама, може да поспеши негативно одношење према малим верским заједницама и онда када за то не постоје реални разлози. Као социолози, ми бисмо требали да сугеришемо друштвеној заједници шта јесте штетно и насилно у понашању појединих

³⁸ Доцент за социологију религије, Филозофски факултет, Ниш.

верских заједница, али на основу прецизно дефинисаних критеријума, а не паушалним оцењивањем.

Драган Тодоровић

ИПАК, ПРОЗЕЛИТИЗАМ. У свом скромном покушају теоријског омеђивања појмова нисам имао намеру да било кога прозивам за прозелитизам, нити да га приписујем искључиво протестантским верским заједницама. Историјски посматрано, међутим, прозелитизам се на овим нашим балканским просторима понајпре везује за хришћанство и ислам. Примеса присилног у феномену прозелитизма, а историја је забележила бројне примере, произилази из самог карактера процеса превођења верништва јасне професионалне опредељености у нову веру. Недостатак дуготрајног, континуираног упознавања другачије верске ароме у непосредном окружењу и неспутаног, аутономног избора у “савременом супермаркету вере и духовности”, како је то сликовито описала Ајлин Баркер, јасно осветљава привид слободног одлучивања.

Придодамо ли овој оцени догматски налог и захтев религијских старешина, испостављен пастви баш појединих протестантских верских заједница, о обезбеђивању божје милости и доказивању оданости вери навођењем имена новоприведеног чланства, постаје транспарентно због чега теоријска одредба прозелитизма укључује у себе и дозу недемократичности у питањима верског избора и прелажење оне танке линије која разликује евангелизацију од присилног преобраћења.

ОД ВЕРСКЕ ТРПЕЉИВОСТИ ДО ВЕРСКИХ СУКОБА

РАСПРАВА

Данијела Гавриловић

РЕЛИГИЈА И СУКОБИ. На први поглед може се учинити да тема мог рада није у присној вези са темом скупа, али је свима нама јасно да су религијски конфликти незаобилазна тема са којом се суочавају сва модерна друштва. Иако је теорија секуларизације покушала да минимализује улогу религије у модерном свету, указујући на израженији значај неких других делова друштвеног система, показало се да су бројни конфликти с краја двадесетог и на почетку двадесет првог века, са јасним религијским предзнаком, или их само препознајемо као такве.

Бављење модерним друштвом укључује теоријску операционализацију самог појма. Да ли под модерном друштвеном организацијом подразумевамо одређење које даје западноевропска традиција, колико је оно уједначено и који су то процеси који га прожимају, да ли су то рационалност или глобализација који, својим концептима, представљају конкретан изазов традиционалним вредностима? У вези са тим, ни сукоби са којима се сусрећемо нису ексклузивно право само појединих светских региона, нити само односа хришћана и муслимана, већ одлика целокупног модерног света.

Основна интенција мог рада била је да подстакне на размишљање о природи конфликта у савремености, у светлу теорија о крају историје и о сукобу цивилизација: да ли се без задршке они могу описати као религијски или се ради о конфликтима сложеније структуре, где се религијска компонента инструментализује? Улога социолога је да дијагностицирају стање у друштву, иза чега би следиле предлози за адекватно превентивно деловање. Дакле, треба промислити које још врсте идентификација погодују сукобљавању људи поводом неких вредности.

Уколико, ипак, пажњу фокусирамо на религијске конфликте, потребно је да осветлимо истинску улогу религије у животу појединца, јер до сукоба на религијској основи неће доћи уколико религија игра периферну улогу у нечијим животима. На то се надовезује расправа о томе да ли је фундаментализам ексклузивно

право само једне групе људи – да се фундаменталистички понаша и фундаменталистички мисли – да ли се тим групама мора ускратити деловање и да ли такав чин представља угрожавање верских слобода. Незаобилазно питање је и питање граница. У којој мери религија, као први глобални феномен који руши границе међу народима, заправо редефинише границе у свету? Моја теза је да, када би људи били способни да поставе границе међу собом, онда више не би ни било проблема. Али, различити људи не могу да поставе границе међу собом, јер исте елементе идентификације сматрају својим. Погледајмо само проблем на Косову. Косово је у српском идентификационом корпусу својеврсна митска домовина. Истовремено, оно је фактичка домовина Албанаца, због чега и они претендују на овај део српске државе као свој... Улога социолога је да констатују стање и утврде дијагнозу, али и да иза тога предложи нека решења, што би представљало својеврсан социјални инжењеринг. Дубоко верујем да поводом религијских конфликта ми, као социолози, не можемо да ћутимо.

Иван Цвитковић

МУСЛИМАНИ КАО ДРУГИ И ДРУКЧИЈИ. Мој рад представља једно од могућих виђења проблема односа између кршћана и муслимана и не бих волио да се схвати као наметање једне једине истине. Одмах на почетку желио бих да нагласим да проблеми увијек настају због нашег међусобног непознавања. Илустроваћу то са два примјера. Један је из ратног Сарајева из 1993. године пред Ускрс, када је требало прибавити ускршња јаја. Каритас је успио увући један камион јаја у град, поворка се велика пред црквом створила, и тада је жупник примјетио да у маси има и људи који уопште не долазе у цркву. Замолио је да се дозволи приступ, прије свега, онима који празник обиљежавају, уз констатацију да ће вишак подјелити и осталима. Пошто се нико није желио лишити изненадног поклона, жупник је пришао једном од таквих непознатих људи и приупитао га познаје ли Исуса Христа. На то је овај одговорио: “Исуса Христа, Исуса Христа... Чујте, велечасни, ја сам прогнаник у Сарајево и овдје никога не познајем.” Или, рецимо, када је изашла моја књига “*Религије савременог свијета*” за потребе одвијања курса са студентима журналистике, дозволио сам свима да изаберу три питања на која не би жељели да одговарају, понајприје како бих, уколико се поједине области понављају, регистрирао лошије обрађе-

на поглавља. Међутим, показало се да су они који су из кршћанске културне традиције, увијек хтјели избјећи питање ислама, и обратно. А говоримо о потреби међусобног упознавања.

Одакле, дакле, такав један психолошки анимозитет према “другом”, иако је тај други, односно друга религија, често религија првог сусједа нашег? Мислим да спорови настају, поред утицаја међусобног непознавања, и услед прецјењивања или потцјењивања догађаја који су везани за једну или другу заједницу, насталу на основама религијских традиција кршћанства и ислама. Навешћу, рецимо, примјер *агнаме*. Агнама је, да подсетим ове млађе, документ о томе како је један босански фрањевац, Звиздовић, изишао пред султана, клекнуо и замолио за дозволу дјеловања фрањевцима у Босни. Као потврду слободног дјеловања, султан им је дао ту агнаму. Сада се тај документ, са једне стране, потпуно минимизира. Велика је ствар била дозвола да у Отоманској империји могу звонити звона на црквама или да се могу градити цркве, колико год да су те димензије ограничаване. Са друге стране, врше се и неоправдана преувеличавања, у смислу да је то био први документ о људским правима, давно прије тековина Француске револуције, и тако даље...

У данашњим разговорима кршћанског свијета и Европе о муслиманима, врло често се прибјегава стереотипима о томе како је ријеч о једној врло хомогеној заједници и да унутар ње нема готово никаквих разлика. А разлике итекако да постоје у заједници која, према неким процјенама, обухвата милијарду и тристо милиона становника. По мом суду, постоје најмање четири подгрупе о којима ваља размишљати када говоримо о односима и кретањима у муслиманском свијету.

Једно су муслимани у тзв. исламским земљама, често критиковани за генерално негативан однос према Западу, али заборављамо да је управо у тим земљама Западна Европа некада била моћна колонијална власт, остављајући након периода владавине нимало похвалне посљедице, те да је нормална појава становитог отпора према вриједностима које је она оличавала. С друге стране, врло често истичемо како нема демократије у тим земљама, из чега извлачимо закључак како је ислам погубан за демократију, итд. А оно што заборављамо је да се ти недемократски режими одржавају данас управо захваљујући Западу. Иако их нештедимице критикује, најреакционарније режиме у исламским земљама управо подржава тај исти Запад. Насупрот томе, многи у исламском свијету незадовољни су Западом због подршке таквим режимима.

Друга групација муслимана јесу муслимани који су дошли као мигранти у Европу, из најразличитијих разлога. Неки су можда баш бјежали пред тим диктаторским режимима у својим земљама, због неприхватања идентификације са њима. Највећи број их је, пак, дошао из економских разлога, као јевтина радна снага. Европа се, тако, суочила са другим религијским идентитетом, другом религијском културом и традицијом. Питање је сада гдје је отпор већи: да ли међу тим емигрантима, који су били спремни да дођу у нову и другачију европску културну средину или међу Европљанима према тој новој радној снази, која својим религијским идентитетом нарушава вриједности кршћанске Европе? Мислим да муслимане имигранте, у Европи треба посебно разматрати у односу на сабраћу у исламским земљама. То су, ипак, људи спремни на неку врсту компромиса између различитих религијских традиција.

Трећу групацију чине људи који су у Европи прешли на ислам. У Њемачкој су, рецимо, врло чести случајеви да се Њемице удају за Турке, који су ту дошли као радна снага, или када су, након рата, у Босну дошле *вехабије* и почели склапати бракове са домицилним становништвом. Ту се ради, по мом суду, о проблему конвертита. Они који су прешли на ислам сада желе да докажу да су раскрстили са кршћанском традицијом и постају, најчешће, милитантни муслимани. У Тузли је, на примјер, једина жена која ни по највећој врућини не излаже погледу ниједан дио својег тијела, заправо кршћанка католикиња, која је радила у хуманитарној организацији финансираној од стране вехабија и која се удала за једног од њих. Ниједна Тузланка која води порјекло од родитеља муслимана, није тако покривена.

Четврта група јесу аутохтони балкански муслимани, који су одгајани у једном плуралном окружењу, скупа са својим сусједима кршћанима и који се у одношењу према европским вриједностима разликују од свих осталих побројаних група, готово да се у томе не разликују од осталих немуслимана.

Дакле, не треба стављати знак једнакости између муслимана, ма гдје они били, морамо правити разлику међу њима, а суштина односа између кршћана и муслимана своди се на оно о чему се сада пуно говори у модерној социологији, а то је однос према различитости. У основи, ту постоје два модела – један различитост прихвата, други је одбацује. Ако одбацимо различитост, онда залазимо у конфликтне ситуације различитог типа, које не морају бити религијске, али се може стећи дојам да је тако, као што је то случај са

протеклим ратом у Босни... Ако прихватимо различитост, а што је једина исправна опција, поставља се питање како је прихватити? Код нас у Босни, на примјер, нуди се од стране религијских вођа концепт који се најкраће може описати као “живот једних поред других”. Не заборавимо, о томе је говорила колегиница Гавриловић, кад се деси конфликт у једном мултиконфесионалном друштву – нарочито тамо гдје конфесија игра важну улогу у потврђивању не само религијског, већ и националног идентитета, као што се десило у Босни и Херцеговини – друштво се цијепа управо по конфесионално-националним шавовима. И уколико се инсистира на моделу “живот једних поред других”, босанско друштво ће и надаље остати поцијепано, нећемо имати друштво, у оном социолошком смислу. Друга је варијанта “живјети једни с другима” и она подразумијева међусобну комуникацију. Мислим, притом, на истинску људску комуникацију, али наглашавам да су тренутно сужене могућности таквог односа, опет имам у виду искуство босанског друштва. Под утјецајем ратних сукоба, дошло је до таквих помјерања становништва да ми сада практично имамо три географске територије, на којима, на свакој од њих, у преко осамдесет посто случајева живи једноконфесионално национално становништво. Ја могу сада жељети да имам пријатеља друге конфесије, са којим се хоћу дружити, али њега заправо нема! Ја немам шансу да стекнем искуство живота са другачијим од себе, као што је то некада било... Пустимо слободу и кршћанима, и муслиманима и људима других свјетоназора, али уз услов да граница те слободе буде слобода оног првог његовог сусједа.

Зорица Кубурић³⁹

ПРОТЕСТАНТИ И СУКОБ НИСКОГ ИНТЕНЗИТЕТА.

Надовезујем се на ове последње речи проф. Цвитковића подсећањем на текст Ђуре Шушњића о границама толеранције, у којем он каже како је “слобода кретања твојих песница ограничена положајем носача твога ближњег”. Да бих се уклопила у ову општу тему сукоба и религије, можда би било добро да преузем метафору о сукобима и конфликтима из војне терминологије. Када је реч о хришћанима и муслиманима, онда су на делу прави “ратови”. Међутим, када говоримо о протестантима и прозелитизму, и преобраћењима у окви-

³⁹ Ванредни професор социологије религије, Филозофски факултет, Нови Сад.

ру протестантизма, онда бих рекла да се ради о “конфликтима ниског интензитета”.

У свом реферату покушала сам да одговорим на питање да ли су преобраћења у протестантизму резултат мисија хришћанских заједница или резултат прозелитизма. У уводу сам указала на темеље хришћанске мисије, на којима почивају све хришћанске заједнице, па и сам протестантизам... Моја теза је да постоје три периода у нашем српском миљеу, ослањајући се на радове неколицине аутора о тој теми: пагански, старозаветни и новозаветни. Нагласак стављам на овај трећи период, када јединство националног и верског почиње да се разграђује новом тенденцијом коришћења права на слободан избор своје вере, на примеру појединаца који прелазе на протестантизам. Крајем XIX и почетком XX века назарени први почињу са преобраћењем Срба у протестантизам, али се нисам задржала на њима и баптистима, већ на адвентистима, као данас најбројнијом протестантском верском заједницом у Србији, сумирајући промене у последњих сто година у адвентистичким црквама у Београду, Земуну и околини... Показало се да је век уназад у Београду, данас милионском граду, годишње растао тек за око тридесет број нових верника, а да је у Земуну тај број свега девет новопридошлих у заједницу... Када је реч о националном идентитету, показало се да нису у питању само Срби, већ да у Земуну има и доста католика који су прешли у адвентизам, али је карактеристично да су му најсклонији људи из мешовитих бракова, зато што адвентизам, по својој филозофији, интегрише различите националности и приоритет даје верском, али не само хришћанско-протестантском, већ и хришћанско-католичко-православном, чак и исламском аспекту. Адвентизам је погодан и за уклапање у исламски начин живота, јер се не користи свињско месо и алкохол, док би се међу Јеврејима осећао као код куће, због празновања суботе, свињског меса и осталих карактеристика које су блиске једном фундаменталном библијском стилу живота.

На крају, поставља се и питање ко су ти људи који су спремни да се приклоне стилу живота који није прихваћен у друштву у коме живе? Они се евидентно разликују од других људи, али од те различитости немају никакве привилегије, штавише, можемо говорити о негативним последицама, јер њихова деца имају проблема са одласком суботом у школу, они сами доживљавају неразумевање на послу, бивају одбачени од суседства зато што, на пример, не пију кафу са њима, итд...

УНИЈАТСТВО И ИДЕНТИТЕТИ НА ГРАНИЦАМА. Када говоримо о обреду у цркви, често се раби појам “римокатолички”, што би у обредном смислу значило “католици римског обреда”, али у Београду ми имамо “католике римског обреда”, али и “католике бизантског обреда”. Најпучкије би обред у цркви могли дефинирати као “богослужни облик”. У том смислу, када бисмо правили неку схему у кршћанству, онда имамо антиохијску групу, која се дијели на западносиријски и источносиријски тип. Бизантски обред, једнако као и арменски и сиријскоантиохијски, спадају у западно-сиријски тип антиохијске групе. У тој антиохијској скупини имамо још источно-сиријски тип у који спада и малабарски обред, активан чак у Индији. Друга велика скупина је александријска, у којој су, уз коптски и етиопски обред, и западне литургије. Међу тим западним литургијама једна од њих је римска, а мало северније од ње је миланска, тј. амброзијанска. Дакле, Католичка црква није само римокатоличка, како се често назива. Рим јест сједиште католичког папе, али обред није само римски. Данас се у Католичкој цркви користе сљедећи обреди: латински, који је, прије свега, римски, а онда и бизантски, александријски или коптски, сиријски, арменски, маролитски и калдејски. Све побројане обреде Католичка црква сматра равноправнима, они имају свој дигнитет, али је унутар тога један обред “равноправнији” од осталих, у том смислу што на припаднике свих источних католичких обреда отпада мање од 2% свих католика у свијету.

Такођер, ниједан источни обред или црква нису у потпуности католички, него су дјеломични, они паралелно егзистирају. Ево вам примјер. Постоје коптска и етиопска црква, са својим коптским и етиопским обредом. Али, унутар коптске цркве имате двије паралелне коптске цркве: једна је коптска, а друга је сједињена с Римом. У обреду и језику су исте, једино што ова мања од двије коптске цркве признаје папу, само је у томе разлика.

Надаље, уније с Римом у правилу су биле оствариване уз помоћ цивилне власти, тј. државе, при чему би било замућење кад бисмо државу сматрали само конфесионалном. Ево вам примјер. Кроз повијест западног кршћанства, још уже католичанства, имали сте увијек да је Света столица, односно Ватикан, имала свог спонзора, односно заштитника. Некада је то била Француска, да би касније постала примјером оштре подјеле државе и цркве. Затим је

то била Шпањолска, а дуго затим Аустрија. У титули аустријског цара била је и одредница да је заштитник апостолски. Након прве велике сеобе Срба 1690. под Арсенијем III Чарнојевићем, тј. Црнојевићем, велики број припадника Православне цркве долази на то подручје Аустроугарског царства, па Аустрија, с једне стране, одступа од унијатске политике и превођења Срба на гркокатолике, јер им је то становништво потребно у датом тренутку у обрани царства. Истодобно, пак, на дјелу је забрана градње српскоправославних богомоља. Државе, дакле, не можемо поимати само у конфесионалном смислу, свака држава има свој државни разлог, који најчешће није конфесионални.

Исто тако, као што је унијаћење било под патронатом државе, исто тако под патронатом државе у Украјини 1946. и у Румуњској 1948. настаје ситуација у којој исти ти, који су постали гркокатолицима, државним указом се враћају у православље. Идемо даље. Након демократских промјена, рецимо у Украјини, у којој је највећа гркокатоличка заједница, дакле, заједница оних католика бизантског обреда, имамо ситуацију да 1989/90. 350 духовника Руске православне цркве желе прећи у гркокатоличку заједницу. Бискуп један, Јован Бондарчук, рашчињен је, јер се декларирао као припадник, у то доба још увијек илегалне, унијатске цркве.

Увијек када је ријеч о унијатима, може се говорити о некаквим “идентитетима на границама”. Ево вам примјер. Кад 1859. настаје Кукушка унија, у егејској Македонији за славенски живаљ, Македонце и Бугаре, погледа ли се повијест те заједнице, видјет ћете да они неколико пута заредом смјењују час гркокатолички, час православни идентитет.

Католички поглед на гркокатолике био би, укратко, овај: гркокатолици су доказ да је могуће јединство какво је постојало до 1054. и раскола на Исток и Запад... Један од ставова православне стране о унији је: римска црква унијаћењем настоји да надокнади оно што је изгубила побуном лутерана на Западу. Ево, још један теолошки назор на унијате. Јосип Турчиновић, велики хрватски екуменски теолог, католик, каже сљедеће: “Ако је у Штросмајерово доба из унионистичке ситуације и могло вриједити да екуменизам значи покатоличење православних, данас се мора рећи да екуменизам значи радикалније покатоличење католика и радикалнију православизацију православних. То значи, морају бити католици што више кршћани католици, а православци морају бити што је више кршћани православци.” Католичка црква се одрекла унијатизма као

методе за постизање јединства у цркви. Али, уколико се одрекла начина, не значи да се може одрећи тих унијата. У том смислу, гркокатолици ће и даље бити мале рубне заједнице чији ће положај бити врло тежак. Узмимо за примјер Хрватску и оне гркокатолике који се декларирају као Хрвати; они су, с једне стране, сумњиви римокатоличкој већини, а, с друге, сумњиви су и онима с којима дјеле исти обред, тј. православнима, због чега их је у Хрватској све мање... За разлику од описаног стања у Хрватској, у Македонији их је све више и више, иако је генерално ријеч о релативно малој заједници вјерника. Од шест свећеника, два су доктори знаности.

Драгољуб Б. Ђорђевић

ТРИ ПИТАЊА КАТОЛИЧКОМ ПУБЛИЦИСТИ: УНИЈАТСТВО, ПРОЗЕЛИТИЗАМ, СТАРОКАТОЛИЦИЗАМ. Искористио бих прилику да поставим неколико питања колеги Млакару, док је још “загрејан”, како бисмо добили информације са којима смо, овде у Србији, недовољно упознати. На пример, мене лично интересује стање у Крижевачкој гркокатоличкој епархији, а затим и у ново-успостављеној гркокатоличкој епархији у Руском Крстуру; многи не знају да је ту, пре коју годину, устоличен и владика.

Познат је став римске цркве да унијатизам више неће бити начин за успостављање јединства цркве, само ми није довољно јасно да ли то значи да више не треба ширити не само гркокатоличке епархије, већ ни чисто римокатоличке епархије даље на Исток, пре свега, на територију Русије, јер је познат отпор Руске православне цркве. Интересује ме и да ли ће се гркокатоличко верништво репродуковати само из сопствених редова, с обзиром на поменуто одбацивање унијатизма као метода и начина у реалности? У вези са тим, и питање шта је са старокатолицима у Хрватској, како је дошло до њихове појаве, колико их је и какав им је статус данас?

Мирко Вид Млакар

ТРИ ОДГОВОРА КАТОЛИЧКОГ РЕЛИГИОЛОГА. Коринјени гркокатолика у Хрватској сежу у 1611, када епископ Симеон Вратања постаје епископ Rascianorum, Рашана, грчког обреда, јели. Крижевачка епархија утемељена је 1777. и постепено се ширила, достижући статус персоналне епископије 1923, пет година након стварања Краљевине СХС, када су сви гркокатолици у тадашњој

Југославији били под њеним утицајем, коначно, владика је био крижевачки. Но, унутар те југославенске епископије редовито су избијали сукоби, на примјер, хрватски гркокатолици нису били задовољни због тога што нису имали свог бискупа, дакле, бискупа Хрвата, него су, након Шимрака, сви бискупи били Русини или Украјинци.

Крајем прошле године у Руском Крстуру настао је апостолски егзархат за гркокатолике у Србији и Црној Гори. Прије тога, за македонске гркокатолике већ од седамдесетих година прошлог вијека постоји апостолски визитатор. Ево и једног примјера, да схватите како је Католичка црква сложена. Скопски бискуп се зове Јоаким Хербут, он је латински бискуп за католике латинског обреда, а он је, иначе, гркокатолик. Или, други примјер. У Украјини постоји Бискупска конференција латинских бискупа, њезин центар је Лвов. Истодобно, у Лвову столује велики надбискуп гркокатолички. Дакле, имамо засебни сабор латинских, римокатоличких и гркокатоличких бискупа. Такође, у Загребачкој метрополији имамо загребачку надбискупију, вараждинску бискупију, али и ђаковачку и пожешку, које су латинске, односно римске. Са њима је, у истој црквеној покрајини, и крижевачки гркокатолички владика. У том смислу, недавно је овде у Београду гостовао загребачки надбискуп, кардинал Бозанић, који је истодобно и гркокатолички митрополит, самим тиме што је у његовој црквеној покрајини и гркокатолички владика, односно мора бити упознат и са источним, грчким обредом.

Друго шта си ме питао, зна се да римска црква одбацује унијатизам као методу постизања јединства, али не и рад на постизању коначног хришћанског јединства, јер је највећа кршћанска саблазан што Христова црква није једна и јединствена, дакле, Једна, Света, Католичка и Апостолска. Како то постићи? Католички став је слједећи, из цитата можете закључити како се тактика мијења: “Прави и једини пут успоставе првотнога црквеног заједништва преостаје *договарање* католичке и православне хијерархије на различитим разинама, све до жељеног опћег сабора.” На концу, након тих преговора дошло би до опћег, екуменског сабора, гдје би настала једна Христова црква.

У вези са ширењем на Исток римске цркве, рекао бих слједеће. Сви Грци рођени у Грчкој, ако су нпр. у Америци, они спадају под Цариградску, односно Васељенску патријаршију. Зашто, уколико већ постоји атенска митрополија? Ријеч је о старим канонским договорима о расподјели царстава. И Српска православна

црква данас у Хрватској има пет епархија, у Америци четири, па и у Аустралији. Видимо да је нормално да се црква, са додатним ширењем, додатно и организира. Па, зашто онда и Римокатоличка црква не би постојала у Сибиру, иако је тамо традиционално канонско подручје Руске православне цркве, која је, додајмо и то, у Јапану основала Јапанску православну цркву? Чини ми се да у овим стварима треба бити тотално отворен. Ако црква има потребу да направи своје жупе, тј. парохије, онда то треба да учини. Рецимо, Загреб је центар Загребачке митрополије Српске православне цркве, зашто да не? Под митрополитом Јованом спада и Рим, јер је он митрополит загребачко-љубљански и цијеле Италије! Ако је о Русији ријеч, чини ми се да циљ Римокатоличке цркве тамо није толико обраћење православаца, колико елементарна евангелизација, с обзиром да се ради о просторима у којима је спровођена суставна атеизација, много већа неголи на нашим просторима.

Старокатолици у Хрватској настају последице Првог ватиканског сабора 1871, након проглашења догме о незаблудивости папе када говори с катедре, али само о питањима вјере и морала. Значај старокатолика нарочито је био у успону за вријеме прве Југославије, када се разматрао концепт стварања Југокатоличке цркве. Данас их је јако мало и, ако се не варам, сада се зову Хрватска католичка црква, пошто су организовани на националном принципу. Нешто шире о њима не знам.

Бојан Алексов⁴⁰

УНИЈАТСТВО: ПРИМЕР МАРЧАНСКЕ ЕПАРХИЈЕ. Неколико речи само о крижевачкој, односно марчанској епархији. Она настаје 1611. прихватањем уније са Римом епископа Симеона Вратање и од тада трају бројне полемике о појединостима тог акта. У првих сто и педесет година од оснивања сам Симеон Вратања и његови наследници су, поред примата римског папе, признавали и примат пећког патријарха. Избијају бројне буне у околини Марче због оваквог поливалентног односа, да би све ескалирало спаљивањем манастира у Марчи и остајањем само марчанских монаха у унији са Римом. Изнова, између 1750. и 1765, на унију прелази и 12 околних села, највише у Жумберку, на граници са данашњом Слове-

⁴⁰ Докторант историјских наука, Централноевропски универзитет, Будимпешта (Мађарска).

нијом, под притиском локалних администратора, а не толико самог Беча, који, могли смо чути од колеге Млакара, у то доба није активно спроводио политику заштитништва поменутих простора. Потомци ове уније у Жумберку и околини били су једини католици византијског обреда у Хрватској, уколико не рачунамо Русине и Украјинце, који су се касније доселили и због којих је практично настала крижевачка епархија, коју данас представљају верници који су као такви на наше просторе дошли, има их највише у Војводини, нешто мање у Босни око Прњавора и око Вуковара и Шида. Све то не би било посебно интересно, јер је данас гркокатолика у Жумберку нешто више од три хиљаде, да они од друге половине XIX века нису постали предмет расправа, обрачуна и поткусуривања новонастале српске и хрватске нације. Читава бујица књига, што са српске, што са хрватске стране, написана је у међувремену о томе да ли је и каквих притисака било у спровођењу тог процеса, из чега се извлаче велики закључци и додатно проблематизује њихово етничко порекло. Став српске историографије је да се ради о Србима који су насилно натерани на унију са Римом, док хрватски историографи баратају информацијама да се ради о потомцима насељених Влах, па и Албанаца, који чак нису ни прихватили унију, него су као већ формирано гркокатолици дошли из Далмације или северне Албаније. Њихов је положај поготово био тежак током последњег ратног периода. Тренутни црквени вођа гркокатолика у Хрватској, колико ја пратим, није крижевачки бискуп, већ свештеник дон Живко Кустић, који је и сам преобраћеник, католик латинског обреда, који је по задатку цркве преузео бригу о жумберачким католицима...

Драгољуб Б. Ђорђевић

ИСТОЧНО ПРАВОСЛАВЉЕ: РУСИЈА И МОЛДАВИЈА.

Питање о ширењу Католичке цркве у Русији није било постављено ни са каквим “задњим” намерама, већ са циљем да се увек, у причи о неком конкретном проблему, одредимо према трилингу појмова који су главна тема наше овогодишње конференције. Колега Млакар је, као учен човек, сасвим коректно одговорио, и то сматрам конкретним доприносом, да се приликом формирања нових епархија у Владивостоку, Сибиру и руским тундрама од стране Римокатоличке цркве ради о евангелизацији, а не о преобраћивању, понајмање не о прозелитизму.

Међутим, и да се ради само о мисионарењу, требало би се увек присећати речи врло угледног католичког каноничара, професора Торса, којег сам синоћ поменуо, а који каже да, уколико желимо да умањимо конфесионалне неспоразуме и трвења, а притом се заговара повратак јединственој хришћанској цркви, онда велике цркве треба да поведу рачуна о потенцијалном преплитању интереса и понекад одустану од конкретних потеза, иако на њих имају и канонска права, у име једног заједничког добра.

Недавно сам се вратио са једног научног скупа у Молдавији и могу да вам кажем да је тамо православно становништво у врло незавидном положају, тј. у институционалном расулу. Постојала је бесарабска епархија, под јурисдикцијом Руске православне цркве, али је након стицања самосталности Молдавије започело, за православне народе тако карактеристично, цепање по националном принципу и дошло је до формирања нове непризнате молдавске митрополије, коју махом сачињавају Румуни, бесарабској су остали верни Руси и Украјинци, а однедавно се од њих отцепио неки владика и започео формирање још једне митрополије, која не жели да има било какве додире са претходне две. Све је то, наравно, условило страшне сукобе и расколе у православљу на овом терену.

Томислав Бранковић⁴¹

СТАРОКАТОЛИЦИ И НОВОПРОТЕСТАНТИ. Када говоримо о феноменима евангелизације, преобрећања и прозелитизма, онда ствари могу да се посматрају из више равни. Једна је самосталност и аутономија верских заједница и верских група, друга је ова наша социолошка и трећа је политичка, односно заинтересованост државе за религију, тј. појединих верских група да спроводе одређену верску или државну политику преко цркава или верских заједница.

Мислим да је у случају старокатоличке цркве на овим нашим просторима био несумњих уплив или власти или одређених друштвених кретања. У самој Хрватској је старокатоличка црква била подељена на две значајније групације: једну је заступао сплитски каноник Калођера, а у другој се преплитало више струја, које су се одржале и након Другог светског рата. По окончању рата, из различитих докумената може се видети да је та црква била изузетно

⁴¹ Министарство вера Републике Србије.

форсирана, помиње се, у зависности од струје из које долази, цифра између 20 и 40 хиљада верника. Са друге стране, на формирање старокатоличке цркве у Србији и Босни и Херцеговини јасно су утицале државне власти, нарочито на устоличењу њеног бискупа Дорословца у Србији шездесетих година двадесетог века. Томе су допринели врло хладни односи нове власти са Католичком и Православном црквом, да би са њиховим побољшањем лагано опадао утицај старокатолика. Након смрти Дорословца, старокатолици су готово замрли, са изузетком неколико жупа у Војводини, које су се касније прикључиле старокатолицима у Хрватској. Данас старокатоличка црква у Србији уопште не постоји, она је доживела неславан крај претварањем у старокатоличанску западно-православну цркву, а после рукоположења њеног тзв. архиепископа у Њу Џерсију у Америци од стране неколицине црначких бискупа узела је само назив западно-православна, али се бавила неким стварима које нису верске природе, да сада о томе не говоримо.

Да је држава изузетно подржавала ову цркву у златно доба њеног постојања види се и по томе што јој је доделила две просторије у згради Црквене општине евангеличке у Београду на Бајлонијевој пијаци, где је данас Битеф театар, а није макар те просторије дала Словачкој евангеличкој цркви, са четрдесетак хиљада верника или Евангеличкој цркви у Србији, на чијем је челу у то време био Шоштарец из Суботице, који је тражио управо ту цркву за своје верништво.

Осврнуо бих се на излагање Зорице Кубурић, која је изнела податак да је на годишњем нивоу, у последњих сто година, у Београду регистровало свега тридесетак нових адвентистичких верника, а у Земуну свега девет. Овим су оповргнуте тврдње жуте штампе о изузетној агресивности у мисионарењу малих верских заједница у Србији последњих година, али је зато потврђено постојање политичког момента у оваквим написима, који су углавном служили са одвлачење пажње грађанства са актуелних друштвених проблема у том периоду.

Поставио бих и два питања. Мене конкретно интересује да ли појмови “новорођења” и “другорођења” у протестантској идеологији и свакодневном животу имају везе с феноменом преобраћења. Друго, желео бих да нешто више чујем о проблему склапања брака код припадника Јеховиних сведока. Наиме, из искуства рада у Министарству вера РС сусретао сам се са случајевима када су жене, које су приступиле заједници Јеховиних сведока, добијале у задатак да

новој вери приведу и своје мужеве. У случајевима неуспелих покушаја, долазило је и до распада брака, расцепа и породичних трагедија. Ове ситуације се данас понављају нарочито у вези са неким новим религиозним покретима, па би било препоручљиво порадити на формирању посебних установа, које би се у свом раду бавиле и овим проблемима, јер је велики број људи препуштен самима себи када се, збиром различитих околности, нађу у сличним неприликама.

Иван Цвитковић

БРАК ЈЕ СВЕТИЊА. Подстакнут наведеним примјером распада бракова код Јеховиних свједока, ја бих поново поставио питање да ли се ми на исти начин односимо према религијској различитости код нас или према једнима изграђујемо један, а према другима други став? Сада се о томе говори као о значајном друштвеном проблему, а иначе смо ми тај проблем имали свугдје, у вријеме мјешовитих бракова у републикама бивше Југославије. Када се спомињу растављени бракови у трима доминирајућим традиционалним религијама, онда ту нема ничег посебно страшног, а када се у игру уведу протестанти, онда се то подиже на раван друштвеног проблема. Барем ми социолози не бисмо требали правити разлику, без обзира о којој је религијској заједници ријеч. Сматрам да држава не треба да се мијеша у мој и избор моје супруге.

Данијела Гавриловић

ВЕРНИЧКЕ ТЕШКОЋЕ. Зорица Кубурић је у свом излагању указала на проблеме које назарени и адвентисти имају са околином, због специфичног система вредности и стила живота који упражњавају. Ја бих, међутим, ствар подигла степеницу више и рекла да се уопште верник на овим нашим просторима сусреће са тешкоћама у свакодневном животу. Довољно је да се као исправан православац придржавате налога о посту па да изазовете позорност околиша, с обзиром на број посних дана у години. Уопште, поставља се питање како организовати свој живот и испоштовати налоге вере у модерном друштву.

Са друге стране, сложила бих се са проф. Цвитковићем да у свеопштој хајци и незнању чак и они који би требало да су образованији од просечног становништва, на пример студенти, не знају да направе разлику у оцењивању појединих малих верских

заједница и нових религиозних покрета. Захтев за формирањем удружења која би се борила против погубног утицаја појединих верских организација, без претходног јасног разграничења какво се понашање дефинише као штетно, само додатно замагљује проблем и производи контраефекте.

Богдан Ђуровић

РЕЕВАНГЕЛИЗАЦИЈА АТЕИСТА. Изнео бих неколико опаски у вези са досадашњим излагањима. Прво ме је потакао на реаговање исказ колеге Млакара да је у некадашњем СССР-у вршена систематска атеизација, али не и на просторима бивше Југославије, са чиме се не бих сложио. Сматрам да је од стране државе систематска атеизација једнако вршена и у Румунији, Пољској, Бугарској, Мађарској и Југославији. Слажем се са тиме да је интензитет атеизације био много мекши код нас него на неким другим просторима, али је она систематски обављана.

Поставља се сада питање да ли је привлачење религији таквих људи, који су деценијама систематски атеизирани, евангелизација, преобраћење или прозелитизам. По мом мишљењу, у овом случају, ако имате традиционалне атеисте и агностике, ради се о реевангелизацији. Немате ту врсту агресивности која делимично постоји код преобраћења, а максимално код прозелитизма.

Погледају ли се простори некадашње заједничке државе, чини ми се врло извесним негативан одговор на испостављен захтев за заједничким саживотом, дакле, заједничким животом једних са другима. Поједина ограничења долазе баш из религије. Рецимо, како ћете засновати брак између муслиманке и хришћанина, неко мора да се одрекне претходног хабитуса? Границе заједничке сарадње и саживота врло често су ограничене вером.

Мени, такође, није била сасвим јасна констатација колегинице Гавриловић о томе да су верски сукоби карактеристика модерних друштава, односно модерних цивилизација. Не бих се сложио ни са том тезом, па чак и уколико узмете у обзир Хантингтонову концепцију о сукобу цивилизација, где сам аутор ограничава своје тврдње само на гранична подручја на којима се сусрећу различите цивилизације, пре свих, хришћанство и ислам.

МИСИОНАРЕЊЕ, ПРЕОБРАЋЕЊЕ, ПРОЗЕЛИТИЗАМ: ПРАВОСЛАВНО СТАНОВИШТЕ

РАСПРАВА

Ивица Живковић⁴²

СУШТИНА И ПУТЕВИ ПРАВОСЛАВНОГ МИСИОНАРЕЊА. Нажалост, веома мали број људи на нашим просторима осећа фрустрацију због недостатка и неразвијања интердисциплинарног или мултидисциплинарног третмана питања која су у вези са религијом. Мислим да ЈУНИР, од самих својих почетака, увиђа тај проблем и слушали смо из године у годину речи проф. Драгољуба Б. Ђорђевића о томе како би требало да социолози и теолози, па и посленици из других дисциплина, имају шта једни другима да кажу, те чују нешто једни од других. Када изостаје таква једна међусобна комуникација, долази до опасности од затварања у уске методолошке оквире својих наука и олаког преузимања компетенција. Са богословске стране, постоји велики број примера таквих покушаја, који воде у опскурантизам, идеологизацију и банализовање питања, када се уместо резултата релевантних социолошких испитивања олако изричу лични ставови, најблаже речено, сумњивог порекла и природе. Чак се ствара отпор према научном мишљењу и култури уопште, када посматрамо како стоје ствари у пракси. Са социолошке стране, преузимање компетенција доводи до неразумевања проблема и свођења религије на систем идеја, веровања и праксе, како сам то видео да се негде назива. У таквом светлу, свака верска заједница мора да изгледа као некакво социолошко ругло, уколико желимо да останемо отворени. И једна и друга страна врло се олако упушта у овакве оцене, због чега и изражавам задовољство што сам се нашао на овом скупу.

Питања евангелизације и прозелитизма су социолошки веома осетљива. Мислим да не могу бити потпуно схваћена без узимања у обзир богословског интерпретативног контекста, који, ако ништа друго, објашњава мотиве из којих људи раде то што раде.

⁴² Професор, Богословија “Св. Ћирило и Методије”, Ниш.

Појам евангелизације у православном хришћанском богословљу односи се на Христово посланство од оца, као и на органско продужење тог посланства кроз генерације у животу хришћана. Евангелизација је онолико православна колико је аутентична, колико представља реално учешће у посланству Сина од Оца у Светом духу. Не ради се ту о људским пројектима и замислима, већ се ради о питању стварности учешћа у божјем плану спасења света. Овакве теме, теме о богу и живом божјем присуству у друштву, могу бити стране и неприхватљиве слуху научника, нарочито атеистички оријентисаних, код којих то може бити и ствар психолошког отпора, свесног или несвесног, али сматрам да је методолошки важно, јер је то једини начин разумевања тог становишта.

Поставио сам неколико питања у свом раду која се тичу обраде неколицине појмова у богословљу. Прво, да ли идентитет цркве потиче из евангелизације, односно из односа хришћана према свету? Ако потиче, онда су учинци евангелизације ствар њиховог идентитета, егзистенцијалног самопотврђивања и опстанка у свету као хришћана. Средства и методе евангелизације онда нужно одлазе у други план. Сасвим је другачије уколико идентитет цркве не потиче из односа према свету, него из односа према богу, како је то у православном хришћанском богословљу. Конкретно, постоји оријентација према будућем догађају Христовог доласка и ту су кључни појмови “завет са богом” и “вера у испуњење божјег обећања”. На тој основи можемо правити једну од кључних разлика шта је, на једној страни, људски активизам, макар се радило и о евангелизацији, а на другој страни, шта је примање божјег дара. Већ ту се налазе корени разликовања између прозелитизма, који потиче из људских активности и евангелизације, која значи примање божјег дара. Евангелизација у православљу посматра се као функционална, есхатолошка стварност, из оријентације на оно што ће доћи, а није резултат наших настојања, већ је божји дар.

Друго питање јесте важност метода којима се врши евангелизација. Ми чинимо евангелизацију и сведочимо Христа оним што ми јесмо, а не оним што чинимо, нити оним што говоримо, па чак ни оним што мислимо. Дакле, евангелизација је преношење сопственог искуства које постоји такво какво јесте. Затим постаје важно питање имамо ли ми икакво искуство и какво је то искуство које имамо. Наше верско искуство или има или нема есхатолошку димензију и то је ствар перспективе односа према свету. Да ли је наша референтна тачка у мисионарству царство божије или смо то ми сами? Ако нема

есхатолошке димензије, долази до негативне перспективе односа према свету, као некога ко не дели веру какву ми имамо, а требало би, по нашем мишљењу, да је дели. Онда долази до сукоба цркве и државе, па и цркве и друштва, и то до сукоба на правном терену. То је августиновска традиција, у којој се налазе зачеци западног хришћанског модела који је био на снази у средњем веку, не кажем да је и данас на снази.

Још једно питање, јесте и како разликовати прозелитизам од евангелизације. Најлакше би било одвратити људе од мисионарских намера, како би се избегли негативни учинци прозелитизма. Међутим, не може се порећи мисионарска одговорност хришћана, јер је то, између осталог, ствар њихове љубави према богу. Да ли је оно што чинимо прозелитизам или евангелизација, умногоме је ствар нашег унутрашњег верничког става и ми то можемо разликовати онолико колико можемо продрети у унутрашњи живот, разлоге и мотиве које човек има. Ја сам то тако ставио у закључку и неки ће сада можда помислити да се то решава на пољу психологије религије. Ја не делим тај став, мислим да је људски живот мистерија и да се не могу извести закључци који су коначни. То има везе и са оним што стоји у Јеванђељу: “Не судите, да вам се не суди”, јер не можемо знати мотиве другог човека.

Постоје груба тумачења где се прозелитизам идентификује кроз насиље, јуче смо имали малу дискусију око тога шта је то насиље и како се оно испољава. Ја кажем, дајте да видимо једно суптилније тумачење насиља, које се може појавити и кроз начин говора, кроз мисао о човеку. Прозелитизам се уопште може дефинисати и на један радикалан начин, као било какво преношење сопствених идеја, схватања и доживљаја који су деструктивни, чак и онда када ми не знамо или нисмо свесни да су они деструктивни, чак и онда када они нису деструктивни по нас, а могу то бити по неког другог. Општи мотив прозелитизма јесте намера да учинимо друге онаквима какви смо ми сами. Када као услов заједништва других са нама постављамо једнакост, и то у смислу моделовања других према себи, да ли хришћанска љубав према ближњем значи да ми можемо бити заједно са другим само уколико је он једнак са нама.

И последња ствар коју бих поменуо, као позив на расправу и дискусију, јесте да циљ православне евангелизације треба објаснити као циљ остварења божјег плана, не наших намера, и то у есхатолошком смислу, усмерено не на оно што јесте, него на оно што ће бити. Не нешто дато што се може наметати, већ нешто што тек треба

да се оствари као кретање према богу у различитости личних дарова. По мени, важно је да се направи разлика да ли схватамо евангелизацију као статичку или као динамичку реалност. Услов љубави према другом је саслушати и примити човека у свом времену и свом месту, у својој природној и друштвеној средини, са својим околностима.

Бојан Алексов

ИДЕОЛОГИЈА НАЦИОНАЛИЗМА И ВЕРСКА ПРЕОБРАЋЕЊА У СРБА. Ја сам докторант на Централноевропском универзитету у Будимпешти на одсеку за историју и тема моје дисертације је појава Назарена и, усуђујем се да констатујем, масовно преобраћење православних Срба у назаренску веру у другој половини XIX века у јужној Угарској, данашњој Војводини. Наравно, не само Срба, али с обзиром на то да су они били најбројнији међу преобраћеницима, највише се бавим њима. У том раду улазим у дијалог са теоријама модернизације и секуларизације, бројним теоријама преобраћења, које постоје у друштвеним наукама, теоријама национализма, а поготову са закључцима, интерпретацијама и тумачењима српске историографије о овим догађајима и, данас углавном заборављеним, Назаренима, њиховој појави и свему што је пратило масовно преобраћење на назаренску веру. Ово прелажење Срба на нову веру имало је додатне импликације у историји српског народа, на пример, каснију појаву богомољачког покрета, бројних промена у еклесиологији Српске православне цркве и њеном пасторалном раду, али и настајању српског религијског национализма.

Која је веза тог мог обимнијег рада са овим презентованим у зборнику прилога учесника скупа? Практично у то исто време, у блиској вези са настајањем доминантне идеологије национализма, стајало је виђење верских преобраћења која су се дешавала током једног дугог временског периода у историји, исламизација започиње крајем XIV века, интензивно у XV веку, унијаћење је актуелно у XVII и XVIII веку, итд. Када се данас тај проблем оживљава и када се доводи у питање нечији верски идентитет, рецимо, двадесет и неке генерације потомака првих преобраћеника у Жумберку, обично се, коришћеним дискурсом, тај идентитет њима пречи и често компресијају вековне разлике.

Само у пар назнака о којим се особинама тог дискурса ради који је формиран међу историчарима и историји сродним научним

дисциплинама. Ради се, пре свега, о представама о другима, пре свих муслиманима, које су увезене са Запада и не потичу са овог тла... Постоји читав дијапазон теорија, које о томе говоре. Рецимо, навео сам пример криптохришћанства, односно религијског синкретизма, где се све појаве популарне, народске културе, а не званичне вере, а које су заједничке припадницима различитих вера на овом простору, издвајају и третирају као докази нечијег предмуслиманског, православног или католичког порекла, па чак и његових предака вековима уназад. Иза тога следе злоупотребе у политичке сврхе и доказивања да то што неко слави Ђурђевдан јасно говори о томе да је православца, у ствари криптоправославаца, да може да се провери натраг на православље, о чему сведочи недовољно обрађена епизода у српској историографији из периода Првог балканског рата када долази, поготово у Метохији, до масовног преобраћења муслимана на православље. Преко тих разних модела увек се сумња у исправност и доследност учињених преобраћења, па се често покушава да се оно историјски датира, најчешће уз одређење да се оно збило врло недавно, малтене пред долазак истраживача који испитује одређену појаву.

Начин на који се гради дискурс о преобраћењима и злоупотреба историјске и других наука, уз дужно поштовање ретких изузетака који су постојали у српској историографији у интерпретацији тих феномена, указује на постојање једне митске матрице у формирању српског националног менталитета.

Богдан Ђуровић

СПЦ И ПИТАЊЕ АУТОНОМИЈЕ И/ИЛИ АУТОКЕФАЛИЈЕ МПЦ И ЦПЦ. У свом раду бавим се односима Српске, Црногорске и Македонске православне цркве, и моја је анализа умногоме била отежана непостојањем писане литературе на ову тему, већ само званичних саопштења црквених органа побројаних цркава, уз бурну медијску расправу о међурелигијским конфликтима последњих неколико деценија, када говоримо о Македонској православној цркви, односно деценију уназад, када је реч о Црногорској православној цркви.

Пошао сам од изречених констатација Ернста Бенца о слабостима православља, задржавајући се на два: етнофилетизму и тежњи за стварањем државне цркве у православним срединама. Многи су истраживачи до сада указивали на особеност устројства

православних цркава, у смислу да могу да буду аутокефалне, тј. помесне, односно аутономне, све дотле док не достигну степен аутокефалности. То резултује да у различитим сукобима међу православним народима, цркве редовито стају иза свог народа, што открива помањкање екуменске свести о припадништву макар хришћанској заједници, ако не некој планетарној заједници људи. С друге стране, увек је постојала тежња за формирањем државне цркве и православни теолози, и у прошлости а и данас, говоре о неопходности успостављања хармоније или симфоније, односно склада између цркве и државе, уз, што је могуће доминантнији положај цркве.

Трећа карактеристика која прати православне народе јесте некритичко изједначавање националног и конфесионалног – сви Хрвати и Словенци су католици, сви муслимани са великим М припадници ислама, сви Срби православни. Подаци из последњег пописа из 2002. као да говоре у прилог томе, али ја сматрам да је реалсоциолошко стање, ипак, другачије. И међу неким православним теолозима није уобичајено приклањање ставу о хармонији између државе и цркве – наводим пример Радована Биговића, јер су се у историји таква настојања до сада увек завршавала супротним резултатом: формирањем јасно видљиве неравнотеже, на штету цркве.

Ове расправе, које на први поглед личе на канонске расправе о томе да ли треба признати аутокефалност једној православној цркви, у позадини увек су скривале корпус различитих аргумената. Најпознатији је онај о постојању једног народа, једне државе и једне цркве. Када постоји чиста ситуација у погледу постојања народа, државе и језика, ти спорови се најчешће кроз пар деценија позитивно разреше. Нешто је компликованија ситуација настала распадом бивше Југославије и формирањем независних држава, када је Српска православна црква изгубила из руку аргумент о непостојању државности, као битном предуслову за признавање аутокефалности Македонске православне цркве. На видело је извучен аргумент о неопходности добијања сагласности од цркве матице и других помесних, аутокефалних православних цркава, упркос негодовању Македонске цркве о постојању двоструких аршина у вредновању предуслова за аутокефалност у поређењу са начинима како је та самосталност дата Румунској, Бугарској и Српској православној цркви. У описаном ставу Српска црква подвлачи да се ради о територији некадашње јужне Србије, а Бугари и Грци споре

аутентичност македонског народа и македонског језика. Трећи аспект су историјски аргументи: Охридска архиепископија укинута је са само пар година разлике у односу на укидање Пећке патријаршије. Међутим, док је Српској православној цркви, након ослободилачких ратова, изнова призната аутокефалност, са Македонцима то није био случај. Данас се Македонци позивају на званично признату аутономију Македонској православној цркви од стране патријарха Германа из 1959, уз сагласност руског патријарха, али Српска православна црква подсећа да се ради о чистој комунистичкој ујдурми, којом се желело да се декретима, а не уобичајеном црквено-правном процедуром, обезбеди нечија аутокефалност. Оно што у читавој причи није спорно, то је да Македонска православна црква није још увек задобила поверење, односно сагласност осталих помесних православних цркава. Но, оставе ли се по страни управо ови формално-правни аргументи, не може се ни избрисати чињеница да Македонска православна црква истински постоји, да има своје свештенство и своје верништво.

До усијања односа између Српске и Македонске православне цркве, које је резултовало хапшењем митрополита Јована и појединих монахиња, дошло је, такође, помало исхитреним поновним проглашењем Охридске архиепископије у Охриду од стране Српске православне цркве и рукоположењем три Македонца за епископе. Дипломатске замерке замењене су тешким речима, а уследило је и мешање државе у црквене ствари, односно подизање сукоба на ранг међудржавног спора...

Односи су још сложенији између Српске православне цркве и тзв. Црногорске православне цркве. Део интелектуалне и теолошке јавности у Србији врло радо наглашава најбитнији недостатак проглашењу аутокефалности Црногорској цркви, а то је непостојање црногорског народа. Придода ли се коришћене истог језика, остаје нејасно на којим основама је истакнут захтев за аутокефалношћу од стране Црногораца. Међутим, Црногорци поносно истичу да Црногорска православна црква никад није канонски укинута, већ ју је политичким декретом регент Александар 1920. присајединио Српској православној цркви, мада појединци из српских кругова спремно одговарају да онда нема потребе ни за захтевом за проглашење аутокефалности...

Данијела Гавриловић

СОЦИОЛОШКО РУГЛО: О ЧЕМУ СЕ ТУ РАДИ!? Пошто је социологија вредносно неутрална наука, замолила бих Ивицу Живковића да ми појасни на основу којих је социолошких радова и налаза дошао до закључка да социолозима свака верска заједница мора да изгледа као некакво социолошко ругло?

Ивица Живковић

СОЦИОЛОШКО РУГЛО: РАДИ СЕ О НЕСПОРАЗУМУ! Поменуо сам социолошко ругло, али нисам рекао да такав став постоји код социолога, већ да је моје мишљење да, уколико се религија сведе на систем веровања, идеја и праксе, онда, доследно посматрано, свака верска заједница у коначном исходу постаје социолошко ругло. Подсетио бих да сам се још као студент прилично некритички у штампи освртао на текстове проф. Драгољуба Б. Ђорђевића поводом формирања једне нове научне дисциплине – социологије православља, указујући на то да се не може расправљати о цркви и православљу уколико се изузме област свете тајне, која се не може ставити у квантитативна мерила. И данас сам поновио да се разликовање прозелитизма и евангелизације не може научно спровести, не може се утемељити на научним основама, јер су ту укључене неке димензије тајне, пре свега, тајне људског бића. Сама заједница цркве је утемељена на основама да у себи носи ту димензију и то је оно што се, по мени, не може превиђати. Уколико се то превиди, па се читава верска заједница схвати без те димензије, односно уколико се прихвати само у квантитативним подацима, онда је то како се објашњавају мотиви такве праксе и таквог понашања људи, по мени, неоправдано.

Драган Тодоровић

ЈУДАИЗАМ, ХРИШЋАНСТВО, ИСЛАМ: РАСПОДЕЛА ОДГОВОРНОСТИ. Још једно питање за Ивицу Живковића: да ли сматра да се разликовање између евангелизације и прозелитизма уопште не може направити на научним основама или не може учинити само на научним основама?

Искористио бих и присуство заиста познатих имена из социологије религије и религиологије на овој конференцији да

изнесем нека своја запажања, која у коначном исходу могу задобити и форму конкретних питања.

Чисто ради подсећања, тринаестог априла ове године навршило се 800 година од освајања Константинопоља од стране крсташа и Млетака, вероватно и не без знања римског папе Инокентија III. То су нека историјска факта, која су у значајној мери утицала на будуће односе Рима и Византије, али је од тога интересантније да ни у данашње време не јењава потрага римокатолика за новим методама за постизање толико жељеног хришћанског јединства, наравно, без одустајања од принципа папског примата. Кардинал Каспер је недавно изнео нову варијанту: примат римског епископа упражњавати на досадашњи начин, а од Истока само тражити признање првенства части и права арбитраже. Волео бих да нас, уколико поседује новија сазнања, колега Млакар нешто више упозна са тренутним гледиштима Ватикана о побољшању међусобних односа римокатолика и православних.

Са тешкоћама да се царство Божије одвоји од репресалија, а у неким случајевима и од одобравања злочина, подједнако се сусрећу теолози у хришћанству, јудаизму и исламу. Покретању холокауста послужили су као оправдање католички текстови инспирисани јудеофобијом; агресивно понашање Израела у Палестини ослања се на концепт “изабраног народа” и “обећане земље”, а исламски интегрizam из друге половине XX века подупрт је руковетима стихова из *Курана*, Пророкових *Изрека* и *Политике шарије*, како Ибн Тајмија назива своју књигу из 1300 године.

За разлику од других религија чије су се теолошке и политичке концепције мењале током историје, ислам је настао у јединственој објави, вечно вредној, која не може да буде подвргнута суду људи. Отуда и непрестана актуелност парцијалног, али стриктног читања светих текстова, којима се даје религиозни алиби ратничким напорима на Алаховом путу са циљем дефинитивног превазилажења “фитне”, неслоге између неверника и верника, и коначног уједињења у смислу потчињавања свих вери Алаху. Изречено не значи да читав *Куран* има овакав приступ, већ само да су насилне акције код дела верника против спољашњег и унутрашњег непријатеља вере постојале као историјски факат и пре сукоба Запада и муслиманског света (шпански алмохади из XII века или арапски алмохади познати као вахабити из XVIII и почетком XX века).

Елиминисање насилне поруке кроз образовање и проповеди данас је потребније неко икад. Неопходно је да – како је то сликовито приметио професор политичког мишљења на Универзитету Комплутенсе у Мадриду, Антонио Елорса, у једном скорашњем преводу на српски језик – богови осуде насиље, као што стоји на прочељу у Пиргу сачуваном у Музеју Етрураца у Риму, где Атина исказује одвратност према насилном акту. Замолио бих зато проф. Цвитковића да још једном прокоментарише догматску утемељеност насилног разрешавања конфликта у појединим светим текстовима у исламу.

Иван Цвитковић

ПРОТИВ ОЛАКИХ ОПТУЖБИ РЕЛИГИЈА ЗА НАСИЉЕ.

Мислим да има доста једностраности у указивању на тај однос религије и (не)насиља, али ако ћемо поштено прићи тој ствари, онда треба рећи сљедеће – свака је од ових религија живући на себи осјетила насиље, Исус је осјетио насиље, и Мухамед је осетио насиље протјеривањем из Меке у Медину. Друга ствар је и да је свака од тих религија користила кроз повијест насиље, на овај или онај начин. Хоћемо ли из тога извлачити закључке о тим религијама да су насилне или ненасилне, мислим да то не би било добро. Рецимо, извлачити закључак да је ислам насилна религија на основу тога што су талибани порушили Будин споменик, иако он није сметао њиховим прадједовима који су такође били муслимани, или на основу овога што данас Бин Ладен ради, било би исто као кад би на основу крсташких ратова извлачили закључак о насилности кршћанства, а не на основу Исусовог учења.

Лично мислим да *Куран* има доста доктринарних упоришта која гарантују развијање једног дијалошког односа према људима књиге, јер су то абрахамске религије; на једном мјесту се чак децидно каже: “У исламу нема присиле.” Све остало је само ствар интерпретације. Наравно, ако ћемо узети оно мјесто у *Курану* које је садржајем готово идентично *Старом завјету* “око за око, зуб за зуб”, може се у томе тражити позив на освету и насиље. Често се Цихад на различите начин интерпретира код нас. Али, када се погледају становишта теолога и духовника до чијег се мишљења држи и међу самим муслиманима, онда се он разумијева као властито унутрашње прочишћење... Кажу да су једном у сукобу заробили рабина и рекли му да може спасити свој живот уколико

стојећи на једној ноzi може до краја описати суштину учења жидовске вjере. Рабин је стао на једну ногу и рекао: “Не учини другоме оно што не желиш да се учини теби”, објаснивиш да је то закон, а да су све остало интерпретације. Дакле, пуно ствари има које су везане за интерпретације. Многа мјеста, по моме суду, и у *Библији*, и у *Курану*, и у било којем другом писаном извору, написана су тако да се могу двојачко интерпретирати. Питање је и колико смо лично одгајани за ширину прихватања једнога или одбојности према другоме.

Мирко Вид Млакар

ЗА ОДГОВОРНУ РАСПРАВУ О ОДНОСУ СПЦ И МПЦ И ЦПЦ. У вези са тумачењем И. Живковића, факат је да је црква сакрамент спаса, али са таквог стајалишта социологија не може да наступа. Социологија се као знаност изводи само из људскости, из систематизације разума. Дакле, она би морала бити методички атеистична, то што сам ја вjерник, то склањам при бављењу социолошким истраживањима. Дапаче, питање је да ли и црквени аутори, када се баве црквеном повјешћу, исто морају наступати са стајалишта методичког атеизма. Кад се бавим папом Борцијом и његовом тровачницом, очито да је ријеч о чистој повјесности, која нема никакве везе са светим тајнама.

Колеги Б. Ђуровићу одговорио бих да није точно да нема литературе о ставу Српске православне цркве према Македонској и Црногорској. Свети Архијерејски синод СПЦ издао је 1997. Пузовићево “*Македонско црквено питање*”, а 1991. је Јакшић издао дјело “*Митрополија црногорска никада није била аутокефална*”. То су наслови само два већа рада, с тим да би социолог морао ићи не само у социолошку библиотеку, већ и у неку црквену, био би ред. Такођер, и неколико назнака у вези коришћених појмова у Ђуровићевом раду. Појам *цезаропанизам* врло често се доводи у везу са конституцијом православних цркава. Појам је, међутим, споран и у католичкој екуменској теологији. Наводи се да је споран због тога што никад на Истоку цар није хтио бити папа, тј. патријарх! Даље, појам “етнофилетизам”. Индикативно је да тај појам настаје у прошлом столећу, а производ је Васељенске екуменске патријаршије, онога тренутка када су Бугари испоручили захтјев за својом црквом, што, наравно, уопште не важи када су у питању сами Грци!

У вези са македонским и црногорским црквеним питањем, човјеку са стране се поставља једно сасвим једноставно питање: по чему се то македонски православни разликују од осталих канонских православаца? Ни по чему, одмах одговарам, они су исти као и остали православци. Дакле, стоји то да је врло често ријеч не о теолошком, не о кристолошком, не о сотериолошком, већ о чисто политичком проблему. Црквено-политички проблем је велики камен смутње у односима унутар, засад, 18 аутокефалних и аутономних православних цркава, с тиме да попис аутокефалних и аутономних православних цркава код Срба и код Грка није исти! Да не спомињем који су то сукоби били између Грка и Руса око Финске цркве. У вези са овом нашом темом, можда бисмо могли рећи да нам се у овом случају односа између Срба, Македонаца и Црногораца, по мојој процјени, јавља црквеност као национални прозелитизам. Ево вам још један примјер. У доба настанка бугарске егзархије, која је Грцима била спорна, настаје борба за “душе” на подручју од Ниша, па све тамо до Македоније, између српске, бугарске и грчке, кажимо, пропаганде. Црквени повјесничар Грујић наводи један диван примјер кад Бугари забране слављење не само Св. Саве, него и оног зимског Св. Николе, јер и то помало мирише на Србе! Како то црква рјешава? Точно је да су Бугари иза себе имали државу и, наравно, Русе, али је то у њиховом случају некако ријешено. У македонском случају је проблем исто политичке природе. Још од 1945, када је постало јасно да ће Македонија постати република, изражене су жеље за аутокефалношћу. Како је сама та идеја на почетку изгледала смијешна, предузети су сљедећи кораци: проглашено је канонско јединство не са Православном црквом, већ то да је српски патријарх и њихов митрополит. У јуну 1959. се састаје Свети архијерејски сабор СПЦ и дословце саопштава: “У складу са највишим државним и националним интересима и црквеном икономијом даје се налог патријарху Герману да рукоположи једног Македонца за епископа”. Црквена икономија је, иначе, начин за постизање спаса. А читава ствар нема никакве везе са спасом, него с тиме што је шеф државне комисије за односе са вјерским заједницама позвао Германа и саопштио му да ће држави бити врло жао ако Македонци не буду признати и да ће, у том случају, држава поразмислити о финансијској потпори Српској православној цркви. Неколико година након тога, тачније 1963. када Македонци нису више жељели бити аутономни него аутокефални, патријарх је поново ишао на консултације са државом, овог пута лично са Александром Ранковићем. Наводим званичне изворе СПЦ,

није ријеч ни о каквој политичкој пропаганди. Хајмо сада да погледамо када политика потиче нешто добро, а када нешто лоше. Већ помињани повјесничар Пузовић 1997. пише о македонском језику као о јужно-србијанском дијалекту.

Што се тиче црногорског питања, оно је и канонски спорно, чисто због тога што онај који каже да је Црногорска православна црква била аутокефална сигурно има у виду да је она чувала трон Пећке патријаршије, а да се све то прикрива причом о томе како Црногорци нису нација.

И још нешто. Године 1204. у четвртном крижарском рату разорен је Цариград. Оперативна ствар састојала се у томе да крижари нису имали новце платити Венецији да их доведе до Свете земље гдје би се они борили. Онда је чувени венецијански дужд Енрико Дандоло предложио обављање једног мањег посла, тј. рушење католичког Задра, а успут је страдао и Цариград. Са вјерског стајалишта гледано, католици су заиста рушили, силовали, палили, у Аја Софији су били коњи, итд. Али, ипак стоји да се лани католички епископат испричао за то. У заградама би се могло рећи: лако ти је после 800 година нешто говорити, је ли? Но, нама је битнија сувременост. Један примјер. У часопису "Логос", часопису студента Богословског факултета, у броју 1-2 за 1995, пренешен је став једног садашњег владике српског, изречен на симпозију на Похорју код Марибора. Пита модератор расправе тадашњег протосинђела, или што је већ био, Ракиту што он мисли о мјесту ислама у Европи, а овај му одговара: "Погледамо ли карту, видјет ћемо да свугдје гдје су муслимани, тамо је рат."

Бојан Алексов

ОТКЛОН ОД МЕТОДИЧКОГ АТЕИЗМА. У вези са расправом о односу социологије и религије. Истина је да је рана социологија била у конфликту са религијом и да је квантитативним позитивистичким методама прилазила религијским феноменима, али се ту ради о већ четрдесетогодишњој расправи у социолошкој науци. Ја сам реферисао на текст Роберта Бела о односу религије и друштвених наука, не знам да ли је он до сада преведен код нас. Модерна социолошка и антрополошка наука, када се ради о анализирању феномена као што је преобраћење, више не барата само категоријама методичког атеизма. У разматрању историје назарена, ја, рецимо, покушавам да антрополошким теоријама проникнем у дубине људских душа и есхатолошку димензију, дајући извесна објашњења.

ПРЕМА ХРИШЋАНСКОМ ЈЕДИНСТВУ. Ова моја помало смела констатација о социолошком руглу изазвала је вашу пажњу и драго ми је због тога. И ова друга једнако смела замисао дотиче се закључка да се преузимају компетенције када нема интердисциплинарног приступа и да је то оно што је опасно. Ја сам само желео да укажем да ако је религија систем идеја, веровања и праксе, вероватно бих био последња религиозна особа, то би било за мене неприхватљиво, као што за неке јесте прихватљиво. Ево, колега Алексов је упутио и на неке нове изворе, који ми могу помоћи у даљем објашњењу и дочаравању ове своје замисли.

Што се тиче директног питања колеге Д. Тодоровића, да ли се уопште научно може расправљати о религији или не може само научно, рекао бих да се ни у самој теологији не може имати отпор према научном мишљењу, јер би то довело у питање озбиљност наших сопствених ставова. То би сада са обрнуте стране значило преузимање компетенције и ја мислим да сам и ту био јасан. Не може тајна човека научно да се разреши без остатка, закључци који произилазе из научног посматрања нужно се релативизују и вероватно би у наставку то сада био мој спор са психологијом религије, тј. психолошким теоријама социјализације које посматрају човека и покушавају да изведу коначне закључке о човеку на бази тих социолошких посматрања и истраживања. То је оно што је за мене проблематично. Очигледно да постоји позивање на антрополошку компетенцију и то у све три струке: социологији, психологији и теологији и сигурно да је виђење човека саставни део сва три описана метода. Ја само инсистирам на томе да се не може извести коначан закључак из научног посматрања о унутрашњим мотивима човека, не може се извести без остатка.

О новим методама за постизање хришћанског јединства рекао бих само да су римокатолици, као што смо то закључили у претходној сесији, одустали од уније, али мислим да ниједном није споменут принцип примата. Од унијаћења се одустало да би се оставило више простора екуменским настојањима. Кључни проблем у екуменском дијалогу јесте управо принцип примата... По мени, највећи проблем који постоји у православној цркви јесте изузетно јак унутрашњи прозелитизам. Ако си ти јуче споменуо да се и евангелизација посматра са унутрашњег и спољашњег аспекта, треба увести и појам унутрашњег прозелитизма у православљу, не знам

какво је стање у другим црквама. Имате ситуацију да без неке позиције, статуса или моћи унутар православне цркве не можете изрицати своје ставове, уколико се они сукобљавају са ставовима оних који су у том погледу од вас јачи, па и по питању односа према хришћанском јединству. Проблем који православна црква има у екуменском покрету је како предузимате следеће кораке, а не изазвати раскол у својој цркви, јер постоје врло мистификовано и мрачно формулисана претње од стране појединаца. Као да они једва чекају да сиђу у катакомбе и узрокују нове расколе, уколико се макар један нови корак учини. Ти људи не размишљају о идеалу јединства, већ само о очувању чистоте вере, уз искључивост према другима, што мени није јасно. Проблем је што данас у православној цркви код Срба није изграђен критички форум, још увек се говори у терминима митологије и национализма. Недостатак тог критичког форума је оно што спречава да се православни теолози уједине у тој жељи за успостављањем научног дијалога са другима, дакле, не само другим конфесијама, већ и другим људима уопште, што је социолошки најинтересантније.

Драгољуб Б. Ђорђевић

ИДЕОЛОГИЈА И ЧИЊЕНИЦЕ: КРИПТОХРИШЋАНИ И КРИПТОМУСЛИМАНИ. Желео бих да изразим задовољство и јучерашњим и данашњим радом. То потврђујете да је управа ЈУНИР-а била на правом путу замишљеним концептом о ранијем објављивању зборника радова, да би се на самом скупу усмерила пажња на методолошке проблеме.

Ми морамо бити свесни да социологија уопште, а онда и социологија религије, мора остати у некаквим границама методолошког редуccionизма у проучавању религије, али да свој приступ мора оплемењивати доприносима и других дисциплина – антропологије, историје, етнологије, као што не може занемаривати ни приносе богословских наука. Али, ми знамо да од исте слабости пате и остале дисциплине, па ћемо се сусрести у богословским дисциплинама са богословским редуccionизмом.

Дилема о томе да ли се религија може проучавати научно, а пре свега “овоземаљско послање”, односно институције које представљају религију, већ је поприлично застарела и о томе уопште не треба расправљати. Све науке, у оквиру свог омеђеног поља гледања и прихваћених метода, сасвим легитимно могу проучавати религију,

наравно, не без остатка, нити са намером да проникну у тајну божју или тајну цркве као институције.

Ја бих се сада вратио на изречену чињеницу да социолози морају оплемењивати свој приступ религији доприносима других аспеката. Утолико је овде корисно што смо имали радове из области историјских, богословских и политиколошко-правних наука. Задржао бих се на прилогу колеге Бојана Алексова, у смислу неких коментара и додатних појашњења, јер смо рекли да се концентришемо на феномене евангелизације, преобраћавања и прозелитизма. Он је говорио о схватању преобраћавања у деветнаестом веку у тадашњој интелектуалној јавности и његовом третману у српском друштву. При томе, није био, барем у излагању, довољно прецизан у помињању криптохришћана и није било довољно јасно да ли колега Алексов мисли да на традиционалним српским и балканским просторима не постоји криптохришћанство, једнако као и криптомуслиманство. Да ли он остаје при томе да се ради о корпусу аутентичног дела становништва, који је постојао и постоји на овим нашим просторима и дели са околним становништвом традиционалне облике обичајног и верског понашања, или се ради о доказаним историјским фактима о томе да су постојале етничке и верске групе које су из различитих разлога, “милом или силом” биле евангелизиране, односно, у овом случају преобраћиване, постајући тако делом не само другог етничког корпуса већ и другачијег религијског и верског састава. Потребно је, бар по мени, разграничити какав је став научне јавности која проучава тај феномен и инструментализује га у националне и религијске сврхе, од самог факта да је тога било и да је данас могуће наићи на терену на криптохришћане и криптомуслимане.

ПРОМЕНЕ У РОМСКОЈ КОНФЕСИОНАЛНОЈ МАТРИЦИ

РАСПРАВА

Драгољуб Б. Ђорђевић

ПОКУШАЈ ПОЈМОВНОГ ОДРЕЂЕЊА: МИСИОНАРЕЊЕ, ПРЕОБРАЂИВАЊЕ И ПРОЗЕЛИТИЗАМ. Покушао сам да у сажетом облику размотрим појам и феномен евангелизације, преобрађивања и прозелитизма, и то на примеру протестантизације Рома у југоисточној Србији.

Мисионарење – Нема дилеме око тога да иностране централе протестантских верских заједница које делују у Србији и њихови овдашњи официјали свој рад међу Ромима сматрају као чисто мисионарење, скопчано са бројним тешкоћама. Оправдано се о тзв. спољашњем мисионарењу може говорити једино када су у питању Роми који нису “крштени” у православљу и римокатоличанству или приведени “закону” у исламу. А такви Роми, који традиционално и фамилијарном лозом припадају православљу, римокатоличанству и исламу, јесу многобројни. Ради се о Ромима, који сем те религијско-конфесионалне позадине, коју најчешће и не могу артикулисано препознати, немају ама баш никакав додир са традиционалним религијама и верским организацијама на тлу Србије. У том смислу, и надокнађивајући пропуст Српске православне цркве, Римокатоличке цркве и Исламске верске заједнице, разне протестантске групе сасвим оправдано мисионаре међу Ромима. Оне користе шансу, успешне су и ту им се нема шта приговорити.

Преобрађивање – Нема сумње да протестантске верске заједнице део успеха међу Ромима дугују преобрађивању. Многи Ром, “крштени” у православљу и римокатоличанству и приведен “закону” у исламу, немајући ближи и активнији однос са одговарајућом верском институцијом и остајући само на традиционалном испољавању своје верске припадности, лако постаје “плен” деловања протестантских цркава, преобрађује се и бива њихов горљиви верник. Премда религијски “музикалан” и духовно “гладан”, Ром је сведен на рубног верника, обичајног и ритуалистичког типа. Он је неучвршћен у вери и подложен преобрађивању, захваљујући незаинтересованости СПЦ, РКЦ и ИВЗ. Оне га занемарују, скрајнују и, такав

је утисак, као да желе да га се “ослободе”. Цркве уопште нису радиле са својим ромским припадницима, нити су их развијале као вернике и људе, оне никада нису третирале Роме као специфични саставни део свога стада, једноставно, нису желеле са Ромима губити време. Али, насупротив њима, постоје верске организације, и сва је срећа што је тако, које, преобраћајући Роме и примајући их за равноправне, воде бригу о њима, уздижу културно и духовно, еманципују и интегришу. У том смислу, и надокнађивајући пропусте Српске православне цркве, Римокатоличке цркве и Исламске верске заједнице, разне протестантске групе сасвим оправдано преобраћају Роме. Оне користе шансу, успешне су и ту им се нема шта приговорити.

Прозелитизам – Нема спора да нити једна протестантска верска заједница, која делује међу Ромима у Србији, неће тврдити како преузима СПЦ, РКЦ или ИВЗ Роме вернике. А, премда је танак слој Рома православца, католика и муслимана, није да међу њима нема тзв. класичних, црквених верника, оних који су богословски изграђени, поседују високо изграђену религијску свест и редовни су религијски практиканти, о чему постоје истраживања и емпиријска евиденција. Шта год о томе мислили већински верници – Срби православци, Хрвати и Мађари католици, Бошњаци и Албанци муслимани – такви Роми јесу добри верници и на путу су да се изједначе у религијском квалитету са верском сабраћом. Као такви, они су посебно интересантни за протестантске цркве. Оне настоје да специјалном пропагандом и додатним напором што више преузму, односно отму Роме добре вернике. Чистим прозелитизмом долазе до прозелита, који онда постају “ударне песнице” у даљем распрострањању, кључни и горљиви учесници мисионарења и преобраћавања ромског становништва. На основу тога, разне протестантске групе, сасвим неоправдано, преузимају вернике СПЦ, РКЦ и ИВЗ. Оне јесу у томе успешне, користе њихове слабости и злоупотребљавају верске слободе. И ту има шта да им се приговори.

Магдалена Славкова⁴³

КА ИЗМЕНИ ВЕРСКО-КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА ОДРЕЂЕНИХ ГРУПА БУГАРСКИХ РОМА. У Бугарској живи ромска заједница коју становништво у окружењу зове “турски Цигани”. Овај назив познат је још из времена Османске империје, ко-

⁴³ Докторант, Етнолошки институт и музеј БАН, Софија (Бугарска).

ристи се у смислу “муслимани”, а указује на замену религиозне припадности етничком. Турски Цигани имају издиференцирану самосвест која варира између ромског (циганског) и турског идентитета. У одређеним случајевима, они се идентификују као *хорахане Рома* (тј. “турски Цигани”), у другим са ромском групом којој припадају, често се изјашњавајући као “Турци”, а није реткост да се користи и назив *милет* (тј. “народ”, као етнички неутрална категорија или као посебна заједница). Њихов језик се, такође, разликује – део њих користи *романес* (цигански, ромски језик), други говоре турским језиком, трећа група говори ромски, али са више турских позајмица и утицаја турског језика. Чест је случај употреба обају језика, при чему се у прошлости ромски активније користио.

Данас, већи део те заједнице насељава источне крајеве Бугарске, али има их и у западним деловима земље. Вероватно да је то најмногобројнија ромска заједница у Бугарској, чији је број око 300 до 400 хиљада. Ради се о приближним подацима и не би се могло са сигурношћу тврдити колико има *турских Цигана*, због чињенице да се део њих на пописима изјашњава као “Турци”.

Турски Цигани хетерогена су заједница са јако компликованим идентитетом, одређеним на различитим нивоима (због разуђености граница између појединих група), са различито израженом тежњом према ромској или турској етничкој заједници. У прошлости били су подељени у групе, у зависности од заната којима су се бавили, од начина живота итд. Данас су ове разлике готово нестале, а постоје други маркери разграничења, као што су језик којим се говори (ромски, турски или оба језика), етничко опредељење (ромски идентитет, самоидентификација као *хорахане Рома*, тј. “турски Цигани” или *турски Цигани* са групним идентитетом који се одређује као “Турци” или *милет*) и одговарајућа религиозна припадност (бивши и актуелни муслимани). Последња промена у религиозној припадности *турских Цигана* настаје са приманњем еванђеоског крштења. Обе религијске групе тада постају бивши муслимани, при чему је за нас битно да се једна група, дужи временски период пре преласка у протестантску религију, налази у својеврсном прелазном стању (од ислама у хришћанство, кад је првобитни правац усмерен према православној хришћанској вери).

Тенденција јављања еванђеоског покрета код *турских Цигана* у Бугарској саставни је део светског ромског еванђеоског покрета. Ова религијска оријентација ромских група обично се

назива еванђеоском због неадекватности њеног дефинисања протестантском у земљама где је протестантизам званична религија и где се не би могла издвојити од религије већине.

Систематска делатност протестантских мисионара међу Ромима муслиманима почела је првих година XX века. Почетком тридесетих година XX века у Софији је основан Комитет *Циганска еванђеоска мисија*, на челу са најпознатијим мисионаром међу Ромима, проповедником Петром Минковим. Ромска еванђеоска мисија покушала је да отвори салон за проповед у граду Видину, намењен специјално Ромима муслиманима. Комитет доживљава јак отпор од стране Светог Синода Бугарске православне цркве и видинског митрополита Неофита.

На чисто религијском плану, бити присталицом неког од постојећих протестантских праваца означава, осим примања Исуса Христа као личног спасиоца, придржавање одређених религијских правила и норми у молитвеном дому и ван њега.

Аналогно подели на свет благословених и световни живот, доста се држи и до поделе ромских група у свету на: Роми и *гаџе* (“други”, “туђи”), тј. *ромања/махрима*. *Ма(х)рима* (тј. “нечистоћа”) означава ромске забране за социјалне контакте са *гаџама*, а односи се на одређена правила у понашању Рома (посебни делови тела одређени као “нечисти”, забрана да се заједно једе са ниже рангираним циганским групама; забрана контаката са нечистим особама – људима које крше забране и сл). Забране (*махрима*) нису подједнако строге за све ромске групе и познати су њихови различити варијетети. Са прихватањем нове вере, Роми деле свет на свет верујућих и свет неверника. Први модел односи се на ограничење социјалних и друштвених контаката са неромима (*гаџе*), у другом се избегава додир са световним животом и са неверницима (без обзира којој етничкој групи припадају). Степен прихватања света на описани начин и понашање верника зависе од дужине припадности еванђеоској цркви, од изграђене самосвести верника, ауторитета пастора цркве итд.

Промене настале у свакодневном религиозном и културном животу турских Цигана мотивишу различите групе да се идентификују на одређени начин. Код турских Цигана, са још увек очуваним групним карактеристикама, где процес евангелизације тече тек неколико година, још увек је примарна идентификација као *турски Цигани* и наглашава се група којој припадају. У разговору могу да помену да посећују локалну еванђеоску цркву. Део тих *турских*

Цигана (нпр. *каткације* у граду Каблешково, регион Бургас) поседује веома компликован идентитет, због кога се самоопредељују и као *дасикане рома*, “ромски Цигани” или само Цигани, при чему наглашавају да су еванђелисти итд. Група *турских Цигана* без очуваних заједничких карактеристика самоидентификује се као *хоракане Рома*, али и као *верници* (региони Бургаса, Русеа, Силистре), док се, у поређењу с њима, они који су раније постали муслимани самоидентификују на веома занимљив начин: “раније сам била Циганка, сада сам хришћанка” (еванђеоска хришћанка, прим. аут.) или “ја сам циганка, отац ми је био Турчин” и сл. (регион Сандански). Заједница која тежи турском идентитету већим делом чува турски идентитет, базирајући га на турском говорном језику (јако је битно да је турски и богослужбени језик), чувају се имена турско-арапског порекла, независно од тога да ли су и представници других група поново “вратили” своја муслиманска имена. Наилази се на случајеве појединаца који се и даље опредељују као “муслимани”, мада периодично посећују еванђеоске скупове. Под одредницом “муслимани” они подразумевају разликовање од Цигана и Бугара, имајући у виду Турке.

На делу је супротстављеност двеју основних тенденција – очување и развој циганског/ромског идентитета и очување турске етничке самосвести. У највећем броју случајева етничка или групна самоопредељеност показује се подједнако важном колико и нова религијска свест о припадности евангелизму.

Ружица Цацаноска⁴⁴

ПРОМЕНА КОНФЕСИОНАЛНЕ МАТРИЦЕ МАКЕДОНСКИХ РОМА. Искористићу прилику да вас упознам са најновијим емпиријским резултатима недавно окончаног истраживачког пројекта “*Нови аспекти кон детерминирањето на промената на ромската конфесионална матрица*”, реализованог удруженим снагама Института за социолошка и политичко-правна истраживања (Скопље) и Института за националну историју (Скопље), уз финансијску подршку Фонда за отворено друштво (Будимпешта).

Процес редефинисања базичне ромске конфесионалне матрице у Републици Македонији одвија се релативно споро. Само

⁴⁴ Старији истраживач, Институт за социолошка и правно-политичка истраживања, Скопље (Македонија).

10% укупног ромског становништва постали су верници ново-оформљених мањинских хришћанских верских заједница (Еванђеоске ромске цркве, Еванђеоско-методистичке цркве, Јеховиних сведока, Хришћанско-адвентистичке цркве – Цркве адвентиста седмог дана, Еванђеоско-конгрегационе цркве, Новоапостолске цркве и Хришћанског центра).

Процент Рома у мањинским хришћанским верским заједницама већи је него онај код македонског становништва. Роми, према емпиријским резултатима, показују виши степен спремности да прихвате нову верску матрицу него друге етничке заједнице које су присутне у Републици Македонији.

Процентуално посматрано, 70% анкетираних Рома изјаснило се да је упознато са чињеницом да постоје верници и мисионари из протестантских и новооснованих верских заједница у Македонији, који мисионаре међу њима с циљем да их привуку у своје заједнице. Затим, више од половине анкетираних Рома изјавило је да су остварили контакте са мисионарима или верницима из других верских заједница, док то није случај са припадницима осталих етничких група. То је главни разлог што се у Македонији, првенствено међу ромским становништвом, изводи масовна евангелизација.

Разлози због којих Роми прелазе у нове верске заједнице економске су природе, сматрају анкетирани Роми из ромских насеља. У ствари, скоро половина од анкетираних Рома сматра да су економски разлози кључни за промену вере.

Стопа Рома који мењају веру због прихватања новог верског учења, према анкетираним Ромима из ромских насеља, износи 12,5%. Но, 44 анкетирани Рома, који су се изјаснили као припадници протестантских и новооснованих верских заједница, тврде да је доктринарно буђење главни разлог због чега су напустили верску заједницу својих родитеља. Економске разлоге као мотив за промену вере навело је само 14 Рома од укупно 68 Рома из ромских насеља – припадника мањинских хришћанских верских заједница.

Доктринарне “вредности” као главни разлог за промену базичне конфесионалне матрице наводе искључиво интервјуисани Роми верници који припадају хришћанским верским заједницама. Они скоро и да не спомињу утицај економских фактора као могући разлог за промену вере.

Лидери мањинских хришћанских верских заједница нису пропустили да укажу на чињеницу како је релативно слабо познавање доктрине традиционалних религија, условно речено, њихова

шанса да се појаве у улози мисионара, који ће новој вери привести лица која буду за то показала одређени интерес или изразила жељу или потребу за тим увођењем.

Иако су скоро сви респоденти показали висок степен информисаности о хуманитарној активности верских заједница, ипак они сматрају да се најзначајнији разлог за дефинитивно напуштање претходног живота садржи у духовним вредностима, у спознаји истине до које су дошли у откривању истине о животу и свету уопште.

На новоизграђену духовност, познавање *Библије* и постигнути духовни мир гледа се као на ексклузивну предност у односу на припаднике других вера, за које неретко наглашавају да су верници погрешних “вера” или, у најгорем случају, неверници. При том се новопримљена вера оцењује као она истинска, јер су се са њеним прихватањем они потпуно удаљили од претходног живота који је био оптерећен пороцима, “ђаволским” полукриминалним и криминалним активностима.

Интервјуисани Роми верници наводе да нису имали никакав проблем са својим претходним верским колективитетом при доношењу и реализацији одлуке о његовом напуштању. Лидери мањинских верских заједница не наводе да су имали било какав проблем или непријатности са исламским верским колективом у време извођења мисионарских активности.

Да промена верске припадности Рома може да побољша њихов положај у друштву сматра 21,8% анкетираних Рома. Двоструко већи број испитаника има супротан став – сматрају да се другачијим верским избором не може суштински побољшати њихова позиција у друштву. Такође, интервјуисани Роми верници сматрају да, са оснивањем нових мањинских хришћанских верских заједница не може драстично да се промени укупан тежак положај у којем се налази ромско становништво.

Роми би били бољи верници уколико би њихов материјални положај био бољи, сматра скоро 2/3 од укупно анкетираних Рома из ромских насеља. Убедљива већина анкетираних Рома сматра да верске заједнице треба да искажу већи степен бриге за своје верништво.

Лидери мањинских хришћанских верских заједница, које имају своје заједнице међу ромским становништвом (а који су били интервјуисани током рада на терену), наглашавају да је код Рома изражена породична димензија, тј. да постоји пракса према којој се они заједно, са члановима својих породица, прикључују одређеној

заједници. Постепено, преко породице, заједници приступају рођаци, суседи, пријатељи. Породична репродукција “верске идентификације” представља битан елемент у верском животу сваког колективитета, што посебно долази до изражаја код мањинских верских заједница.

Вероисповест деце питање је за које посебно интересовање показују активни верници, будући да они своју децу – будуће вернике – још од малих ногу, путем дечјих група, а касније омладинских група, усмеравају према њиховим верским заједницама. Известан степен индиферентности у односу на ово питање појављује се код припадника већинских верских заједница.

Драгољуб Б. Ђорђевић

ПРОТЕСТАНТИЗАЦИЈА РОМА И НАГОВЕШТАЈ ПРЕОБРАЖАЈА КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА. Један податак, који је изнела колегиница Магдалена Славкова, сматрам врло важним, јер је нека врста потврде мојих ставова у тексту који је објављен у првом броју новоформираног часописа “*Религија и толеранција*”, а претходно саопштен на Међународном научном скупу о култури Рома у Скопљу јануара ове године. У том тексту, а и раније, заступа тезу да ће протестантизација Рома бити плодотворна за саме Роме, у смислу да ће најпре, у временском следу, довести до њихове еманципације, јер већ опсервације, па и нека искуствена истраживања, показују да се они Роми, који су прешли на протестантизам, сасвим друкчије понашају, смањују се у њиховом понашању елементи ситног криминала, алкохолизам, наркоманија, подиже се ниво хигијенских навика. Речју, унапређују се сви аспекти свакодневног живота и даје се значајан допринос ромској интеграцији у шире друштво. Али, поред те оригиналне тврдње, ја додајем да ће самим тим протестантизација Рома имати утицаја и на измену њиховог идентитета, пре свега културног, унапред се вредносно не опредељујући да ли ће те измене ићи у позитивном или негативном смеру.

Управо М. Славкова говори о томе. Роми протестанти у свим протестантским заједницама сада деле свет на “свет верујућих” и “свет неверујућих”, што је, по мени, далекосежна последица по културни идентитет, јер, као што је добро познато, у ромској традицији је да они деле свет на њихов, “ромски”, и туђи, свет “гаца”, односно на све друге који их окружују. Баш ту одлику А. Мирга и Л. Мруз, светски признати ауторитети у говору о културном иденти-

тету, набрајају као саставни елемент културног идентитета. Из овога се може извући следећи прелиминарни закључак: перспективно, па нека је то и далека будућности, протестантизација може довести до тога да та традиционална карактеристика ромског идентитета може да се преобликује. Или, једноставније, може се променити један део “ромскости”, који чине језик, вера, традиција и културна баштина.

Навешћу један пример из свакодневног живота. Крајем априла месеца ове године избио је мали инцидент, када су надлежне инспекције општинске власти у Лесковцу наложиле локалној, чисто ромској пентекосталној заједници – протестантској Еванђеоској цркви *Заједници Рома* у Лесковцу – да се исели. У истом граду постоји и, да тако кажем, чисто српска Еванђеоска црква *Светло*, од које су се 1986. године одвојили Роми, збор нараслог броја ромских верника; тренутно их је најмање две-три хиљаде. Ова ромска пентекостална заједница позната је већ у светским размерама – делимично захваљујући нашем раду, као и писању Танета Куртића, Рома из Лесковца – по томе што своје религијске обреде обавља у једној шатри, поклону сабраће по вери из Француске, јер никако нису могли да дођу до одговарајућих просторија у граду. Захтев за измештањем шатре потекао је од већинског српског становништва, које је окружујуће на простору на коме је она тренутно лоцирана, уз оправдање да су верници непримерено бучни. Појаснићу, пентекосталне заједнице у својим обредима у значајној мери користе музику, и то не само певање, већ и читаве оркестре са сопственим озвучењем. Наравно да је то био само повод, али не и главни разлог зашто је већинско српско окружење тражило да се измести та црква.

Они који воде поменути цркву, а, пазите сада, ради се о теолошки образованом Рому, који је завршио Библијске студије у Великој Британији, пристали су на иселење под условом да им се обезбеди, годинама тражен, адекватан простор за иградњу молитвеног храма од тврдог материјала. Градски оци су, међутим, запретили да ће, без обзира на изнету аргументацију, крајем месеца присилно склонити спорни објекат, уколико то Роми сами не учине. Ромски апели упућени највишим републичким органима, европским институцијама и људима добре воље резултовали су стопирањем одлуке грађевинске инспекције, чиме је избегнут инцидент међународних размера. Чак је, после свега, донесена одлука о додели градског земљишта *Заједници Рома* за иградњу верског објекта и прелазни период од шест месеци за пресељење постојеће шатре.

ТРИ РАЗЛОГА УСПЕШНОСТИ ПРОТЕСТАНТСКОГ МИСИОНАРЕЊА МЕЂУ РОМИМА.

Нека досадашња истраживања, у којима сам и сам учествовао, наводе ме на закључак да су Роми маргинални верници из два најбитнија разлога: први разлог је јако испољена етничка дистанца свих у Србији, и већинског народа и осталих мањина, а други веома ниска религијска свест Рома. Из тога произилази, због чега су они најчешћа циљна група деловања протестантских верских заједница, да ће управо међу њима највише резултовати мисионарске активности.

И још једна назнака у вези досадашњег помињања материјалне користи и хуманитарне помоћи, као вида деловања међу Ромима. Ја сам о томе већ говорио на прошлогодишњој конференцији ЈУНИР-а, посвећеној религији и верским обичајима Рома, али неће бити згорег да још једном споменем три разлога због којих Роми, много чешће од припадника осталих мањина и већинског народа, приступају протестантским верским заједницама. Пре свега, на делу је алијенација великих цркава у односу са верницима; имате гломазне верске институције, које се ретко непосредно баве верницима. Затим, те исте верске заједнице од своје верничке популације захтевају строго придржавање начела вере, које подразумева изграђену високу религијску свест, за шта је потребно стрпљење и време; познато је, међутим, да Роми нису склони нити дисциплини, нити упорности у изучавању црквених догми. Тек на трећем месту издвајам економски моменат. Свима је већ познат незавидан материјални положај у коме се налазе Роми, при чему су мале верске заједнице познате по жељи и обавези да помажу сопственом чланству у кризним моментима у њиховом животу.

Драган Новаковић⁴⁵

ТЕШКОЋЕ И ПЕРСПЕКТИВЕ ДЕЛОВАЊА ИСЛАМСКЕ

ЗАЈЕДНИЦЕ. Рекао бих нешто више о понашању Исламске верске заједнице на религијској сцени Србије. Чини ми се да она има одређене проблеме, али да ће њиховим решавањем поново постати важан фактор у међурелигијским односима. Први проблем је њена организациона структура, а други је непримерен и неприлагођен рад са верницима, пре свега, мислим на ромску популацију.

⁴⁵ Министарство вера Републике Србије.

За разлику од ostalih држава, насталих од република бивше Југославије, у којима су се исламске заједнице брзо конституисале и учврстиле своју организацију, у Србији је и даље присутно организационо лутање. Данас на српском простору постоји неколико међусобно супротстављених центара исламских заједница. Београдски муфтија одвојио се 1989, још за време јединствене Исламске заједнице за СФРЈ, и формирао београдско муфтијство, у то време још увек без признање врховних органа у Сарајеву за свој сецесионистички чин. Након распада Југославије, 1993. је формирана Исламска заједница Санцака са задатком да обухвати, пре свега, муслимане словенског порекла у овим општинама Србије и северне Црне Горе. Била је непризната од стране српске државе, да би после петооктобарских превирања добила потпуно признање и третман од стране државних органа као и остале традиционалне верске заједнице. Од 1996. она спроводи промену организације и постаје део Исламске заједнице Босне и Херцеговине, са високим степеном унутрашње аутономије и сопственим муфтијом. И, коначно, пре око пола године, три општине на југу Србије – Бујановац, Прешево и Медвеђа – које су организационо припадале Исламској заједници Косова, уз благонаклоно одношење државе, формирале су Исламску заједницу за Бујановац, Медвеђу и Прешево, али нису успеле да истински у себе укључе исламско верништво на тим просторима, при чему је највећи губитак у изостајању верске наставе за децу. Драматичност ситуације додатно је појачана чињеницом да на северни део Црне Горе претендује поменута Исламска заједница Санцака, али и Исламска заједница Црне Горе, као и да је изгубљен сваки државни контакт са Исламском заједницом Косова, након трагичних дешавања на том делу српске територије.

Исламска заједница Санцака показује претензије да постане Исламска заједница за Републику Србију са седиштем у Новом Пазару, која би обухватила све вернике, изузев Косова. Београдски муфтија је, такође, формирао Исламску заједницу Србије, која је у Министарству вера само нотификована, будући да нема правног основа да се она призна. Формиран је и иницијативни одбор за формирање Исламске заједнице у Војводини. Описано организационо растројство утиче на ефикасност и могућност успешног деловања и вршења мисије Исламске заједнице у Србији. Међутим, побројани проблеми морају се посматрати и са позиције унутрашњих збивања у самој Исламској заједници; она се, ипак, полако учвршћује. У Новом Пазару делује и мушка и женска медреса, сваке

године излази тридесетак медресаната. У Рожају делује женска медреса, под окриљем Исламске заједнице Санцака. Отворена је Исламска педагошка академија, а имамо укупно само шест одбора; питање је где ће ти школовани имама наћи запослење. Ствара се једна нова кадровска база, која ће морати себи да нађе посла, због чега ми се чини да ће ту доћи поново до агресивнијег рада међу Ромима.

Када је метод рада у питању, најчешће су међу Роме слати најшколованији имама. Они су, по правилу, завршавали студије у исламским земљама, покушавајући да усвојене моделе понашања и верске праксе примене на дифузне и недисциплиноване ромске вернике. Ако би се досадашња пракса устројила на нешто модификованији начин, односно уколико би Роми били прихватани од исламских верских старешина такви какви јесу – на пример, хоца ће се помирити са тим да се на ромској сахрани послужује свињско месо и пије алкохол – мислим да би Исламска заједница постала много ефикаснија у враћању отуђених исламских верника међу Ромима под своје окриље. Чини ми се да то не би требало заборавити, без обзира на побројане успехе протестантских верских заједница.

Звонимир Костић-Палански

АДВЕНТИСТИ, РОМИ И ПРОЗЕЛИТИЗАМ. Протестантизацијом Рома на југу Србије нисам се бавио тако ангажовано и стручно као нпр. проф. Д. Б. Ђорђевић у свом досадашњем раду, али бих вам изнео неколико својих запажања. Срби са Ромима на овим просторима заједно живе већ вековима, а не од јуче, па их не можемо, као нпр. Кинезе, уколико немају уредно регулисане папире, вратити у земљу матицу. Упркос томе, већ помињана на овом скупу, етничка дистанца према њима је огромна. Е, сад, замислите следећу ситуацију: испред већине молитвених храмова традиционалних верских заједница Роми су данас најчешће просјаци, а у једној протестантској заједници су они браћа и сестре. Колико то значи за једног Рома и Ромкињу, не треба посебно подвлачити. Међу адвентистима у Нишу, којима и сам припадам, Роми су, такође, апсолутно равноправни. Штавише, пре неколико година је један нишки Ром био старешина цркве, међу десетинама академски образованих појединаца! Овакав третман уздиже код самих Рома самоперцепцију на много виши ниво, јер ће вас они увек прихватити онако како се и ви према њима односите. Прошле године вршио сам адаптацију куће и моји

радници су били искључиво Роми, баш из поменутог Бријања и околине. Предузимач, кога сам ангажовао, доводио је и Роме адвентисте и Роме неадвентисте. Комшије нису могле да поверују какве сам раднике имао: не галаме, не псују, не траже алкохол, не краду. Поред тога што сам им платио за урађено, ослободио сам се и гомиле мени непотребних ствари, не из намере да их тиме преобратим на адвентизам, већ са намером да им једноставно помогнем, онолико колико то могу.

Изрекао бих неколико опаски о томе зашто не може да се говори о прозелитизму, кад су у питању адвентисти. Првено и основно, нови верници су у обавези да дају “десетак” од својих месечних примања, што је већини вас, верујем, познато; прилози и дарови су додатна издвајања. Замислите сада једног Рома, кога купујете за старе ципеле, мајице, патике или хуманитарну помоћ, а онда од њега тражите да издваја проценат својих месечних примања. Ви ћете га аутоматски одбити од оваквог исказивања верности црквеној заједници, без обзира што је то један од основних догматских постулата адвентиста. Дакле, економски разлози, као главна полуга прозелитистичке делатности, нису могући у овој протестантској заједници. Други важан фактор је празновање суботе. Проф. Цвитковић је, рецимо, могао данас да види пијачну гужву у Нишу, којој Роми значајно доприносе, али ниједан од тих Рома не може бити прихваћен као верник од стране адвентиста. Додатно се, као ограничавајући фактор, појављују храна, пушење, алкохол и слично. Када неко, упркос свим условљавањима, прихвати прокламована начела вере, онда он постаје истински верник, а не “купљена душа”.

За разлику од праксе већинских верских заједница, у комуникацији са нашим проповедницима, пошто ми немамо другог свештенства, одмах се прелази на неформално ословљавање; изостаје љубљење руку, нико се никоме не обраћа са “првосвештени”, “свесвети”, “пречасни” или “велечасни”, постоји само најнепосреднији људски контакт и једнак ниво комуникације са свим члановима заједнице. Протестантске верске заједнице немају некакву посебно изграђену стратегију за рад са Ромима. Једноставно, Христово јеванђеље проповеда се свима, а онај ко хоће да слуша, слушаће. У овом историјском тренутку, чини ми се да су Роми најпријемљивији за вест јеванђеља. Притом се поштују принципи контекстуализације и инкултурације, јер јеванђеље не потире било чију ни личност ни културу.

Иван Цвитковић

ВАЖНОСТ МОРАЛНОГ НАЧЕЛА У ИСЛАМУ. Желио бих да одреагирам на овдје изречену тврдњу да ће Исламска заједница, уколико жели да се додатно приближи Ромима, морати да пренебјегне у њиховом случају инсистирање на традиционалним забранама у исламској вјери. Мислим да је то илузорно очекивати. Зашто? Код муслимана нема, као код других вјерских заједница, сабора или концила који могу доносити или мијењати извјесне одлуке. У једном хадизу наводи се десет гријехова који се могу починити када је у питању алкохол. Дакле, не само да ли ћу ја као муслиман попити пиће, него и да ли ћу произвести пиће за другога, до тога да гријех чиним уколико сједим за столом за којим нетко други сједи и пије пиће. Нема ту никаквог Другог концила који ће промијенити ове прастаре одредбе и понудити другачију интерпретацију. Има један други хадиз у коме се наводи како је човјеку који је попио, Мухамед рекао да не може тога дана молити, јер он не зна о чему говори под дејством алкохола. Ријеч је, дакле, о моралним начелима, које ће неко прихватити, уколико се истински хоће поистовјетити са вјерском традицијом. Ето, изнео сам неко своје приватно размишљање.

Драган Новаковић

ВАЖНОСТ ЧЛАНАРИНЕ У ИСЛАМУ I. Нема дилеме да сте ви, проф. Цвитковићу, изнели тачно тумачење о томе како се ислам односи према употреби алкохола и свињског меса и сасвим је извесно да то нико не може променити, нити покушава да промени. Учени имам из медресе у Новом Пазару инсистираће на строгом придржавању темељних поставки исламске вере у одношењу према верницима. Међутим, овде се ради о једној специфичној ситуацији да Роми пронађу имама из Босне или са Косова, или некаквог путујућег имама, то се ради, пре свега, у подрињском крају, он обави ценазу према исламским прописима и оде, а онда уследи употреба алкохола и свињског меса од стране присутних на сахрани. Генерално посматрано, за Роме је много већи проблем, када је у питању Исламска заједница, прихватање обавезне чланарине, коју породица мора да исплати у току године.

Иван Цвитковић

ВАЖНОСТ ЧЛАНАРИНЕ У ИСЛАМУ II. Мало се пренаглашава та обавеза материјалног давања код муслимана, јер су они дужни дати 2,5% новчаних средстава, с тим да је прецизно регулисано на коју се врсту иметка и зараде тај пропис односи. Да се нашалим, мени опћина узима цијелих 15% на висину годишњих примања, па се нитко не буди што се то тако чини, а камоли за много мањи проценат који прописује вјерска заједница. Мислим да су то споредни разлози маргиналног положаја Рома у исламских друштвима.

Томислав Бранковић

МИСИОНАРЕЊЕ ЈЕХОВИНИХ СВЕДОКА И РОМ КАО “НЕМИ СТАЈАЧ”. Мислим да је аргументација господина Паланског и Б. Ђуровића о успешнијем мисионарењу протестаната међу Ромима погодила у средиште ствари. Придодао бих нешто о, по јачини, другој протестантској верској заједници, која је успела да се инфилтрира у ромски етнос, то су Јеховини сведоци. Они у својој догматици не поседују толики број дискриминаторних елемената, због којих би Роми отворено зазирали од њих, па је на њиховим годишњим саборима у београдској хали “Пинки” могуће заиста видети доста ромске популације. Они су веома уљудно и лепо обучени, врло често читаве породице активно учествују у верском животу. Но, мора се имати у виду још једна ствар, нарочито уколико се боље познаје верска доктрина Јеховиних сведока. Говорим о дугорочном сагледавању последица, које произилазе из строгог придржавања начела њихове вере, пре свега, у погледу заснивања брачне заједнице и породичног живота. Подсећам само да код Јеховиних сведока постоји обавеза о преобраћењу брачног партнера у тачно предвиђеном временском интервалу, чије не придржавање носи са собом искључивање из заједнице.

И, на крају, указао бих на још једну, нову врсту мисионарења коју сам уочио код Јеховиних сведока. То је ситуација у којој Роми, пре свега, мушкарци, а догађа се мушкарац и жена у пару, врло лепо обучени, стоје на прометним јавним местима у граду, као што су аутобуске станице или Кнез-Михајлова улица, и маси света која пролази поред њих немо нуде часописе “Кулу Стражару” и “Пробудите се”. Чак и да их нико ништа не упита, мислим да су они само таквим неким стајањем испунили верску обавезу.

Њих јавност већ препознаје по таквом понашању као Јеховине сведоке, а ја их називам “стајачима” или “немим стајачима”.

Драгољуб Б. Ђорђевић

ПРОТЕСТАНТИЗАМ И СТРАТЕГИЈЕ ПРЕОБРАЋИВАЊА. Похваљујући излагање колеге Паланског, ипак бих прокоментарисао његову помало неопрезно изречену генерализацију да протестантизам нема специјалну стратегију деловања према Ромима. Вероватно да такав закључак произилази из праксе Адвентистичке цркве, којој и сам припада. Али, уколико узмемо у обзир разне пентекосталне заједнице, опште је познато да они имају специјалну стратегију, не само када се ради о Ромима, већ се она прилагођава и осталим специфичностима појединих делова света у којима они имају развијену делатност. На пример, пентекосталци се изузетно шире у Северној, а још више у Јужној Америци – посебна се пажња поклања Индиосима – постижу се и запажени успеси, чак се барата бројкама да у Јужној Америци дневно по осам хиљада људи напусти претходни верски корпус и приступи разним пентекосталним заједницама, иако тамо убедљиво преовладава римокатоличко верништво. Специјална пажња поклања се и Црнцима у Јужној Африци, по неким проценама већ су се приближили цифри од готово половине преобраћених Јужноафриканаца.

Мирко Вид Млакар

О СТРАТЕГИЈАМА МИСИОНАРЕЊА. Спомиње се давање новца у исламу. Нема вјерске заједнице у којој не постоји обвеза, на овај или онај начин, да се даје новац. Говоримо ли о Католичкој цркви, пошто је она видљиво тијело Крстово, она мора у том контексту живити на видљив, материјални начин. Када католик дође на мису, он је дошао на еухаристију, на гозбу, пошто нешто прима, он је у обвези и да нешто и даје, јер црква има своје потребе. Друга је ствар је ли се код неких цркава реформацијске баштине или у исламу баш таксативно наводе цифре или се то релативно препушта самоме вјернику. У кршћанству није појединцу препуштено да остави онолико колике су његове моћи, него колике су стварне потребе твојих ближњих. Тако кажу документи. Дакле, ја, као кршћанин, и на тај начин морам очитовати љубав према сабраћи.

Друга ствар. Изгледа ми помало овај наш скуп као да смо државна вјерска комисија, јер говоримо о томе да ли се рабе посебне стратегије мисионарског деловања. Хвала богу да свака вјерска заједница, којој је стало до инкултурације у неку нпр. етничку или социјалну групу, мора имати нешто што би се могло звати стратегијом... Кад су исусовци ишли у Кину или Индију, нису они могли да свједоче Исуса на исти начин као што су то чинили у мом Сплиту или Минхену. Иако говорите о истом богочовјеку, не можете ви на исти начин говорити једном доктору знаности и једном паору...

У вези са тврдњом проф. Ђорђевића о томе да Роми сада дијеле свијет на вјерујуће и невјерујуће. Занима ме колики је тај опсег “вјерујући”, да ли су то само припадници вјерске заједнице у којој сам ја, или су то сви који вјерују и, у том контексту, слаби оштрица традиционалне ромске подјеле на *ми* и *Гаце*. Ако је то тако, онда би то доиста у конституцији ромскости могла бити значајна идентитетска промјена.

Драгољуб Б. Ђорђевић

МЕТОДОЛОШКА ЗАПАЖАЊА НА СОЦИОЛОШКОМ ТРЖИШТУ. Познато је да Роми нису јединствена етничка група. Ромски конгреси, који се одржавају по прецизно утврђеном реду још од седамдесетих година прошлог века, у званичним документима, а онда су то прихватиле и све институције Европске уније, користе за себе назив *Роми*, *синти* и *кало*. Да не говоримо о поделама унутар *синта* и групе *кало*. Када се говори о културном идентитету, што је, такође, прихваћено у свим међународним документима, прецизно се одређује да у културни идентитет спада језик, вера, традиција и културна баштина, при чему се има у виду и материјална културна баштина. Ја не држим на памети све идентитетске карактеристике Рома, које су набројали Мирга и Мруз, али, ево, могу да, између осталих, издвојим разликовање “ми” и “гацо”, затим, језик, ношњу, начин унутрашњег руковођења у заједници, постојање особе која одлучује по обичајном праву, односи у фамилији и поштовање родног принципа, однос према опозитним примерима “прљаво – чисто”, чак је идентитетском карактеристиком означен и однос према религијама и вери. Овим желим да кажем да је, на основу евиденције коју је дала Магдалена Славкова, а на основу својих етнолошких истраживања у Бугарској, неопходно проверити постојеће стање у суседним крајевима, од обима до интензитета регистрованих појава...

Одговарајући на освртања осталих колега на мој покушај разграничења значења појмова евангелизација, преобраћање и прозелитизам за ромски народ, још једном понављам да је основна интенција била садржана у жељи да на, да се тако изразим, уско социолошко “тржиште”, нарочито “тржиште” социологије религије, изнесем нека своја методолошка запажања о којима би заједнички продискутовали, утврдили да ли она могу да издрже критички суд јавности, да ли могу да се додатно избрусе или је реч о тотално погрешном правцу закључивања...

Звонимир Костић-Палански

ПРОЗЕЛИТИЗАМ И ГОРЉИВИ ВЕРНИК. Мени није до краја разумљиво значење појма “прозелитизам”, онако како га ви описујте и користите. Како је могуће преузимање добрих верника из традиционалних црквених заједница и који су то методи за њихово претварање у горљиве заговорнике новог религијског идентитета?

Ја сам адвентиста 32 године, у граду ме сви познају, а себе сматрам горљивим верником. Е, сада, како би ме неко преузео и превео поново, на пример, на православље, с обзиром да ме је нишки владика више пута у непосредним контактима приупитао када ћу се вратити мајци цркви? У себи, да га не бих увредио, ја бих одговорио: кад се мајка врати оцу. Мој став је да православна црква није са оцем и док год буде постојао тај “разведени брак”, ја не могу себе да нађем и код мајке и код оца. Католичанству се, опет, такође не бих вратио, чак и из неких православних разлога, нарочито оних који су конкретан довели до велике шизме унутар хришћанства. Ни Јеховин сведок не могу да будем, јер се у тој заједници ограничавају верске слободе, самом чињеницом да се њима налаже беспоговорно пропгирање сопствене вере, без улажења у дијалогско пропитивање важних теолошких проблема са припадницима других вера. Ја сам у адвентизам ушао као одрастао човек, по слободном избору, то је била црква коју сам ја изабрао и отићи ћу из те цркве када ја то будем желео, а не уколико ми то буде предложила нека друга црква.

За време владавине Турака постојали су јаничари, али су они отимани као деца, на коју се могло другачијим васпитањем утицати. Али, узети одраслог човека који је изградио поглед на свет, изуземе ли насилни атак на индивидуалне верске слободе, није могуће.

КРИТИКА Д. Б. ЂОРЂЕВИЋЕВОГ ОДРЕЂЕЊА МИСИОНАРЕЊА, ПРЕОБРАЂИВАЊА И ПРОЗЕЛИТИЗМА I.

Сама расправа о томе да социолози религије и, у ширем смислу, религиолози покушавају да говоре о прозелитизму, мало ми је сумњива. Прекјучер је Драган Тодоровић направио своју систематизацију, исто трофазну, која је више-мање иста као код Драгољуба Б. Ђорђевића. Испричаћу вам сада један виц. Иду два редовника у Африку, фрањевац и исусовац, и договоре се да ће литру коњака добити онај ко кроз пет година придобије више душа за католичку цркву. Након пет година, они се сусретну и фрањевац каже како је успио придобити 167 људи за Крстову вјеру, а исусовац подсмешљиво каже да је у њега тај број 16.700. На додатно питање како му је то пошло за руком за свега пет година, он одговара да је, заправо, придобио само поглавицу племена, а да је све остало урадио поглавица.

Могуће је да горљиви католик постане горљиви адвентист или муслиман, само зато што је његово тражење бога толико изнутра јако, да га он не успијева пронаћи у тој једној вјерској заједници, због чега он иде даље. Увијек је ријеч о дијалогу. Ако неки католик постаје адвентист, он мора упознати адвентизам, схватити да је та црква боља, а то се постиже дијалогом, било да му је неки адвентист понудио тако што или да је читао какву књигу. Код мисионарења, конверзије и прозелитима, унутрашњег и вањског, увијек је ријеч о дијалогу. Религија је дијалог.

Ако се помињу злоупотребе вјерске слободе, оне за некога значе употребу вјерске слободе, немојмо се ми стављати на страну ове или оне вјерске заједнице која користи тај термин. Када нека црква спомиње себе, она, дакле, говори о евангелизацији, а када спомиње друге, који то исто раде, говори о прозелитизму! Немојмо ми, као религиолози, у то залазити. Даље, тај термин “неоправдано преузимање вјерника”. Опет кажем, зашто не би био циљ неке вјерске заједнице да добије једног изграђеног вјерника, макар у том смислу “тражитеља бога”. Ако је нетко тражио бога, ако је имао тај напор и ако се давао у једној вјерској заједници, зацијело ће, кад направи за њега тај велики лом, и у другој вјерској заједници бити исто тако јак. Том истинском тражитељу бога, коме је бог дао дар да га тражи, одлазак у другу цркву је за њега велика цијена, због чега ће он и тамо бити велики и јак.

Оно што сте ви стрпали под прозелитизам, то је једна нормална стратегија сваке вјерске заједнице. У ком смислу? У оном смислу – добити поглавицу! Ја, који сам дошао са стране у ромску заједницу, засигурно ћу тражити оне Роме који су боготражитељи, да бих од њих направио базу и здраву основу за даље ширење свог вјерског учења. Да закључим: тај термин “неоправдано преузимање вјерника” ми је и даље сумњив. Ђорђевић, такођер, за мисионарење каже: “ништа им се не може замјерити”. Па, нисмо ми правници, епархијски одбор Српске православне цркве или нишки деканат католичке цркве да говоримо тако! Пазите, опет се заузима некаква вједносна позиција и то није, колико ја познам социологију, баш социолошки говор.

Иван Цвитковић

ПРИМЕР ПРЕУЗИМАЊА ВЕРНИКА. Ако је нетко постојан у свом идентитету, у овом случају религијском, онда тај, по мом суду, нема разлога да се плаши било чега другог што му се може понудити; само се религијски непостојани имају плашити потенцијалног преобраћења на другу вјеру.

Но, испричаћу вам детаљ из живота, који се коси са јасним теоријским концептуализацијама. Кад је прављен тунел испод писте у Сарајеву, након што три године нисам видио мајку и браћу, ја сам тунелом испод писте, па преко Игмана, некако дошао у Мостар. Врата до врата са станом моје мајке живјела је једна бошњачка, муслиманска обитељ. Слушајући приче како су из Мостара протјеране све муслиманске породице, ја сам брата одмах упитао да ли му је ту сусјед, на шта ми је он потврдно одговорио. Телевизор је у том стану био постављен тако да га је обавезно морао видјети онај који улази споља. И тако, на телевизору сам ја одмах запазио кип Госпе Међугорске, што ме је зачудило. Жена у кући је то примјетила, заплакала и, пошто ме је од раније познавала, показала ми је потврду да је прешла у католичку вјеру. Кад сам се вратио у Сарајево, испричао сам ову причу једном пријатељу, жупнику. У ратним кризама и катаклизмама, она је то урадила да би сачувала живу главу. Ако црква спада на то да у таквим ситуацијама прихвати ову врсту обраћења, то је онда срамотно за ту цркву. Право би било мени да је црква тада рекла, јасно и гласно, да у ратним вихорима нема преузимања и крштења нових вјерника. А тога је било на све стране.

Богдан Ђуровић

КРИТИКА Д. Б. ЂОРЂЕВИЋЕВОГ ОДРЕЂЕЊА МИСИОНАРЕЊА, ПРЕОБРАЂИВАЊА И ПРОЗЕЛИТИЗМА II.

Ја, такође, сматрам да је колега Ђорђевић мало несмотрено употребио, у овом случају, термине “неоправдано” и “злоупотреба”. Њих је могуће користити у екстремним ситуацијама, које је малопре навео проф. Цвитковић. Ја сам на становишту да прозелитизам долази управо из вокабулара верских заједница, те да он као феномен није ухватљив. Створена је спрега између нације, одређене верске заједнице и државе и започиње борба између верских заједница, што је негативно.

Друга ствар, шта ћемо, у вези са увођењем у веру као променом погледа на свет, са атеистима и агностицима? Где се налази граница верске слободе? Ако је реч о мисионарењу, ако се не користе недозвољена средства, сила и разне врсте манипулација, ви немате могућности да користите причу о злоупотреби верских слобода.

Томислав Бранковић

ПРИМЕР АДВЕНТИСТИЧКОГ МИСИОНАРЕЊА.

Код Елен Вајт, најплодоноснијег адвентистичког писца и пророка за наше време, мислим у “*Одабраним сведочанствима*” где говори о мисионарењу и помиње различите моделе мисионарења: у граду, селу, међу интелектуалцима, средњим слојевима, има један део где помиње мисионарење према свештеницима других цркава и верских заједница. Тамо се адвентистички проповедници охрабрују на улажење у дијалог са свештенством осталих вера, на разговор о вери и проналажење правог пута и слично. Навешћу конкретан пример на који сам наишао гледајући материјале Покрајинске верске комисије, негде из шездесетих година прошлог века, у којима се наводи како су управо мисионари Адвентистичке цркве у Зрењанину мисионарили православног свештеника Жарка Јовановића и његову супругу.

У контексту излагања проф. Ђорђевића да је, у форми прозелитизма, могуће привлачење верника традиционалних цркава од стране протестантских цркава, ја сам сагласан са тиме. Због чега? Проф. Цвитковић је навео пример ванредних друштвених околности, када се за таквим чином посеже из прагматичних разлога опстанка. Затим, постоје разне личне и породичне трагедије и разочарања, које човека наводе на незадовољство постојећим религијским идентитетом, услед чега започиње окретање другачијој литератури из које се покушавају сазнати алтернативни облици верског живота, што је спомињао Мирко Млакар.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.74:2 (082)
2-767 (082)

**О мисионарењу преобраћењу и
прозелитизму** / Предговор написали и
приредили за штампу Драган Тодоровић и
Драгољуб Б. Ђорђевић. – 1. изд. – Ниш :
Југословенско удружење за научно
истраживање религије – ЈУНИР : Свен, 2004
(Ниш : Свен). – 84 стр. ; 20 цм. –
Библиотека “Религија и друштво” /
(ЈУНИР)

Према предговору, публикација садржи
дискусију с 11. конференције Југословенског
удружења за научно истраживање религије
(ЈУНИР), одржане у Нишу од 24. до 26. јуна
2004. год. – Делимично упоредо срп. текст и
енгл. превод. – Тираж 200. – Предговор ;

Preface: стр. 5-14. – Напомене и
библиографске референце уз текст.

ISBN 86-7746-028-4

а) Социологија религије – Зборници б)
Мисионарство – Зборници ц) Прозелитизам –
Зборници
COBISS.SR-ID 118258700