

Dragana Radisavljević - Ćiparizović

RELIGIOZNOST I TRADICIJA



Institut za sociološka istraživanja
Filozofskog fakulteta u Beogradu

SADRŽAJ

PREDGOVOR	7
I UVODNA RAZMATRANJA	11
1. Značaj (sociološkog) istraživanja religije	11
2. Različiti pristupi definisanju religije	16
3. Sekularizacija: sporni pojam u sociologiji religije	22
4. Tradicija i promena: religijski aspekt	31
5. Desekularizacija u Srbiji i promenjena uloga Srpske pravoslavne crkve u poslednjoj deceniji XX veka	34
6. Verska tolerancija i međureligijski dijalog	43
7. Žensko pitanje u crkvi: (u)poznavanje pravoslavnog stava	52
II TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR	59
III REZULTATI ISTRAŽIVANJA	65
1. Tradicionalna vezanost za religiju i crkvu	65
1a. Konfesionalna i religijska samoidentifikacija	65
1b. Participacija u obredima tradicionalne prirode	71
1b1. Krštenje dece	71
1b2. Crkveni pogreb	73
1c. Religijska atmosfera u krugu porodice kao deo tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu	74
1c1. Slavljenje verskih praznika i krsne slave	76
2. Aktuelna vezanost za religiju i crkvu	81
2a. Religijsko ponašanje kao neposredna dužnost vernika	81
2a1. Posećivanje liturgije	81
2a2. Posećivanje crkve	85
2b. Religiozno ponašanje kao „čin pobožnosti”	86
2b1. Molitva	86
2b2. Post	88
2b3. Čitanje knjiga sa verskim sadržajem i verske štampe	91
2c. Veronauka: hit tema za nesuglasice	95

IV ZAKLJUČAK	107
PRILOZI	110
LITERATURA	145
Mirko Blagojević RELIGIJA U DESEKULARIZOVANOM DRUŠTVU	157
SUMMARY	165

Dragana Radisavljević Ćiparižović
RELIGIOZNOST I TRADICIJA
Vežanost za religiju i crkvu u Srbiji na raskršću milenijuma

Izdavač:

Institut za sociološka istraživanja
Filozofskog fakulteta u Beogradu

Za izdavača:

Prof. dr Smiljka Tomanović

Recenzenti:

Prof. dr Dragoljub B. Đorđević
Prof. dr Milan Vukomanović

Štampa:

Čigija
S T A M P A

Tiraž:

500 primeraka

Izdavanje ove knjige omogućilo je
Ministrstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije

Dragana Radisavljević Čiparizović

RELIGIOZNOST I TRADICIJA

*Vežanost za religiju i crkvu u Srbiji
na raskršću milenijuma*

BEOGRAD
2006

*U spomen mojim najmilijima,
ocu Mirku Radisavljeviću, baki
Dragani, dedi Dragoslavu i tetki
Nadeždi Marjanović.*

PREDGOVOR

Knjiga *Religioznost i tradicija: vezanost za religiju i Crkvu u Srbiji na raskršću milenijuma* predstavlja izmenjenu i dopunjenu magistarsku tezu „Religija i svakodnevni život: vezanost za religiju i crkvu u Srbiji krajem 90-tih”*, koju sam odbranila na Filozofskom fakultetu marta 2005. godine, pred komisijom u sastavu prof. dr Marija Bogdanović, mentor, prof. Dr Dragoljub Đorđe-vić i prof. dr Milan Vukomanović. Zahvaljujem se svim članovima komisije na korisnim primedbama i predlozima, koje sam se trudila da ispoštujem u pripremi ovog teksta za štampu. Posebno sam zahvalna mentoru, prof. dr Mariji Bogdanović, bez čije stručne podrške ne bi došlo do realizacije ovog rada. Njima, i svim dragim prijateljima i kolegama, koji su mi pomogli podrškom, savetima i u nabavljanju literature, dugujem neizmernu zahvalnost.

U Beogradu, januara 2006. god.

Autorka

* Magistrski rad je deo studije **Srbija na kraju milenijuma: Razaranje društva, promene i svakodnevni život**, koju su radili saradnici Instituta za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta (ISIFF) u Beogradu. Studija je nastala u okviru naučnog projekta „Srbija u komparativnoj perspektivi” koji je finansiran sredstvima Ministarstva za nauku i tehnologiju Srbije za period 1996-2000. godine.

SADRŽAJ

PREGOVOR	7
SADRŽAJ	9
I UVODNA RAZMATRANJA	11
1. Značaj (sociološkog) istraživanja religije	11
2. Različiti pristupi definisanju religije	16
3. Sekularizacija: sporni pojam u sociologiji religije	22
4. Tradicija i promena: religijski aspekt	31
5. Desekularizacija u Srbiji i promenjena uloga Srpske pravoslavne Crkve u poslednjoj deceniji XX veka	34
6. Verska tolerancija i međureligijski dijalog	43
7. Žensko pitanje u crkvi: (u)poznavanje pravoslavnog stava	52
II TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR	59
III REZULTATI ISTRAŽIVANJA	65
1. Tradicionalna vezanost za religiju i crkvu	65
1a. Konfesionalna i religijska samoidentifikacija	65
1b. Participacija u obredima tradicionalne prirode	71
1b1. Krštenje dece	71
2b1. Crkveni pogreb	73
1c. Religijska atmosfera u krugu porodice kao deo tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu	74
1c1. Slavljenje verskih praznika i krsne slave	76
2. Aktuelna vezanost za religiju i crkvu	81
2a. Religijsko ponašanje kao neposredna dužnost vernika	81
2a1. Posećivanje liturgije	81
2a2. Posećivanje crkve	85
2b. Religiozno ponašanje kao „čin pobožnosti”	86
2b1. Molitva	86
2b2. Post	88

2b3. Čitanje knjiga sa verskim sadržajem i verske štampe	91
2c. Veronauka: hit tema za nesuglasice	95
IV ZAKLJUČAK	107
PRILOZI	110
LITERATURA	145
Mirko Blagojević RELIGIJA U DESEKULARIZOVANOM DRUŠTVU	157
SUMMARY	165

I UVODNA RAZMATRANJA

1. Značaj (sociološkog) istraživanja religije

Proučavanje religije je izazovan poduhvat jer zahteva sasvim specifičnu vrstu sociološke imaginacije. U analizi religiozne prakse moramo razumeti šta znače mnogobrojna verovanja i rituali koji postoje u raznim kulturama. Moramo biti i senzitivni na ideale koji inspirišu duboko ubeđenje vernika i da, istovremeno, na sve njih gledamo sa uravnoteženom i podjednakom pažnjom.

Entoni Gidens

Na početku trećeg milenijuma, u složenom vremenu globalizacije i postmoderniteta, sve više se oseća potreba za razmatranjem religije kao dinamičnog fenomena, o čijem kraju, objavljenom u duhu sekularizma i moderniteta, nema ni govora. Posmatran iz religiozne perspektive, prohujali XX vek, bio je višestruko obeležen brojnim protivurečnostima i paradoksima. Sekularizam i religioznost su stalno prisutni na istorijskoj pozornici, i predstavljaju dva različita odnosa čoveka

prema svetu i životu. Protojerej R. Bigović, profesor Bogoslovskog fakulteta, ističe da je tolika njihova međusobna povezanost da možemo govoriti o sekularizovanoj religioznosti ili o religioznoj sekularizaciji (Bigović, 2000: 188).¹ Ipak, uprkos sekularizaciji i tehnifikaciji svakodnevnog života, religija je u svim, pa i najrazvijenijim društvima sačuvala istaknuto mesto, posebno u privatnoj sferi, u domenu morala, tradicije i kulture. Transformacije kroz koje prolazi savremeno društvo, nove egzistencijalne teškoće izazvane dubokom krizom dovode do takvih društvenih/kulturnih okolnosti u kojima ljudima nije lako da „definišu poželjni poželjni tip egzistencije” (Golubović, 1973: 79) Religija se potvrđuje kao problem pojedinca i društva, porodice i obrazovanja, kul-

¹ Pojmu sekularizacije smo posvetili posebno poglavlje, tako da ovde nećemo ulaziti u širu elaboraciju kompleksnih teorijskih pojmova i procesa: sekularizma, sekularizacije i desekularizacije.

ture svakodnevnog života i kulture savremene civilizacije. Prilaženje religiji kao specifičnoj pojavi u svakodnevnom životu ljudi upućuje nas na razmatranje religijskih potreba kao bitnih kulturnih potreba čoveka i religijskih funkcija u društvu. Veza između religije i svakodnevnog života, u duhu J. Burkhardta, može se izraziti tako da religija „prodire u sve stvari života i kulture” (prema Koković, 1996: 47) Nijedna religija nije nikada bila sasvim nezavisna od kulture, odnosno od naroda i vremena kojima pripada. Naravno, uz religiju kao kulturni sistem, postoje i drugi kulturni sistemi, pre svega svetovni kulturni sistem, koji obuhvata nauku, kulturu kao posebnu datost, umetnost i sl. koje se temelje na drugačijem kulturnom obrascu. Da li su ovi sistemi u nepomirljivoj protivurečnosti ili mogu da koegzistiraju i dopunjuju se u okviru jednog kulturnog obrasca, čiji referentni okvir čine temeljne ljudske potrebe? Sve se više oseća neophodnost uspostavljanja civilizacijske sinteze savremenih naučnih saznanja i višemilenijumskih religijskih iskustava. Tako bi, smatra Z. Kuburić, „došlo do ravnoteže između dostignuća savremene nauke i društvenog razvoja sa potrebama čoveka za verom i stabilnim vrednosnim sistemom” (Kuburić, 2002: 7)

Antropolog K. Gerc (Geertz) je religiju posmatrao kao kulturni sistem. Po njegovom mišljenju religija ne opisuje društvenu stvarnost, već je oblikuje, kao što čine politička moć, pravna obaveza ili estetička norma. Tako suštinu religioznog uverenja čini prihvatanje koje proizlazi iz one velike unutrašnje potrebe da se izbegne strepnja pred haosom i besmisлом. Problem smisla je jedan od temeljnih problema koji svaka religija rešava na svoj način, a on se „svodi, s jedne strane, na priznavanje nemogućnosti da se izbegnu neznanje, patnja i nepravda na ljudskoj ravni i, s druge strane na poricanje da ove iracionalnosti karakterišu svet kao celinu” (Gerc, 1971: 35-36).

Amfilohije, mitropolit crnogorsko-primorski (1994) definiše religioznost kao potragu za spasom od besmisla, kao čežnju za vertikalom koja daje značaj i ravnotežu horizontali postojanja. V. Jerotić, poznati akademik i psihoterapeut, nastavlja svoja višegodišnja razmišljanja u traženju i otkrivanju volje za smislom. Kao i bečki psihijatar i filozof, V. Frankl (1905–1997), on je smatra osnovnim pokretačem svake ljudske delatnosti. Osnovna i najozbiljnija kriza po Jerotiću, za većinu ljudi danas, bili oni teisti, agnosticici ili ateisti, je jaz između *homo tehnicus* i *homo religiosus* koji je uslovio između ostalih kriza ekološku krizu, koju sve jasnije uviđaju svi narodi i religije sveta (Jerotić, 2002: 101) Ovaj autor smatra da u srpskom pravoslavlju, treba sagledati, pa ispravljati verski konzervativizam koga ima u etnocentrizmu, u hrišćanski slabo

prosvećenom narodu, u tradicionalizmu koji ne zna za obnovu. Jedino rešenje je, slažemo se sa Jerotićem, *dijalog*, a ne stalni monolog: sa drugim čovekom, drugim i drugojačijim narodom i njegovom religijom. Ovaj dijalog sa Drugim, moguć je samo jačanjem sopstvenog identiteta. Takođe je neophodno češće praviti razliku između pozitivne i negativne strane (srpske) tradicije, kako nacionalne tako i verske (Jerotić, 2002: 106).²

„Potreba za religijom je izvorna, temeljna ljudska potreba, baš kao i ljubav, osećanje emotivne sigurnosti, reda i harmonije u životu”, piše M. Vukomanović, potvrđujući da je religioznost jedno od najizvornijih i najautentičnijih ljudskih iskustava (Vukomanović: 2001: 12) U tom smislu, religijska potreba, iako se zasniva na izvornom religioznom osećanju i pre svega verovanju, uobličava se i dobija svoja posebna obeležja prenošenjem određene religijske tradicije, prihvatanjem osnovnih verskih dogmi i vršenjem verskih obreda.

Upravo su društvena, ekonomska i kulturna modernizacija, za koje se pretpostavljalo da će uzrokovati smrt religije doveli do njenog uskrnuća. Ljudima su potrebni novi izvori identiteta, novi oblici stabilne zajednice, i novi moralni propisi da im pruže osećanje smisla i svrhe, pokušava S. Hantington (Huntington) da objasni sveopšti fenomen povratka Svetog u svetskim razmerama. Novi religiozni pokreti, *La revanche de Dieu* (Božja osveta), inače termin Ž. Kepela, su antisekularni, ali ne i antimoderni, jer ne odbacuju urbanizaciju, industrijalizaciju, razvoj, kapitalizam, nauku i tehnologiju. Revivalizam religije je urbani fenomen, a odlikuje ga i veća religioznost mladih u odnosu na roditelje (vidi Hantington, 1998: 104-111) U zaokretu koji se dogodio sredinom sedamdesetih, a koji se sastojao u tome što se javio novi religijski diskurs ne više da bi se tragalo za prilagođavanjem sekularnim vrednostima nego da bi se ponovo dao Sveti temelj društva, preobražavajući ga, ako je potrebno. „Više posrijedi nije *aggiornamento* nego „reevangelizacija” Europe; više posrijedi nije modernizacija islama nego „islamizacija” moderni-teta (Kepel, 1991: 14) Pomenimo i J. Jukića, poznatog katoličkog religijologa, koji smatra da je današnja religioznost izrazito nesvetovna s obzirom na neuspeh konzumističke religije, nepolitična s obzirom na neuspeh političke religije, i necrkvena s obzirom na neuspeh crkvene religije. Istovremeno, isti autor, navodi stav američkog sociologa P. L. Bergera, da „danas jačaju upravo one Crkve koje su se najmanje kompromitovale duhom modernizma i sekularizma” (Jukić, 1991: 180)

² Tradiciji i promeni, kao i međureligijskom dijalogu i toleranciji, posvećena su posebna poglavlja.

Novi religijski senzibilitet se smatra posledicom individualizacije religije i može se objasniti posledicom političkog delovanja. Postoji i obrnuti proces koji ukazuje na neprekidno prisustvo kohezivnih sila u okviru društvenih/religijskih pokreta koji obezbeđuju osećanje pripadnosti i reformulisanje identiteta. To je reakcija na procese homogenizacije kulture, globalizacije i političkog usmeravanja iz jednog centra moći. Ona se pojavljuje na dva načina, smatra J. Đorđević, kao revitalizacija tradicionalnih religija i jačanja autoriteta crkve (naročito u zemljama postkomunističke transformacije), ili kao rađanje novih religioznih pokreta koji nude spasenje i osećaj pripadnosti za parcijalne i marginalne društvene grupe (J. Đorđević, 2000: 266).

Našoj domaćoj sociologiji religije dugotajno i jedino nadahnuće je bio marksizam, pa se zato teže oslobađala okova ideologije. „U tom nepovoljnom okviru, religija je bila razmatrana kao nešto bolesno, natražno, osuđeno na odumiranje i posvemašni nestanak. Tako su prvi sociolozi u nas daleko više sličili na mrtvozornike religije nego na njezine istraživače” (Jukić, 1991: 27)

Srpska sociologija religije, iako ne bez rezultata, uvek je zaostajala za dostignućima hrvatske i slovenačke sociologije religije. D. Đorđević piše da je ovdašnja sociologija religije delimično sama kriva za svoj položaj, „iako krivica više pada na ranije srpske socijalističke vlastodršce koji su hteli da budu „veći katolici od pape” sprečavajući institucionalni i svaki drugi razvoj sociološkog istraživanja religije” (Đorđević, 1994a: 330).³ Srbija jedina u bivšoj Jugoslaviji nije imala institut ili odeljenje za sociološko izučavanje religija, kao ni postdiplomske studije iz sociologije religije. Ni u današnje vreme situacija se nije bitno izmenila, jer se „na prste mogu izbrojati sociolozi koji poklanjaju adekvatnu pažnju tako gorljivom fenomenu, čak i u vreme burnog i bolnog preobražaja našeg društva iz tradicionalnog u moderno” (Đorđević, 1994: 7) Posebno je uočljiv nedostatak socioloških longitudinalnih empirijskih istraživanja. S druge strane, Hrvati i Slovenci, ne samo da imaju mnogo razvijeniju svetovnu sociologiju religije, sa izgrađen-om naučnom i profesionalnom infrastrukturom, koju prati

³ Dragoljub B. Đorđević, poznati niški sociolog religije, koji se preko dvadeset godina bavi pravoslavljem, i zahvaljujući čijoj istrajnosti imamo sociološka empirijska istraživanja i iz ranih osamdesetih godina. Jedan je od osnivača *Jugoslovenskog udruženja za naučno istraživanje religije*. JUNIR je osnovan 1993. godine u Nišu, radi okupljanja istraživača religijskog fenomena, organizovanja naučnih skupova i izdavanje knjiga iz oblasti religije. JUNIROVE (međunarodne) konferencije se održavaju godišnje, i svi radovi su objavljeni u posebnim Zbornicima.

adekvatna podrška države, već i u rezultatima odmaklu katoličku sociologiju (Đorđević, 1994a: 330).⁴

Poređenja radi, skoro istovremeno kad je vršeno ovo istraživanje religioznosti u Srbiji, kao omnibusnog dela, i to praktično na molbu pojedinca,⁵ Institut za društvene nauke u Zagrebu, sa šest članova istraživačkog tima, provodio je opsežno istraživanje religioznosti u Hrvatskoj.⁶ Ni u omnibusnom istraživanju *Mladi uoči trećeg milenija* nije izostavljeno proučavanje religioznosti (vidi Marinović Jerolimov, 2002: 79-124) Slična situacija bila je i u Sloveniji, gde su eminentni profesori, i saradnici Fakulteta za društvene vede, IDV i Centera za raziskovanje javnoga mnjenja in množnih komunikacij, ispitivali religijsku situaciju u Sloveniji.⁷

Nadamo se da će i kod nas sazreti svest o neophodnosti stvaranja obimnije sociološke iskustvene evidencije, u ovoj dosta potisnutoj, i u ranijem periodu tabuiziranoj oblasti naše sociologije, jer se samo tako može naučno potvrditi ili oboriti hipoteza da je i na ovim, u bivšoj Jugoslaviji najsekularizovanijim područjima, krajem devedesetih došlo do desekularizacije koja se ne ispoljava samo u tzv. tradicionalnoj religioznosti, već i u njenom aktuelnom obliku. Time bi sigurno bilo olakšano dalje praćenje nepredvidljive religijske situacije na ovim prostorima u trećem milenijumu.

⁴ Iako pravoslavna sociologija kod nas (još) ne postoji, navodimo kao mali znak mogućeg pomaka nedavno objavljen prevod dela *Sociologija hrišćanstva* (2004), grčkog autora Georgija Mandzaridisa, u izdanju Hrišćanskog kulturnog centra.

⁵ Ovaj rad je deo studije *Srbija na kraju milenijuma: Razaranje društva, promene i svakodnevn život*, (2002) koju su radili saradnici Instituta za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta (ISIFF) u Beogradu. Odeljak o religioznosti nije bio predviđen, i naknadno je uključen na projekat, zahvaljujući naučnom sluhu Marije Bogdanović, zbog izrade, u Predgovoru pomenutog, magistarskog rada.

⁶ Rezultati ovog istraživanja su objavljeni pod naslovom: „Religijske promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu” u dopunskoj svesci *Sociologije sela*. Pored urednika M. Labusa, o religijskoj situaciji u Hrvatskoj sa raznih aspekata, u 13 tekstova, pisali su: D. Marinović Jerolimov, A. Marinović Bobinac, N. Skledar, M. Jileka, i I. Cifrić (prema prikazu H. Francetić, 2001: „Religijske promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu”, u: *Revija za sociologiju*, 3-4).

⁷ Rezultati istraživanja su izneti u: *Podobe o cerkvi in religiji* (na Slovenskem v 90-tih). Autori 8 tekstova su: N. Toš, S. Dragoš, S. Flere, V. Potočnik, M. Smrke i S. Uhan.

2. Različiti pristupi definisanju religije

Religijska uverenja ove ili one vrste postoje u svakom društvu koje poznajemo. Njihovi su broj i raznolikost naizgled neizmerni. Vrlo je teško dati definiciju religije koja bi bila dovoljno široka da obuhvati sve te raznolikosti, a da istodobno ne obuhvati fenomene za koje obično sami ne smatramo da su religije.

Michael Haralambos

Manifestacija religijskog fenomena je nesumnjiva, ali je upitno određenje religije, jer se njome označava redovno vrlo različit, a često i suprotan sadržaj, ističe J. Jukić. On smatra da teškoće u definisanju religijskog fenomena dolaze:

od objekta religiologije;

od subjekta religiologije;

od naučne metode, ugla gledanja (Jukić, 1997: 24).

Vrlo je teško pronaći zajednički naziv za mnogovrsnost i različitost manifestnih formi religije i svetog za tako raznorodan sadržaj otelotvoren, sa jedne strane, u kanibalističkim orgijama i kulturnoj magiji pristorijskog čoveka, agrarnim žrtvama primitivnih naroda, lovu na ljudske glave u lovačkim plemenima, erotskom misticizmu hinduističkog tantrizma, a sa druge strane u visoko etičkim religijama poput izvornog hrišćanskog čovekoljublja i mirotvorstva, učenja ahimse (nenasilja) u hinduizmu, ideala bothisattve u mlađem budizmu ili sufističkog ispovedanja ljubavi prema Bogu u islamu.

Druga vrsta teškoća u definisanju pojma religije dolazi od subjekta verovanja. Po definiciji nauka teži objektivnosti i nepristrasnosti istraživanja, što nije lako postići kada se ima u vidu vernikovo religijsko iskustvo koje obuhvata njegovo mišljenje, osećanje i ponašanje. Različita metodološka rešenja i teorijske opservacije imaju nauka o religiji i fenomenologija religije, jer prva saznajni cilj naučnog istraživanja religije vidi u njenom objašnjenju, a druga u razumevanju religije i svetog.

Tako treća vrsta teškoća u definisanju religije dolazi od disciplinarnog pristupa i upotrebljene metode koja određuje i vrstu definicije religije. Ni sociološki pristup religijskom fenomenu i religioznosti, nije jedinstven pa se razlike najeksplicitnije uočavaju na nivou globalnih socioloških teorija: funkcionalističke, marksističke, fenomenološke, feminističke...

Izdvojili smo teoriju američkih sociologa, R. Starka i V. Bejnbridža (Bainbridge) koji smatraju da religija nudi odgovor na univerzalna

pitanja i ispunjava *konpenzatorsku funkciju* zadovoljavanja univerzalnih ljudskih potreba, pa ne može ni nestati niti doživeti ozbiljniji pad uticaja. Za razliku od sociologa funkcionalista poput Dirkema (Durkheim), Stark i Bejnbridž (1985) misle da religija treba da ispunjava potrebe pojedinaca, a ne društva kao celine. Za razliku od Marksa (Marx) smatraju da religija treba da zadovoljava univerzalne ljudske potrebe, a ne one koje vuku koren iz klasne nejednakosti i eksploatacije. Za razliku od feministkinja, ne smatraju da religija treba da služi interesima muškaraca. Oni odbacuju i gledište mnogih klasičnih sociologa religije, da će razvoj industrijskih kapitalističkih društava na neki način umanjiti važnost religije. Takođe, tvrde da religija pomaže ispunjavanju univerzalnih ljudskih potreba, što znači da promene u društvu ne mogu umanjiti njenu privlačnost (prema Haralambos, 2002: 445).

Ne smemo zaboraviti ni lični stav istraživača prema predmetu istraživanja, tj. odnosu prema religiji, kako u teorijskim, tako i iskustvenim istraživanjima religije. Jukić je u pravu kada kaže da je „sociolog izložen unutrašnjem osobnom procijepu: mora u isti mah biti nepristrasan i dobrohotno suživljen s religioznošću vernika koju istražuje. Ako religiju mrzi ili prezire neće od nje ništa shvatiti, ako je odveć uvažava neće od istraživanja imati nikakve koristi” (Jukić, 1991: 23)

Od koje definicije religije poći kad ih ima, kako neki autori kažu, preko stotinu?

Definisanje religije se u najvećem broju slučajeva, ističe Đuro Šušnjić, gradi se s obzirom na zadatak istraživanja (Šušnjić, 1998; tom I) U našem istraživanju bavimo se konvencionalnom, (crkvenom, etabliranom, insitucionalizovanom), religioznošću. Definicija ove vrste religioznosti je daleko manje problematična od definicije religije uopšte. I pored toga potrebno je imati i neku opštu definiciju religije, kako bismo imali kriterijum za razlikovanje religijskih ideja, verovanja i ponašanja od nereligijskih.

Ono što sa sigurnošću možemo reći je da definicija religije ne može zauzeti mesto istraživanja, ali se bez definicije religije ne može obaviti primereno istraživanje religije. Mi smo se opredelili za Šušnjićevu *katedralu pojma religije*. Ova definicija opšteg pojma religije, prema autorovom razumevanju, je metanaučna i kao takva nije pitanje bilo koje konkretne, iskustvene nauke o religiji. Metanaučni pojmovi su sintetički, sa njima se traga za sintezom, za onim što sadržaj povezuje po sličnosti ili po onome što je zajedničko. Šušnjić, tragajući za odgovorom na krucijalno pitanje, šta je religija, kritikuje većinu relevantnih, ali neadekvatnih, definicija ovog pojma. Tako on preko jedanaest negativnih

definicija – šta religija nije – dolazi do afirmativne, sintetičke i slojevite sopstvene definicije (Šušnjić, 1998).

1) *Religija je verovanje u boga*

Ovo je preuska i jednostrana definicija, (etnocentrična koju favorizuju velike monoteističke religije) jer postoje i religije bez boga: animizam, budizam, taoizam, konfučijanstvo i druge. Šušnjić ispravno zaključuje da čovek i bez boga može da bude religiozan, kao i da uz mnoštvo bogova ostane prema njima ravnodušan. Zato on predlaže da definicija religije započne sa određenjem religije kao verovanja u apsolutnu i mističnu moć koja se, osim u religijskom, ne javlja ni u jednom drugom sistemu mišljenja, verovanja i ponašanja. Sve religije poznaju tu moć koja je jedinstvena po svojoj suštini a različita po svojim pojavnim oblicima i imenima: u prirodnim religijama se očituje u obliku neke prirodne sile ili životinje, u objavljenim religijama u obliku boga. Ta moć postoji, deluje i izaziva posledice.

2) *Religija je verovanje u natprirodno (onostrano, transcendentno)*

I ova definicija je preuska jer ne obuhvata tzv. imanentističke religije, koje uopšte nemaju predstavu o natprirodnom. Tako ima religija koje boga ne vide iznad prirode, već je bog, apsolutna moć, sila otelotvorena u svakoj biljci, svakoj životinji: bog i priroda su jedno isto. Razlika između svetog i svetovnog ne postoji – sve je sveto – bog se prikazuje kroz prirodu i njene zakone.

3) *Religija je verovanje u sveto*

Sveto je širi pojam od natprirodnog, jer sve može biti sveto, ali ne mora sve u šta se veruje da bude natprirodno (npr. krava, miš...) Sa druge strane ni ono što je natprirodno ne mora biti i sveto. Pojam svetog implicira i pojam svetovnog, ali ima religija koje ovu razliku ne poznaju (animizam, stari budizam, hinduizam) Postoji i problem tzv. svetovnih religija: ono što čovek i društvo smatraju svetim jeste sveto (za njih) bez obzira da li je reč o verovanju u vođu, narod, naciju, zvezdu mas-medija. Ovde se gubi između religije i nereligije, jer ako sve može biti određeno kao religija tada religija nije ništa.

4) *Religija je izraz osećanja zavisnosti od prirodnih ili natprirodnih sila*

Ovo je osnovna postavka Šlajermahove (Schleiermacher) definicije religije. Šušnjić kritikuje ovo gledište jer se sva religijska osećanja ne mogu svesti (ni izvesti) na osećanje zavisnosti. Ima odnosa između ljudi i bogova (Boga) koji nisu odnosi potčinjavanja već odnosi saradnje i slobodne volje.

5) *Religija je pokušaj izgradnje sveta reda nasuprot svetu neredu*

I ostale duhovne tvorevine: nauka, filozofija, moral, pravo... otkrivaju, stvaraju i unose red, pa se ne vidi u čemu je specifičnost religije u odnosu na druge duhovne tvorevine.

6) *Religija je simboličko prevazilaženje smrti*

I drugi simbolički sistemi u krajnjem slučaju teže prevladavanju smrti i produženju života. Drugo, ako se religija javlja iz straha od smrti, onda ni vera ne bi mogla biti vera ljubavi, nade i vaskrsenja. U trenucima najveće sreće, radosti i ljubavi čovek bi prestao da se boji (i onda bi prestao da bude religiozan) što se ne dešava. Postoje i religije koje nemaju ideju o zagrobnom životu niti tragaju za besmrtnošću.

7) *Religija kao verovanje u natčulno ili nadosetilno*

Sve logičke, naučne, i umetničke apstrakcije ne sadrže nešto čulno, ali ne spadaju u religiju. Kao i religija i ove duhovne tvorevine predstavljaju nevidljivu stvarnost i tragaju za suštinom pojava skrivenih ispod njihovih manifestacija.

8) *Religija je odgovor na pitanje o poslednjem smislu života i smrti*

Po ovom kriterijumu bi i filozofija i književnost, koje svaka na svoj način postavljaju i odgovaraju na predočena pitanja, ušle u okvir religije. Druga slabost ove definicije je nepostojanje univerzalnosti postavljenih pitanja i odgovora: za neku zajednicu vernika to ne mora biti pitanje, a ako jeste, onda odgovori na pitanje krajnjeg smisla života i smrti mogu biti vrlo različiti. I pored navedenih slabosti definicije, sigurno je da ona sadrži deo istine o složenom religijskom fenomenu. O takozvanim „graničnim situacijama” čovekovog života i pitanju smisla koje pruža religija biće još govora.

9) *Religija je okvir orijentacije*

Ovakva definicija religije (na primer Fromova) je preširoka, i ima za posledicu nemogućnost razlikovanja religijskih od nereligijskih delatnosti. Ona izjednačuje religiju sa bilo kojim sistemom ideja, verovanja i vrednosti pa se ne vidi po čemu se neki filozofsko-etički sistem ili sistem neke ideologije razlikuje od religijskog sistema.

10) *Religija je napor da se otkrije put ka duševnom miru*

Slabost ove definicije, po Šušnjiću, je u tome što se iz jedne sociopsihološke funkcije zaključuje o suštini religije.

11) *Religija je oblik društvene svesti*

Ako je religija jedan od oblika društvene svesti pored filozofije, prava, nauke, umetnosti i drugih, ne postoji nikakva *differentia specifica*

koja bi upućivala na osobenost religijskog oblika svesti u odnosu na druge oblike svesti. Racionalisti, prosvetitelji i marksisti su religiju tretirali kao niži oblik svesti koji će izumreti pod uticajem viših oblika. Religiju su određivali u vrednosno negativnim pojmovima (iluzija, laž, besmislica) Šušnjićeva primedba da se kod ovakvih definicija religije, koje je vide kao oblik otuđene čovekove svesti, o samoj religiji ne može išta pozitivno reći, jer sama teorija otuđenja određuje granice razumevanja religijskog fenomena. Dalje, religija nije samo svesni život (racionalni) nego i nesvesni (aracionalni; iracionalni)

Navodeći logičke i iskustvene metodološke slabosti navedenih definicija Šušnjić ističe da:

- 1) Najveći broj navedenih definicija ne pokriva svu raznovrsnost iskustva, verovanja i religijske prakse i najčešće se zasniva na etnocentrizmu (judeo-hrišćanske religije) u određenju pojma religije. Takve definicije su, dakle, preuske.
- 2) Većina navedenih definicija ne omogućava jasno razlikovanje religijskih od nereligijskih sistema ideja. Diskriminatorna moć navedenih definicija religije je mala.
- 3) Većina definicija je izražena nepreciznim (nenaučnim) jezikom.
- 4) Navedene definicije su ili preuske, što je već konstatovano, ili preširoke, te se gubi jasna granica između religije i nereligije.
- 5) U mnogim definicijama se ne traga za onim što je za religiju bitno, već samo za onim što je nekim religijama zajedničko.
- 6) Većina navedenih definicija ne pruža veće mogućnosti za prevođenje u iskustvene pokazatelje u empirijskim istraživanjima religioznosti. Za ova istraživanja od presudne je važnosti operacionalna (opisna) definicija religioznosti, a ne teorijska definicija religije.

Šušnjić odbacuje slaba mesta u navedenim definicijama religije i predlaže jednu novu definiciju opšteg pojma religije kojom pokušava da pomiri neke od protivrečnosti, teorijskih razlika i podela u savremenoj sociologiji religije. Njegovo određenje religije sadrži četiri međusobno tesno povezane celine:

- 1) određenje suštine religijskog verovanja (apsolutna i mistična moć);
- 2) iskustvo povezano sa tom suštinom;
- 3) istorijske oblike – manifestne forme projavljivanja religije u svetu;
- 4) značaj i značenje (posledice i smisao) za pojedinca, grupe, društvo i kulturu.

Sintetišući ove odrednice on religiju definiše kao: „Svako *verovanje* u apsolutnu i mističnu *moć*, od koje čovek *zavisi*, i koja *kontrolise* njegov život i smrt, ali na koju se može *uticati*, ako se ponaša na određene načine, svoja *iskustva* sa tom moći može da *izražava* na kognitivan, emocionalan, praktičan i mističan način, tj. u obliku učenja, obreda, zajednice vernika ili harizmatске ličnosti; sticanje i izražavanje iskustva sa tom moći ima za njega određeno *značenje*, a za zajednicu određen *značaj*, jer bi bez toga njegov život i život zajednice izgledao sasvim drukčiji. Religija je osoben *način života* koji se opisuje u njenom *učenju*, doživljava u posebnoj vrsti *iskustava*, ostvaruje u njenim *obredima*, izražava u njenim *simbolima*, ogleda u vrhovnim *vrednostima*, propisuje u *normama*, oživotvoruje u *zajednicama* vernika, učvršćuje u *ustanovama*, otelovljuje svetim *ličnostima*, oseća na svetim *mestima* i u sveto *vreme*. Učenje, iskustvo, obred, simbol, vrednost, norma, zajednica, ustanova, ličnost, sveto vreme i sveto mesto – sve su to oblici u kojima apsolutna i mistična moć deluje, to jest postaje vidljiva preko posledica koje izaziva” (Šušnjić, 1998: 50).

Šušnjićeva definicija – *katedrala* pojma religije kombinuje normativni sa deskriptivnim pristupom. Ona polazi od normativne ravni, zatim se kreće prema iskustvenoj ravni u kojoj je podložna naučnom opisu i proveru u brojnim naukama o religiji koje uspostavljaju pojmovni aparat o religijskom fenomenu i vrše njegovu analizu. Definicija je lako prevodiva u iskustvene pokazatelje religioznosti u empirijskim istraživanjima, pružajući israživačima različitih disciplina široke mogućnosti za njeno iskustveno izučavanje i proveravanje dobijenih rezultata. Njegova definicija religije je i dobar primer za sva ona nastojanja u savremenoj sociologiji religije da se jasno i definitivno povuče granica između religijskog i nereligijskog fenomena.

3. *Sekularizacija: sporni pojam u sociologiji religije*

Rasprava o sekularizaciji donosi veoma neobičnu situaciju. Ono što neki tvrde da je suštinska promena svojstvena modernom društvu, drugi tvrde da uopšte ne postoji...

Može se reći da je ključno pitanje ove rasprave definisanje religije. Da li je moderno društvo sekularizovano, ili je zahvaćeno procesom sekularizacije, u znatnoj meri zavisi od toga šta se podrazumeva pod religijom, te, stoga, i pod sekularizacijom.

Malkom Hamilton

Sekularizacija u svom najopštijem smislu označava posvetovljenje nekoga ili nečega, pri čemu neko ili nešto prestaje da bude svet. Ona se najčešće vezuje za industrijalizaciju, urbanizaciju i razdvajanje države i crkve u modernom društvu. U zapadnoj hemisferi sekularizacijski procesi događali su se uporedo s ekonomskom, političkom, naučnom i kulturnom modernizacijom društava koja je podrazumevala četiri ključna faktora: moderni kapitalizam, stvaranje prvih modernih nacionalnih država, prosvetiteljstvo, i protestantsku reformaciju.

Značenje ovog kompleksnog pojma se razvijalo i menjalo (Istorijski pregled nastanka pojma i koncepta sekularizacije vidi u: Blagojević, 2005: 68-116) U svom prvobitnom značenju, taj je termin označavao proces izuzimanja neke teritorije ili ustanove od crkvene jurisdikcije ili kontrole. U tom smislu se pojavljuje u pregovorima prilikom sklapanja Westfalskog mira, 1648. godine (Acquaviva, 1996: 153).

Uopšteno, isti termin označava sve procese laizacije kulture, koji su se zbivali u Evropi od početka krize feudalnog društva i nastanka modernog. Tada na naučnom, političkom, ekonomskom i moralnom polju sve snažniji intelektualni slojevi pokazuju kako žele da utemelje različita područja ljudskog znanja na načelima koja ne proishode iz religijsko-sakralnih. Navedeni pojam postaje sinonim za izuzimanje područja znanja, političke moći i društvenog delovanja od kontrole i uticaja crkvenih ustanova. Ovako opisan, pojam sekularizacije se razlikuje od sekularizma koji je zapravo ideološka struja koja programski teži oslobađanju društva od bilo kakvog uticaja religije i koja se ponekad udruživala s oblicima državnog ateizma. Krajem 18. i početkom 19. veka pojam sekularizacije dobio je polemički naboj, postavši političkim idealom političkih i kulturnih grupa, udruženih u društva kao što su bila *London Secular Society* ili *Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur*, čiji su čla-

novi želeli postepeno smanjenje crkvenog uticaja u evropskim društvima (Acquaviva, 1996: 154)

Već su klasici sociologije (religije) pisali o sekularizaciji. Podsetimo, Kont (Comte) povezuje nestanak religije s nastupom trećeg stadijuma u razvitku ljudskih društava, označenog naukom, tehnologijom i industrijom. Ali, tek će Veber (Weber) svojom koncepcijom racionalizacije, „otčaravanja sveta” (*Entzauberung der Welt*), pisati o pojavi do koje dolazi u kapitalizmu s afirmacijom modernog preduzeća i stvaranjem država s birokratskim aparatom. Ovaj proces se ostvaruje na Zapadu u doba naglašenog odvajanja ekonomske i političke sfere od religijske, s posledicom gubitka uticaja te druge sfere nad onom prvom. Veber se pitao zbog čega vrlo slični uslovi društvenog razvoja, tj. postojanje nekih sličnih društvenih preduslova, rezultiraju sasvim različitim društvenim posledicama. Iako se time ne može dati potpuno objašnjenje, jedan od velikih uzroka on nalazi upravo u različitim religijskim etičkim sistemima koji su oblikovali vrlo različita društvena ponašanja. To dokazuju primeri Kine, Indije i Zapada, jer se u različitosti etičkih usmerenja pronalazi razlika u poštovanju tradicije i usmerenosti na racionalno delovanje. Konkretizacija ovog metodološkog pristupa vidljiva je u proučavanju odnosa religije i razvoja zapadne kapitalističke ekonomije (Weber, 1989) čime je Veber ostvario možda i najveći uticaj u sociologiji religije. Pronalazeći u protestantskom kalvinističkom učenju o predestinaciji osnovu etičkog stava koji rad, požrtvovanost i marljivost ističe kao najviše čovekove vrednosti, jer se na taj način potvrđuje izabranost kao Božje spasenje, Veber empirijski pokazuje kako je jedna takva religijska etika bitno oblikovala duh i praksu kapitalizma. Pojam poziva (*Beruf*) izražava tu kvalitativnu razliku protestantskih denominacija, gde se kao jedino sredstvo da se bogougodno živi ne poznaje prevazilaženje unutar svetovnog morala kaluđerskom askeзом, nego isključivo ispunjavanje svetovnih dužnosti kakve proizilaze iz životnog položaja pojedinca (Weber, 1989) Ovakvim metodološkim postupkom je religiji pripisan veliki uticaj na društveni život, posebno u trasiranju društvenih promena, tako označivši put za brojna sociološka istraživanja, koja su kasnije proučavala odnose i uticaje religije i društvenih promena. Veberov uticaj u savremenoj sociologiji religije je nemerljiv, ali i podložan mnogim reinterpretacijama. Treba reći da njegovo istraživanje nije bilo determinističko u smislu dokazivanja teze o isključivom uticaju protestantizma na razvoj kapitalizma, već je metodološki, doveo u ravnopravan odnos religiju i društvo (vidi Zrinščak, 1999: 24) Veber je uočio odnos između dva idealna tipa (kalvinizam/kapitalizam), na osnovu če-

ga je razradio generalno raspravljajući o izvornoj prirodi kapitalizma na Zapadu. Ne radi se o uzročno-posledičnom odnosu, već o postojanju etičkih elemenata u kalvinizmu, doktrina predestinacije i askeze u ovom svetu, koji su mogli pridoneti nastanku *mentaliteta*, primerenog kaptalističkom modernom preduzetniku. Ova Veberova teza je izazvala i mnoga osporavanja i kritike. Istoričari su isticali kako je kapitalizam nastao pre pojave kalvinizma, dok su sociolozi napominjali da je kapitalizam pobedio zahvaljujući, u prvom redu, tehnološkim i ekonomskim inovacijama (vidi Acquaviva, 1996: 53) Moguće je da je religijski činilac predstavljao neophodan uslov samo za snagu razvoja racionalnog kapitalizma u pojedinim delovima Evrope, ali ne i za njegov nastanak (Hamilton, 2003: 273) Jedan od retkih koji pokušao da empirijski potvrdi ili odbaci ovu tezu, da je asketski protestantizam stvorio je etos saglasan modernom racionalnom kapitalizmu, bio je Dž. Maršal (Marshall) On je ustanovio da u periodu 16. i 17. veka kalvinističko učenje u Škotskoj u velikoj meri bilo onakvo kakvim ga je Veber opisao (prema Hamilton, 2003: 283) Ključni problem, smatra Hamilton, na koji se nailazi u nastojanjima da se razreši pitanje uticaja kalvinističkog protestantizma na moderni kapitalizam, je u tome što nam raspoloživi dokumenti malo govore o načinu na koji su obični vernici prihvatili, razumeli i tumačili te doktrine i učenja, i kako su ih u praksi primenjivali. Zato će, rasprava o protestantskoj etici najverovatnije i dalje trajati, „sve dok ne budemo raspolagali takvim podacima, a malo je verovatno da ćemo ih ikada imati u dovoljnom broju” (Hamilton, 2003: 290).

Često se pravoslavlje, u kontekstu Veberove „protestantske teze” dovodi u vezu sa ekonomskim i političkim zaostajanjem i nerazvijenosti pravoslavnih, istočnih zemalja u odnosu na protestantski (i katolički) Zapad. Ovo, krucijalno pitanje, po Đorđevićevom mišljenju, zahtevalo bi posebnu studiju i pojavu, „pravoslavnog Vebera” koji bi dao odgovor na njega (Đorđević, 1994b:139).

Smatramo da religioznost pravoslavnog tipa, ne može biti *odlučujuć* krivac za zaostajanje država gde je dominantna pravoslavna vera. Ako nešto treba izdvojiti kao glavni uzrok njihovog (i našeg) stalnog kašnjenja za Evropom i Zapadom, onda su to neprestana borba za opstanak malih naroda Balkana, bez obzira na konfesiju, koja je proizašla iz specifičnog geostrategijskog položaja na granici tri civilizacijska kruga: *vizantijsko-pravoslavnog, zapadno-evropskog (katoličko-protestantskog) i otomansko-islamkog*, i tzv. „kuće na drumu”, što je za posledicu imalo burnu istoriju: viševjekovno ropstvo, kasnije nametnutu ideologiju državnog ateizma, uz neverovatno česte ratove i ogromna stradanja, koja

su, nažalost, i danas aktuelna. S druge strane, punih pedeset godina pravoslavlje je bilo toliko potisnuto, „stavljeno u muzej istorijskih starina” (Đorđević, 1990: 72) da nije ni moglo da utiče, posebno ne presudno, na naš društveni razvoj.

D. Savramis, nemački sociolog grčkog porekla, piše da je u Veberovim sociološkim istraživanjima domen pravoslavne crkve malo zapažen, a ni u ostaloj literaturi nema pokušaja da se pokažu odnosi duhovnog i ekonomskog razvoja na njenoj teritoriji (Savramis, 1991: 80) Ovaj autor smatra da su Veberove misli o asketskom protestantizmu i religioznim osnovama *unutarsvetovne* askeze, pogodne i za razumevanje pravoslavne *vansvetovne* askeze i njenog realsociološkog uticaja. On ističe značaj *nereligioznih faktora*, i činjenicu da su pravoslavne zemlje bile pod tuđom vlašću, kao i da su dugo nakon toga sačuvalе agrarnu strukturu (Savramis, 1991: 88) Nedostatak političkog građanskog staleža kao i socijalne tvorevine grada je omelo rađanje jedne racionalne unutarsvetovne etike. Pošto je stvaranje gradova u Grčkoj u punom jeku, Savramis zapaža nove tendencije: 1) „novogrčki hrišćanski pokret” koji čine svetovnjaci i koji ima dosta sličnosti sa asketskim protestantizmom; 2) ponovno oživljavanje osećajne religioznosti i neprihvatanja sveta, i 3) sekularizacija. Sva tri fenomena omogućavaju ovom autoru da zaključi: da je u okviru pravoslavne crkve *moгуća* unutarsvetovna askeza, jer ne protivreči suštini pravoslavlja; drugo, da racionalnom uobličavanju životnog stila još uvek smeta tradicionalizam, i treće, da se otvaranje hrišćanstva prema svetu i sekularizacija ne mogu sprečiti jednostranom spiritualizacijom života (Savramis, 1991: 93)

U tridesetim i četrdesetim godinama pojam sekularizacije doživljava novu promenu značenja. Tim terminom su se služili protestantski teolozi, naročito u Nemačkoj, formulišući pesimističku hipotezu o budućnosti društva. Nakon Drugog svetskog rata, tema sekularizacije ponovo dolazi u središte pažnje sociologa naročito u empirijskim istraživanjima šezdesetih godina. Treba naglasiti da su i teolozi, Gogarten, Barth, Bonhoeffer, Cox, promenili stav, što se ogleda u shvatanju da sekularizacija i hrišćanstvo nisu nepomirljivi i kako proces sekularizacije potiče iz judeo-hrišćanske tradicije (Acquaviva, 1996: 155)

Čini se da pojam i proces sekularizacije više zavisi od usvojene definicije religije unutar konkretnih teorijskih pristupa ovom fenomenu, nego od očiglednosti i snage mnogih iskustvenih pokazatelja. Ovim se dovodi u pitanje i stanovište po kome se mogu identifikovati objektivni, neutralni od bilo koje teorije, iskustveni dokazi kao validni argumenti

procesa sekularizacije za njegovo empirijsko verifikovanje. U 60-im godinama XX veka sociologiju religije obeležava ovaj proces, kada i počinje polemika između sekularista i antisekularista koja traje do danas, pa se možemo zapitati „da li je smisleno nadati se razrešavanju spora, ili je u pitanju večna dijalektika odnosa Svetog i Svetovnog ?” (Đorđević, 1996: 478) Tek od sredine 70-ih godina nastupa kriza svetovnosti i dolazi do revitalizacije religije.

Problemi teorije/a sekularizacije oko kojih se „lome koplja” su:

- određenje pojma (definisanje) sekularizacije;
- uzroci i posledice sekularizacije;
- empirijska overa sekularizacije i
- perspektive sekularizacije.

Pojam sekularizacije ulazi u fond onih opštih pojmova ljudskog saznanja kao što su religija, kultura, oko čijeg određenja nema opšte saglasnosti, a ni mogućnosti tako čvrstih podela i klasifikacija kao kod nekih drugih pojmova. Sekularizacija je istorijski, dug, protivrečan, složen i mnogoznačan proces, koji prolazi kroz različite faze, pa ni religije ni religijske organizacije u tim promenama ne ostaju iste, i nemaju isti položaj u odnosu na društvo i pojedince u njemu. O tome ubedljivo govori empirijska evidencija, kako strana tako i domaća, čemu se priključuje i naše istraživanje. Višeznačnosti određenja sekularizacije doprinosi i teorijsko nejedinstvo savremene sociologije (sociologije religije) Tako Lari Šajner (Shiner) smatra da zbog mnogoznačnosti pojma sekularizacije i njegove nedosledne primene od strane nekih autora, treba upotrebljavati neutralne pojmove kao što su „transpozicija” ili „diferencijacija”. Šajner razlikuje šest tipova određenja sekularizacije, shvaćene kao multidimenzionalan fenomen (vidi u Hamilton, 2003: 306-307) Lukman (Luckmann) i Glasner pišu da je sekularizacija samo fikcija i mit, jer upotreba ovog pojma počiva na pretpostavkama da je postojalo razdoblje zaista religioznog čoveka i/ili društva, da se uticaj religije uniformno distribuirala kroz društvo i da religija može da bude identifikovana sa institucionalnim formama religijskog organizovanja u savremenom društvu ili kroz istoriju (S. Zrinščak, 1999: 42) B. Vilson (Wilson), britanski sociolog religije, sekularizaciju vidi kao istorijski proces opadanja društvene važnosti religije i uticaja religijskih ideja u svakodnevnom životu ljudi, gde religijske ustanove, praksa i religijska svest gube svoj društveni značaj (Wilson, 1966: 14) Polazeći od ovog shvatanja, Brus i Valis (Bruce, Wallis, 1994) američki sociolozi religije, sekularizaciju određuju kao „slabljenje zna-

čaja koji ima religija na delatnost nereligioznih uloga i institucija kao što su država i ekonomija, b) slabljenje uticaja religioznih ustanova na društvo i c) opadanje obima angažovanja ljudi u religioznoj praksi, izlaganjem religioznih verovanja i upravljanja drugim aspektima ljudskog života koji su ispunjeni takvim verovanjima” (Valis i Brus, 1994: 56) Ako proces sekularizacije posmatramo sa socijalne strane on predstavlja proces oslobađanja društva od dominacije religijskih institucija i simbola (Berger, Grumeli), gde se različita polja društvenih aktivnosti: ekonomskih, političkih, kulturnih, tehnoloških – organizuju s obzirom na autonomna pravila. U modernom društvu ogromna većina ljudi i društvenih grupa, motivacije i vrednosti svakodnevnog života vidi u sopstvenom društvenom iskustvu, u poslu, porodici, prijateljima, uživanju, a ne u vrhovnim verskim vrednostima. I Lukman smatra da se sekularizacija može definisati preko povećane autonomije institucionalizovanih društvenih podsistema (Lukman, 1994: 83) Sekularizacija dovodi i do promena u samoj religiji i religijskim organizacijama i predstavlja odgovor na gubitak nekih društvenih funkcija religije i sve vidnije napuštanje religije i crkve. Religijske institucije se prilagođavaju novonastalim prilikama, kao što je slučaj sa podanašnjenjem/aggiornamentom u katolicizmu proizašlom iz poruka/enciklika II Vatikanskog koncila (1962-1965)

U pravoslavlju, se već 40 godina priprema Vaseljenski sabor. R. Popović, profesor Bogoslovskog fakulteta (2002) o predstojećem vaseljenskom saboru kaže da datum Sabora još nije utvrđen, ali se teme manje-više znaju: sticanje crkvene samostalnosti, odnosno autokefalije, zatim pravoslavna dijaspora, koja danas predstavlja versku manjinu u okeanu katoličkog i protestantskog sveta. Problem je, da li ti vernici treba i dalje da ostanu vezani za matičnu crkvu, kao do sada, ili da budu pod jurisdikcijom Carigradske patrijaršije, koja na tome insistira. Tu su i pitanja posta, koji je zbog strogosti i dužne trajanja nepriimeren savremenom čoveku, crkvenog kalendara, mešoviti brakova, odnosa crkva-država i odnosa pravoslavlja sa drugim verama i ateizmom. Popović ukazuje da je klasično vreme Vaseljenskih sabora za pravoslavni svet završeno 787. godine, kada je bio poslednji povodom ikona (tzv. ikonoborstvo) Ovakva okupljanja, posle raskola u hrišćanstvu, Rimokatolička crkva je imala kontinuirano, i do sada je održala 21. Protestanti ih nemaju, jer odbacuju njihov značaj, a glavni kriterijumi su im samo vera i Pismo. Praktično, kao jedna crkva, održano je sedam Vaseljenskih sabora, čiju osnovu priznaju i pravoslavci i katolici. To što se pravoslavni nisu u međuvremenu ovako okupljali, ne zna-

či da komunikacija među njima nije bila intenzivna. Crkve održavaju stalne kontakte, konferencije, organizuju kanonske posete.⁸

Za J. Jukića, sekularizacija je sasvim određen društveni proces i istorijska činjenica koja stoji u središtu savremene (zapadne) civilizacije. Sekularizacija je stvarnost razvijenih zemalja, a zemlje Trećeg sveta i postkomunizma ulaze velikom brzinom jedino u taj obzor svetovnosti. Drevne kulture i njihove religije delile su stvari na svete i svetovne, te se u njima poštuju sveta mesta, sveto vreme, sveti ljudi i svete zajednice. Obrnuti proces, kad u prvi plan izlaze svetovne stvari, osobe i događaji, Jukić zove sekularizacijom. Prema ovom autoru (1996) 3 događaja su ubrzala proces sekularizacije društva i hrišćanske religije: to je bila ideologija liberalizma izazvana nasiljem Francuske revolucije, potom u XX veku dolazak nacizma i komunizma.

I S. Vrcan sekularizaciju shvata kao izarzito složen, mnogodimenzionalan, protivurečan, i što je najvažnije nelinearan, dakle reverzibilan proces. Ovaj eminentni hrvatski sociolog religije, baveći se dugo godina problematikom sekularizacije, ističe tri njene strane: prvo, ona se ispoljava kao ukupnost procesa slabljenja društvenog značaja religije i religijskih organizacija; zatim, sekularizacija se očituje i kao proces opadanja i erozije povezanosti ljudi s religijom i crkvom, što je još vidljivije, ako se uzme da je i kod samih vernika došlo do disolucije dogmatskog verovanja. Najzad, sekularizacija se ispoljava i kao proces koji dovodi i do promena u samoj religiji i religijskim organizacijama kao odgovor na gubitak društvenih funkcija kroz pokušaj prilagođavanja: na primer u katoličanstvu *aggiornamento* (Vrcan, 1986: 28-29) On u svojim novijim tekstovima, donekle, revidira svoje ranije stanovište, pod naletom novih izazova koji su se od kraja sedamdesetih godina nametnuli savremenoj sociologiji religije, i bili uslovljeni značajnim promenama u savremenom svetu i posebno zemljama u tranziciji. Naravno radi se o promenama koje je P. Berger (1983) opisao kao pomak, od krize religije ka krizi sekularnosti, i koje su se zatim opisivale kao zaokret od sekularizacije društva ka desekularizaciji, od zalaska do obnove svetog, a po Robertsonu „kao trend politizacije religije i religizacije politike” (prema Vrcan, 1999: 46).

⁸ Npr. međunarodni Simpozijum održan na Bogoslovskom fakultetu SPC (od 13.-15.10.2003.), bio je posvećen problematici crkvenog zakonodavstva. Učesnici skupa bavili su se i pitanjima problematičnosti autokefalije, onosa Crkve i države u Evropskoj uniji, pitanjem dijaspore, arhaičnosti crkvenog jezika... Ustav SPC koji se i danas primenjuje usvojen je 1931. god., da bi počev od 1947. god., u više navrata bio dopunjavao, ne može u potpunosti da izdrži bogoslovsko-eklisiološku proveru, naročito ne u svetlu novonastalih istorijskih okolnosti (*Politika*, 14.10.2003.).

Prema nekim autorima, npr. Jingeru (Yinger), na delu je proces desekularizacije u okviru „večite mene religije”, koja je imanentna ljudskoj prirodi, tako da ima smisla samo pitanje „Na koji je način neko religiozan?”, a ne „Da li je religiozan?” Pojam povratka svetog, u sociologiju religije je uveo D. Bel (Bell) u svom memorijalnom predavanju posvećenom Hobhausu (Hobhaouse) 1977. godine. U narednom periodu počinje široko da se upotrebljava u raspravama o dominantnim tendencijama religijskih situacija mnogih društava osamdesetih godina prošlog veka. Najočigledniji model osporavanja sekularizacije je na terenu *iskustvene evidencije*, jer od sredine 70-ih, a posebno od 80-ih, za postkomunistička društva krajem 80-ih, a za neka posebno 90-ih, sve vidljivije pokazuju u raznim domenima religijskog i društvenog života revitalizaciju religije.

Desekularizacija je neizostavni pojam kad govorimo o religijskim promenama, kako savremenih industrijskih i postindustrijskih društava, tako i postsocijalističkih, društava u tranziciji. H. Kazanova (Casanova) smatra da teoriju sekularizacije ne treba odbaciti, već je revidirati na način koji će uvažiti probleme koje stara teorija sekularizacije nosi, i istovremeno pomoći u sagledavanju modernih društava (Casanova, 1994: 19).

U domaćoj sociologiji religije, D. Đorđević smatra da je sekularizacija objektivna socio-istorijski proces i takav on je kao trajni i centralni interes proučavanja kritičke sociologije/sociologije religije, a ne nešto periferno i nebitno. U savremenom svetu, po ovom autoru, doba svetog definitivno nasleđuje era svetovnog (Đorđević, 1994: 23).⁹

Iako su polovinom prošlog veka skoro svi predstavnici društvenih nauka zastupali tezu da će progresivno odvajanje religije od ostalih sfera javnog života nepovratno smanjiti uticaj religije na svakodnevni život ljudi, i dovesti do opšte sekularizacije, komparativni empirijski podaci o religijskim situacijama u savremenim društvima neumoljivo su pokazali da religija ne samo da nije iščezla, nikad se nije ni povukla u svet privatnosti, a u pojedinim savremenim društvima, tradicionalnim i modernim, sve više se nameće kao jedan od glavnih kreatora javnog života (Jakelić, 2003: 60) Prve kritike teorije sekularizacije su došle kao nastavak kritičkog shvatanja linearnog i univerzalističkog shvatanja modernizacije, i bile su upućene i na račun teorija sekularizacije.

Pokazalo se da ni hipoteza da će diferencijacija društvenih sfera neminovno religiju marginalizovati nije imala iskustveno uporište. Po-

⁹ Odličan izvor literature o sekularizaciji (1980-1993) kao i prevod najznačajnijih tekstova o ovom pojmu u Zborniku *Povratak svetog?* (1994), čiji je priređivač i pisac uvodnog teksta D. B. Đorđević.

daci iz nezapadnih društava zahvaćenih modernizacijom posvedočili su da modernizacija ne znači nužno ustuknuće religijskih ideja pred racionalnim mišljenjem, ili uzmak religijskih institucija pred svetovnim prioritetima politike ili ekonomije. S druge strane, empirijski radovi o sekularizaciji u zapadnom svetu doveli su do shvatanja na ni ovde procesi sekularizacije nisu jednoznačni. U vreme najveće modernizacije američkog društva značajno je porastao procenat onih koji su svoju religioznost vezivali uz crkve (Warner, 1993: 1048), dok je u većini evropskih zemalja u porastu bila neinstitucionalna, individualna religioznost (Hadden, 1987) Treba reći, da istraživači Zapadno-evropskih društava upozoravaju da se evropski fenomen privatne, individualizovane religije ne može automatski uključivati pod stavku slabljenja religije. Naprotiv, P. Heelas, ističe da se u zapadnoj Evropi događa revolucija religijskih uverenja, dajući primer Švedske, gde svega 2% ljudi ide u crkvu, te se ne može govoriti o odumiranju religije već o drugom karakteru religije koji treba razumeti kao porast spiritualnosti.¹⁰

Zanimljivo je tzv. srednje rešenje koje nudi F. Hemond (Hammond), gde je ključno prepoznati sveto usred svetovnog. „Da, tačno je da sekularizacija nastupa ubrzanim korakom, ali je takođe tačno da sveto ispoljava izuzetnu moć preživljavanja” (Hemond, 1994: 142) Pridružujemo se onim shvatanjima koji sekularizaciju, baš kao i njen suprotan proces desekularizaciju, označavaju kao reverzibilne pojave i procese (Vrcan, 1986, Blagojević, 1995; 2003) Sekularne ideje i vrednosti se zapravo usvajaju i egzistiraju uz religijske vrednosti, „što ukazuje na svojevrсни vrednosni relativizam, tj. istovremenu zastupljenost vrednosnih orijentacija koje na teorijskom nivou mogu biti suprotne” (D. Marinović Jerolimov, 2002: 122).

¹⁰ Heelas je rezultate istraživanja o religioznosti u nekoliko zapadno-evropskih zemalja izneo na konferenciji Congress 2000: The Future of the Study of Religion, održanoj u Bostonu 2000.

4. Tradicija i promena: religijski aspekt

Najvažniji zadatak koji stoji pred srpskim narodom danas, a i u budućnosti, jeste pametno i srećno prolaženje između Scile lošeg konzervativizma: loš nacionalizam, okamenjena pravoslavna tradicija, manihejski postavljena između Boga i sotone, negativan stav koji zauzima prema ekumenizmu, usled apsolutnog nepoznavanja, kako drugih veroispovesti hrišćanske religije, tako nepoznavanja drugih religija (pre svega islama) i to kao posledicu ksenofobije ljudi koji ne individuiraju, niti se obožuju i, Haribde – gubitka svoga verskog i nacionalnog identiteta, uplovljavanje u svetsko more bez krme, jedra i boje svoga broda, uz realnu opasnost (pojačanu slabim natalitetom) iščezavanje naroda sa istorijske scene.

Vladeta Jerotić

U sveopštoj krizi tanzicije – prelaznog perioda u XXI veku, rasprava o tradiciji i promeni je ne samo savremena i aktuelna, već i neophodna. Pojam tradicije (lat. *traditio*) označava predanje, prenošenje s kolena na koleno, usmeno širenje priča, pouka, verovanja, običaj, vest; nauka; prav. predaja (vidi Ilić, 1993: 1204) Jerotić (2002) ističe razliku između dva značenja tradicije; jedan, češći, podrazumeva tradiciju koja se dalje ne može ili je ne valja menjati, već je iz sadašnjosti, prenositi nepromenjen u budućnost. Drugi, „pozitivan način prenošenja tradicije”, odnosi se na onu predaju „verovanja, običaja i pravila ponašanja” koja su od njenih nosilaca, uvek iznova, na nov i stvaralački način oživljavana iskustvom prenosilaca tradicije. Srpska pravoslavna tradicija, piše Jerotić, prenosila je iz veka u vek, pozitivne odlike pravoslavne vere i njenih običaja, kao što su: slavljenje krsne porodične slave, odlaženje u crkvu nekoliko puta u toku godine, obično na velike crkvene praznike Božić i Uskrs, poštovanje propisanih nedelja posta i pričešćivanje u crkvi. Jerotić navodi razloge *nedovoljnosti* ovakvog prenošenja tradicije u savremenim uslovima. „Ubrzane i korenite promene koje su se odigrale u hrišćanskom društvu zapadne Evrope u toku celog XX veka – promene u svim oblastima življenja, a u čije smo uzroke skoro do kraja pronikli – stavile su na odlučnu probu (Arnold Tojnbi bi rekao na odlučujuć izazov, a hrišćani, na presudno iskušenje), kako čoveka pojedinca tako i čitave narode, doskora hrišćanske zapadnoevropske civilizacije i kulture; stavljanje u pitanje postojanje patrijarhalnog tipa porodice, i svega što je u ličnom i društvenom

životu proizlazilo iz patrijarhalnog oblika hrišćanskog života” (Jero-tić, 2002: 135).

M. Savić, filozof, tradiciju određuje kao utvrđen i vrednosno opredeljen način učestvovanja jednog društva u istoriji, koji se održava i prenosi kroz vreme kao pragmatično-simbolički odgovor tog društva na promene istorijsko-praktičnog konteksta, i kao način osmišljavanja i vrednovanja života. Tradicija jedne civilizacije (evropske) opštija je od tradicije jednog naroda (sprskog) U okviru svake tradicije mogu se takođe, razlikovati različite vrste: kulturna, jezička, religijska, naučna, državotvorna, politička tradicija... Svaku od njih čine: vrednosti, znanja, uverenja, verovanja, norme, stavovi, pravila, ili prakse (Savić, 2002).

Treba istaći da različite tradicije (npr. tradicija različitih naroda) mogu imati zajedničke elemente, jer one mogu da dele vrlo slična (ili čak ista) kulturna, jezička, politička ili religijska obeležja. Postoji mogućnost *re-interpretacije* i *rekonstrukcije tradicije*, posebno kada se dogode duboke društvene promene. Tada se, pre svega, pokazuje kriza skorašnje, ali ne nužno i ukupne tradicije jednog društva. On ističe slučaj kada *interpretacije* tradicije teže da zamene samu tradiciju, što se dešava kada se sukob između kratkotrajnih tradicija ne može produktivno razrešiti. Međutim, pokušaj da se iznova konstruiše potpuna zamena za tradiciju mora se unapred shvatiti kao iluzoran, jer duboke društvene promene koje obznanjaju kraj skorašnjih tradicija, ne treba shvatiti kao kraj tradicije uopšte (Savić, 2002)

N. Cvetičanin analizira šta je učinjeno posle sloma komunističkog sistema vrednosti na izgradnji novog sistema vrednosti, koji treba da stoji u korenu rekonstrukcije pojedinačnih institucija. Ovaj autor smatra da je naporedo sa reformom pojedinačnih ustanova potrebna i moralna obnova društva. Za Cvetičanina postoje dve institucije koje bi podjednako trebale nositi teret „barjaktara rekonstrukcije društvenih vrednosti: to su univerzitet i crkva” (Cvetičanin, 2002 : 105) K. Jaspers je smatrao da je zadatak univerziteta i crkve, koliko nacionalan, prvenstveno nadnacionalan, i da su oni u mogućnosti da odgoje dobrog građanina, koji će u isto vreme biti nosilac svojih nacionalnih i konfesionalnih vrednosti. „Univerzitet može biti spona prema saznanjima i naučnoj praksi koja postoji u svetu, pa samim tim nosi jednu kosmopolitsku crtu. Na drugoj strani crkva i promovisanje njenih vrednosti može biti dobar inicijator istraživanja sopstvene tradicije, što je potrebno kako se ta tradicija ne bi zloupotrebljavala u dnevopolitičke svrhe” (Cvetičanin, 2002: 106) Sopstvena tradicija i globalnost se, po ovom autoru, ne isključuju, već se nadopunjavaju. Kroki poželjnog sistema vrednosti, po Cvetičani-

nu, bi trebao imati tri osnovne linije: „prva, filozofija rada i poslovne efikasnosti, druga, psihologija otvorenosti prema međunarodnim standardima i iskustvima i konačno, treća, arheologija sopstvene tradicije i njeno očuvanje u onoj meri u kojoj to neće sprečavati da prve dve crte krokija dođu do jednakog izražaja” (Cvetičanin, 2002: 107) U kontekstu naše teme, interesantno je i stanovište G. Živko-vić, koja smatra da naše „vraćanje u Evropu” danas svakako podrazumeva i osveštenje hrišćanskog dela našeg identiteta: kritičko vrednovanje hrišćanskih ideja, vrednosti i tradicije i odluku o njihovom mestu u nastajućem postkriznom društvu na ovom tlu (Živković, 2002) R. Bigović ukazuje da „hrišćanstvo može pomoći Evropi da afirmiše novu antropologiju koja bi nadilazila tragične jednoznačnosti kolektivizma, ali i radikalnog hiperindividualizma. Bez toga i ravnoteže u odnosima Bog-čovjek, ličnost-zajednica, jedan-mnogi, vreme-večnost, jedinstvo-različitost, lokalno-univerzalno, privatno-zajedničko, nacionalno-vaseljensko teško je zamisliti pouzdano i smisljeno jedinstvo Evrope” (Bigović, 2003: 14) Ovaj autor ističe da „Hrišćanski Bog-Sveta Trojica, nije nacionalno ili plemensko božanstvo, već Bog koji voli i brine se za sve. Hrišćanska vera, nada, ljubav i sloboda, etika samoobuzdavanja i samoograničenja imaju univerzalno značenje i važenje. Zato hrišćanstvo ne može biti „evropocentrično” niti Evropa samodovoljna, gorda i samozatvorena. Crkva Hristova ne može a da ne bude otvorena prema drugim religijama i pogledima na svet. Ona će pomoći Evropi da trajno ostane otvorena prema drugim kontinentima, ali i da očuva svoj identitet i različitost” (Bigović, 2003: 14) Slično stanovište zastupa i A. Stres, katolički teolog, po čijem mišljenju za zajedničku Evropu nije dovoljno da ima evro, zajednički novac, već su mnogo potrebnije i važnije zajedničke duhovne i moralne vrednosti. On objašnjava da evropsko ujedinjavanje i integraciju Katolička Crkva nikada nije razumela kao gubitak nacionalnih i kulturnih identiteta, već kao njihovu zaštitu. Katoličko socijalno učenje koje posmatra državnu zajednicu kao koncentrične krugove; „u sredini je čovek, onda dolaze porodica, narod i država, a iza države – međunarodna zajednica, od kojih svaki krug ima vlastitu kompetenciju i odgovornost” (Stres, 2003: 34).

5. Desekularizacija u Srbiji i promenjena uloga Srpske pravoslavne Crkve u poslednjoj deceniji XX veka

U poslednjoj deceniji XX veka, zemlje Centralne i Istočne Evrope, prošle su kroz period vrlo intenzivnih, istorijskih promena koje će, sasvim sigurno, u velikoj meri odrediti njihovu geopolitičku ulogu i kulturno-istorijski značaj na početku novog milenijuma. Sveobuhvatne promene gotovo svih oblasti društvenog, političkog, ekonomskog, javnog života u ovim zemljama nisu zaobišle ni religiju. Naprotiv, značajna re-vitalizacija religijskog života predstavlja, svakako, jedno od dominantnih obeležja promena koje su se zbile u bivšim socijalističkim zemljama neposredno nakon sloma ideologije marksizma i lenjinizma i zaustavljanja procesa manje-više nametnute ateizacije ovih društava.

Milan Vukomanović

Tokom devedesetih došlo je u bivšim socijalističkim zemljama do vraćanja ljudi religiji, jer je krah socijalizma ostavio za sobom ideološki vakuum. Urušavanje komunističkog sistema moralo je dovesti do značajnih religijskih promena, kao i do promena u opštoj religijskoj situaciji u gotovo svim zemljama Istočne i Srednje Evrope. S. Vrcan naglašava da su ove promene „pogodile sve tri razine društvenog života relevantne za oblikovanje konkretne religijske situacije”. Prema Casanovinim distinkcijama to su: država, političko društvo i civilno društvo, a prema Habermasovim distinkcijama: društveni sistem i doživljajni svet, odnosno svet svakidašnjice (prema Vrcan, 2001: 43) I dok je jedan društveni, kulturni i simbolički sistem doživljavao svoj kraj, drugi, koji je dugo bio na rubu društva, dobio je priliku za svoju (re)afirmaciju. Desekularizacija je u bivšoj Jugoslaviji 70-ih godina prvo zahvatila katoličke, da bi se krajem 80-ih i početkom 90-ih ispoljila i na pravoslavno homogenim područjima, koja su kao najpodložnija sekularizaciji kasnila čitavu deceniju i u desekularizaciji.

Kompleksni uzroci najmasovnije ateizacije tradicionalno pravoslavnog stanovništva, i potpune marginalizacije Srpske pravoslavne Crkve (u daljem tekstu SPC), imaju, naravno, i dublju istorijsku pozadinu. R. Radić, istoričarka koja se bavi ovom problematikom, kaže da je SPC u dužem periodu svog istorijskog razvoja, tokom XIX i XX veka, bila onemogućena da usled unutrašnjih svojstava pravoslavlja i društvenih okolnosti u kojima se nalazila, izvrši unutrašnju reformu i postane pokretač modernizacijskih procesa u Srbiji. SPC je iz II svetskog rata izaš-

la krajnje osiromašena, opljačkana, sa desetkovanim sveštenstvom, a agrarnom reformom je bila lišena materijalne osnove, bez stalnih izvora prihoda, i samim tim zavisna od državne pomoći. „Modus vivendi između države i crkve, trebao je po zamisli državnih organa, da bude postignut mirnim putem, tako što bi crkva postepeno i dobrovoljno napustila svoju misiju i pastoralnu službu i potpuno se povukla iz javnog života... Kontrola nad organizacijom SPC ostvarena je nepunih pet godina posle rata” (Radić, 1994: 352) U tzv. „unutrašnje slabosti pravoslavlja” kao jednom od presudnih uzroka najmanje otpornosti ove konfesije prema sekularizaciji, u odnosu na katolicizam i islam, spadaju, pre svega:

- 1) Tradicionalna društvena uloga SPC u definisanju nacionalnog subjektiviteta srpskog naroda, i njena simbiotska povezanost sa državom.
- 2) Decentralizovana priroda institucionalizovanog pravoslavlja i nepostojanje jednog administrativnog centra koji bi joj u novoj, nepovoljnoj društvenoj situaciji davao podršku u borbi protiv društvene marginalizacije (na primer Vatikan je uvek bio jako zaleđe katoličkoj Crkvi u Sloveniji i Hrvatskoj).¹¹
- 3) Fidelizam, koji podrazumeva preveliku okrenutost onostranom i zanemarivanje društvenih problema što slikovito objašnjava Majendorf, veliki pravoslavni bogoslov XX veka. „Pravoslavno hrišćanstvo ima svoja sopstvena iskušenja: iskušenje da pobegne iz sveta, da se ponaša kao da ga se ne tiče istorija, iskušenje da prihvati neku vrstu fatalizma uzdajući se u Božansku promisao, ali kao da ne zna demonsku moć u istoriji” (prema Jerotić, 2002: 105)
- 4) Raskol crkve u emigraciji.
- 5) Ne treba izgubiti iz vida još jedan aspekt tzv. prirodne neotpornosti SPC na pritiske države na koji nam ukazuje R. Radić „Standard obrazovanja sveštenstva bio je nizak među nižim sveštenstvom, a jedan pravoslavni sveštenik sa porodicom iza sebe, po prirodi stvari je osetljiviji na pritisak od katoličkog” (Radić, 1995: 202)

¹¹ Sadašnji položaj Crkve u Hrvatskoj se temelji na četiri nedavno potpisana međunarodna ugovora između Svete stolice i Republike Hrvatske. Ugovor o dušebrižništvu katoličkih vernika, pripadnika oružanih snaga i redarstvenih službi; Ugovor o saradnji na području odgoja i kulture i Ugovor o pravnim pitanjima potpisani su još 1997., dok je Ugovor o gospodarskim odnosima kasnio zbog problema povratka crkvene imovine i različitih pogleda na pitanje finansiranja Crkve (prema S. Zrinščak, 1998: 19).

Posledice ove politički isforsirane sekularizacije najbolje pokazuje Dorđevićovo empirijsko istraživanje niškog regiona, gde su procenti praktikovanja i verovanja najznačajnijih hrišćanskih obreda i dogmi dostigli svoj minimum, krećući se u rasponu od 0,16 % do 10,32 % slučajeva (D. Dorđević, 1984) Revitalizacija religije na našim prostorima svakako je deo širih društvenih procesa, u svetu i posebno u zemljama centralnoistočne i jugoistočne Evrope, ali je i autonoman proces koji ima svoje osobenosti. O ponovnom buđenju Svetog u srpskom pravoslavlju, S. Vrcan smatra da se ono ne poklapa s masovnim prodorom postmoderne religioznosti, koju odlikuje neslaganje s doktrinarnom ortodoksijom, na jednoj strani, i odvajanje od tradicionalnih religijskih institucija, na drugoj strani. „Naprotiv, posrijedi je bilo ponovno buđenje svetog u znaku povratka vjeri predaka i reafirmaciji religije”, koja je bila praćena reagregacijom oko tradicionalne religijske institucije (Vrcan, 2001: 203) Istovremeno, prodor svetog u javnu sferu išao je u dva uporedna modaliteta: u politizaciji religije i religijskog uopšte, i religizaciji političkog i politike, smatra ovaj autor. Spor nekih sociologa, da li značajnije izmene u religijskom životu postsocijalističkih društava i društava u tranziciji, predstavljaju rezultat povećanja broja vernika ili, pak, samo slobodnijeg ispoljavanja religijskih osećanja u njima, pomalo je izlišan (up. Vukomanović, 1997: 298) Smatramo da su „u igri” obe opcije: u uslovima opšte demokratizacije društvenog života, sigurno da ima tzv. staro-novih vernika, i situacija da ranije latentni vernici sada slobodno manifestuju svoju religioznost, ali to ne isključuje realni rast religioznosti. Sociološki gledano, šanse za revitalizaciju religije umnožavaju se u onoj meri u kojoj svetovni odgovori promašuju. Najveći broj ljudi na ovim prostorima u protekloj deceniji je u svom svakodnevnom životu bio primoran da stekne iskustva generisana sveobuhvatnom, u nedogled produženom, društvenom, političkom i ekonomskom krizom, kao i krizom morala. Sve ovo je drastično pojačano dugogodišnjom izopštenošću iz sveta, i ratom „u kome nismo učestvovali”, čija je kulminacija bilo bombardovanje SRJ od strane NATO snaga. Ne treba posebno dokazivati da je tokom devedesetih većina populacije doživela krajnje negativna iskustva, koja se kreću od osećaja egzistencijalne ugroženosti i bede, nesigurnosti i neizvesnosti, besperspektivnosti, do straha od smrti u ratnoj psihozi (vidi Milić, 1995; Mrkšić, 2000) U takvim (ne)uslovima neminovno vaskrsavaju univerzalna pitanja čovekovog života i smrti, a samim tim i religije. V. Jerotić (1996) odgovarajući na pitanje o odnosu ljudi prema religiji u materijalno bogatim državama, koje po sto i više godina nisu ratovale, kaže da se ovaj odnos kreće od ateizma, preko

potpune ravnodušnosti, do mlakog odnosa prema veri. „Paradoksalno je da kada sudbina napravi neki iznenadni rez, u ljudski život, kada se čovek sukobi na istinski način sa krivicom i kad je suočen sa smrću (svojom ili nekog mu bliskog bića), u njemu, najpre, oživi strah, a onda strah, skoro po pravilu, uputi čoveka ka religiji (otuda duboka istinitost narodne poslovice, proverene bezbroj puta: „bez nevolje nema bogomolje” (Jerotić, 1996: 30) Z. Kuburić (1999) o istoj temi piše: „Kad god je bilo teško, na individualnom ili kolektivnom planu, ljudi su se vraćali Bogu, ako ne da ga slave, onda makar da ga krive za sve što im se događa”. Čini se da nije slučajno da se čuveni bogomoljački pokret javio posle Prvog svetskog rata, a ne posle mirnodopskog razdoblja, i da su njegovu okosnicu činili vojnici koji su preživeli ratnu Golgotu (vidi *Enciklopedija pravoslavlja*, 2002) Istraživanje osnovnih pokazatelja borbenog morala u VJ u ratu protiv NATO-a, koje je sprovedla Uprava za moral GŠ VJ mesec dana nakon bombardovanja, pokazalo je da se većina (69%) pripadnika VJ izjašnjava kao religiozni. Zanimljiv je pregled po strategijskim grupacijama, koji potvrđuje, pomenuto, staro pravilo da je vera u Boga u korelaciji sa stepenom opasnosti. „Kao vernici izjasnili su se: 51,9% pripadnika Prve armije, 63% pripadnika Ratne mornarice, 67% pripadnika Druge armije, 68% iz RV i PVO i 82% pripadnika Treće armije, koja je najviše bila ugrožena dejstvima NATO snaga. U ratu se, očito je, potvrdila narodna izreka „Bez nevolje nema bogomolje” (Simić, 2001: 11).

Potvrđuje se da je, početkom poslednje decenije XX veka, i na pravoslavnim prostorima došlo do velikog porasta broja ispitanika koji se u istraživanjima javnog mnjenja izjašnjavaju kao religiozni. Tako se u Pantićevom istraživanju iz 1993. godine 42% ispitanika izjasnilo kao religiozno, što je vidna razlika u odnosu na period 1975-1980. godine kada se religioznost kretala oko 25% (prema Blagojević, 1999; autor je podatak o religioznosti izveo na osnovu rezultata desetak ranijih istraživanja) I Blagojevićevo empirijsko istraživanje pravoslavno homogene populacije u Braničevskom okrugu iz 1993. godine potvrđuje revitalizaciju religije i zadobijanje većeg kredibiliteta Crkve (Blagojević, 1995) Ovaj izlazak SPC, i drugih verskih zajednica iz svoje višedecenijske izolovanosti u području privatnosti, i postepeno uključivanje u javni/politički život, se vidno odrazio i na nivou svakodnevice:

- 1) Daleko je veća medijska promocija Crkve i njenih predstavnika.¹² Prikazuju se, za mnoge zaboravljeni, tradicionalni obi-

¹² Početkom devedesetih počeli su, sada već tradicionalni direktni televizijski prenosi Božićnih i Vaskršnjih Liturgija. Pored Vaskršnje Liturgije i Uskršnje Mise iz Beograda, državna televizija je (2001) direktno prenosila i proslavu Kurban bajrama iz Novog Pazara.

čaji vezani za najveće crkvene praznike, a predstavnici svih konfesija učestvuju u brojnim obrazovnim i informativnim radio i tv programima.

- 2) Povećan je interes za upis studenata, oba pola, na Bogoslovski fakultet SPC (vidi Nemanjić, 1996) Početkom devedesetih (1990), se osniva i Bogoslovski institut SPC, koji je u rangu više škole, i pruža celovit, ali skraćeni program bogoslovske obrazovanja. Na Institutu se studenti osposobljavaju za veroučiteljsku (katihetsku), misionarsku i druge srodne aktivnosti u Crkvi. Prema Knjizi u kojoj se vodi evidencija o diplomiranim studentima do kraja 2000. godine diplomiralo je sto studenata.
- 3) Povećana izgradnja/obnova crkvi i drugih verskih objekata (vidi Nemanjić, 1995)
- 4) Crkvena literatura i izdavaštvo doživljavaju svoj preporod.¹³
- 5) Oživljava monaštvo (i muško i žensko) u odnosu na raniji period, što je uslovljeno političkim prilikama. Do danas nije bilo ozbiljnijeg zanimanja, ni u crkvenim, teološkim, ni u naučnim, sociološkim i psihološkim krugovima koji bi istražili iz kakvih porodica i sa kakvom motivacijom dolaze poslednjih decenija u manastire mladi, često vrlo obrazovani ljudi.¹⁴

Sve ovo može biti predmet posebnih (socioloških) istraživanja koja bi upotpunila sliku revitalizacije religije u poslednjoj deceniji XX veka u Srbiji, koja nije crno-bela. Sigurno da postoje i negativne pojave, bolje reći zloupotrebe religije i Crkve u dnevno-političke i nacionalističke svrhe (Gredelj, 1999: 143-164) O ovome R. Bigović (2000) kaže: „U postkomunističkim zemljama i društvima Crkvu potresa dodatno iskušenje: etnofiletizam i etnonacionalizam. Ovo redukovanje i svođenje pravoslavlja na lokalni i partikularni nivo, na deo folklora i tradicije, stvara kod ljudi iluziju o vernosti „veri Otaca”, a suštinski je potpuno necrkveno. Pravoslavlje ne sme biti uslovljeno ni državom, ni nacijom ni određenim tipom kulture”. S druge strane, novije empirijsko istraživanje „Svjetovi vrijednosti”, sprovedeno u Crnoj Gori 1998/99. godine, u kome su merene vrednosne orijentacije, pokazalo je da se ne može statistički potvrditi veza između nacionalnog kolektivizma i religioznosti. B.

¹³ O verskoj štampi i publicistici biće više rečeno u okviru analize rezultata istraživanja.

¹⁴ V. Jerotić, iznosi svoja, zapažanja o ovoj temi stečena dugogodišnjim obilaženjem, nekad i višednevnim zadržavanjem po poznatim muškim i ženskim manastirima SPC (Jerotić, 2004: 124).

Đukanović, u svom drugom istraživanju o klasičnoj religioznosti u Crnoj Gori „Bogovi i ljudi”, na osnovu rezultata oba empirijska istraživanja, zaključuje: „da nacionalizam nije uspio da uspostavi šire veze sa religijom, iako se u početku činilo da je to drugačije” (Đukanović, 2000: 214) Odnos politike i religije se obično smatra odnosom među antipodima – krajnostima. Svaka veza religije sa politikom, ideologijom, nacionalizmom ili nekim društvenim pokretima posmatra se kao njena instrumentalizacija. „Neretko slušali savete koji su stizali sa raznih strana da crkva ne sme da se uvlači u politiku, niti da rešava realna, društvena, tj. politička pitanja, čak ni ona koja su direktno vezana za njenu pastvu” (J. Đorđević, 2000: 260) Pogled na religiju *sub speciae aeternitatis* karakterističan je kako za teološki pristup, tako i za filozofske, pa i naučne interpretacije čiji je cilj da odrede čist pojam religije, i on podrazumeva razumevanje religije kao oblasti *sui generis*. Postoje i razlozi političke, ili ideološke prirode koji zagovaranjem nedodirljivosti religije žele da izoluju njen uticaj na konkretne političke i društvene procese. Naučne discipline, kao *kulturna antropologija*, koje religiju tumače kao delo čovekovih i društvenih predispozicija, imaju sasvim drugačiji pristup, smatra J. Đorđević. Tako je kulturna antropologija u poslednje dve decenije prešla sa izučavanja jednostavnih na izučavanje složenih društava i kultura današnjice. „Iz ovog procesa rodile su se i poddiscipline kao što je antropologija religije ili politička antropologija. Tada se religija ne može tumačiti kao izmanipulisana žrtva politike, već kao aktivni princip svakog društva i kulture. To znači da je religija istovremeno vrsta simboličkog odgovora na realije svakodnevnog života. U međudejstvu ove dve moguće uloge, otvara se pitanje odnosa moći religije i politike i njihovog uticaja na društvene i duhovne procese svakog društva, ali i užih i širih društvenih grupa. Veza između politike i religije ne svodi se na vezu Crkve i Države, tj. njihovih zvaničnih institucija, već naprotiv predpostavlja da obe imaju poreklo u jednom te istom ljudskom i društvenom iskustvu. Kultura, religija i politika su organski povezane, jer „prvu ne čine samo kultovi i običaji, već strukture značenja kroz koje ljudi uobličavaju svoje iskustvo, a da druga nisu samo državni udari i ustavi, već da je ona jedna od glavnih arena u kojima se te strukture javno iskazuju” (Gerc, 1998) Religioznost, dakle nije stvar „izolovanosti od istorije”, okrenutost onostranom i idealnom, već sama srž istorijskih procesa u kojima je nerazlučivo međudejstvo svih faktora odlučujućih za formulisanje društvenog i ličnog identiteta (J. Đorđević, 2000: 267).

U novim, evidentno povoljnijim uslovima za njihovo propovedanje, propagiranje i širenje, religije u Centralnoj i Istočnoj Evropi dožive-

le su pravi preporod. Postkomunističke vlasti su, odmah nakon uvođenja političkog pluralizma, preduzele čitav niz zakonskih i drugih mera kojima je znatno olakšan rad religijskih organizacija u njihovim zemljama. Osim zakona o pravnom položaju religijskih zajednica, o slobodi savesti i religijskom organizovanju, osnovane su i obnovljene mnoge obrazovne, kulturne, socijalne i dobrotvorne ustanove. Religija je dobila važno mesto u elektronskim i drugim medijima, a učinjeni su, u zavisnosti od materijalnih mogućnosti pojedinih država, i naponi da se religijskim zajednicama nadoknadi šteta počinjena prilikom nacionalizacije njihove imovine. Crkve u postsocijalističkim društvima dobijaju sve veću ulogu u domenu religijskog obrazovanja, brige o moralu, socijalnom i dobrotvornom radu. Religija ima značajnu socijalnu i socijalno-psihološku funkciju, delujući kao važan integrativni faktor u svesti svakog religioznog pojedinca. M. Vukomanović navodi primer Mađarske države koja je ranije ušla u tranziciju, i ima zvanično registrovanih više od 60 crkava i preko 70 monaških zajednica, dok se broj obrazovnih, kulturnih, socijalnih i dobrotvornih organizacija vezanih za crkve procenjuje na preko hiljadu (Vukomanović, 2001: 143) U zakonodavstvu je, piše ovaj autor, usvojen Akt IV (1990. g.) o slobodi savesti i veroispovesti i crkvama, koji sadrži 24 člana. Njime se ističe da crkve, denominacije i religijske zajednice imaju poseban značaj zato što promovišu pozitivne vrednosti i zajedništvo među ljudima, a imaju značajnu ulogu u društvenom životu (u domenu kulturnih, obrazovnih, socijalnih i zdravstvenih delatnosti), kao i zbog toga što učvršćuju nacionalni identitet građana. Na međunarodnom simpozijumu (1997. godine) usvojen je poseban dokument, takozvana „Budimpeštanska preporuka”, koja se detaljno bavi pitanjem religijskih sloboda, odnosima crkve i države, kao i pitanjima sprečavanja religijske netolerancije i zaštite manjina i manjinskih religijskih zajednica. Srpski koledž Tekelijanum, koji će imati veliku ulogu u očuvanju duhovnog i kulturnog nasleđa Srba u Mađarskoj, kao i njihovog kulturnog i nacionalnog identiteta, predstavlja najvažniju tekovinu ove „svojsinske transformacije” za nas. Budimska eparhija SPC je sigurno najviše doprinela očuvanju vekovne tradicije Srba na tom tlu, a da je pri tom neosporna lojalnost prema mađarskoj državi- primer vernosti obema kulturama” (Vukomanović, 2001: 150).

Srbija je, nažalost, poslednja zemlja bivšeg realsocijalizma gde je (konačno!) došlo do smene političke elite na vlasti. Očekuje se da odnos prema religiji i religijskim zajednicama, više ne zavisi samo od toga da li je na čelu države vernik ili ateista, ovakva ili onakva vlada, već bi i

ovde trebao da se podrazumeva jedan stabilniji, a samim tim i dugoročniji odnos.

M. Vukomanović, komentarišući vladinu Uredbu o verskoj nastavi koja je već svojim prvim članom definisala položaj tradicionalnih crkava i religijskih zajednica u Srbiji, s pravom se pitao da li to znači da se Srbija opredelila za ustavni model tzv. „priznatih religijskih zajednica” pretpostavljajući da će ovako biti definisan njihov status i u budućem zakonu o religijskim slobodama. U tradicionalne crkve i verske zajednice spadaju: Srpska pravoslavna crkva, Islamska zajednica, Katolička crkva, Slovačka evangelistička crkva a.v, Jevrejska zajednica, Evangelistička hrišćanska crkva a.v. i Hrišćanska reformatorska crkva (Vukomanović, 2003: 26).

Zakonsko regulisanje položaja verskih zajednica¹⁵

Od marta 1993. godine područje verskih sloboda u Srbiji je pravno neregulisano, kada je prestao da važi Zakon o pravnom položaju verskih zajednica iz 1977. godine, jer nije bio usklađen sa Ustavom Republike Srbije iz 1990. godiine (vidi *Službeni Glasnik*, br.18/1993).

Posle demokratskih promena u Srbiji 5. oktobra 2000. godine Ministarstvo vera Republike Srbije pristupilo je izradi *Zakona o verskoj slobodi*. U izradu Zakona bili su uključeni domaći i strani eksperti, najviše profesori pravnih fakulteta (vidi *Pravoslavlje*, 1. jul 2002) Zakon je u kasnijoj fazi preuzelo Savezno Ministarstvo vera, docnije Savezni Sekretarijat za vere. Tekst Predloga zakona utvrdila je Savezna Vlada, na sednici od 4. aprila 2002. godine i dostavila ga Saveznoj Skupštini na razmatranje i usvajanje. Zakon je ušao u skupštinsku proceduru i javnu raspravu, ali nije izglasan zbog nedostatka kvoruma. U međvremenu, Savezna Republika Jugoslavija je prestala da postoji februara 2003. godine, kada je formirana državna zajednica Srbije i Crne Gore. Tada je Ministarstvo vera Republike Srbije 2004. godine sačinilo *Prednacrt Zakona o slobodi vere, Crkvama, verskim zajednicama i verskim udruženjima*, koji je u fazi javne rasprave preimenovan u *Zakon o verskim organizacijama*, zatim u *Zakon o verskim zajednicama*, da bi sledeća verzija nosila radni naziv: *Zakon o pravnom položaju verskih zajednica* (Branković, 2005: 205)

¹⁵ Tomislav Branković je detaljno analizirao istorijat ustavno-pravnog regulisanja položaja verskih zajednica u Srbiji: od Sretenjskog Ustava, do pravnog položaja verskih zajednica u socijalističkoj Jugoslaviji i najnovijih Predloga tzv. „verskog” Zakona (Branković, 2005:193-208).

Očigledno je da je pravno regulisanje područja verskih sloboda neophodno i da bi to trebalo učiniti što pre. Zakon koji bude regulisao ovo pitanje mora biti usklađen sa već postojećim pravnim propisima, kako domaćim tako i međunarodnim. Zato je važno utvrditi da li su ispoštovani minimalni standardi OEBS-a u oblasti slobode vere i verovanja, kao i da se shodno članu 9. *Evropske konvencije za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda*, svakome mora obezbediti pravo na slobodu misli, savesti i veroispovesti. Neophodno je ostaviti i pravo verskoj grupi da ne želi da se prijavi ili registruje, ali da ima određena prava na osnovu veroispovesti, što je, po mišljenju T. Brankovića, Predlagač Zakona, ispoštovao (Branković, 2005: 207) Princip jednakosti i istog tretmana verujućih, verskih zajednica i neverujućih sadržan je u više međunarodnih sporazuma i Deklaracija UN o eliminaciji svih oblika netolerancije i diskriminacije zasnovanih na religiji.

U organizaciji Inicijative mladih za ljudska prava i Centra za toleranciju i međureligijske odnose održan je okrugli sto 20. juna 2005. godine u Skupštini grada čija je tema bio, *Predlog Zakona o pravnom položaju verskih zajednica*, koji je imao 66. članova. Kao dobre strane Prednacrta navedeno je ukidanje cenzusa¹⁶ prilikom registracije verskih zajednica, i ukidanje ponovne registracije postojećih verskih zajednica. Iste godine se pojavila peta verzija *Zakona o verskoj slobodi i pravnom položaju crkava, verskih zajednica i verskih organizacija (Prednact)*, a krajem februara 2006. godine svetlo dana ugledala je šesta varijanta *Prednacrta Zakona o verskoj slobodi, crkvama i verskim zajednicama* koja ima 43. člana.¹⁷

M. Radulović, ministar vera u vladi Srbije, izrazio je očekivanje da će *Zakon o verskim zajednicama* biti usvojen u 2006. godini, kao i da će u januaru početi izrada zakona o vraćanju imovine verskim zajednicama i crkvama (www.srbija.sr.gov.yu/vesti/ 10. 01.2006.), pa nam ostaje da se nadamo da ćemo, posle toliko čekanja i komplikacija, ukoro dobiti valjan zakon (možda i dva) koji pravno reguliše odnos države i crkve.

¹⁶ U prethodnim verzijama Prednacrta Zakona o verskim zajednicama, pored ostalih uslova predviđen je bio i cenzus od 1.000, a potom od 700 članova za registraciju.

¹⁷ U Prilozima dajemo tekst najnovije, šeste verzije *Prednacrta Zakona o verskoj slobodi, Crkvama i verskim zajednicama*, koji smo dobili zahvaljujući M. Vukomanoviću i S. Barišiću.

6. Verska tolerancija i međureligijski dijalog

Pluralizacija verskog i političkog života nikada nije bila veća, ali ni podložnija izazovima ideoloških jednoobraznosti, jednostrane političke uniformisanosti i sveopšte univerzalizacije. Davanje pravih i pravovremenih odgovora na kompleksne izazove religijskog pluralizma dobija, možda, i presudni značaj za uspostavljanje i odbranu pluralističkog sveta ideja. Pitanje zasnivanja dijaloga i tolerancije među predstavnicima različitih religijskih zajednica može značiti i prvi korak u uspostavljanju sveobuhvatnog društvenog i političkog dijaloga među narodima koji sada žive na Balkanu u različitim državama.

Iz predgovora

Religije Balkana: susreti i prožimanja

Reč tolerancija (lat. *tolerantia*) određena je kao popustljivost, trpeljivost prema tuđim shvatanjima iako se pojedinac ne mora sa njima slagati (Vujaklija, 1992: 892) U Filozofskom rječniku, pojam tolerancija je definisana kao „trpeljivost, snošljivost tuđih uverenja i nadzora, dopuštanje važenja drugih načela koja nisu vlastita, ali se ipak moraju uvažavati u duhu građanske slobode, javnog mnjenja. Ideju tolerancije osobito su isticali prosvetitelji (Volter i Didro) protiv vjerskih progona i političkog ugnjetavanja s obzirom na mnogobrojne vjerske ratove između protestanata i katolika u epohi apsolutne monarhije, sve dok je prosvjećeni apsolutizam nije prihvatio kao svoju” (*Filozofijski rječnik*, 1984: 335).

Tolerancija, nije samo merenje trpeljivosti (odsustva zabrane, podnošenje nekoga i nečega), već i poštovanje onoga što drugi jeste, što misli, radi i ukorenjuje u stil ponašanja. Bez tolerancije nema dijaloga. Čovek pokušava da kroz dijalog i toleranciju postane zreliji, potpuniji i bolji. Koren svega je, mnogi smatraju, u porodici. Začetak sveg našeg ponašanja i karakternog ispoljavanja, dobrog i rđavog, pronalazimo, uvek iznova u detinjstvu, smatra V. Jerotić. „Dete koje je voljeno, što u isto vreme znači poštovano od njegovih roditelja, odnosno prihvaćeno od ovih kao posebna, jedinstvena i neponovljiva individua koja treba da postane ličnost, razvijaće se u atmosferi slobode, što opet ništa drugo ne znači nego od roditelja stvaranu i stvorenu sredinu u kojoj vlada razumna popustljivost, tj. trpeljivost kao uslov za vođenje dijaloga” (Jerotić, 1996: 6) U podsticajnoj knjizi „Nečujni vapaj za smislom”, V. Frankl (2000) je najbolje ocrtao pretpostavke za duhovnost sa tolerantnim predznakom. „Vera ne sme da bude kruta, već čvršća. Kruta vera čini čoveka

fanatičnim, čvrsta tolerantnim. Ko ne stoji čvrsto u veri, hvata se obema rukama za krute dogme; ko naprotiv, stoji čvrsto u veri, ima ruke slobodne – i pruža ih drugima sa kojima stoji u egzistencijalnoj komunikaciji”.

Aktuelnim se naročito čini pitanje tolerancije u multikulturalnim i višenacionalnim društvima koja nisu homogena ni nacionalno ni verski ni kulturno. Otuda se javlja zahtev za tolerancijom u celokupnom društvenom životu, politici, etici, socijalnoj kritici, pedagogiji. Tolerancija je pitanje zajedničkog opstanka. Pojedinci se mogu vaspitavati za dijaloga i toleranciju, ali i za netoleranciju i isključivost. Praksa je pokazala, a i odavno je uočeno, da je netrpeljivost manje proizvod vremena, a više posledica pogrešnog vaspitanja i obrazovanja koje je u velikoj meri monolitno i nudi se u jednom jedinstvenom obliku. Pluralizam se ne može shvatiti kao zatečeno stanje nego kao ideal kome se teži, a manifestuje se u svakodnevnom životu kroz *pravo izbora*, od bračnog partnera do nacionalnosti, veroispovesti, državljanstva.

Tokom vekova pojam „tolerancija” imao je raznovrsna značenja shodno istorijskoj stvarnosti u kojoj su raznolika ispoljavanja netrpeljivosti zahtevala nova sredstva njenog prevladavanja. Globalizacija ekonomije, brz razvoj komunikacija, urbanizacija i integracioni procesi čine svaku eskalaciju netrpeljivosti potencijalno opasnom za ceo svet (O globalizaciji, globalnom društvu i religiji vidi u: Peter Beyer, 1997; o globalizaciji s pravoslavnog stanovišta vidi, Janulatos, Anastasije, 2002).¹⁸ Na inicijativu UNESK-a OUN je proglasila 1995-u godinu međunarodnom godinom tolerancije, kada je i doneta *Deklaracija o principima tolerancije* (koju je potpisalo 185 država, uključujući i Rusiju) U njoj se tolerancija određuje kao „uvažavanje, usvajanje i ispravno shvaćanje bogatstva u raznolikosti kulture našeg sveta, raznovrsnih formi izražavanja i sposobnosti ispoljavanja čovekove individualnosti”. Ovo određenje podrazumeva tolerantan odnos prema drugim nacionalnostima, rasama, boji kože, polu, seksualnoj orijentaciji, uzrastu, individualnosti, jeziku, religiji, političkim ili drugim shvatanjima, nacionalnom ili socijalnom poreklu itd. Treba podvući da se tolerancija u Deklaraciji shvata kao aktivan odnos, formiran na bazi priznavanja univerzalnih prava i osnovnih čovekovih sloboda. J. Zajcev smatra da vaspitanje za toleranciju ne može da ide putem odricanja apsolutne istine i nametanja religijskog pluralizma.

¹⁸ Nedavna, 12. međunarodna Konferencija JUNIRA, na kojoj sam imala čast da učestvujem, je bila posvećena Religiji i globalizaciji (vidi Zbornik *Religion and Globalization*, 2005).

„Potpuno je moguće zaštititi toleranciju i zajedno sa tim tvrditi da je Istina koju proglašava hrišćanstvo, isključiva. Priroda hrišćanskog morala je u tome što Bog uvažava čovekovo samoopredeljenje” (Zajcev, 2002: 136) L. Svidler, američki teolog, koji dijalog određuje kao „razgovor o zajedničkoj temi između dva ili više lica koja zastupaju različiti pogled, a glavni je cilj da svaki učesnik *uči* od drugoga tako da (on ili ona) mogu da se *menjaju* ili *uzrastaju*” (prema Jerotić, 1996: 5).

Međureligijski dijalog spada u poseban vid razgovora. Jedna od glavnih pretpostavki takvog dijaloga jeste postojanje jasne granice – tradicijske, kulturne, istorijske, konfesionalne – između učesnika u razgovoru. Pretpostavlja se da svaki učesnik ima potrebnu svest i znanje o verskoj tradiciji kojoj pripada. Kao posledica sekularizacije i modernizacije, u našem slučaju i nametnute ateizacije, često se navodi baš nedostatak svesti o vlastitoj tradiciji – o kulturnom, civilizacijskom, ali i teološkom, etičkom utemeljenju. S druge strane, preterano zatvaranje u usko shvaćene granice svog religijskog ili etničkog identiteta – s idejom da samo ona može pružiti apsolutne odgovore na sva pitanja: od Boga, porodice, vaspitanja, dovodi do netolerancije i sukoba. Kad je reč o susretu i dijalogu između religioznih pojedinaca i religijskih zajednica, bolje razumevanje sagovornika može se ostvariti samo kroz lični, neposredni razgovor s njima, a nikako kroz razgovor o njima. Glavna razlika između objektivnog, naučnog istraživanja religije i uzajamnog dijaloga među religijama je u tome što učesnici u interkonfesionalnom dijalogu, za razliku od naučnika koji studiraju njihove tradicije, ne moraju nužno biti neutralni. Naprotiv, od njih se i očekuje da izraze svoje najdublje vrednosne sudove i stavove. „U svakom međureligijskom dijalogu se ne može pristupiti s unapred utvrđenim, krutim i površnim pretpostavkama o tome gde se treba, a gde ne treba složiti sa sagovornikom” (Vukomanović, 2001: 14).

Đ. Šušnjić, iz metodoloških razloga, verski dijalog razmatra na četiri analitičke ravni:

- 1) Dijalog između vernika iste ispovesti (npr. dijalog između pravoslavnih vernika međusobno).
- 2) Dijalog između pripadnika različitih hrišćanskih veroispovesti (npr. dijalog između katolika, pravoslavnih i protestanata).
- 3) Dijalog između vernika različitih vera (npr. dijalog između budista, hrišćana i islamskih vernika).
- 4) Dijalog između vernika i onih koji ne veruju ili sa onima koji su neodlučni, odnosno ravnodušni prema veri (Šušnjić, 2001: 18-19).

Dijalog između pravoslavnih vernika međusobno

Reč je o dijalogu između različitih pravoslavnih crkava, koji predstavlja, na ovim prostorima, pretpostavku ostalih. „Da bismo vodili istinski dijalog sa drugima, moramo prvo uspostaviti dijalog između nas samih, između pravoslavnih”, smatra i R. Bigović. On podseća na mnogobrojne nesporazume, sporove i sukobe unutar samog pravoslavlja. „Paganski ili zoološki nacionalizam” doveo je do toga da se pojedine pravoslavne crkve nađu u neprijateljskom odnosu jer je problem samostalnosti pojedinih crkava prevagnuo nad pitanjem sabornosti. Da li će narasli problemi dovesti i do svepravoslavnog, Vaseljenskog sabora, (o čemu smo već pisali), ostaje da se vidi.

Dijalog između pripadnika različitih hrišćanskih veroispovesti

U istoriji hrišćanstva došlo je do tri velike deobe (raskola) u petom, jedanaestom i šesnaestom veku. J. Majendorf (Mayendorff), smatra da je raskol između Vizantije i Rima bio „najtragičniji događaj u istoriji Crkve” (Majendorf, 1998: 39) U vreme reformacije, XVI vek, došlo je do raskola između katolika i protestanata, koji su danas i sami podeljeni na mnogo crkvenih zajednica.

Ne treba posebno naglašavati koliko je tema ekumenizma značajna za pravoslavnu crkvu. Po ovom pitanju iznesena su mnoga nadanja i očekivanja, ali i mnoge strepnje. „Nije preterano reći da je crkvena javnost u Srbiji donekle podeljena po ovom pitanju – na one koji ekumenski dijalog podržavaju, i one koji mu se protive” (Đakovac, 2005: 7).¹⁹ Pravoslavna crkva mora na dnevni red postaviti pitanje verskog dijaloga, tolerancije i ekumenizma, jer su ekumenizam i verska tolerancija problemi od čijeg rešenja umnogome zavisi sudbina sveta! „Ako izuzmemo retke pojedince, nedopustivo malo poznajemo savremenu rimokatoličku, protestantsku i anglikansku teologiju, ali nas to ne sprečava da izričemo kategoričke sudove i tvrdnje koje često protivreče činjenicama. To za posledicu ima pretvaranje naših stavova u ideološke sudove i predrasude. Bojim se da je slična situacija i kod njih kad smo mi u pitanju” (Bigović, 2000: 167) Budućnost hrišćanstva pripada ekumenizmu, ili je neće biti, reči su T. Bremera, profesora ekumenske teologije na univerzitetu u Minsteru u Nemačkoj.²⁰ On je smatrao da je upravo

¹⁹ O raznolikom pravoslavnom poimanju ekumenizma vidi u Zborniku *Pravoslavje i ekumenizam*, 2005.

²⁰ Tomas Bremer, u svetu poznati teolog, je u Beogradu studirao slavistiku, ali i odbranio doktorsku disertaciju o vladici Nikolaju Velimiroviću, preciznije o eklesiologiji, što je glavna tačka sukoba između Pravoslavne i Katoličke crkve (*Politika*, 1. avgust, 2003.)

nedostatak ekumenske i medjureligijske tradicije u bivšoj Jugoslaviji jedan od razloga zašto verske zajednice u nedavnim ratovima nisu uspele u većoj meri zajedno delovati protiv njih (Bremer, 1997: 60)

Treba imati u vidu da je ekumenizam jedna relativno novija pojava u odnosima među hrišćanskim crkvama koja je obeležila tek drugu polovinu XX veka. Svetski savez crkava (SSC) osnovan je 1948. godine, a zajednička međunarodna Komisija za teološki dijalog između pravoslavnih i katolika počela je sa radom 1980. godine. Poslednjih godina došlo je do izvesnih razmimoilaženja u okviru SSC, što se ogledalo u zahtevu nekih pomesnih pravoslavnih crkava, Ruske i Srpske pravoslavne crkve, za izlaskom iz ove institucije. Čak je s međupravoslavnog susreta u Solunu (1998. god.), upućen i zvaničan zahtev za reformom SSC, a Ruska pravoslavna crkva je na zasedanju u Harareu, i zvanično „zamrzla” svoje članstvo u toj organizaciji (Vukomanović, 2001: 63) Vukomanović smatra da je do ovog udaljavanja i sporenja među različitim hrišćanskim zajednicama došlo, pre svega, zbog različitog stepena razvoja društva u kojima deluju ove crkve. On navodi da je današnji položaj žena na Zapadu, naročito u SAD, omogućio ne samo upotrebu inkluzivnog jezika u savremenim izdanjima Biblije, a da je u Aglikanskoj crkvi žena rukopoložena za biskupa.²¹ U tim društvima veća prava imaju i pripadnici različitih seksualnih orijentacija, što se odrazilo i na stav nekih protestantskih crkava prema venčanju. Većinsko prisustvo protestantskih crkava u SSC, koje se i dalje uvećava prijemom novoosnovanih crkava, mogućnost njihove majorizacije u odnosu na pravoslavne crkve čiji je broj ostaje nepromenjen, doživljava se kao pretnja njihovoj samobitnosti.

Pozitivan primer ekumenske saradnje predstavlja (peta) međunarodna Konferencija *Crkva i identitet*, koju su zajednički organizovale Srpska pravoslavna crkva, Evangelistička crkva Nemačke i Biskupska konferencija Rimokatoličke crkve Nemačke, septembra 2003. godine. Tada je, između ostalog, zaključeno da bi Crkve među sobom trebale da govore o sličnostima, a ne o različitostima, a postavljeno je i aktuelno pitanje o odnosu hrišćanskog identiteta i identiteta zajednice mnogo naroda kao što je Evropska unija (*www.spc.co.yu, Novosti Informativna služba SPC* 15, 16. septembar 2003)

Podsetimo na činjenicu da Rimokatolička crkva, nije zvanično član Svetskog saveza crkava, ali je to ne sprečava da održava bilateralne i multilateralne ekumenke odnose sa protestantskim i pravoslavnim ver-

²¹ Više o ovoj temi u odeljku: Žensko pitanje u crkvi: u (poznavanje) pravoslavnog stava.

skim zajednicama, ili da učestvuje u akcijama pomenutog Saveta (Đorđević, 1991: 15) Kardinal Kasper, prilikom nedavne posete Srpskoj pravoslavnoj crkvi i Katoličkoj crkvi u Srbiji u maju 2002. godine, pozvao je na prevazilaženje starih nesporazuma i predrasuda, ograđujući se od prisvajanja i prozelitizma,²² između ostalog i rečima: „Mi želimo jedinstvo koje se doživljava kao zajednica, jedinstvo koje čuva različitost tradicija” (Kasper, 2004: 8).²³

Da se pokušaji ekumenske saradnje nastavljaju i produbljuju govori *Konferencija o doprinosu crkava verskoj, kulturnoj i međunarodnoj saradnji na putu Evropskih integracija*²⁴, održana novembra 2004. godine u Subotici i Bečeju, u organizaciji Eparhije bačke Srpske pravoslavne crkve, Subotičke biskupije Katoličke crkve, uz podršku Reformatorske hrišćanske crkve i Slovačke evangeličke crkve i Evangeličke hrišćanske crkve. Učesnici konferencije, sveštenici i bogoslovi navedenih crkava, predstavnici državne vlasti, lokalne samouprave i nacionalnih saveta, zvaničnici Ujedinjenih nacija i evropskih institucija u našoj zemlji kao i slobodni intelektualci, usvojili su zajedničku *Poruku* (Tekst Poruke dat u Prilozima).

Dijalog između hrišćana i nehrišćana

R. Bigović je i ovde kritičan, jer „kada je reč o islamu, budizmu, zenu, jevrejstvu – tu vlada još veća neobaveštenost i nepoznavanje. Da bi dijalog sa nehrišćanima uopšte bio moguć, treba tome da prethodi jasan i izražen teološki stav prema nehrišćanskim religijama. Valja odgovoriti na pitanje šta u tim religijama treba pozitivno da vrednujemo” (Bigović, 2000: 167)

U nameri da podstaknu dijalog između dve religije i prodube obostrano razumevanje kod njihovih sledbenika, Iranski kulturni centar i Međureligijski centar iz Beograda su organizovali preliminarni skup „Sličnosti između pravoslavlja i islama”, održanog 20. juna 2003. god. u Beogradu. Vođeni idejom međureligijskog dijaloga, skup je zamišljen

²² *Prozelitizam* (gr. *prosclytos* = zapaljenost, zanesenost novo-primljenom verom – od *pros-clitos* = onaj koji je prešao u drugu veru, obraćenik) označava „nastojanje oko prikupljanja što većeg broja novih sledbenika neke vere i dominantno se vezuje za hrišćanstvo i islam” (Todorović, 2003: 406. Određuje se i kao „propaganda u cilju obraćanja u svoju religiju sledbenika drugih religijskih učenja”, a prozelit kao „osoba koja je iz jedne vjerske zajednice prešla u drugu i koja nastoji da dobije što više novih pristaša” (Cvitković, 1991: 227-228) (vidi u: *O misionarenju, preobraćenju i prozelitizmu*, 2004: 20).

²³ Kardinal Valter Kasper, predsednik Papskog veća za unapređivanje jedinstva hrišćana, prilikom svog boravka u Srbiji održao je niz beseda i predavanja koje u sakupljenju u knjigu, *Ne postoje dva Hrista*, u izdanju Beogradske nadbiskupije.

²⁴ vidi šire na www.spc.org.yu

kao niz kontinuiranih susreta zvaničnika obe verske zajednice. D. Đorđević, jedan od učesnika skupa, ističe nedovoljno poznavanje islama i islamske kulture, i to prvenstveno „domaćeg” islama i njegovih vernika, nasuprot popriličnog praćenja „udaljenog” islama, onog u Iranu i Avganistanu ili na Arabijskom poluostrvu (vidi „Pravoslavlje i islam: dodirne tačke” u: *NUR* 38, 2003)

Kao plod konkretne saradnje različitih konfesija navodimo monografiju *Glosar Religijskih pojmova* (1999) koju je izdalo Međureligijsko vijeće Bosne i Hercegovine, imajući u vidu nivo elementarnog znanja o četiri tradicionalne vere na prostoru BIH (islam, pravoslavlje, katoličanstvo i judaizam) I monografija *Pravoslavni, katolički, islamski, jevrejski i protestantski pojmovnik* (2003) koju je sastavio S. Karanović, prevažodno ima edukativnu funkciju o monokonfesionalnom bogatstvu ovih prostora kao i onih koji o religijskoj tradiciji kojoj rođenjem pripadaju ne znaju mnogo.

Dijalog vernika sa onim koji neveruju

Nevera nastaje kao kritički odgovor na veru: gde ima vere ima i nevere! (Šušnjić, 2001: 31) Upravo zato oni koji ne veruju mogu pomoći onima koji veruju u razumevanju vlastite vere, jer ih upućuju na one stvari koje ne slede iz objavljene vere smatra Šušnjić. Ako vernik uljudno razgovara sa nekim ko ne veruje, onda od njega može saznati nešto više o svetovnom značenju objavljene poruke, a nevernik o svetom smislu istine spasenja.

ISCOMET – Mreža za demokratiju, ljudska prava i zaštitu pripadnika etičkih i verskih manjina u jugoistočnoj Evropi je inicirala projekat „Mariborska inicijativa”, sa ciljem da podstakne doprinos verskih zajednica pomirenju, demokratiji, poštovanju različitosti, ljudskim pravima, zaštiti manjina, saradnji i stabilnosti u Jugoistočnoj Evropi. Okrugli sto je održan 14-15. decembra 2001. godine u Beogradu, a članovi skupa su bili najjemenitiji predstavnici verskih zajednica, nevladinih organizacija, državne uprave i naučnici iz SR Jugoslavije i drugih zemalja JIE, kao i predstavnici Evropske unije i Evropske konferencije crkava. Usvojena je *Beogradska deklaracija*, u čijem se tekstu, pored ostalog, ističe da je duhovna obnova društva jedan od bitnih elemenata otpočetlog demokratskog procesa u SR Jugoslaviji, i da crkve i verske zajednice mogu pojedinačno i kroz međusobnu ekumensku saradnju i zajedničko delovanje svestrano doprineti toj obnovi. Saradnja svih ljudi dobre volje, kako vernika, tako i onih koji ne veruju, u traženju novih puteva za ostvarivanje tog cilja, koji treba da se razvija na temelju poštovanja

različitosti mišljenja, stvara nove modele odnosa ne samo u SR Jugoslaviji, nego i u jugoistočnoj Evropi.²⁵

Obrazovanje za dijalog i toleranciju

Ovo pitanje ne može zaobići ni svetovne ni svete ustanove. Da li će novouvedeni predmeti, pre svega, veronauka i građansko vaspitanje doprineti promeni situacije i kom smeru?²⁶ Da bi stekao uvid u odnos mlade generacije prema pripadnicima verskih zajednica i drugačijim verovanjima, a time i versku toleranciju mladih, Centar za empirijska istraživanja religije (CIREL) sproveo je aprila i maja 2002. godine istraživanje među učenicima srednjih škola u Novom Sadu, Sremskoj Mitrovici, Subotici, Sremskim Karlovcima, Beogradu, Zemunu i Kruševcu. Krajnji cilj ovih istraživanja i programa vaspitno-obrazovnog rada sa mladima je smanjenje socijalne distance između pripadnika različitih socijalnih grupa i povećanje tolerancije prema različitostima, što bi doprinelo poverenju, otvorenosti, i spremnosti za život u multikonfesionalnoj i multietničkoj sredini. Podatak da 90% ispitanika bezrezervno prihvata tvrdnju da svako ima pravo da bira u koju će versku zajednicu da ide i u šta će da veruje, kao i da 84% mladih smatra da ljudi treba da imaju ista prava bez obzira na versku pripadnost, upućuje na zaključak da se većina mladih zalaže za verska prava i slobode. Međutim, kad je reč o kontaktu sa pripadnicima drugih vera, izvestan broj mladih pokazuje nepoverenje i nespремnost da žive u verski heterogenoj sredini.²⁷

Još jedno krucijalno pitanje, posebno na multietničkom/multikonfesionalnom Balkanskom prostoru pretstavlja odnos većinske crkve, crkve većine, u našem slučaju to je SPC prema manjima crkvama i veri manjina.²⁸ D. Đorđević, koji se bavi ovom problematikom, smatra da je harmonizovanje religijskih odnosa u našem slučaju bitno na dva nivoa:

- 1) Na nivou međusobnih odnosa triju velikih verskih zajednica.
- 2) Na nivou njihovog odnosa prema tzv. malim verskim zajednicama.

Pojam „Manjinska verska Zajednica”, se upotrebljava da bi se njime obuhvatile religiozne organizacije: denominacije, sekte i kultovi, koji

²⁵ Ceo tekst *Beogradske deklaracije* dat u Prilogu.

²⁶ O veronauci će biti više reči u posebnom odeljku: Veronauka – hit tema za nesuglasice.

²⁷ Vidi šire Snežana Joksimović, Zorica Kuburić „Mladi i verska tolerancija”, prezentovano na Okruglom stolu „Multikonfesionalnost Vojvodine” 26.05.2003.god. u Novom Sadu.

²⁸ vidi „Vere manjina i manjinske vere”, zbornik sa VIII JUNIROVe konferencija, 2001.

deluju pored većinskih verskih grupa u Srbiji i Crnoj Gori (Đorđević, 2005: 152) Zato je od suštinske važnosti stvoriti bolje uslove za versku toleranciju u domenu zakonske regulative, u oblasti ekumenskog susretanja (naročito lokalnog i regionalnog) i u sferi obrazovanja (Vukomanović, 2001: 125) Pred nama je veoma važan i težak zadatak: mi se moramo učiti dijalogu i toleranciji, jer dobar deo naših nevolja proističe iz činjenice da ne umemo da vodimo trpeljiv razgovor. Naravno, ostaje i dilema da li će se svet razvijati pod motoom „slavimo razlike” ili „slavimo jedinstvo u mnoštvu”. Čini se da su toga svesni, tek pojedinci, koji pripadaju intelektualnoj (svetovnoj i crkvenoj) eliti.

7. *Žensko pitanje u crkvi:* *(u)poznavanje pravoslavnog stava*

Feminističke teorije religije nadovezuju se na marksističke u prihvaćanju tvrdnje da religija može biti instrument dominacije i ugnjetavanja. No, za razliku od marksizma one nerijetko smatraju religiju proizvodom patrijarhalnog sustava, a ne produktom kapitalizma. Drže da religija služi interesima muškaraca, a ne kapitalističke klase.

Michael Haralambos

Nismo imali nameru da se bavimo ovom problematikom, jer smatramo da po svojoj važnosti i kompleksnosti zaslužuje poseban rad. Mnoge predrasude i nerazumevanja se prelamaju i kroz tzv. žensko pitanje u (pravoslavnoj) crkvi. U dosadašnjem izučavanju hrišćanstva, pravoslavlja pogotovo, žena je uglavnom ostala zanemarena. Sociološki značaj proučavanja pomenutog međudnosa je tim veći, jer je pravoslavlje deo naše društvene stvarnosti na koju utiče i od koje prima najrazličitije uticaje. U mnogim radovima, kako onim s feminističkog stanovišta (na primer Savić, 2001; Mršević, 2001), tako i onim koji ga ne zastupaju (na primer Radić, 1998), najčešće se iznose stavovi o pravoslavnoj religiji kao tradicionalnoj/konzervativnoj (u negativnom značenju tog pojma), patrijarhalnoj odnosno androcentičnoj, sa naglašenom trećerazrednom ulogom žene (ako se u drugim konfesijama prihvata njihova drugorazrednost).

Androcentrizam se definiše kao kulturno stanovište u kome je muškarac uopšteno shvaćen kao obrazac ljudskog roda. „Androcentrizam proizilazi iz muškog monopola na kulturno vođstvo i oblikovanje i prenošenje kulture” (Eliade, 1987, I tom)

Z. Kuburić (1996) razmatra razliku između žene i muškarca u nekim religijskim mitovima i položaj žene u različitim religijama, kao i savremene trendove. Rad se sastoji iz dva dela: teorijskog i empirijskog, a mi ćemo se fragmentarno osvrnuti samo na njegov prvi deo. Religije su u svojim mitovima pružale mogućnost dvostrukog tumačenja odnosa muškarca i žene, kroz odnos međusobne *komplementarnosti* i odnos međusobne *kompetitivnosti*. Autorka naglašava da je uvek bilo (malobrojnih) žena, koje su se isticale svojom religijskom ili društvenom ulogom, čija su imena zapisana u religijskim spisima, što samo potvrđuje društvenu uslovljenost položaja žene, a ne božansku. Danas se pod uticajem svetovnog načina života sve više menja i u svetom. U savremenim uslo-

vima života, prevladavanjem naučnog razumevanja sveta i života, dolazi do promena u religijskim sistemima. Sve je veći pristup žena ulogama koje su im ranije bile zabranjene u skoro svim svetskim religijama. „Reformističko jevrejstvo danas ima žene rabine, u anglikanskim crkvama žene su rukopoložene u sveštenike, a u protestantizmu žene u sve većem broju rade kao propovednici” (Kuburić, 1996: 433) Sigurno je da i unutar iste religije, postoje liberalnije i otvorenije crkvene institucije, kao i one koje ostaju ekstremno konzervativne. Mi bismo dodali, da i u okviru jedne institucije postoje različite struje koje imaju, gore pomenuta, različita obeležja. U ovom tekstu se pod pojmom crkve iznosi stanovište Zapadne crkve, tako da su novonastale promene koje se navode, direktna posledica upravo takvog gledišta, a ne samo različitog tempa razvoja društva, što nije sporno. Danas se vrlo često postavlja pitanje stava koji o tom problemu zauzima Pravoslavna crkva, koja je poznata po svom tradicionalnom stavu i vernosti Predanju. Stav koji je ona zauzela o rukopoloženju žena u sveštenečki čin izaziva u svesti velikog broja ljudi našeg doba mišljenje da ova crkva ima gotovo odbojan, negativan stav prema ženi uopšte. Često se poteže za kanonima i običajima Pravoslavne crkve – poput zabrane ulaska žena u oltar, tumačenja ženskog mesečnog ciklusa kao nečistoće i sl. Upravo zato je Pravoslavna crkva pozvana da savremenom svetu pruži objašnjenja o ovoj temi, jer argument predanja nije sasvim dovoljan. Predanje se, saglasno shvatanju Pravoslavne crkve, otevljuje u kulturnom okruženju crkve u svakoj epohi i na svakom mestu putem kriterijuma koji nisu prosto istorijski nego i teološki. Stanovišta crkve u prošlosti, koja su bila uslovljena samo kulturno-civilizacijskim razlozima, *ne mogu* se prenositi u sve epohe i sve civilizacijsko-kulturne okolnosti bez teološkog tumačenja. Crkva je pozvana da osvetli probleme poput stava crkve o doprinosu žene u crkvi i društvu. J. Zizjulas, mitropolit Pergamski²⁹ i jedan od najznačajnijih pravoslavnih bogoslova današnjice, pišući o ženi na prostoru pravoslavlja sa teološkog i sociološkog aspekta, ističe da „još uvek postoje društva u kojima se žena brutalno tiraniše, kao što postoje i društva koja se smatraju kulturno naprednim, a u kojima se žena posmatra kao građanin drugog reda i nema mogućnosti doprinosa jednake ostalim članovima društva” (Zizjulas, 2003: 199).³⁰ Postojeći problem, smatra ovaj autor,

²⁹ Jovan Zizjulas je proučavao je istoriju rane crkve na Harvardu, kod najvećeg pravoslavnog bogoslova 20-veka protorejera Georgija Florovskog. Član je Svetog Sinoda Carigradske Patrijaršije, kao i grčke Akademije nauka. Redovni je profesor Solunskog, kao i počasni doktor mnogih univerziteta širom sveta.

³⁰ Zizjulasov referat „Svedočenje i služenje pravoslavne žene u ujedinjenoj Evropi: pretpostavke i mogućnosti”, bio je Uvodna beseda na evropskom simposiumu *Pravo-*

se još više zaoštrava i pogoršava, reakcijama na to neprihvatljivo stanje, jer su feministički pokreti često su tako agresivni i isključivi da se stvara još veća konfuzija. Zizjulas suočava stavove T. Akvinskog, velikog teologa zapadnog hrišćanstva (XIII vek), i onoga što o ženi govori Sveti Vasilije Veliki (IV vek) Akvinski, sledeći Aristotela, posmatra ženu kao neku vrstu nesavršenog i nedostatnog muškarca. Njegova shvatanja su se odrazila i na savremene biološke teorije.³¹ Stav jelinskih otaca Crkve na Istoku o tom pitanju je sasvim drugačiji. Za njih se ikona Božija u čoveku ne nalazi u njegovom „razumu” kao umnoj funkciji, nego u slovesnosti kao upražnjavanju slobode i „samovlasti” (slobodna volja).³² Pridajući ključni značaj slobodnoj volji, Sveti oci Crkve su u ženi videli punu i savršenu ikonu Božiju, pri čemu ona, ni u čemu nije uskraćena u odnosu na muškarca. Ta apsolutna ravnočastivost (ravnopravnost) žene sa muškarcem je očigledna u čitavoj eklisologiji Pravoslavne crkve. Poznati su mesto i položaj Presvete Bogorodice. Zizjulas navodi neke teološke i sociološke razlike između pravoslavnih i „naše braće sa zapada” (Zizjulas, 2003: 211).

- a) *Pravoslavna crkva ne shvata jednakost kao izravnanje*, jer u etosu ove konfesije poštovanje osobenosti predstavlja temelj-

slavna žena u ujedinjenoj Evropi, održanom u Levadiji, u Grčkoj, od 4. do 6. novembra 1994. godine. Objavljen je u sociološkom časopisu *Ekogi*, Atina, januar-mart 1995: 5-18. Preuzet iz : *Vidoslov*: 1997: 19-27.

³¹ On je verovao da ljudsko seme koje pri začecu kao posledicu donese rođenje ženskog deteta na izvestan način ima nedostatak ili je narušeno (Summa Theologiae I, 92, 3). Za Akvinskog život je hijerarhizovan biološki na taj način da muž zauzima viši stupanj pošto ima „višu funkciju...uma(razuma)” Žena, veli on, nije nastala od glave Adamove, već od njegovog rebra, što znači da nije predodređena da bude umni vođa, nego samo da bude drug muškarcu i da mu pomaže u njegovom poslu, prvenstveno u razmnožavanju vrste. Prema tom shvatanju žena nije *ikona Božija*, osim u tom stepenu u kome se potčinjava mužu i on je umno vodi (prema Zizjulas, 2003: 209).

³² Sveti Jovan Damaskin sažima svetoatačko Predanje o tome kada piše: „Kazemo, dakle, da je (u čoveka) sa razumom ušla (od Boga) i samovlasnost, i da su pretvaranje i promena prirodna svojstva onog što je rođeno. Jer sve što je rođeno, promenljivo je. Bezdušne i beslovesne (životinje) menjaju se prema već rečenim telesnim promenama, a slovesna bića po (vlastitom) proizvoljenju. Dakle, svaki onaj koji razmišlja, razmišlja tako kao da je na njemu odluka o tome šta mu je činiti, da bi izabrao ono za šta se razmišljanjem opredelio, i da, izabравši, to i izvrši. A ako je to tako, onda je slobodna volja po nužnosti potčinjena razumu; jer, ili neće postojati razum, ili će, pošto postoji, biti gospodar nad delima i samovlasnošću. Otuda, beslovesne životinje i nisu samovlasne (nemaju slobodnu volju), jer priroda upravlja njima više nego što same upravljaju; zbog toga se i ne odupiru svojim prirodnim željama, nego, čim nešto požele, jurišaju to i da ostvare. Dok čovek, budući da je slovesan, više upravlja prirodom nego što ona upravlja njime; zbog toga i kad poželi nešto, ukoliko hoće, ima mogućnost da se odupre želji ili da je sledi...” (Tačno izloženje pravoslavne vere 27 (41), PG 94,960, u: Zizjulas, 2003: 210).

ni princip, koji savremena zapadna društva teško razumeju. Tako i osobenost žene ili njena posebnost nemaju značenje podcenjivanja žene.

- b) *Pravoslavna crkva ne shvata službe kao vlast i silu, nego kao služenje i svedočenje, koje može postati i mučeništvo. U savremenom zapadnom društvu koje se zasniva na zahtevanju „ljudskih prava”, službe predstavljaju „prava” na nagradu, a ne na žrtvu. Pravoslavna žena nije potcenjena, time što je lišena sveštenečke vlasti, budući da se ni u kom slučaju ne prestaje smatrati jednaka muškarcu, na sveštenstvo gleda kao na vid služenja koji uključuje oblik žrtve, drugačiji od one žrtve, koju ona pruža na drugim poljima.*

1. *Svedočenje etosa (morala, životnog stava) i mentaliteta*

Ličnocentrični mentalitet je u suprotnosti zapadnom individualizmu, kao ličnosti ne kao indivi kao individue, kao bića odnosa, a ne kao „nezavisna” bića.

2. *Svedočenje crkvenog služenja*

Kroz delatnu ulogu žene u parohiji, pripremanje prosfora za svetu Evharistiju (Liturgiju), ali i u upravi i (administraciji) parohije i episkopije, i monaštvu kao crkvenoj službi sa ogromnim socijalnim značajem. „Bilo kao majka, bilo kao bezbračna žena u svetu, bilo kao monahinja, pravoslavna žena ima i obavlja crkvenu službu od neprocenjenog društvenog i civilizacijskog značaja” (Zizjulas, 2003: 214).

3. *Svedočenje u javnom životu*

Pravoslavna žena ne sme odsustvovati iz opšteg i javnog života, ali sa punom svešću o temeljnim kosmoterijskim i civilizacijskim načelima pravoslavlja. „Čemu bi, na primer, koristila pravoslavna žena koja je ministar za ekologiju, a koja ne bi imala svest o evharistijskom (liturgijskom) i asketskom pristupu prirodi, prirodnom svetu, i naprosto delovala na osnovu zapadnih kriterijuma svrsishodnosti i utilitarizma”? (Zizjulas, 2003: 214).

Ukratko: doprinos pravoslavlja nije politički, nego duhovni: doprinos mentaliteta, etosa i životnog stava koji se rasprostire na sveukupni društveni život i u nastavku deluje na same institucije i političke odluke.

D. Belonik (Belonick) u eseju: *Feminizam u hrišćanstvu: žena u ogledalu Svetog pisma – pravoslavni stav*, istražuje verska shvatanja feministkinja i sučeljava ih sa pravoslavnom teologijom. Autorka posebno ističe da ne potcenjuje pokret žena u drugim oblastima života. „Hrišćani svakako moraju pozdraviti mogućnosti obrazovanja žena i stvaranja

nja karijere koja se od sada njima otvara, savetovanje i pomoć zlostavljanim ženama i njihovim muževima i sve strožije zabrane pornografskog materijala.”³³ Ali kad je feminizam napustio društvene probleme i okrenuo se religiji, to je proizvelo neka shvatanja koja su nespojiva sa učenjem Pravoslavne crkve. Feminističko uverenje da je Biblija kako kulturološki tako i božanski proizvod, jer je napisana ljudskim rečima, tačnije rečima muškarca, pa je podložna grešenju i može se menjati. Sa tradicionalno pravoslavnog stanovišta, to je Božansko otkrivenje, a ne priče koje su ispričali muškarci. Božja reč nije oslabljena kada se izgovori ljudskim jezikom. „Reči iz Biblije ne potiču iz ljudske mašte ili ljudske pameti. Sveti Duh je usadio te reči u srce i um ljudi. Biblija je otkrivenje, a ne mit” (Belonik, 2002: 28).

- 1) Pretpostavka da je muška kultura proizvela sliku muškog Boga kako bi podržala religiozni sistem koji bi zadržao ženu na drugom mestu. Pravoslavni odgovor – patrijarhalne kulture koje su okruživale Jevreje imale su i ženska i muška božanstva. Biblija je opominjala Jevreje da ne zamišljaju Boga ni kao muško, ni kao žensko. I sam Isus je rekao svojim sledbenicima da je Bog duh, ne biće u muškom ili ženskom vidu (Jn. 4,24) (prema Belonik, 2002: 41)
- 2) Feministkinje smatraju da žene nisu imale mogućnost da izraze svoje poglede na Božanstvo. Ovo je lako opovrgnuti iznošenjem dva izrazita primera pravoslavnih svetiteljki: sv. Makrini, sestri dvojice proslavljenih pravoslavnih bogoslova, sv. Vasilija Velikog i sv. Grigorija od Nise, njena braća su se obraćala kao „učiteljci”, koja ih je odgojila u veri u Oca, Sina i Svetog Duha. I sv. Nina, prosvetiteljka Gruzije, obratila je u hrišćanstvo čitav svoj narod propovedanjem Isusa Hrista i Sve-te Trojice.
- 3) Neistinita je i feministička tvrdnja da će žene kao žene, kad budu pod uticajem Svetog duha poimati Boga na drugačiji, ženski, način, iz prostog razloga što se Bog ne određuje ljudskim razmišljanjem i rasuđivanjem (Belonik, 2002: 43).

Neko je duhovito primetio da je pravoslavlje savršena vera nesavršenih ljudi. Da su i teolozi svesni ovog raskoraka teorije i prakse govori *Zaključak* sa međunarodnog savetovanja 1988. godine član 24.: „Mada

³³ Belonik Devora (2002): *Feminizam u hrišćanstvu: žena u ogledalu Svetog pisma – Pravoslavni stav*, je studija napisana na Pravoslavnoj akademiji sv. Vladimira u Nju-jorku, radi sticanja akademskog stepena magistra bogoslovlja. Objavljena je (na engleskom) 1981. godine sa dopuštenjem autora.

uvažavamo ove činjenice da u Crkvi postoji jednakost po časti između muškaraca i žena, moramo pošteno reći da, *zbog ljudske slabosti i grešnosti*, (autorkin navod kurzivom) hrišćanske zajednice nisu uvek i na svim mestima bile u stanju da potpuno potisnu loše ideje, običaje, nepravilne razvoje i društvene uslove koji su praktično doveli do diskriminacije (omalovažavanja) žena. Ljudska grešnost je, dakle, stvorila praksu koja ne odražava istinsku prirodu crkve Isusa Hrista” (*Dodatak*, u: Belonik, 2002: 99).³⁴

„Svaki napad na dostojanstvo ljudske ličnosti, i svaki čin kojim se ponižavaju žene ili muškarci na osnovu pola, jeste greh. Prema tome zadatak je crkve da štiti pred svetom dostojanstvo ljudske ličnosti stvorene po podobiu Boga (Postanje, 1,26)” (*Dodatak*, u: Belonik, 2002: 98).

U savremenom pravoslavnom svetu sve više se govori o potrebi obnavljanja čina đakonisa koji je postojao u doba Apostola. Đakonisa je bila rukopoložena od episkopa u oltaru za vreme Božanstvene liturgije uz čitanje dve molitve, posle toga je primala orar (znak đakonskog čina) i pričestila se u oltaru. T. Ver (Ware) piše: „U drevnoj crkvi žene su služile kao đakonise; i mada se na Zapadu obično smatra da su ove đakonise poštovane pre kao „laičko”, a ne kao „rukopoloženo” sveštenstvo, na hrišćanskom Istoku one su blagosiljane istim molitvama i potpuno istim obredom kao i đakoni muškarci, te zvuči razumno postaviti ih na isti svetotajinski nivo...”

Čin đakonisa nikada nije ukinut u Pravoslavnoj crkvi, ali je od VI ili VII veka sve manje prisutan, da bi konačno nestao u XI veku. Mnogi današnji pravoslavni vernici žele obnovu ženskog đakonata i smataju je prioritarnim zadatkom” (Ver, 2001: 277)

Naveli smo stavove savremenih pravoslavni bogoslova (oba pola!), ukazujući na nekoliko, u naučnoj javnosti, zanemarenih činjenica: 1. da su i savremeni pravoslavni bogoslovi svesni važnosti „ženskog” pitanja, 2. da su neophodne promene, koje proizlaze iz različitog stepena razvoja društava u kome deluju različite crkve (up. Vukomanović, 2001: 63) 3. da postoji granica, koja se ne može preći, jer suštinski narušava etos pravoslavlja i crkve koja je i poznata po čuvanju svog *duhovnog nasleđa*. J. Majendorf (Mayendorff) ističe da „Ovo nasleđe podrazumeva najpre liturgijske oblike, kanonsko ustrojstvo, duhovno predanje i dogmatsko učenje... Pravoslavni bogoslov mora

³⁴ *Dodatak* „Položaj žene u pravoslavnoj crkvi i pitanje rukopoložavanja žena: Zaključak sa Međupravoslavnog savetovanja”, Rodos, Grčka, 30.oktobar – 7. novembar 1988.god. ima 43. člana.

nužno razlikovati ono što u prošlosti čini sveto predanje, nepromenljivo i obavezno, i ono što je samo ostatak – često poštovan, ali ponekad štetan, iščezle prošlosti” (Majendorf, 1998: 157).

II TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR

Kompleksnost i višeslojnost određivanja religije, Đuro Šušnjić nam predočava u svom dvotomnom delu *Religija*, gradeći kao što smo u Uvodnim razmatranjima videli, na njemu svojstven način, katedralu njenog pojma. Pošto istražujemo klasičnu/crkvenu/institucionalnu religioznost, mi religiju definišemo kao veru u Boga kako ga shvataju monoteističke religije. Religioznost se razlikuje od religije kao šireg pojma, jer je individualni stav, subjektivni doživljaj, koji može biti i mističan, znači teško empirijski proverljiv. Teolozi su odavno uspeli da opišu kategorijama svakodnevnog života različite tipove religioznosti i kao kvalitete i kao intenzitete, na primer „revnosni”, „mlaki”, „dremljivi”, „marginalni”, „nominalni”, „nuklearni” vernici, „sezonski” „folklorni konformisti”, „nepraktikanti”, „uskršnjaci”, itd. (prema Jukić, 1973) Najvažnije komponente religioznosti su: saznajna, emocionalna, akciona, moralna i obredna (Pantić, 1988) Svaka komponenta religioznosti može se izraziti kao dimenzija. Na primer akciona komponenta odnosi se na versko ponašanje – vršenje verskih obreda i varira od njihovog odsustva do maksimalnog pridržavanja propisanih obreda. Opredelili smo se za operacionalizaciju pojma: vezanosti za religiju i crkvu, koji je ne samo manje složen od pojma religioznosti, već i dosta korišćen u domaćim empirijskim istraživanjima, čime nam je omogućena verodostojnija komparacija rezultata. *Osnovna hipoteza je: potvrda oživljavanja vezanosti ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih.* Odgovor na pitanje koliko je raširena religioznost umnogome zavisi od izbora indikatora. U istraživanju Flerea i Pantića (1977), faktorskom analizom je otkriveno da integralnu religioznost najbolje procenjuju sledeće varijable: poseta crkvi i molitva po – 0,87; dominikalna praksa – 0,86; verovanje u Boga i izjava o religioznosti po -0,84; pridržavanje posta -0,83; krštenje dece – 0,76; konfesionalna pripadnost – 0,58; čitanje verske štampe -0,42; U tzv. „marker varijable” faktora u ovom slučaju opšte religioznosti uzimaju se one sa zasićenjima -0,80 i veće, pa se zato izjave ispitanika o njihovoj religioznosti smatraju metodološki relativno validnim i pouzdanim...” (prema Pantić, 1990).

Zbog omnibusnog karaktera istraživanja, neka pitanja smo morali da izostavimo: (na primer: Da li ste kršteni? Da li idete na pričest? Da li idete na ispovest?) Iz istih razloga prinuđeni smo da izostavimo indikatore koji se odnose na dogmatski odnos prema religiji i crkvi. Tako promenu stepena i pravca vezanosti za religiju i crkvu, i prihvatanje religijskih vrednosti manifestovanih kroz određene rituale, ispitujemo u preko desetak indikatora koje smo podelili na: indikatore tradicionalnog i indikatore aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi. Ova podela je krajnje uslovna, jer bez obnove tzv. tradicionalne religioznosti, nema ni revitalizacije tzv. aktuelne religioznosti. Tradicionalnu vezanost za religiju i crkvu pratimo preko: A) konfesionalne i verske (samo)identi fikacije, B) učestvovanja u obredima tradicionalne prirode: krštenja dece i crkvenog pogreba, koji označavaju crkveni početak i kraj života, i C) religijske atmosfere u porodičnom krugu, preko slavljenja verskih praznika. Tradicionalna revitalizacija religioznosti nije sporna. Upravo zbog toga nas više interesuje – da li je došlo do porasta tzv. aktuelne religioznosti? Aktuelnu vezanost za religiju i crkvu posmatramo kroz: A) religijsko ponašanje kao neposredne dužnosti vernika: preko indikatora o posećivanju liturgije, i posećivanja crkve, i B) religijsko ponašanje kao „čin pobožnosti” preko pokazatelja: postojanja i učestalosti molitve Bogu, upražnjavanja posta pred crkvene praznike, i čitanja verskih knjiga i štampe. Na kraju je iznet stav respondenata o uvođenju veronauke u škole, što je aktuelno pitanje, s obzirom na fakultativno uvođenje ovog predmeta (alternativni predmet građansko vaspitanje), od 2001/2002. školske godine u prve razrede osnovnih i srednjih škola. Posebno nas interesuje koje su odlike vernika 90-ih, odnosno, da li je promenjena slika tzv. tipičnog vernika u odnosu na 80-te godine? Podsetimo da je tipični vernik osamdesetih poticao iz poljoprivrednih ili radničkih slojeva, sa ruralnih ili rubno ruralnih prostora, iz ženskog i starijeg dela populacije, nižeg obrazovnog nivoa, vezan za socijalno marginalizovane i deprivilegovane grupe (Đorđević, 1990: 127) Upravo ovde očekujemo najveće promene. Da je došlo do značajnije promene modaliteta prosečnog vernika potvrđuje i S. Miladinović, koji navodi tipične stereotipije vezane za religijski život na našem prostoru:

- 1) Da je religioznost zastupljenija u ženskoj populaciji nego u muškoj;
- 2) da su religiozniji stariji od mlađih;
- 3) da je religioznost prisutnija kod niže obrazovanih nego kod više obrazovanih;

- 4) da je religioznost prisutnija u seoskoj populaciji nego u gradskoj sredini
- 5) da su religiozniji pripadnici manuelnih i rutinskih zanimanja od pripadnika nemanuelnih i intelektualnih zanimanja (Miladinović, 2001: 74)

Rezultati našeg istraživanja potvrđuju da su ove nekada važeće osobine tipičnih vernika prerasle u stereotipe, koje novija iskustvena istraživanja demantuju.

Našim istraživanjem pokušali smo da utvrdimo, da li je došlo do povratka ljudi religiji i crkvi, u kom obimu i intenzitetu? Pri tom su nas prevashodno interesovala participacija religije i religioznosti u svakodnevnom životu u Srbiji na kraju, više nego teške, poslednje decenije XX veka. U pitanju je multikonfesionalna sredina u kojoj je dominantan pravoslavni prostor. *Cilj istraživanja: da se ispita u kom stepenu je srpsko društvo religiozno u klasičnom, crkvenom smislu.* Crkvena religioznost predstavlja praktikovanje pobožnosti u religijskim organizacijama, i razvijanje osećanja pripadnosti veri i instituciji. Ona obično ima dva konstitutivna elementa: religijsku svest i religijsko ponašanje i udruživanje. Nije dovoljno deklarirati religioznim, već i živeti u skladu sa svojom verom, na propisan način obavljati obrede, i ići koliko-toliko redovno u crkvu.

Anketiranje je sprovedeno krajem 1999. godine, nekoliko meseci posle bombardovanja SRJ od strane NATO snaga, što smo imali u vidu prilikom tumačenja dobijenih podataka. Obuhvaćeni su modernizacijski centri: Beograd, Novi Sad i Niš, sa okolnim selima, sa 1201 ispitanikom. Zbog ograničenih sredstava istraživanje je bilo locirano u tri velika gradska područja: Beogradu, Novom Sadu i Nišu, gde postoje Odeljenja za sociologiju, i gde je bilo moguće angažovati studente sociologije kao anketare. Planirano je da se u području Beograda anketira 600, a u Novom Sadu i Nišu po 300 ispitanika. Izbor ispitanika je izveden prema nacrtima slučajnih uzoraka stanovnika tih područja, s tim što se takvim izborom trebao približiti uzorku populacije Srbije bez Kosova. Uzorak je bio stratifikovan, višestapni i obezbeđivao je adekvatnu zastupljenost gradske i seoske populacije. Primarne jedinice izbora u svakom gradu bile su mesne zajednice, gde su se potom slučajno birale ulice i domaćinstva. Konačne jedinice izbora (ispitanici) bili su članovi domaćinstva stariji od 17 godina i to po jedan član domaćinstva prisutan u domaćinstvu čiji je rođendan prvi po redu.

Realizovani uzorak prema polnoj, starosnoj, obrazovnoj i profesionalnoj strukturi izgleda ovako:

Polna struktura:

– muškaraca u uzorku ima 587 (48,8%), a žena ima 614 (51,1%).

Starosna struktura:

do 20 god. – 66 ispitanika (5,5%);
 od 21 do 30 god. – 319 ispitanika (26,5%);
 od 31 do 40 god. – 190 ispitanika (15,8%);
 od 41 do 50 god. – 245 ispitanika (20,4%);
 od 51 do 60 god. – 191 ispitanik (15,9%) i
 61 god. i više – 190 ispitanika (15,8%).

Obrazovna struktura:

bez škole ima 33 ispitanika (2,7%);
 sa osnovnom školom ima 184 ispitanika (15,3%);
 sa srednjom školom ima 685 ispitanika (57,0%);
 sa višom stručnom spremom ima 120 ispitanika (10,0%) i
 sa visokom stručnom spremom ima 179 ispitanika (14,9%).

Profesionalna struktura:

– poljoprivrednika-vlasnika ima u uzorku 54 (4,5%);
 – poljoprivrenika-radnika ima 23 (1,9%);
 – industrijskih radnika ima 92 (7,7%);
 – radnika u zanatstvu ima 83 (6,9%);
 – radnika u trgovini ima 81 (6,7%);
 – radnika u uslugama ima 77 (6,4%);
 – službenika/tehničara ima 216 (18,0%);
 – stručnjaka-umetnika ima 85 (7,1%);
 – privatnih preduzetnika ima 50 (4,2%);
 – nižih rukovodilaca ima 27 (2,2%);
 – viših rukovodilaca ima 25 (2,1%);
 – studenata ima 192 (16,0%);
 – domaćica ima 96 (8,0%);
 – ostalih ima 57 (4,7%) i
 – bez zanimanja ima 29 (2,4%).

Šifriranje i unos podataka u bazu podataka radili su studenti-anke-
tari.

Kompjutersku obradu podataka (izračunavanje procenata, hi-kvadrata, koeficijenta kontigencije, formiranje indeksa) izvršila je V. Miletić.

U radu smo se rukovodili načelom: „*Audiatur et altera pars*”, trudeći se da pored sociologa religije (sociološkog pristupa), koristimo i saznanja istoričara, pedagoga, psihologa, antropologa i drugih predstavnika.

nika nauke, jer zbog složenosti teme smatramo da je neophodan *interdisciplinarni pristup*. Želeli smo da „čujemo” i teologe, prvenstveno one koji se bave društvenom problematikom koja nas interesuje. Pored oficijelne statistike koristili smo, koliko je to bilo moguće, i podatke crkvene statistike.³⁵ Time smo dobili kvalitet *u(poznavanja)* „druge strane”, bez kojeg je nemoguće ostvariti često samo deklarativno ustanovljeni nedostatak dijaloga i tolerancije. Isključivost i predrasude su tako česte, kad je reč o religijskom fenomenu, koji je dugo bio tabu tema u našem društvu, pa i nauci. Najviše smo se bavili pravoslavljem, ne samo jer je to većinska vera i vera većine na ovim prostorima, već i zato što je nepoznavanje sopstvene vere onih koji pripadaju pravoslavnoj tradiciji po rođenju, čak i onih koji sebe smatraju vernicima, najveće. Po našem mišljenju, ostvarivanje pravog interkonfesionalnog dijaloga i tolerancije, i to u praksi, moguće je tek u(poznavanjem) sopstvene tradicije.

M. Hornsby-Smit, daje osvrt na poziv ili zvanje istraživača u sociologiji religije na osnovu svog više nego bogatog iskustva u istraživanju transformacija u engleskom katoličanstvu u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka, smatrajući da je izbegavanje osetljivih tema izbegavanje odgovornosti. On iznosi prednosti i nedostatke istraživanja od strane osobe koja se razume u problematiku i obrazlaže svoje uverenje da ne postoji obavezna kontradikcija između društveno-naučnog i religioznog shvatanja poziva pod uslovom da *integritet istraživača* ostane očuvan (Hornsby-Smit, 2002 „Reasearching religion: the vocation of the sociologist of religion”, u: International Journal of Social research Methodology vol. 5, no.2 [http:// Search.epnet.com](http://Search.epnet.com)).

³⁵ Na našu molbu upućenu Svetom arhijerejskom sinodu da možemo koristiti podatke iz Arhiva SPC, u istraživačke svrhe, ljubazno nam je odgovoreno da će uskoro biti objavljen *Opšti šematizam Srpske pravoslavne crkve*, koji će sadržati sve najvažnije podatke o jerarhiji, sveštenstvu, monaštvu, crkveno-administrativnim jedinicama, parohijskim i manastirskim hramovima kao i svim drugim podacima vezanim za SPC. Kako je planirani izlazak Opšteg šematizma kasnio, bili smo primorani da odustanemo od daljeg čekanja. Ipak, predusretljivošću sekretara Bogoslovskeg Instituta g-dina M. Čančarevića i g-dina N. Mihailovića, iz Patrijaršijske biblioteke, došli smo do ranije izašlih šematizmima i dragocenih podataka crkvene statistike koje navodimo u radu i čije tabele dajemo u Prilozima.

III REZULTATI ISTRAŽIVANJA

1. Tradicionalna vezanost za religiju i crkvu

1a. Konfesionalna i religijska samoidentifikacija

Konfesionalna/verska pripadnost nije identična s religioznošću, i tek sociološki uvid nam otkriva složenost ovog višeznačnog fenomena, koji obično precenjuje broj stvarno religioznih ljudi. D. Đorđević, je razgraničavajući ove pojmove, predložio originalnu definiciju konfesionalne identifikacije. Konfesionalna pripadnost, kao širi pojam od religioznosti, može značiti:

- 1) Aktuelnu vezanost za konkretnu veroispovest, i time aktuelnu osobnu religioznost.
- 2) Tradicijsku povezanost za određenu veroispovest, i usled poistovećivanja religije i etnosa – bez religioznosti, ali s jasnom svešću o konfesionalnoj pozadini.
- 3) Priznavanje konfesionalnog porekla, „religije po rođenju”, upkos pomanjkanja razložne svesti o tome, i sopstvene bezreligioznosti.
- 4) Beskonfesionalnost, kada ljudi odbijaju identifikaciju u konfesionalnim terminima, ili ih ne poznaju u psihičko-saznajnom smislu (Đorđević, 2000: 164)

S. Vrcan (1986) piše da je dobro poznato da konfesionalna pripadnost, uzeta sama po sebi predstavlja pokazatelj veoma slabe i po pravilu samo tradicionalne i konvencionalne vezanosti ljudi za religiju i crkvu koja je malo značajna za njihove stavove i ponašanja.

Ovaj vid religijskog povezivanja ljudi sa religijom i crkvom nije bio doveden u pitanje ni u doba masovne ateizacije. Popis iz 1953. godine, kada je poslednji put pre popisa iz 1991. godine registrovana i konfesionalna pripadnost građana, pokazao je da se 85,2% građana konfesionalno deklariralo, dok se 12,4% određuju kao ateisti (up. Vrcan, 1986) (Konfesionalnu identifikaciju prema Popisu stanovništva iz 1991. godine vidi u Prilogu – Tabela 1.)

Prema rezultatima Popisa iz 2002. godine građani Srbije su se konfesionalno izjasnili u 95% slučajeva, dok ih je na popisu početkom prošle decenije bilo 92,7%. S druge strane, broj onih koji se nisu konfesionalno izjasnili smanjen je na samo četrdeset hiljada, što je četiri puta manje nego 1991. god. (bilo ih je 160.000).³⁶

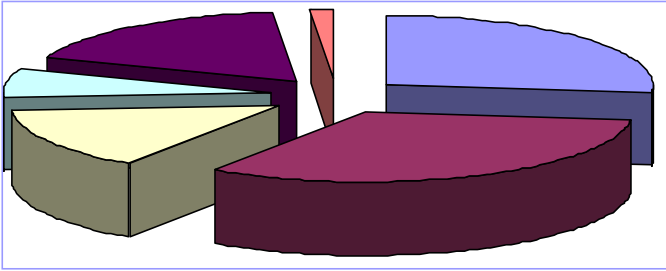
I naše istraživanje potvrđuje ovaj trend povećanog prihvatanja konfesionalnog izjašnjenja: Čak 93,5% ispitanika priznaje svoju veroispovest, dok se 6,4% konfesionalno ne određuje. Pravoslavni je 88,0%, katolika 2,9%, muslimana 0,5%, i protestanata 2,1%. U poređenju sa podacima iz Popisa 1991. godine i Popisa 2002. godine, malo je podceñjen postotak muslimana i katolika, a precenjen broj protestanata i pravoslavni (vidi Tabelu 2. i 3. u Prilogu) Da određeni broj ljudi navodi svoju veroispovest, ali se religijski ne identifikuje pokazuju rezultati religijske samoidentifikacije. Zato je indikator (samo)ocene religioznosti pouzdaniji, i ujedno najčešće korišćen u empirijskim istraživanjima. Koristili smo tzv. precizniju skalu religioznosti, na kojoj su se ispitanici rasporedili na sledeći način:

Tabela 1.

MODALITETI	F	%
Uvereni sam vernik, i prihvatam sve što moja vera uči	320	26.6
Religiozan sam, ali ne prihvatam sve što moja vera uči	393	32.7
Razmišljam o tome, ali nisam načisto da li verujem ili ne	174	14.5
Prema religiji sam ravnodušan	82	6.8
Nisam religiozan, ali nemam ništa protiv religije	211	17.6
Nisam religiozan, i protivnik sam religije	17	1.4
Ukupno	1201	100.0

³⁶ Konfesionalnu identifikaciju prema Popisu stanovništva iz 2002. godine, „*Politika*” 31. maj 2003.

Konfesionalna identifikacija



■ uvereni vernik	■ religiozan sa distancom
■ neodlučan	■ ravnodušan
■ nereligiozan	■ protivnik religije

Izvršićemo, zbog preglednosti, sažimanje, tako da uverene i ne-konformističke vernike, tretiramo kao religiozne, kolebljive i ravnodušne kao neopredeljene, a tolerantno i borbeno nereligiozne – kao nereligiozne. Tako religioznih ima oko 60%, neopredeljenih je jedna petina (21,3%), a nereligioznih nešto manje od jedne petine ispitanika (19%) Neopredeljeni, obično, predstavljaju grupaciju, koja će se pod uticajem različitih konstelacija društveno-kulturnih odnosa, kao i razlike u ličnim dispozicijama i daljoj socijalizaciji (učenju verskog ponašanja), verovatno razvrstati na suprotnim polovima kontinuuma vernik – nije vernik. Po nekim odgovorima koje smo dobili, konverzija nije isključena ni za one koji su se deklarirali kao neverujući, a koji u svojim odgovorima nisu konzistentni. (Naravno, ima i suprotnih primera, ali primetno manje nego u ranijim istraživanjima) Ako ove rezultate uporedimo sa nekim ranijim istraživanjima u Srbiji, još jasnije će se pokazati rast deklarativne religioznosti. Da se ovaj trend i dalje nastavlja pokazuje istraživanje iz 2002. godine.

Tabela 2.

Raširenost i intenzitet klasične/ crkvene religioznosti u Srbiji u (%)

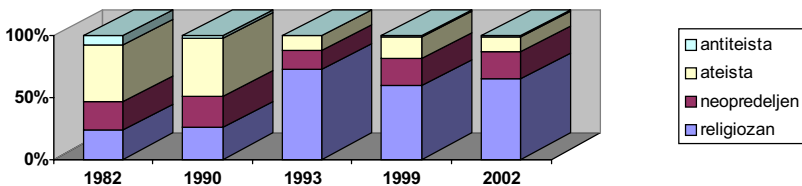
INTENZITET KLASIČNE RELIGIOZNOSTI	1.1982	2.1990	3. 1993	4.1999	5.2002
Religiozan	23,8	25,1	71,3	59,3	65,0
Neopredeljen	22,5	25,5	14,7	21,3	21,0
Ateista	45,4	46,6	11,7	17,6	12,0
Antiteista	8,2	2,8	0,3	1,4	2,0

Napomena: Podaci u svim istraživanjima dobijeni samoocenjivanjem religioznosti.

Istraživanje pod:

- 1) Religioznost stanovništva niškog regiona 1982. god. (Đorđević, 1984).
- 2) Društvena struktura i kvalitet života u SR Srbiji: (odnosi se na Srbiju bez Kosova, prema: Miladinović, 1998).
- 3) Braničevski okrug, 1993 (Blagojević, 1995)
- 4) Naše istraživanje, Srbija, 1999.
- 5) Mladi i religija, gradovi Srbije 2002 (prema Kuburić,2002)

Raširenost i intenzitet klasične/crkvene religioznosti u Srbiji



Ako uporedimo rezultate istraživanja pod 1. i 3. kao regionalna (niški region – 1982. i braničevski okrug 1993.godine), i podatke u istraživanjima pod 2. i 4. koja se odnose na Srbiju 1990. i 1999. godine, obuhvatajući početak i kraj poslednje decenije XX veka, više nego dva puta je povećan broj ispitanika koji se izjašnjavaju kao religiozni, dok se

drastično smanjio broj nereligioznih, posebno antiteista. Na prvi pogled izgleda da je religioznost više izražena u Blagojevićevom (1993), u odnosu na naše istraživanje (1999), jer se radi o većem procentu religioznih, kao i manjem broju nereligiozno izjašnjenih ispitanika. Kroz analizu koja će uslediti u radu dolazimo do drugačijeg zaključka: dve trećine religiozno izjašnjenih (71,3%), iz pretežno poljoprivrednog stanovništva braničevskog okruga, se u daleko manjem broju konsekventno ponaša kad su u pitanju upražnjavanje svih verskih dužnosti i činova pobožnosti, koje smo svrstali u tzv. aktuelnu religioznost, od 60% religiozno izjašnjenih u našem istraživanju (1999), koje je obuhvatalo modernizacijske centre: Beograd, Novi Sad i Niš, sa okolnim mestima.

Istraživački projekat „Mladi i religija”, rađen u aprilu i maju 2002. godine u organizaciji Centra za empirijska istraživanja religije (CEIR) iz Novog Sada, obuhvata gradove: Suboticu, Novi Sad, Sremske Karlovce, Sremsku Mitrovicu, Zemun, Beograd, Kruševac, gde su opsežnim upitnikom (209 pitanja) ispitani učenici srednjih stručnih škola (ekonomska, medicinska, bogoslovija) Rezultati ovog istraživanja ukazuju na dalji rast religioznosti u odnosu na rezultate iz našeg istraživanja, jer ima 65% religioznih, od kojih je 37% uverenih vernika koji prihvataju sve što uči njihova vera, deset posto više nego 1999. godine, što je možda posledica boljeg poznavanja vere mlade generacije u odnosu na opštu populaciju, dok je 28% religioznih mada ne prihvataju sve što uči njihova vera. Ambivalentnih koji dosta razmišljaju o religiji ali nisu sigurni da li veruju ili ne ima 21%. Među mladima, naravno, ima i nereligioznih koji nemaju ništa protiv religije (12%) i onih koji su protiv religije (2%).

Sociodemografska obeležja religioznih i nereligioznih ispitanika

U našem istraživanju tip naselja selo-grad statistički ne utiče značajnije na religioznost ($C=0,086$) Na selu ima nešto više uverenih vernika nego u gradu (30% : 25%), ali stanovnici grada prednjače kao umereno religiozni u odnosu na stanovnike sela (34% : 30%) I kod broja nereligioznih ispoljava se ujednačenost po mestu stanovanja (16,1% nereligioznih stanovnika na selu, prema 18,2% nereligioznih u gradu) Podsetimo da su ispitivani modernizacijski centri: Beograd, Novi Sad i Niš, i sela u njihovoj neposrednoj okolini, tako da je na veliku ujednačenost po tipu naselja, uticala i izvesna specifičnost seoskog stanovništva iz neposredne okoline velikih, (u Srbiji najvećih), centara. U svakom slučaju, možemo da zaključimo da religioznost nije više tipično seoska pojava, što naravno ne znači da je selo nereligiozno, već da je revitalizacija

religije vezana za grad, što je i svetski trend (up. Hantington, 1998) Razlike u religioznosti žena i muškaraca skoro da više ne postoje ($C=0,088$) Religioznost se kreće oko 60% za oba pola, dok se kao nereligiozni izjašnjavaju 19,1% muškaraca i 18,9% žena. D. Đorđević je problematizovao religioznost žene, koja je dotle važila za konvencionalno religiozniju, iznevši niz istraživanja koja pokazuju da se procenat religioznosti smanjivao iz godine u godinu, i kod žena i kod muškaraca, i to posebno u Srbiji (Đorđević, 1990) Naše istraživanje pokazuje potpunu promenu trenda, jer se sada pripadnici oba pola podjednako izjašnjavaju kao religiozni. Ovo se može tumačiti i opštom ugroženošću ljudi, (o čemu smo pisali u uvodnom delu), što ne umanjuje činjenicu o rastu deklarativne religioznosti muškaraca, a samim tim i promeni slike tzv. tipičnog vernika na kraju poslednje decenije XX veka u Srbiji. Starost značajnije utiče na opredeljenje ispitanika, u odnosu na prethodna obeležja, iako nije u pitanju velika statistička značajnost ($C=0,227$) U tri najmlađe generacije (do 20 godina, od 21-30 god. i od 31-40 god.) oko 60% ispitanika se deklariraju kao religiozni, ispoljava se velika ujednačenost. Svoju najnižu tačku u broju religioznih imamo u starosnoj grupi od 41-50. godina (52,9%), koja je ujedno i najnereligioznija grupacija, sa jednom četvrtinom nereligioznih; ovo nimalo ne čudi, jer je ova generacija odrastala u doba najveće ateizacije tadašnjeg jugoslovenskog društva. Religioznost je, ponovo, na uzlaznoj liniji u starosnoj grupi od 51- 60 godina, da bi najveći broj religiozno izjašnjenih bio u najstarijoj grupi od 61 i više godina – skoro dve trećine religioznih ispitanika. Najviša religioznost u najmlađim, i najstarijoj generaciji više nije iznenađujuća. Naime, slični rezultati su se ispoljili početkom 90-ih (up. Blagojević, 1995), potvrđujući da je religija prvo pitanje naše mladosti i poslednje pitanje naše starosti. Ne treba zanemariti ni neopte-rećenost mladih ateističkom propagandom, a dužina trajanja ovog trenda pokazuje nam da njihova religioznost nije samo prolazno pomodarstvo koje će brzo proći, kako se nekima u prvi mah činilo. Religioznost nije u potpuno obrnutom odnosu sa stepenom stručne spreme ispitanika, što je bilo opšte pravilo u ranijim istraživanjima. (Religijska identifikacija i školska sprema – vidi Tabelu 3. u Prilozima).

Najviše „pometniže” su uneli visokoškolci, dakle najobrazovaniji, kao i oni bez škole, odstupivši donekle od očekivanog. Zanimanje nešto više utiče na religioznost, što pokazuje i ukrštanje ove varijable sa odnosom prema religiji $C=0,336$ (vidi Tabelu 4. u Prilozima) Najviše religioznih ima, što smo i očekivali među poljoprivrenicima-vlasnicima (preko 80%), radnicima koji rade u poljoprivredi, i domaćicama- oko dve treći-

ne religioznih. Sledi šarolika po zanimanjima, ali ujednačena po deklarativnoj religioznosti, grupa ispitanika, u koju spadaju: radnici u usluga-ma, industrijski radnici, studenti, privatni preduzetnici, viši rukovodioci, trgovci i službenici/ tehničari: kod kojih se religioznost kreće od 53,5% – 58,5%. Jedini sa religioznošću ispod polovine ispitanika su: stručnjaci/umetnici, i niži rukovodioci.

Da je porast religioznosti karakterističan upravo za mlađu generaciju i muškarce pokazuju i rezultati empirijskog istraživanja religioznosti u Vojski Jugoslavije (magistarski rad pukovnika J. Gligorića u okviru šireg projekta Vrednovanja morala u sistemu borbene gotovosti VJ. Iz ovog obimnog istraživanja na uzorku od 2.267 pripadnika Vojske svih profila autor dokazuje da je većina pripadnika Vojske religiozna i dokazuje da je religioznost značajna pozitivna vrednost sa stanovišta izgradnja morala Vojske. Prema vlastitoj oceni, u Boga potpuno veruje 21,5%, veruje 43,6%, ne može da odredi 20,0% i ne veruje 15,0% ispitanika, što je nešto više (5%) nego u opštoj populaciji. Isto tako, Boga priziva veoma često 24,8%, često 25,0%, samo ponekad 37,7%, a nikad ne priziva-12,5% ispitanih vojnika. U odnosu na dužnost, Boga najviše prizivaju studenti i učenici, zatim vojnici, vojnici po ugovoru, komandiri odeljenja, a najmanje starešine. Po obeležju socijalnog porekla to najviše čine, pripadnici intelektualaca i „ostalih” (51,7%), zatim radnici (50,6%), seljaci (46,9%) i službenici (43,0%) I ovde je evidentno da ”religija više nije najvećim delom „privilegija” seljaka, radnika i ljudi sa najnižim obrazovanjem. Ona, kako kaže Gligorić, tumačeći rezultate deskriptivne statistike, prelazi u posed propulzivnijih društvenih grupa i onih sa višim obrazovanjem (Gligorić, 2000: 76).

1b. Participacija u obredima tradicionalne prirode

1b1. Krštenje dece

Krštenje spada u jedan od osnovnih hrišćanskih sakramenata, koji ima duboko religiozno i simboličko značenje. Postoji sedam Svetih tajni (u Pravoslavnoj i Katoličkoj crkvi): krštenje, miropomazanje, pričešće, ispovest, brak, sveštenstvo i jeleosvećenje.

„Krštenje, miropomazanje i pričešće jesu uvodne tajne i čine početni, jedinstveni svetotajinski (osvećujući) čin kojim vernik postaje član crkve. Krštenje postavlja početak novome životu u Hristu. Krštenje se ne daje samo kao opravdanje, ili oproštaj praroditeljskog greha, no osobito kao obnavljanje pale čovekove prirode, kao ozdravljenje prvobit-

nog pozitivnog identiteta. Budući da je drugo rođenje besplatna blagodat, krštenje dece se ne dovodi u pitanje. Inače, formula tajne „krštava se...” govori se u ime onoga koji se krsti, sveštenik na taj način potvrđujući slobodu ovoga. Trokratnim pogruženjem u vodu ruši se negativno u čovekoj prirodi” (Brija, 1997 : 114) U staroj hrišćanskoj crkvi, kada su krštavane odrasle osobe, kandidati, koji su nazivani katihumenima, pripremani su za krštenje nastavom koja je trajala od jedne do tri godine, a takođe i molitvama crkve. Budući da se danas u većini slučajeva deca krštavaju, katihetska nastava izostaje. Međutim, kad se radi o krštenju odraslih, trebalo bi da budu katihumeni poučeni i upoznati sa učenjem crkve pre nego što budu upisani u Knjigu života i sjedinjeni sa stadom Hristovog nasleđa (*Enciklopedija pravoslavlja*, 2002) Praksa je pokazala da od onih koji su se pripremali za krštenje, preko 80% redovno ide u crkvu i živi tim životom, piše V. Vukašinić, profesor Bogoslovske fakulteta. On ističe da se krstimo da bi se pričešćivali, što je osnovni smisao i cilj krštenja. Ovo ujedno najslikovitije prikazuje suštinsku povezanost indikatora tradicionalne i aktuelne religioznosti, jer bez krštenja nema pričešća (Vukašinić: *Krštenje i hrišćanski život*, www.ppsc.co.yu).

U našem istraživanju smo se odlučili za pitanje: „Da li ste krstili decu, ili bi to želeli?“, da bismo videli kolika je spremnost naših ispitanika da se tradicionalna veza sa religijom potvrdi i u sledećoj generaciji, pošto čin krštenja obično nije rezultat autonomne odluke i opredeljenja.

Tabela br. 3

KRŠTENJE DECE	1999	F	%
1.da		1009	83,9
2.ne		123	10,2
3.to nije obred moje veroispovesti		4	0,3
4. ne znam		56	4,7
Ukupno		1201	100,0

Dobijeni rezultati pokazuju da su krstili decu, ili bi to želeli da učine 83,9 % ispitanika, dok je samo jedna desetina odgovorila negativno. Očigledno je znatno veći broj onih koji su na ovo pitanje odgovorili pozitivno, od broja religiozno izjašnjenih. Uočava se i tendencija sma-

njivanja onih koji ne krste decu, dok raste broj onih koji su krstili svoje potomke, ili to žele da učine. U poređenju sa Đorđevićim istraživanjem u Niškom okrugu (1982), gde je negativno odgovorilo preko trećina ispitanika, pa čak i sa Blagojevićevim rezultatima u braničevskom okrugu, (1993), gde i pored velike prezastupljenosti seoske populacije u uzorku, tradicionalno više vezane za religiju i crkvu, 14% ispitanika nisu bili praktikanti ovog obreda. Postoji značajna statistička povezanost ovog indikatora sa religijskom samoidentifikacijom $C=0,448$ (vidi Tabelu 5. u Prilozima).

2b1. Crkveni pogreb

Postojanje snažne lične privrženosti i činjenica da je nastupila smrt, koja je od svih ljudskih zbivanja najrazornija i najviše poremećuje čovekove planove, zacemento su glavni izvori religijskog verovanja.

Bronislav Malinovski

Pogrebna ceremonija izražava veru u besmrtnost koja poriče činjenicu smrti i tako pruža utehu ožalošćenima. I svi ostali ožalošćeni pružaju podršku smrću najteže pogođenim osobama svojim učestvovanjem i prisutnošću u obredu. Ta uteha i podrška pomažu pri obuzdavanju emocija koje smrt uzrokuje, kao i kontoli stresa i teskobe koji bi mogli ugroziti društvo. Na pogrebnoj ceremoniji društvena se grupa ujedinjuje da bi pružila podršku ožalošćenima. Takav izraz društvene solidarnosti reintegriše društvo.

Michael Haralambos

Obred sahrane, kojim se zajednica oprašta od umrlog uz ritual u kome sveštenik ili više njih obavlja opelo. Običaj je (u pravoslavnoj tradiciji) da se služi panajia, kuvana pšenica, koju sveštenik blagosilja i poliva crnim vinom. Pšenica je simbol večnog života, smrti i vaskrsenja. Četrdeset dana posle smrti, polugodišnje ili godišnje u crkvi ili na grobu se služi parastos, bogosluženje za umrle. Potvrdilo se naše očekivanje da je i ovo veoma proširen obred, i da po masovnosti dostiže konfesionalnu identifikaciju. Na pitanje: „Da li je u vašoj porodici uobičajen crkveni ukop pokojnika?“

Tabela br. 4

CRKVENI POGREB	F	%
1.da	1034	86,0
2.ne	113	9,4
3.ne želi da odgovori	46	0,7
Ukupno	1201	100,0

Skoro 90% ispitanika je pozitivno odgovorilo, dok je jedna deseti- na negativno odgovorila. Podatak da čak 80% tzv. ravnodušnih, oko dve trećine tolerantno nereligioznih, i više od polovine tzv. antiteista – crkvenim pogrebom ispraća svoje bližnje, potvrđuje povećan značaj običaja i tradicije u celoj populaciji.

1c. Religijska atmosfera u krugu porodice kao deo tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu

Najjači uticaj na formiranje pogleda na svet, što su brojna empirijska istraživanja pokazala, ima upravo porodica (vidi Kuburić, 1996) Za religiozne ljude čovek je religiozno biće koje se razvija: on prolazi kroz dečji stupanj razvoja religiozne svesti, potom one mladalačke, srednovečne i one u starosti prisutne. Prema francuskom psihologu, Žanu Pijažeu (Pia- get) dete prolazi kroz tri stupnja religioznog razvoja: između druge i pete godine života (na tzv. preoperativnom stupnju), dete najpre obožava roditelje kao bogove, prolazeći kroz fazu „masivnih antropomorfnih i artifi- cijelnih predstava o Bogu, što odgovara animizmu. Na drugom stupnju raz- voja detetove religioznosti, između pete i desete godine života (tzv. kon- kretno operativni stupanj), postepeno se razvija prereligiozno, jos uvek rudimentalno simbolično razumevanje Boga, u obliku nekog natčoveka sa velikom magičnom moći u odnosu na prirodu i čoveka, koja se kada je reč o ljudima ogleda najčešće u dva vida: kažnjavajući i nagrađujući vid, što odgovara politeizmu. Između desete i četrnaeste godine života dolazi na tzv. formalno operativnom stupnju razvoja do pravog religioznog razume- vanja Boga kao nevidljivog bića, koji upravlja svetom i ljudima što odgo- vara monoteizmu” (prema Jerotić, 2002: 88-90).

Ukazujući na primarnu ulogu i moć porodice u postavljanju teme- lja kako za kognitivni, tako i za emotivni razvoj i aktivnost deteta, Z. Kuburić (1999) ističe da se pojedinac ne rađa sa religijskim znanjem i

verovanjem ili pak navikama ritualnog ponašanja, već je samo potencijalno sposoban za usvajanje sadržaja religije, tako da je neophodno da neko pokrene reč poverenja u božansko, večno i moćno biće. Tako je porodica rasadnik vere, ali i nevere. U prilog tome, J. Jukić ističe da „treba samo podsetiti da je većina današnjih intelektualaca zrele ili starije životne dobi odgojena u obiteljima gdje je građanski materijalizam bio vladajući svjetonazor, što je u njima ostavilo neizbrisiv trag prvih misaonih dojmova, što se naravno odnosi samo na populaciju zemalja koje su postale socijalističke nakon drugog svetskog rata” (Jukić, 1991: 191) To donekle objašnjava rezervisanost dela naše intelektualne elite, koja često seže do predrasuda, manifestovanih kroz isticanje, manje-više, negativnih pojava, vezanih za fenomen religije i religioznosti. Prema podacima iz Leksikona „*Ko je ko u Srbiji*” (1991) udeo verujućih u našoj društvenoj eliti je mnogo manji od odgovarajućeg udela među ukupnim stanovništvom Srbije. Dok je prema Popisu iz 1991. udeo pravoslavnih u Srbiji 65,6%, dotle među našom društvenom elitom taj udeo dostiže svega 36,10%. Isto tako naspram procenjenih 19-20% muhamedanaca, stoji 0,47% pripadnika naše društvene elite koji se izjašnjavaju kao pripadnici ove veroispovesti. S druge strane, vidimo da se gotovo 60% ličnosti nisu verski izjasnili, što navodi na nekoliko zaključaka: Prvi mogući zaključak, smatra S. Antičić (1996) jeste da pripadnici naše društvene elite ne drže da je religioznost javna stvar, o čemu javnost treba da ima saznanje. Drugi mogući zaključak je da oni ne smatraju religioznost uopšte značajnim delom ličnosti, pa tu stvar, prilikom popunjavanja upitnika jednostavno preskaču, i treći mogući zaključak, jeste da pripadnici naše društvene elite ni sami nisu sigurni da li su oni uopšte vernici ili nisu, pa im je onda najlakše da na to pitanje uopšte ne odgovore. Iskustvenih potvrda ni za jednu od ovih mogućnosti nema, ali iz primarnog iskustva ovog autora, stečenog u razgovorima sa pojedincima naše društvene elite – izgleda da je ovaj treći odgovor najbliži objašnjenju pomenute pojave (vidi u Prilozima tabelu P11).

Ukratko, ako porodica drži do tradicionalnih oblika ponašanja, ovde to posmatramo kroz slavljenje verskih praznika, sigurno je da će to biti blisko i deci odrasloj u takvoj porodici u velikoj većini slučaja. Kada znamo da je aktivnost SPC u organizovanju veronauke, počela tek u proteklih desetak godina pri parohijskim domovima, dok je socijalistički oficijelni sistem marginalizovao religiju čak i u dimenzijama istorijskog, ne pružajući ni osnovne informacije o religijama i konfesijama, uticaj porodice na verski život njenih članova, pogotovo na pravoslavnim konfesionalnim prostorima, dobija na težini.

1.c1. Slavljenje verskih praznika i krsne slave

Ako je istina da čovek najbolje i najjasnije sebe izražava upravo kroz praznovanje praznika, kroz prazničnu radost, ako je istina da je vera pre svega radovanje Bogu i stoga praznik, onda je Hrišćanstvo mnogo lakše shvatiti kroz njegovu radost i praznike, nego kroz apstraktne dogmatičke i bogoslovske definicije.

Aleksandar Šmeman

Verski praznici su oni dani u godini koje neka verska zajednica odredi za odavanje počasti uspomeni na svoje verske vođe (osnivače religija), svete ličnosti ili svete predmete (svetac, krst).

Hrišćanstvo je od samih svojih početaka izražavalo svoju veru i svoje shvatanje sveta kroz praznike. U drevnim kulturama vreme se delilo na „sveto” i „profano” (vidi Elijade, 1980) i praznik je tada bio izvor „svetog” vremena. Danas se smisao verskih praznika naglašeno svodi na društvenu funkciju. „To su trenuci susreta prijatelja i srodnika, trenuci uzajamne pomoći, razmene čestitaka, telefonskih poziva” (Bigović, 2000: 64) Neretko se čuju prigovori o negativnoj strani hrišćanskih praznika, to jest da su praćeni pijančenjem, neradom... Suštinu bilo koje pojave moramo procenjivati ne po njenom iskrivljavanju, već po njenom pravom smislu i naznačenju smatra A. Šmeman, poznati pravoslavni bogoslov. Stoga se i o verskim praznicima mora govoriti iz perspektive njihovog izvornog smisla: šta jesu crkveni praznici i kako bi ih trebalo praznovati. Tek će tada u smislu njihovog pozitivnog smisla biti moguće da istinski kritikujemo uvek moguća iskrivljenja i odstupanja od pravilnog praznovanja verskih praznika (Šmeman, 1996).

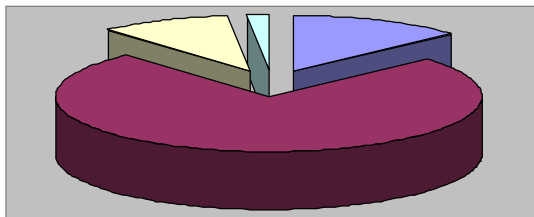
Svi praznici karakteristični za hrišćanstvo slave se i u SPC, s tim što se datumi ne poklapaju jer se SPC pridržava starog (julijanskog) kalendara. Iako se po crkvenom kalendaru prvi septembar smatra početkom crkvene godine, centralno mesto liturgijskog ciklusa pravoslavnog i katoličkog bogoslužjenja je praznik Vaskrsenja Hristovog (Uskrs).

Istraživanje je potvrdilo, što smo i očekivali, da se radi o apsolutno većinskoj pojavi, jer skoro 90% respondenata slavi verske praznike. Interesovalo nas je da li ima promena u odnosu na raniji period. Na pitanje: „Da li slavite verske praznike u svojoj porodici?”, dobili smo sledeće odgovore.

Tabela 5.

SLAVLJENJE VERSKIH PRAZNIKA	1999	F	%
Ranije nismo, ali sada slavimo		156	13,0
Slavili smo ranije, slavimo i sada		885	73,6
Nismo slavili ranije, ni sada ne slavimo		119	9,9
Ranije smo slavili, sada ne slavimo		19	1,6
Ukupno		1201	100,0

Da li slavite verske praznike



■ ranije ne, sada da ■ i ranije i sada ■ ni ranije ni sada ■ ranije da, sada ne

Preko dve trećine respondenata odgovorilo je da slave kontinuirano (i ranije, i sada) Kod onih koji su ranije slavili, a sada ne slave pojavljuje se kao objašnjenje nedostatak novca, što ukazuje na necrkveno povezivanje verskih praznika sa velikim svetkovinama i banketima. Čak jedna trećina antiteista tvrdi da je oduvek slavila verske praznike, a i danas to čini, dok je jedna desetina ovih tzv. borbenih protivnika religije, pomodno prihvatila za njih nove praznike. Po ovakvim odgovorima tzv. antiteista, možemo da pretpostavimo da se radi o izvesnoj inerciji prouzrokovanoj poluvekovnom ateističkom propagandom, koja je učinila da promena ponašanja ide ispred promene svesti.

Ispitanici su pokazali zavidno znanje u nabranjanju verskih praznika: pored Božića, Uskrsa, Kurban bajrama, kao najvećih i najpoznatijih verskih praznika, i najviše slavljenih Krsnih slava: Nikoljdana, Đurđevdana, Jovanjdana, Arandjelovdana, navođene su i one, u gradu manje poznate: preslave i zavetine. Ono po čemu se Srbi izdvajaju ne samo od ostalih hrišćana, već i od drugih pravoslavnih naroda je Krsna slava (sve-

strano proučavana od strane etnologa i etnografa) Motiv slave je vezan za krštenje, odnosno pokrštavanje određene porodice: kršteno pleme je uzimalo umesto paganskog boga, novog patrona (zaštitnika), hrišćanskog sveca. M. Vukomanović smatra da višednevni slavski ritual u velikoj meri odražava sinkretizam između starih paganskih i hrišćanskih motiva, radnji, simbola (Vukomanović, 2001: 71) Navešćemo i drugi, u naučnoj javnosti, daleko manje poznat pravac o ispitivanju korena slave, koji zastupa D. Kalezić, profesor

Bogoslovskog fakulteta. Po ovom shvatanju slava ima crkveno, a ne pagansko utemeljenje, i formira se uglavnom u današnjem obliku, u vreme duhovnih reformi u mladoj Žičkoj, odnosno Pečkoj arhiepiskopiji koje preduzeo i izveo njen prvi arhiepiskop sv. Sava (XII v.) (Kalezić, 2000).³⁷

Ovaj obred je unesen u srpsku pravoslavnu porodicu u cilju njenog ucrkvljenja, useljenjem Crkve i Božijeg blagoslova u nju. Slava je naše molitveno obraćanje svecu zaštitniku za posredovanje u molitvi Bogu, a ne parastos svecu. Ona je zajednička svečanost porodice kao zajednice, a ne individualni praznik. Jednom primljena slava se ne menja, nego se nasleđuje; ako dođe do njene promene, onda to treba da bude veliki razlog i jak motiv. U tom slučaju se stara slava kuće ne predaje zaboravu, nego se drži kao sporedna koju zovu: mala slava, preslava, porodična zavetina. Kalezić ističe da je naznačenje upućenost Bogu i svetu njegovih svetih, a ne htoničnom svetu mračnog podzemlja. Zato vezivanje slave za kuću, zemlju i dr. materijalna dobra jeste preorijentacija i paganizacija (Kalezić, 2002).

Kao primer sve većeg povezivanja tradicionalne sa aktuenom religioznošću navodimo značajnu statističku povezanost između slavljenja

³⁷ Sadržinu slavskog obreda u najbitnijem smislu predstavlja molitva za osvećenje slavskog žita; ona se oslanja na četiri osnovna stava: da je to beskrvna žrtva, spremljena:

1). u slavu Boga, 2). u čast svetoga (njegovo ime), 3). za pokoj duša preminulih članova zajednice (porodične ili druge) i 4). za zdravlje i napredak onih koji su ovo pripremili.

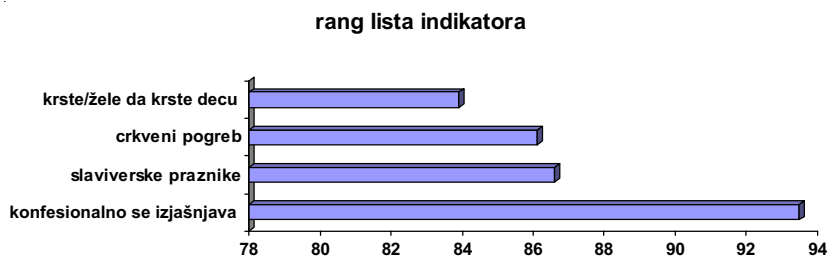
To je sažeta slika Crkve, zajednice: Boga, svetih, preminulih, živih. Obred je isti, pa bilo da je u pitanju slava porodična, školska, bolnička, hramovna, seoska, gradska... Posle toga dođe pevanje tropara slave, jektenija sa naglašenim moljenjem za dobro i zdravlje, blagosiljanje hleba i vina – vegetabilnih žrtava, rezanje kolača krstoobrazno po donjoj kori i prelivanje vinom po linijama kuda je išao rez noža – ovo je preneto iz proskomidije Velikog četvrtka, kad se sprema pričešće za bolne za celu godinu. Dalje ide pevanje tropara mučenicima i apostolima i prizivanje proroka Isaije da se raduje zbog Evinog začeća Emanuila... Vrhunac predstavlja svečano lomljenje hleba i njegovo dizanje u vis u slavu Boga i u čast svetoga koji se toga dana praznuje (*Enciklopedija pravoslavija*, 2002: 1056)

verskih praznika, kao indikatora tradicionalne religioznosti, i molitve Bogu, kao indikatora aktuelne religioznosti ($C=0,403$).

Jačinu tradicionalne veze sa religijom i crkvom pokazuje i rang lista indikatora tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu u ispitivanoj populaciji u procentima:

Tabela 6.

Rang lista indikatora	%
Konfesionalno se izjašnjava	93,5
Slavi verske praznike	86,6
Crkveni pogreb	86,1
Krstili su decu, (ili bi to želeli da učine)	83,9



Kada se ovako visoki procenti uporede sa brojem religiozno izjašnjenih: 60 %, očigledno je da se ne samo konfesionalno izjašnjavaju, već i prihvataju tradicionalne religijske obrede, i dobar broj ne samo neopredeljenih, već i neverujućih. Radi dobijanja još preciznije slike o raširenosti tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu formirali smo indeks tradicionalne vezanosti (u daljem tekstu ITV)

Tabela 7.
Konstrukcija ITV za religiju i crkvu

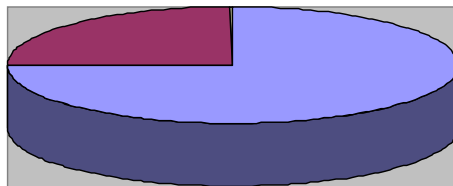
Indikatori	Odgovori
Veroispovest	Pravoslavna (katolička..)
Kršćavanje dece	Da
Crkveni pogreb	Da
Slavljenje verskih praznika	Slave verske praznike

Potpuno tradicionalno povezani sa religijom i crkvom su oni respondenti koji su na sva predočena pitanja odgovorili kao što konstrukcija indeksa pokazuje. Delimično su povezani oni respondenti koji imaju od jednog do tri odgovora. Potpuno su nepovezani sa religijom i crkvom oni ispitanici koji ni na jedno pitanje nisu odgovorili kao što konstrukcija indeksa pokazuje.

Tabela 8.

ITV		1999	
	F	%	
Potpuno povezani	896	74,6	
Delimično povezani	301	25,1	
Potpuno nepovezani	4	0,3	
Ukupno	1201	100,0	

ITV



■ potpuno povezani ■ delimično povezani □ potpuno nepovezani

Iako smo očekivali visok stepen tradicionalne povezanosti sa religijom i crkvom, ovi rezultati su prevazišli i naša očekivanja. Zanimljivih 0,3% ispitanika je potpuno tradicionalno nepovezano, delimično je povezano jedna četvrtina ispitanika, a čak tri četvrtine respondenata je potpuno (prema ispitivanim indikatorima), tradicionalno povezano sa religijom i crkvom.

2. Aktuelna vezanost za religiju i crkvu

Aktuelna vezanost za religiju i crkvu se izražava u praktikovanju obreda tzv. netradicionalne prirode, na čije vršenje mnogo manje deluje konformizam sredine, pa ih možemo smatrati *par excellence* religijskim ili crkvenim neprofanizovanim obredima. Istovremeno sekularizovanost, posebno pravoslavnih područja, najviše se očitovala preko erozije religijske participacije u obredima tzv. netradicionalne prirode. Kao pokazatelje religijske situacije na jednom području empirijska sociološka istraživanja koriste indikatore koji su uslovno podeljeni na pokazatelje religijskih ponašanja kao neposredne dužnosti vernika: u našem istraživanju to su odlazak na liturgiju i posećivanje crkve, i pokazatelje religijskog ponašanja kao „čina pobožnosti“: molitva Bogu, post pred verske praznike, i čitanje verskih knjiga i časopisa.

2a. Religijsko ponašanje kao neposredna dužnost vernika

2a1. Posećivanje liturgije

Liturgija na grčkom znači služba; u Novom zavetu označava službu Bogu; drugi naziv za liturgiju je evharistija, odnosno blagodarenje (zahvalnost) „Liturgija, naziv najvažnijeg hrišćanskog bogoslužjenja koji postoji u raznim značenjima i vidovima kod svih hrišćanskih veroispovesti, a objašnjava ideju hrišćanskog pogleda na svet i glavna stremljenja hrišćanske crkve. Liturgiju je ustanovio Isus Hristos na Tajnoj večeri...”³⁸

Današnja pravoslavna liturgija vinzantijskog tipa (potiče od antiohijskog i kesarijskog obreda) i nju su u IV v. zapisali sv. Jovan Zlatousti

³⁸ Navedeno iz *Velikog pravoslavnog bogoslovskeg rečnika* (2000), u daljem tekstu Bogoslovska enciklopedija, koja je na Sajmu knjiga u Beogradu 2000. godine proglašena izdavačkim poduhvatom godine.

i sv. Vasilije Veliki. U VI v. sv. Grigorije Dvojeslov, papa rimski, zapisao je u Carigradu tekst još jedne liturgije koja se danas služi u toku Velikog posta, pod imenom liturgija ranije osvećenih časnih darova. Sveta liturgija se sastoji iz tri osnovna dela: proskomidije (čin pripreme prinosa hleba i vina), liturgije oglašanih (katikumena) koja u središtu ima besedu (Liturgija reči) i predstavlja misiju, i liturgija vernih u obliku zajedničkog služenja i zajedničkog pričešćivanja (iz *Enciklopedije pravoslavlja*, 2002: 1113).

Iz istorije hrišćanstva poznato je da su se u početku hrišćani pričešćivali svakodnevno, zatim četiri puta nedeljno, zatim nedeljama i praznicima, zatim za vreme postova, tj. četiri puta godišnje, i na kraju jedva jednom godišnje, a često ređe i od toga. Liturgijska obnova je jedan od najhitnijih izazova koji su postavljeni pred Pravoslavnu crkvu danas. Neophodnost modifikacije bogoslužbenog života i saobražavanje potrebama epohe, a da se istovremeno ne ugroze njene osnovne istine i postulati. J. Zizjulas, mitropolit Pergamski, ističe da opasnost posvetovnjačenja (sekularizacije) preti crkvi, ali ona ne treba da beži od te opasnosti, već da odgovori na izazov, da očuva svoj identitet bez povlačenja u geto, novim jezikom živeći i predajući svoje dogmatsko blago. Njegovo mišljenje je da je potrebna liturgijska dogmatika, ili dogmatika shvaćena i izražena liturgijski, što treba da bude specifičan dar svetu XXI veka.

Motivi sprovođenja liturgijske obnove su istovremeno bogoslovski i pastirski, piše V. Vukaši-nović, profesor Bogoslovskog fakulteta. Pitanje metoda sprovođenja liturgijske obnove, pretpostavlja postepen proces koji bi prolazio kroz različite faze, smatra ovaj autor. Započeo bi celovitim upoznavanjem sa današnjim bogoslužbenim životom Pravoslavnih crkava. Istraživanje istorijskog nasleđa od presudne je važnosti za pravilno reformisanje liturgije i obnovu liturgijskog života. R. Taft piše da su sve su liturgije bile predmet izmena i reformi. Reformisati ne znači vratiti se nekoj od prošlih upotreba, ali nam prošlost omogućuje da razumemo ono što reformišemo (Vukašinović, www.iskon.co.yu) Po ovom autoru, najvažnije pitanje liturgijske obnove, odnosno aktivnog učestvovanja vernog naroda u bogoslužnju, jeste pitanje čestog pričešćivanja. Zajedničku dimenziju evharistije treba ponovno otkriti, jer pričešće ne sme da bude izraz privatne pobožnosti. S tim u vezi treba ponovo promisliti o problemima posta, ispovesti i pripreme za pričešće. Za promenu situacije, obnove i aktiviranja liturgijskog života nije dovoljno da se drže samo predavanja, niti da sveštenici samo propovedaju. Važno je da narod Božiji hoće i živi na taj način, smatra ovaj profesor Bogoslovskog fakulteta (Vukašinović, www.iskon.co.yu) Zbog suštinskog zna-

čaja za vernike, ovaj obred, većina sociologa uzima kao jedan od najznačajnijih pokazatelja aktuelne vezanosti za religiju i crkvu.

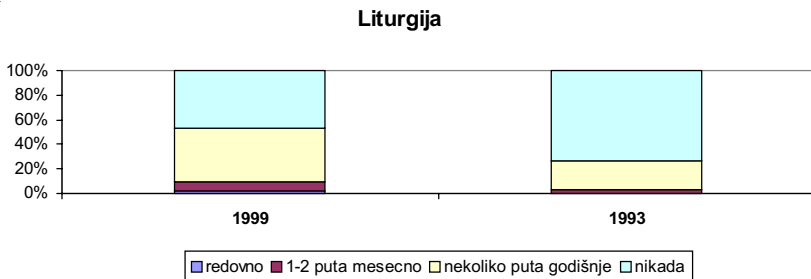
Na pitanje: „Da li posećujete nedeljnu liturgiju (misu)”, ispitanici su dali sledeće odgovore:

Tabela 9.

LITURGIJA	1999		1993	
	F	%	F	%
Redovno	25	2.1	1	0.3
1-2 puta mesečno	85	6.9	13	3.3
Nekoliko puta godišnje	470	39.1	90	22.7
Nikada	513	42.7	288	72.5
Ukupno	1201	100.	397	100.0

Napomena: tabela je data u skraćenom obliku.

Naše istraživanje – Srbija, 1999; 2. Blagojević – braničevski okrug, 1993.



Na prvi pogled se uočava da nisu onako visoki procenti praktikovanja religijskih obreda kao kod tradicionalne religioznosti. Svega 2,1% respondenata redovno, svake nedelje i praznika, učestvuje na najvažnijem hrišćanskom bogoslužjenju. Ali, već u intenzitetu od 1-2 puta mesečno oko 7% ispitanika učestvuje na liturgiji, što je dva puta češće nego u Blagojevićevom istraživanju (1993) Dvostruko je povećan, u odnosu na pomenuto istraživanje, i broj onih respondenata koji nekoliko puta godišnje, najverovatnije na velike crkvene praznike: Božić i Uskrs, odlaze na nedeljnu službu. Ako se saberu odlasci na liturgiju u svim in-

tenzitetima, skoro polovina ispitanika (od 60% religioznih) ispunjava ovu versku dužnost. Ovo je značajno više u poređenju sa istraživanjem s početka devedesetih, gde tek nepuna trećina ispitanika, (kad saberemo sve intenzitete odlaska), od čak 71,3% religiozno izjašnjenih, učestvuje na nedeljnoj službi. Istovremeno, na liturgiju nikada ne odlazi 43% ispitanika, što je znatno manje u odnosu na preko dve trećine nepraktikanata braničevskog okruga na početku devedesetih. Ovi podaci ukazuju na revitalizaciju, ne spektakularnu, ali očiglednu, i u aktuelnoj religioznosti. Kada bi vršili poređenje sa Đorđevićevim istraživanjem (1984) razlika bi bila još drastičnija. Tip naselja statistički značajno ne utiče na liturgijsku praksu ($C=0,068$) kao ni pol ($C=0,071$) Žene su nešto redovnije, i to u svim intenzitetima, ali su u pitanju razlike od nekoliko procenata. I nepraktikanti su ujednačeni po polu: 44,7% muškaraca i 40,7% žena, nikad ne odlaze na nedeljno bogoslužje. Što se školske sprema tiče, ($C=0,162$), najredovnije odlaze na liturgiju ispitanici bez škole. Kada je u pitanju posećivanje liturgije nekoliko puta godišnje, to najčešće čine respondenti sa osnovnom i visokom školom, njih preko 40%! Zanimanje, najviše utiče na odlazak na Liturgiju, iako ni ovde nije u pitanju velika statistička značajnost ($C=0,267$) Radnici u poljoprivredi su su najredovniji, zatim slede domaćice, trgovci i studenti. Nekoliko puta godišnje na nedeljnu službu odlazi dve trećine poljoprivrednika i preko polovine viših rukovodiolaca (52,0%) što pokazuje da je vreme drastičnih razlika između manualnih i nemanuelnih zanimanja prošlo. Kod onih koji ne posećuju Liturgiju izdvajaju se privatni preduzetnici, stručnjaci/umetnici i rukovodioci (obe kategorije) sa nešto preko polovine nepraktikanata.

Tabela 1. Ukupno pričasnika u šumadijskoj eparhiji 1999. godine³⁹

Veliki post	Petropavlovski post	Uspenski post	Božićni post	Izvan postova	Ukupno 1999. godine
98.427	6.851	14.167	15.088	3.379	137.912

Iz Šematizma, 2000.

³⁹ Odlukom episkopa šumadijskog dr Save, (E. br. 1/99) u svim manastirskim, parohijalnim i filijalnim hramovima Eparhije, ustrojavaju se od 1. januara 1999. godine knjige pričasnika, radi čuvanja podataka o broju vernih koji su pristupili svetoj tajni pričešća i ispovesti. Na osnovu izvoda iz knjiga pričasnika donosi se ovaj statistički pregled za sve parohije Šumadijske u 1999. godini. U Prilozima: date tabele po arhijerejskim namesništva.

Tabela 2. Ukupno u šumadijskoj eparhiji

parohija	završeni	U izgradnji	Br. sveštenika	Br. đakona	1949	1999	1949	1999	1949	1999
191	180	44	180	7	9779	5799	3851	1497	5491	7593

Iz Šematizma, 2000.

2a2. Posećivanje crkve

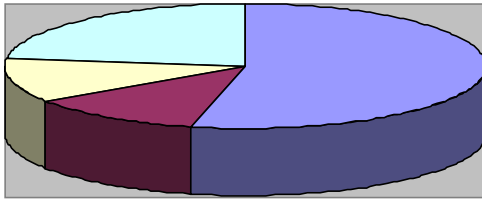
Ne postoji definicija crkve, osim u Nikeo-Carigradskom Simvolu vere, (325. i 381. godine), gde su navedeni njeni atributi: Jedna, Sveta, Saborna i Apostolska (9. član) Reč crkva potiče od grčkog eklesija, i znači sabranje, i od jevrejskog kagal – označava zbir. Ruska reč *cerkov* potiče od grčkog *kiriakos*, što znači dom Gospodnji. Crkva, pre svega označava zajednicu ljudi koji veruju u Boga i Hrista (*Bogoslovska enciklopedija*: 2000) Naravno, crkva je i institucija, osnovana pre više od dva milenijuma. Odlazak u crkvu se uvek uzimao kao vrlo snažan indikator religioznosti, u određenim prilikama najreprezentativniji. Zajedno sa posetom liturgiji, molitvom, verom u Boga – daje verodostojnu sliku stvarne, aktuelne, konvencionalne religioznosti. Naše istraživanje ima za cilj da utvrdi i eventualnu razliku u praktikovanju ove verske norme od strane ispitanika u odnosu na raniji period. Na pitanje da li idete u crkvu/hram naši respondenti su odgovorili:

Tabela 10.

Poseta crkvi	F	%
Isto kao pre	626	52,1
Više nego pre	141	11,7
Manje nego pre	132	11,0
Ne ide u crkvu	269	22,4
Ukupno	1201	100,0

Napomena: Tabela je data u skraćenom obliku.

Poseta crkvi



■ isto kao pre ■ više nego pre ■ manje nego pre ■ ne ide u crkvu

Više od polovine ispitanika smatraju da u njihovom odnosu prema poseti crkvi ne postoji bilo kakva bitna razlika od ranije i sada. Ali, kad se ovi rezultati uporede sa ranijim istaživanjima vidimo da je razlika evidentna, jer su istraživanja na pravoslavno dominantnim područjima pokazala „enormno erodiranje ovog religijskog oblika ponašanja”, i kretala se jedva oko 2% (up. Đorđević, 1984) Na postavljeno pitanje o primarnim razlozima poseti crkvi: 42,0% respondenata navodi poštovanje tradicije, čak 16,8% osećanje sigurnosti, skoro 6% prvenstveno ide u crkvu zbog molitve, dok po 3,3% respondenata odlazi zbog lepote obreda i traženja pomoći za svoje probleme. Ovi odgovori odražavaju sliku naše religijske, ali i društvene situacije, gde pored masovnog vraćanja tradicionalnim običajima, sve više dolaze do izražaja i traženje sigurnosti u krajnje nesigurnom vremenu, kao i postepeno buđenje dugo potisnute duhovnosti.

2b. Religiozno ponašanje kao „čin pobožnosti”

2b1. Molitva

Kod većine ljudi, spontana i prva molitva, je molitva moljenja, traženja, preklinjanja da Neko, još nepoznat ili do tog trenutka neupoznat, Neko ko nije za svest mnogih ljudi uopšte postojao, učini čudo: da otkloni, po život preteću opasnost, da ozdravi mnogo voljenog, a teško bolesnog ili umirućeg čoveka, da vrati ljubljenog ljubljenoj, da povрати sina, koji se našao usred ratnog okršaja, sina ili kćer na ivici samoubistva, da muž i žena rode dete iako su godinama u braku bez dece...I gle, čudo se nekad dogodi, jer je molitva- nekad prva molitva u njihovom životu- ličila na krik ili vapaj. To retko kada ostavi čoveka ravnodušnim. Čudo je izvršilo preumljenje u tom čoveku, i sada se

njegova molitva odigrava u suprotnom smeru: od molitve molbe pretvara se u molitvu zahvalnosti, i divljenja Tvorcu svega čoveku razumljivog i mnogo više nerazumljivog.

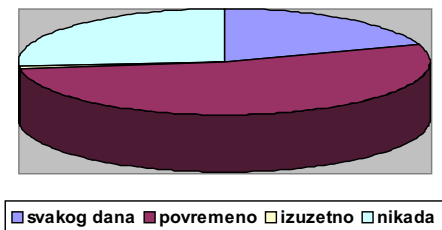
Vladeta Jerotić

Molitva je jedna od osnovnih potreba telesno/duševno/duhovnog čoveka, negovana pod raznim imenima i na različite načine u svim religijama sveta. Molitva označava neposredni dodir vernika s Bogom, koji se izražava kroz veru, nadu i ljubav. Moliti znači tražiti, što je početak svake religioznosti, rekao bi J. Jukić (1991) Postoji četiri vrste molitve: unutrašnja, koja se još zove i umna molitva, koja se vrši u ćutanju; spoljna molitva koja se govori glasno; lična molitva – kada se čovek moli nasamo, i zajednička – kada se molitelj pridružuje molitvi drugih ljudi u crkvi, ili na nekom drugom mestu. „Svaka pravilna molitva obično ima tri dela: blagodarjenje, moljenje i slavljenje. Prvo blagodarimo Bogu za sve što smo primili od Njega, drugo molimo od Njega što nam je momentalno potrebno, i treće slavimo i veličamo Njegovu dobrotu, silu i slavu” (N. Velimirović, 1970: 108) Pripada snažnim indikatorima religioznosti, i ima veliki značaj u svim, ne samo hrišćanskim, religijama. Molitva, kao unutrašnja potreba, ne može biti konformističko ponašanje, niti na njega utiče pritisak sredine. Obično je lično intonirana i vezana za svakodnevne probleme čoveka. Zato, pri postavljanju ovog pitanja nismo insistirali da molitva bude crkveno propisana – iz molitvenika, već je pitanje glasilo: „Da li se molite Bogu?”

Tabela 11.

Molitva	1999	F	%
Redovno, svakog ili skoro svakog dana		191	15,9
Povremeno		519	43,2
Samo izuzetno		127	0,6
Nikada		256	21,3
Ukupno		1201	100,0

Molitva



Bogu se moli redovno ili povremeno 59,1% respondenata što je broj koji se poklapa sa brojem vernika, u izuzetnim situacijama još 10,6% (kao izuzetne situacije respondenti su najviše navodili: bombardovanje i izlazak na ispit) Isti procenat (70%), srećemo u pomenutom Đorđevićevom istraživanju iz osamdesetih, ali se odnosio na broj nepraktikantata molitve! Ukrštanje podataka o praktikovanju molitve sa svim nezavisnim varijablama pokazuje da među njima ne postoji velika statistička značajnost. To najbolje ilustruje podatak o ujednačenosti praktikovanja molitve u selu i gradu ($C=0,048$) Ni molitva i starost ne stoje u značajnijoj statističkoj vezi ($C=0,195$), jedino se kod redovnog upražnjavanja molitve izdvaja najstarija generacija. Školska sprema nešto više utiče na molitvu ($C=0,208$), a zanimanje najviše ($C=0,268$) Radnici koji rade u poljoprivredi i domaćice najviše se mole Bogu, i u njihovim kategorijama imamo najmanje onih koji nikada to ne čine. Čak dve trećine studenata (kad saberemo sve intenzitete) praktikuje molitvu, što je očigledan pokazatelj rasta religioznosti mladih i obrazovanih, nasuprot svega desetine nepraktikantata. Molitva i odnos prema religiji stoje u značajnoj statističkoj vezi ($C=0,541$ – vidi Tabelu 6. u Prilozima)

2b2. Post

Svaka religija, na različit način, podrazumeva post, odricanje od ovozemaljskih darova radi stupanja na viši stupanj duhovnog razvoja, na „lestvicama” koje vode ka spasenju ili prosvetljenju. Muslimani 40 dana ništa ne jedu i ne piju, ali samo dok je dan „od sabaha do akšama”, a katolicima je dozvoljeno da jedu jaja i piju mleko kad „poste”. Pravoslavna crkva poznaje jednodnevne i višednevne postove.⁴⁰ Post u pravo-

⁴⁰ Posni dani su po pravoslavnom kalendaru, svaka sreda i petak, izuzev onih koji padaju u trapave sedmice, kojih ima pet. Uzdržavanje se propisuje i u sledeće dane: na Krstovdan (18. januara), Usekovanje glave svetog Jovana Krstitelja (11. septembra), Vozdviženje Časnog krsta (27. septembra).

slavnoj crkvi predstavlja veoma važan deo rituala koji su povezani s praznicima. Uobičajen je post na vodi, na ulju i razrešenje na ribi. Običaj je da se pred pričest se posti sedam dana na vodi, ali uz dozvolu (razrešenje) sveštenika može i kraće. Naravno to se odnosi na bolesne, stare, decu ili neki sličan slučaj.

U *Enciklopediji pravoslavlja* (2002) u odrednici *Višednevni post* – o prekidanju posta naglašeno je: „Postiti se ne mora. Post je podvig i ne mogu ga svi, uprkos najboljoj želji, izvesti. Usled različitih nedaća, iznenadne bolesti, ili odlaska na duži put, boravak van kuće, moguće je i dozvoljeno prekinuti post. Ako se postilo duže od tri dana, onda se ode na službu u hram Božiji i od sveštenika uzme pričest i post prekine”. Cilj verskog posta je: očišćenje tela, jačanje volje, uzdizanje duše iznad tela, i pre svega proslavljanje Boga. Post se sastoji u uzdržavanju od mrsne hrane i rđavih misli, želja i dela, kao i umnožavanju molitava i dobročinstava. U pripremama za predstojeći vaseljenski Sabor, čiji datum još nije precizno utvrđen, SPC je pripao zadatak da pripremi analizu posta, zbog uverenja da neke postove treba ublažiti. Naime, u pojedinim pravoslavnim crkvama, naročito u Grčkoj, post je dosta izgubio na značaju, iako je njegov duhovni smisao nezamenljiv. Problem je u tome što se u pogledu posta pridržavamo tipika manastira koji je za običnog čoveka prestrog, a u pravoslavlju nije standardizovan neophodan minimum za čoveka koji radi i živi na savremen način smatra R. Popović, profesor Bogoslovskog fakulteta.⁴¹

Na pitanje: „Da li postite pred velike crkvene praznike?“, dobili smo sledeću distribuciju odgovora:

Tabela 12.

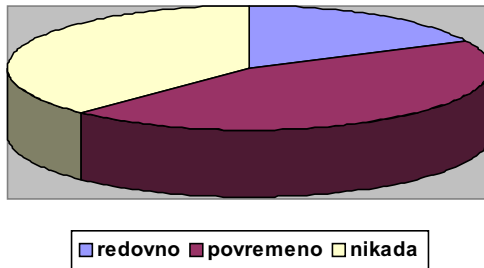
Post 1999	F	%
Redovno posti	202	16.8
Povremeno posti	501	41.7
Nikada ne posti	429	35.7
Ukupno	1201	100.0

Višednevnih postova ime četiri: Veliki post i Strasna sedmica, Petrovski post, Velikogospojinski post (14-28.avgust) i Božićni post (28. novembar- 6. januar). Prva dva spadaju u pokretne postove i njihovo vreme održavanja zavisi od toga kada pada Vaskrs.

Vaskršnji post se naziva još i Časni, (zato što obuhvata vreme stradanja Isusovog i njegovog razapinjanja na Časni krst), Veligdanski, Veliki post zbog posebne važnosti, ali i dužine trajanja – 49 dana: sedam nedelja (Čista, Pačista, Bezimena, Sredoposna, Gluva, Cvetna i Strasna nedelja).

⁴¹ iz članka „Čvršći temelji pravoslavlja”, *Novosti*, 2002.

Post



Redovno i povremeno posti pred veće crkvene praznike oko 60% ispitanika, što odgovara broju religiozno izjašnjenih, a nikada ne posti jedna trećina ispitanika. Revitalizacija praktikovanja posta je očigledna, pogotovo u odnosu na Đorđevićevo istraživanje (1984), gde je svega 3% ispitanika upražnjavalo redovni post. Naselje ne utiče značajnije na post ($C=0,097$) Redovno poste nešto više u gradu nego u selu (18,5% : 13%), jer teži fizički rad na selu ne pogoduje redovnom postu. Kad je u pitanju povremeni post, situacija je obrnuta, jer skoro polovina respondenata na selu povremeno posti, prema 38,7% ispitanika u gradu. Nikada ne upražnjava post po jedna trećina respondenata bez obzira na mesto stanovanja. Ni pol, više, značajnije ne utiče na post ($C=0,107$), mada žene, očekivano, nešto redovnije poste od muškaraca (19,7% : 13,8%) Nikada ne posti nešto više pripadnika muškog pola 38,9% prema 32,9% žena. Kad je starost u pitanju ($C=0,126$), interesantan je podatak da čak dve trećine pripadnika najmlađe ispitivane generacije (do 20 godina) posti pred verske praznike (od kojih 13,6% redovno, a 48,5% povremeno) Od svih varijabli zanimanje najviše utiče na post ($C=0,239$); Najredovnije poste domaćice i radnici u poljoprivredi, po jedna trećina ispitanika u obe grupe. Velika je ujednačenost kad se radi o povremenom postu, pa ćemo izdvojiti samo studente, od kojih 16,1% posti redovno, a 40,6% posti povremeno pred verske praznike. Najmanje poste stručnjaci/umetnici, od kojih (56,5%) ne upražnjava post, i niži rukovodioci, sa manje od polovine nepraktikanata.

2b3. Čitanje knjiga sa verskim sadržajem i verske štampe

Bez obzira o kojoj je religiji ili crkvi reč, širenje i održavanje vere podrazumeva postojanje institucionalizovanih oblika komuniciranja između vernika i verske organizacije, kao i međusobnog komuniciranja vernika. Podsetimo se da je prvo masovno komunikacijsko sredstvo-tipografska štampa- prvi put iskorišćeno da bi se odštamala Biblija.

Odvajanje crkve od države i sekularizacija savremenih društava oduzeli su monopol crkvi/ verskim organizacijama nad sredstvima komunikacije. Položaj crkve u medijskim sistemima pojedinačnih država zavisi od odnosa crkve i vlasti, to jest od položaja crkve u političkom sistemu datog društva (Lj. Bačević, 1987) U socijalističkom periodu religijske organizacije su bile isključivo ograničene na štampanu reč bez zakonskih mogućnosti da osnivaju svoje radio i televizijske stanice, kakvih ima mnogo u svetu. Danas Crkva ima svoje radio stanice: Glas Crkve i Radio Svetigoru, a o medijskoj TV promociji religioznih sadržaja smo pisali u Uvodu kao jednoj od više interesantnih i nedovoljno sociološki istraženih tema.

Periodična štampa je dobar pokazatelj kulturnih prilika u sredini u kojoj izlazi i sistematičan informator o svim aktuelnim zbivanjima. Ona direktno utiče na formiranje javnog mnjenja i idejnih strujanja u društvu, tako da se bez nje ne može zamisliti društveni, kulturni i naučni život. Zato joj se i pridaje toliki značaj pa se naziva „sedmom silom”.

Crkvena periodika sadrži dragoceni materijal bez koga je nemoguće proučavanje kulturne i crkvene prošlosti. Najkompletnije je do sada obrađena periodična štampa Srpske pravoslavne crkve zahvaljujući protjereju-stavroforu Branku A. Cisaržu i njegovom životnom delu: *Jedan vek per-iodične štampe Srpske pravoslavne crkve: bibliografski opis časopisa i listova sa pregledom – sadržajem svih radova objavljenih u njima od 1868-1970*, u dva toma: I tom A-M, 1986. god., i II tom N-Š, 1991.god. Pomenuta bibliografija sadrži blizu 50.000 jedinica i predstavlja „vrata najviših informacija i najdublji uvid u našu bogoslovsku nauku”, piše u Predgovoru ovog kapitalnog dela D. Kalezić.

U našoj zemlji danas se objavljuje šezdesetak naslova serijskih časopisa iz oblasti religije i teologije. Neki od njih su sa dugom tradicijom: Bogoslovlje i Evanjelickay hlasnik (od 1926.), Blagovest (od 1928.), a za Biblijske lekcije i njihovo izadanje na mađarskom jeziku- A Bibliai leckek nema tačnih podataka. U fondovima Narodne biblioteke Srbije ova dva časopisa postoje od 1933. godine.

Najčešći izdavači verske štampe su verska društva, udruženja, zajednice i crkve. Osim časopisa i listova koje izdaju institucije pravoslavne vera (20) izlazi i devet naslova u izdanju adventističkih crkava i udruženja, osam evangelističkih, osam rimokatoličkih, po dva naslova izdaju baptističke crkve i Jehovini svedoci, a devet časopisa se bavi islamskom religijom. Među novim naslovima sve su češći primeri „glasila za veru, umetnost, književnost i kulturu” Svetigora, Istočnik, Jevanđelski neimar, što pokazuje da religija sve više ulazi u naš svakodnevni život (Bojana Vuković, 1996: 197-210).

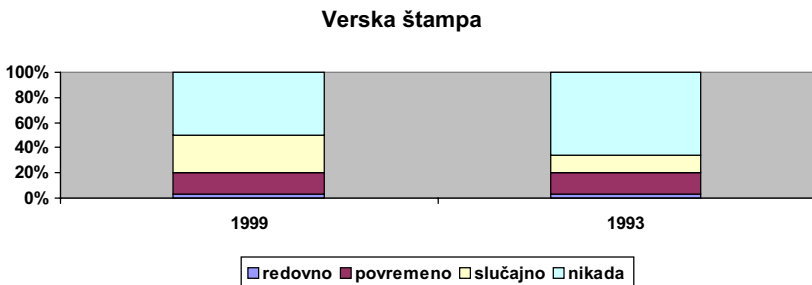
Iako čitanje knjiga sa verskim sadržajem može da bude izraz iskrene religioznosti, i kao takav smo ga svrstali u indikatore verske pobožnosti, ove literatura se može čitati i iz intelektualnih ili informativnih potreba.

Na pitanje o čitanju verske literature i štampe dobili smo sledeće odgovore:

Tabela: 13.

Verska štampa	1999		1993	
	F	%	F	%
Redovno	35	2.9	12	3.0
Povremeno	202	16.8	67	16.9
Slučajno	363	30.2	57	14.4
Nikada	601	50.1	261	65.7
Ukupno	1201	100.0	397	100.0

1999 – Naše istraživanje – Srbija; 1993 – Blagojević – braničevski okrug.



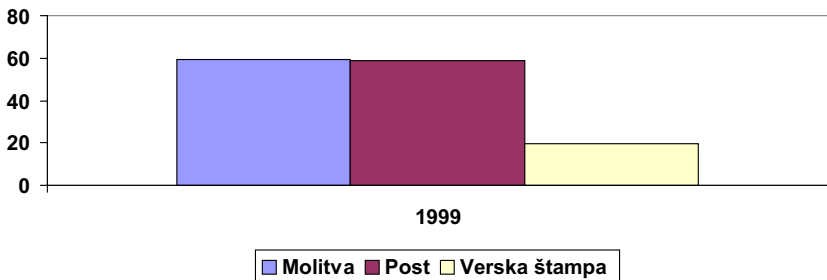
Kao što vidimo, redovno čitanje verske literature i časopisa je i dalje izuzetno retka pojava. Inte resantna je podudarnost dobijenih rezultata, u oba predočena istraživanja, kad je reč o redovnom i povremenom čitanju, dok je dva puta povećan broj „slučajnih” čitalaca verskih knjiga i časopisa krajem devedesetih. Dobijeni podaci pokazuju da više ne postoji odbojnost, ili nezaineresovanost prema ovoj vrsti literature. Kada naše rezultate uporedimo sa Đorđevićem (1984), gde ima samo 0,3% redovnih čitalaca verske literature i po koji procenat povremenog i slučajnog čitanja, dok čak 97% (!) ispitanika nikada nije čitao versku štampu, dobijamo slikovitu potvrdu razlike 80-ih u odnosu na poslednju deceniju XX veka u Srbiji, kad je religioznost u pitanju. Ispitanici su najviše navodili da čitaju Bibliju⁴², Kuran, od časopisa: Pravoslavlje, Svetigoru, Blagovest...

Pregled zbira, (redovnog i povremenog), ispunjavanja normi religijskog ponašanja „čini pobožnosti” (u %)

Tabela 14.

„Čin pobožnosti” 1999	
Molitva	59.1
Post	58.5
Čitanje verske štampe	19.7

Čin pobožnosti



⁴² Sveto pismo- Biblija (na grčkom jeziku reč „vivlion” znači „knjižica”, a množina „vivlia”, odn. „biblia”, znači „knjižice”, „spisi”). Knjige Svetog pisma se dele na knjige Starog zaveta i knjige Novog zaveta. Starozavetnih ima 39, a novozavetnih 27 (*Biblijski rečnik*, 1994: 177).

Očigledna procentualna podudarnost onih koji mole i poste, sa brojem religiozno izjašnjenih, pokazuje konsekventno ponašanje prema svom uverenju kako verujućih, tako i neverujućih. Da bismo dobili precizniju sliku raširenosti aktuelne vezanosti za religiju i crkvu, formirali smo indeks aktuelne vezanosti (u daljem tekstu IAV)

Indikatori	Odgovori
Odlazak na Liturgiju (Misu)	Redovno ili 1-2 puta mesečno
Post pred crkvene praznike	Redovno ili povremeno
Molitva Bogu	Redovno ili povremeno

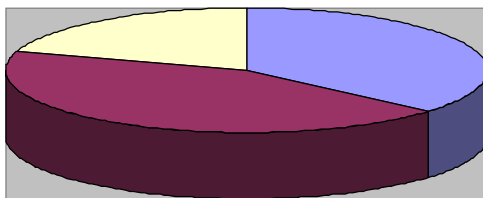
Ispitanici koji su na sva pitanja odgovorili u modalitetu koji se traži u konstrukciji indeksa religijske participacije jesu potpuno aktuelno povezani sa religijom i crkvom. Respondenti koji su dali jedan do dva takva odgovora su delimično aktuelno povezani, a oni koji ni na jedno pitanje nisu odgovorili na način kako se u konstrukciji indeksa zahteva su potpuno aktuelno nepovezani sa religijom i crkvom.

Na osnovu ovako formiranog indeksa dobili smo sledeće rezultate:

Tabela 15.

IAV	F	%
Potpuno povezani	437	36.4
Delimično povezani	522	43.5
Potpuno nepovezani	242	20.1
Ukupno	1201	100.0

IAV



■ potpuno povezani ■ delimično povezani ■ potpuno nepovezani

Dobili smo rezultate koji, očekivano, odstupaju od rezultata koje je dao indeks tradicionalne povezanosti sa religijom i crkvom, ali više ne tako radikalno (up. Blagojević, 1995) Naprotiv, čak jedna trećina je potpuno povezana sa religijom i crkvom, skoro polovina delimično, dok je samo jedna petina potpuno sa crkvom nepovezanih ispitanika. To je još jedan dokaz da je došlo do evidentnog buđenja, ispitivanog segmenta, aktuelne religioznosti.

2c. Veronauka: hit tema za nesuglasice

Kao što nema društva bez religije, tako nema ni društva bez nekog oblika socijalizacije mladih, tj. vaspitanja i obrazovanja. Socijalizacija je proces u kojem biološka jedinka postaje društveno, kulturno i religiozno biće. Socijalizacijom se usvajaju vrednosti i norme datog društvenog okruženja, ali i religijske vrednosti i norme koje su nužne za život pojedinaca i društva. U prošlosti je sistem obrazovanja bio kontrolisan od strane verskih zajednica, sve dok se crkva nije odvojila od države, dok u nekim državama ni danas nije došlo do odvajanja.

Veronauka je nekada nosila naziv katehizis. Reč kateheza je grčkog porekla i znači poučavanje u hrišćanskoj crkvi (kroz postavljanje pitanja i davanje odgovora, usmena nastava), kateheta – veroučitelj, katehizmus – udžbenik o osnovama hrišćanske vere napisan u obliku pitanja i odgovora (Vujaklija, 1992: 398) Nastava veronauke može biti organizovana u crkvi ili drugim verskim objektima, ili u školi kao obavezni, izborni ili fakultativni nastavni predmet. Ona je jedna od mogućnosti sticanja religijskog vaspitanja i obrazovanja. Religijsko vaspitanje je put ka upoznavanju načela i dogmi religije, pravila života vernika, razvijanje verskih osećanja, odnosa prema božanstvu kao vrhovnom načelu sveta i života vernika. Pripadnik bilo koje religije podleže vaspitanju, koje se sastoji u usvajanju religijskih pogleda na svet – vere u boga (ili bogove), vere u zagrobni život, izvršavanju različitih obreda, u molitvama, postu i dr. (*Pedagoška enciklopedija*, 1989: 306)

Izučavanje religijskog obrazovanja i nastave religije, odnosno veronauke u sistemima obrazovanja u svetu jeste kompleksno pitanje koje se može posmatrati sa različitih aspekata. Sadašnja situacija u evropskim državama je vrlo raznolika usled raznih istorijskih, etničkih, migracionih i drugih činilaca koji su delovali u Evropi od srednjeg veka do današnjih dana (Kodelja, 2002).

Uticaj društvenih promena i evropskih integracionih procesa na religijsko obrazovanje ogleda se u postojanju religijskog obrazovanja u

državnim školama i statusu nastave religije: (veronauka, konfesionalne ili multikonfesionalne ili nekonfesionalne) svaka država reguliše u skladu sa svojim državnim, političkim, društvenim uređenjem i principima, ali i u skladu sa svojom tradicijom, kulturom, demografskim uslovima i karakteristikama sistema obrazovanja. Promene u društvu u velikoj meri utiču na status nastave religije i religioznog obrazovanja, što se najbolje vidi u zemljama Centralne i Istočne Evrope u kojima su političke i društvene promene uticale na bitno izmenjen status (nastave) religije u državnim školama (slični primeri, samo iz sedamdesetih godina prošlog veka vidljivi su i u Španiji, Italiji, Irskoj, itd) Zemlje Centralne i Istočne Evrope susreću se sa fenomenom oživljavanja religije, pre svega hrišćanstva, jer je u njima došlo do ponovnog buđenja inetresovanja da se u duhovnom životu pojedinih religijskih grupa, zaštite tradicionalne vrednosti (Tayler (ed.), *Values Education in Europe: a comparative overview of survey of 26 countries in 1993*, CIDDRE, Unesco, 1994 u: Maksimović, 1998).

Promene i reforme sistema obrazovanja u zemljama Centralne i Istočne Evrope, koje su započele početkom devedesetih godina, postale su i pitanje uvođenja nastave religije u državne škole. Rešenja su donela razlike, tako da je u nekim zemljama nastava religije obavezan predmet (Rumunija), negde je izborni bez alernativnog izbora (Češka), negde izborni u alternaciji sa etikom (Slovačka), negde nije ni uveden (Bugarska) (prema Maksimović, 1998: 718).

Drugi pravac promena u pogledu statusa nastave religije odvija se u nekim zemljama Zapadne Evrope u protekle dve decenije. To su kretanja ka izvesnoj sekularizaciji povećanom etničkom i kulturnom pluralizmu: Španija, Malta, Irska, Finska, Švedska. Treći pravac promena koji je karakterističan za Evropu su promene koje su se krajem osamdesetih dešavale u Velikoj Britaniji. Zakon o obrazovanju iz 1988. godine i Nacionalni kurikulum su uveli kao obavezni predmet nastavu religije sa službom u crkvi, što je postalo sastavni deo plana i programa za obavezno obrazovanje. Određeni zahtevi za ponovnim uvođenjem sadržaja o religijama pojavljuju se i u nekim drugim zemljama Zapadne Evrope. Čak je i u Francuskoj 1989. godine održan poseban Kolokvijum na kome je zaključeno da ne treba stvarati novi predmet koji bi se zvao istorija religije, već da se ti sadržaji uključe u predmete kao što su francuski (maternji) jezik, istorija, geografija, građansko vaspitanje, filozofija, umetnost i muzika. Prema nekim analitičarima (A. Perotti, 1994) ovo ponovno pojavljivanje religije kao društvenog pitanja uslovljeno pojavom 8-9 miliona migranata iz Zapadne Afrike, Indije, Jugoistočne Azije, regiona u kojima su prevashodno pripadnici muslimanske i hindui-

stičke konfesije. Ovaj religijski pluralizam pojačao osetljivost pitanja nastave religije u državnim školama, tako da se i u sekularnim društvima postavlja pitanje uloge i značenja religije (Maksimović, 1998: 719).

Izučavanje religijskog obrazovanja i nastave religije, odnosno veronauke, u sistemima obrazovanja u svetu jeste kompleksno pitanje koje se može posmatrati sa različitih aspekata.

I. Maksimović (1998) analizujući *status nastave religije* pokazuje da bez obzira na veoma velike razlike, on ima sledeća obeležja:

- 1) nastava religije je obavezan predmet i sastavni deo obaveznog nastavnog plana i programa osnovne i srednje škole (Austrija, Norveška, Engleska i Vels, Grčka, Nemačka, Rumunija, Švedska, itd.) To je ili veronauka dominantne religije/crkve ili zvanično priznatih religija/crkava u pojedinačnoj zemlji.
- 2) nastava religije je izborni predmet i to je deo obaveznog nastavnog plana i programa (Češka, Finska, Belgija, Slovačka, Hrvatska, Španija, Italija itd.).
- 3) nastava religije je izborni predmet koji ima alternativu- etiku ili filozofiju (Finska, Belgija, Slovačka, Hrvatska, Španija, Italija).
- 4) nastava religije ili izučavanje religije je fakultativan predmet i organizuje se prema interesovanjima učenika (Rusija) Postoji i niz kombinovanih rešenja, kao što je u Španiji, gde je nastava religije obavezni predmet za škole, a izborni za učenike. U većini država nastava religije je poseban predmet koji ima definisan fond časova- najčešće po dva časa nedeljno. Na Malti nastava religije se uči po 45 minuta svaki dan u osnovnoj i 3 časa nedeljno u srednjoj školi. Posebnu grupu čine zemlje u kojima ne postoji posebna nastava religije (Francuska), niti drugi posebni oblici religijskog obrazovanja (Bugarska, Makedonija).

*Vraćanje (Uvođenje) veronauke – naš slučaj*⁴³

Pošto je škola ogledalo društva, sledi da su određene promene u obrazovnom sistemu kod nas bile neminovne. U kontekstu teme kojom

⁴³ Na Filozofskom fakultetu u Beogradu već je odbranjeno je više diplomskih radova koji se bave ovom temom. Na odeljenju za sociologiju „Razlozi opredeljivanja učenika za nastavu veronauke u tri valjevske srednje škole”. Na Odeljenju za pedagogiju: „Mišljenje roditelja i učenika o nastavi vjeronauke u osnovnim školama Republike Srpske”, i „Mišljenje nastavnika o potrebi religioznog obrazovanja učenika”, na Odeljenju za psihologiju: „Nastava vjeronauke i shvatanje religijskih pojmova kod djece na stadijumu konkretnih operacija”.

se bavimo, smatramo da je neophodno uspostaviti ravnotežu između dostignuća savremene nauke i društvenog razvoja i potreba čoveka za verom i stabilnim vrednosnim sistemom. Sve se više insistira na stavu da se religija i nauka ne isključuju i da je potrebno praktično razvijanje tolerancije i zajedničkog života različitih. Jedino razumno rešenje vidimo u kontinuiranom dijalogu između predstavnika obrazovnog i verskog sistema, koja su potpuno odvojeno funkcionisala punih pedeset godina.

O veronauci kao delu reforme obrazovanja piše i Z. Kuburić (2002).⁴⁴ Ona podseća da je pre pedeset godina, izdata brošura: *Škola i religija* (1952) Cilj izdavača (Narodna knjiga) bio je da upozna široke narodne slojeve sa razlozima odvajanja škole od crkve i izbacivanja veronauke. U Napomeni stoji: „Oslobođenje škole od tutorstva crkvene birokratije, izbacivanje religijske nastave iz programa škole, odvajanje škole od crkve – osnovni su zahtevi školske reforme”. Nastavnik ne sme biti religiozan, jer škola ima da vaspita omladinu koja će biti potpuno oslobođena od svih verskih okova, kojoj će biti tuđa vera u Boga i koja će biti borbeno ateistička.

Pedeset godina kasnije, ponovo reforma obrazovanja, sa dosta političkih odluka, Uredbi... Ono što je političkom odlukom bilo ukinuto vraća se na sličan, ipak manje nasilan, način.

U poslednjih deset godina održano je više naučnih konferencija, savetovanja i okruglih stolova, na kojima se raspravljalo o problemu vraćanja ili uvođenja veronauke u obrazovni sistem. Brojni stavovi uvaženih stručnjaka izneseni su i interpretirani na različitim mestima da bi se potvrdili vlastiti stavovi o ovom važnom pitanju. Interesantno je da su isti autori i njihovi tekstovi korišćeni kao argumenti za i protiv veronauke! Na primer *ljudska prava* se koriste kao ključni argument i pristalica i protivnika uvođenja veronauke u javne škole. Redovna učesnica skupova Z. Kuburić, ističe da su se stavovi prema religiji menjali i ukazivali na kompromisna rešenja koja su vrlo brzo dobila značenja nove isključivosti. U Beogradu je, u organizaciji Saveza pedagoških društava Srbije, održan 1992. godine simpozijum pod naslovom „Religija i škola” (radovi učesnika simpozijuma štampani su u: *Nastava i vaspitanje*, 4-5) E. Ćimić je, na pomenutom skupu, branio tezu da svetovnoj školi nema alternative u savremenom društvu. Veronauku bi trebalo prepustiti crkvi, a izvođenje nastave iz predmeta religijska kultura (ili nauka o religi-

⁴⁴ U organizaciji CEIR-a iz Novog Sada, održan je 13. i 14. juna 2002. godine okrugli sto sa međunarodnim učešćem: „Obrazovni i verski sistem u društvima u tranziciji”

jama, istorija religija) inkorporirati u obaveznu nastavu na kojoj bi učenici sticali znanja, ali ne i obavezu verovanja, čime bi se izbegle krajnjosti neznanja o religiji i nametanja religiozne kulture. P. Milosavljević (1992) naglašava da religija u školi treba da ima svoje mesto kao deo kulture. Sličnu ideju nalazimo i kod D. Kokovića (1996), koji smatra da funkcija škole ne može da bude razvijanje religiozne kulture, jer bi se time preuzela funkcija crkve. Dakle nastava o religiji treba da se razlikuje od religijske nastave (veronauke, katehizisa) U školi je potreban predmet koji bi sveobuhvatnije i sistematičnije tretirao religiju kao civilizacijsku i kulturnu tekovinu.

U Podgorici je u organizaciji Ministarstva vera i Ministarstva prosvete 1997. godine održan okrugli sto na kome su izneseni rezultati istraživanja koja su pokazala da postoji veliko interesovanje za religiju, što je protumačeno kao potreba za uvođenjem veronauke. Rezultati istraživanja javnog mnjenja, koje je Institut za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta u Nikšiću sproveo 1997. godine, pokazuju da 64% ispitanika, građana Crne Gore, ima pozitivan stav prema uvođenju veronauke u škole, 18% je protiv, dok ostali nemanju određen stav (Laušević, 1997) Rezultati istraživanja stavova studenata državnih i konfesionalnih obrazovnih institucija (Kuburić, 1997) pokazuje da većina studenata zastupa stav da je potrebno uspostaviti saradnju između verskog i obrazovnog sistema, da je potrebno uvesti predmet koji će se baviti religijom, da verska nastava ne treba da bude obavezna za sve učenike, da osoba koja predaje treba da bude religiozna, da predmet treba da predaju profesori filozofije, sociologije, istorije i teologije. Funkcija religije u vaspitanju mladih, prema mišljenju studenata, mogla bi da bude pre svega u „iskorenjivanju verske zatucanosti”, u razgraničavanju između sujeverja i praznoverja u odnosu na teologiju i verska učenja. Veliki broj studenata o religiji razmišlja pozitivno, kao delu kulture, i ne odbacuje je kao generacija njihovih roditelja. Studenti teologije više naglašavaju funkciju spasenja i duhovnosti u kojoj je bitan čovekov odnos s Bogom. Među odgovorima je zajednička moralna funkcija religije, obrazovna, formiranje pogleda na svet, uspostavljanje vrednosnog sistema. Ono što je važno jeste da se omogući vlastiti izbor i tolerancija tuđih oredeljenja (Kuburić, 1997; 1998; 1999).

U Mariboru je održana konferencija na Pravnom fakultetu od 8. do 10. februara 2001. godine. Učesnici konferencije su bili iz Slovenije, Hrvatske, Republike Srpske, Federacije, Srbije, Crne Gore, i Makedonije, koji su prikazali normativno uređenje u svojim zemljama. Prvo je bilo reči o tome kako je pravno regulisan odnos između crkve i države,

jer je on određujući za odnos religije i obrazovanja, a zatim se govorilo o obrazovnom sistemu i veronauci (više o ovome u Kuburić, 2001) Postojeće dileme u oblasti školstva, posebno u zemljama u tranziciji, najviše se odnose na religijsko ili religiozno obrazovanje.

Konferencija „Žene, religija, obrazovanje – između duhovnosti i politike” održana je 11. i 12. aprila 2001. godine u centru za kulturnu dekontaminaciju u Beogradu u organizaciji Umetničko-istraživačke stanice NANDI, posle koje je objavljen istoimeni zbornik. Na ovoj konferenciji akcenat je bio na pitanjima koja su se odnosila na povezivanje veronauke sa promocijom patrijahata, i o mogućim posledicama podržavanja ovakvog vrednosnog sistema po žene.

Cilj istraživanja koje je sproveo Institut za pedagoška istraživanja iz Beograda 2001. godine bio je da se utvrdi kakvi su stavovi roditelja prema uvođenju religijskog obrazovanja u državne osnovne i srednje škole. Rezultati pokazuju da je većina ispitanih roditelja 71% za uvođenje veronauke u škole, od kojih 13% smatra da je ovaj predmet neophodan, a 58% iskazuje umereniji pozitivan stav – potrebna je. Protiv uvođenja religijskog obrazovanja je 13% ispitanika (Joksimović i dr., 2002) U poređenju sa mišljenjem učenika i studenata (Božičković, Petrović, Kadrijević, 2001) ukazuje na veliko slaganje između ove tri grupe ispitanika.

R. Bigović (2000) smatra da veronauka prvenstveno ima za cilj oblikovanje hrišćanske svesti i pogleda na svet, prenošenje iskustva vere. Ona podrazumeva aktivno uvođenje u liturgijski i svetotajinski život crkve i učestvovanje u njemu. Cilj je da stvori duhovni ambijent za egzistencijalni susret Boga i čoveka. Međutim, veronauka u periodu između dva svetska rata nije dala željene efekte, čak je stvarala određene predispozicije za prihvatanje teorijskog ili praktičnog ateizma, kao što su ateističke škole otvarale put za veru. Ovaj svojevrsni paradoks ističe i Bigović, zalažući se da crkva i država ostanu odvojene, s tim da država omogući slobodu izbora. Država treba da bude ideološki neutralna i da se odrekne monopola nad obrazovanjem i vaspitanjem, da omogući punu autonomiju kulture, nauke, umetnosti, religije. Kad je reč o veronauci ona ne može biti nešto neutralno i odvojeno od crkve i života, jer je deo identiteta i pripadanja. U multikonfesionalnim sredinama, a takvih je danas najviše, veronauke treba da budu fakultativni predmeti u državnim školama, kao ponuda za negovanje vlastite duhovnosti, a ne kao prinuda – ideologija koja obavezuje i prisiljava.

Bivši starešina hrama Sv. Aleksandar Nevski u Beogradu, prota Lj. Petrović započeo je prvi, 1985. godine sa verskim obrazovanjem verni-

ka, ustanovivši Pravoslavnu misionarsku školu, (PMŠ), kao mesto gde će se verski obrazovati sve generacije. Danas pri ovom hramu veronauka se izvodi za sve uzraste, počevši od prvog razreda osnovne škole. Iako broj polaznika nije mali, sve je ovo kap vode u moru ističe sveštenik u sadašnji upravitelj PMŠ V. Jović. „Narod je nedovoljno poučen veri, običaji i tradicionalni način verovanja koji ponekad prelazi u sujeverje, zbog čega treba izvršiti katehizaciju svih generacija, ne samo dece. Uvođenje veronauke je preko potrebno, jer je delovanje preko hramova i PMŠ dobro, ali nedovoljno. Na primer Beograd je višemilionski grad, a hramova ima svega dvadeset” (Jović, „Veronauka između hrama i škole”, www.spc.org.yu/pravoslavlje) Efendija M. Zukorlić smatra da je vera bila mnogo odsutna i da joj treba otvoriti vrata „tako da se vjerske zajednice konsenzusom, svojim slaganjem, slože oko projekata, nema opasnosti ni za ljudska prava ni za ugrožavanje ove ili one grupacije. Apsurdno je to da su, uglavnom oni koji sebe malo smatraju vjernicima izražavali brigu da će tamo gde ima dvoje, troje djece pripadnika islama ona biti ugrožena od kršćanstva, a da se mi iz Islamske zajednice nismo oglasili povodom toga ” (Zukorlić, 2003: 59).

Prema nalazima istraživanja „Javno mnjenje pred republičke izbore” Centra za proučavanje alternativa iz Beograda, 47% ispitanika smatra da veronauku treba uvesti samo za one koji to žele, 27% da je treba uvesti kao obavezan predmet, dok 17% misli da veronauku ne treba uvesti u škole (Pantić, 2001) Zanimljiv podatak je da je više dece imalo veronauku u školi ove godine nego u crkvi, što znači da je nešto proširen broj onih do kojih je versko učenje došlo te se time ostvaruju misionarski efekti verske nastave.

Stavove mladih o uvođenju veronauke u škole istraživali su 1997. godine Đorđević i Todorović među srednjoškolcima (1400 ispitanika) iz više regiona SR Jugoslavije: (Novi Sad, Subotica, Beograd, Niš, Priština, Bar, Podgorica) Prema rezultatima 16,7% srednjoškolaca smatra da je religiozno obrazovanje u školi potrebno, 64% da, ali samo za one koji to žele, a 19,3% da ga ne treba uvesti (Đorđević, 1999: 89).

U istraživanju koje je sproveo Savjet za nastavne planove i programe Republike Crne Gore (na uzorku od 4428 ispitanika širom Crne Gore, od kojih je 1491 učenik osnovnih i srednjih škola), na pitanje „Koje bi predmete trebalo uvesti?” – 13,26% učenika osnovne škole i 22,54% učenika gimnazije odgovorilo je da bi trebalo uvesti veronauku, dok su informatika i računarstvo dobili 15,85% glasova, a slede seksualno obrazovanje (9,51%), strani jezik (5,99%) i etika (4,93%) Zbog podela crnogorskih građana po raznim osnovama među kojima je posebno ostrašće-

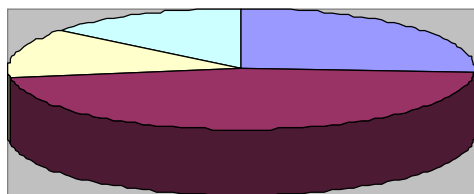
no sporenje statusa Crnogorske pravoslavne crkve, veronauka neminovno dobija status političkog pitanja, koje se lako može pretvoriti u politički problem (članak: „Bog pa kompjuter: crnogorski gimnazijalci i religija” u: „*Monitor*”).

Stav respondenata o uvođenju veronauke:

Tabela 15.

VERONAUKA	1999	F	%
Da		309	25.7
Za one koji žele		562	46.8
Ne		165	13.7
Nije razmišljao		165	13.8
Ukupno		1201	100.0

Da li ste za uvedjene veronauke



■ da ■ za one koji žele ■ ne ■ nije razmišljao

Tri četvrtine respondenata je za uvođenje veronauke u škole, (u oba intenziteta), dok je svega 14 % ispitanika odgovorilo negativno.

Krajem 2000. godine otpočela je javna rasprava u Srbiji o predlogu Svetog arhijerejskog sabora SPC da se verska nastava uvede kao redovan predmet u osnovne i srednje škole, i u tu svrhu formirana je zasebna crkvena komisija za izradu nastavnog plana i programa. Spor koji je nastao zbog različitog tumačenja Uredbe vlade, između Ministarstva prosvete i sporta i Ministarstva vera, nije bio rešen ni do početka 2001/2002. školske godine. Mnoge polemike, okrugli stolovi, tekstovi u štampi, sa obiljem argumenata *pro et contra* uvođenja veronauke u škole, uz

oprečna obaveštenja javnosti o terminu (ne)uvođenja novog predmeta bili su deo naše svakodnevice. Kad je reč o modelima, koji su izazvali brojne dileme, videli smo da nema čistog evropskog modela, i da snaga crkve u svakom društvu uslovljava način na koji se deca podučavaju u javnim školama ovom predmetu. U dnevnoj i periodičnoj štampi pojavilo se obilje tekstova na ovu temu, sa iscrpnim opisom raznih modela verske nastave u evropskim zemljama (vidi npr. „Religijsko obrazovanje u zemljama evropske unije: Veronauka ili etika”, *Politika* 4. mart 2001 godine; *NIN* – „Veronauka na raskršću”, 16. novembar 2000)

Predstavnici svih konfesija su bili jedinstveni: tako da su pored pravoslavaca, kao većinske vere i vere većine u Srbiji, i katolici, muslimani, protestanti, kao i pripadnici judejske veroispovesti, jednodušno tražili uvođenje veronauke u škole bez odlaganja. Pravo da drže časove veronauke u školama imaju tradicionalne verske zajednice: Srpska pravoslavna crkva, Katolička crkva, Reformatorska hrišćanska crkva, Slovačka evangelistička crkva, Evangelistička hrišćanska crkva, Jevrejska verska zajednica i Islamska verska zajednica.

Epilog: veronauka sa alternativnim predmetom – građansko vaspitanje, uvedena je u prve razrede osnovnih i srednjih škola, kao fakultativni premet (pored ove dve opcije, postojala je mogućnost da se ne odabere ništa) Od (2002/2003.) školske godine, novouvedeni predmeti su postali izborni predmeti, što podrazumeva obaveznost opredeljivanja između ponuđenih solucija. Prema podacima Ministarstva prosvete i sporta, oko 30% roditelja čija su deca ove godine krenula u školu, odlučilo je da njihovi mališani ne pohađaju nijedan od novih predmeta. Trećina se opredelila za veronauku, 20% za građansko vaspitanje, a 10% za oba predmeta. U srednjim školama Srbije, gde su đaci sami odlučivali, čak 67% nije odabralo nijedan od ponuđenih predmeta, 15% veronauku, oko 10% građansko vaspitanje, dok se svega dva do tri % odlučilo za oba predmeta. oba predmeta.⁴⁵ U Božićnom Intervjuu ministra vera „Politici”, iznosi se podatak da se za veronauku opredelilo više od polovine đaka u prvom razredu osnovnih škola, i više od petine učenika prvih razreda srednjih škola (*Politika*, 6. i 7. januar 2001).

Pomenutom Uredbom Vlade Republike Srbije (2001. god.) uvedeni predmeti u osnovnim i srednjim školama, veronauka i građansko vaspitanje, od 2002. školske godine počeli su konačno i svoj zakonski život

⁴⁵ Podaci preuzeti iz *Pravoslavlja*, br. 834, 15. decembar 2001.

Kao korak ka modernizaciji u SPC govori web site: www.spc.org.yu, gde se mogu dobiti važnije informacije o novostima u Crkvi, verskoj štampi...

u školama, jer je položaj ovih predmeta regulisan izmenama i dopunama zakona o osnovnoj i srednjoj školi. Shodno zakonima, nastavni plan i program verske nastave sporazumno donose ministar prosvete i ministar vera, na usaglašen predlog verskih zajednica i tradicionalnih crkava, u skladu sa zakonom. Ova komisija je nadležna i za davanje mišljenja ministru prosvete o izboru prosvetnih savetnika za versku nastavu i njeno praćenje. Listu nastavnika verske nastave, opet na predlog tradicionalnih crkava i verskih zajednica, utvrđuje ministar prosvete, a na početku svake školske godine tradicionalne crkve i verske zajednice, upućuju nastavnike s ove liste u konkretne škole. Stručna sprema nastavnika ovih predmeta mora biti ista kao i ostalih nastavnika u školi, tj. u osnovnoj moraju imati više, a u srednjoj visoko obrazovanje. Po tvrdnjama verskih zajednica i tradicionalnih crkava, za nastavu veronauke spremno je 1200 veroučitelja (2002/2003. š. godine) Podatak da se u vojvođanskim školama najviše đaka opredelilo za prazan čas – njih 25.000 (17.000 u srednjim i 8.000 u osnovnm školama) Za nastavu veronauke bilo je prijavljeno više od 7.000 osnovaca i gotovo 3.000 srednjoškolaca, građansko vaspitanje je bio izbor 4.000 prvaka u osnovnim i 1.500 u srednjim školama, a za slušanje oba predmeta prošle godine opredelilo se više od 2.000 osnovaca i 300 srednjoškolaca (prema: *Dnevnik online*, Novi Sad, 12. septembar 2002. god.)

Isti izvor iznosi podatak da se u vojvođanskim školama najviše đaka opredelilo za prazan čas – njih 25.000 (17.000 u srednjim i 8.000 u osnovnm školama) Za nastavu veronauke bilo je prijavljeno više od 7.000 osnovaca i gotovo 3.000 srednjoškolaca, građansko vaspitanje je bio izbor 4.000 prvaka u osnovnim i 1.500 u srednjim školama, a za slušanje oba predmeta prošle godine opredelilo se više od 2.000 osnovaca i 300 srednjoškolaca.

U Službenom glasniku Republike Srbije- Prosvetni glasnik, br. 5, 2001. god. dati su:

- Pravilnici o vrsti stručne spreme nastavnika verske nastave za prvi razred srednje i osnovne škole i kriterijumima i načinu ocenjivanja učenika koji pohađa Versku nastavu;
- Pravilnici o nastavnom planu i programu predmeta Verska nastava za prvi razred srednje i prvi razred osnovne škole.

Spomenimo i odličan predlog M. Vukomanovića (2001), o ustanovljavanju interdisciplinarnog programa iz religije na nekom od fakulteta, (napr. Filozofskom), koji ne bi bio u koliziji sa drugim predmetima.⁴⁶

⁴⁶ Na primer Centar za istraživanje religije (CIREL) Beogradske otvorene škole (BOŠ), pokrenuo je postdiploma mski program pod nazivom „Studije religije”. Prvi seme-

U Ustavnom sudu Srbije održana javna rasprava povodom predloga za ocenu ustavnosti Uredbe i zakonskih odredbi kojima je verska nastava uvedena u osnovne i srednje škole u republici. Posle dve godine u školskim klupama verska nastava ponovo bila pod znakom pitanja („Veronauka na ustavnom tasu” www.dnevnik.co.yu 27. jun 2003. god.) „Poslednju reč u sporu oko veronauke dao je Ustavni sud Srbije koji je početkom novembra 2003. godine ocenio da su zakonske odredbe kojim su u škole uvedeni verska nastava i alternativni predmet u skladu sa Ustavom” (vidi Aleksov, 2004) D. Đorđević smatra da će se „pitanje statusa verske nastave”, ako ne pre, obnoviti našim ulaskom u EU, odnosno da će se odlučivati između religioznog i religijskog obrazovanja u državnom školstvu (Đorđević: „Pogovor: Veronauka kao gost i uljez” u: Aleksov, 2004).

Podsetimo da se Savet Evrope, u poslednjoj deceniji XX veka, bavio ukupnim religijskim obrazovanjem mladih u kontekstu svojih projekata o *interkulturalnom obrazovanju*, čiji je cilj da pomogne mladima i građanima Evrope da shvate i razviju novu multikulturalnu Evropu. Tri ključna elementa opredeljuju interkulturalno obrazovanje: uloga i odgovornost škola; istorija i identitet; religijska ili duhovna dimenzija multikulturalnog društva, čija je suština veće upoznavanje drugih, religija, kultura. „Razvijanje poštovanja drugih religijskih tradicija je, prema odredicama interkulturalnih projekata, posebno značajno u zajednicama gde odvojeno funkcionišu školski sistemi koji su zasnovani na različitim religijama”. U pogledu nastave religije, Savet Evrope je doneo određene preporuke 1993. godine, usvajajući posebnu *Deklaraciju o religijskoj toleranciji*. U Deklaraciji je naglašeno da je razvijanje znanja kod učenika o svojoj religiji ili o sopstvenim etičkim principima preduslov za pravu toleranciju i savladavanje indiferentnosti i predrasuda (prema Maksimović, 1998: 720).

U *Posebnim osnovama školskog programa za I razred osnovnog obrazovanja i vaspitanja* (2003) dati su ciljevi i ishodi verske nastave. U nameri da se ostvari uvid u način realizacije i efekte nastave verske nastave i građanskog vaspitanja u školama u Srbiji, Institut za pedagoška istraživanja iz Beograda sproveo je ispitivanje u saradnji sa Centrom za empirijska istraživanja religije iz Novog Sada. Istraživanjem su obuhvaćeni roditelji učenika prvog razreda osnovne škole i učenici prvog razreda srednje škole, na kraju prve školske godine u kojoj su oba predmeta bili obavezni izborni predmeti (vidi u: *Verska nastava i građansko vaspitanje u školama u Srbiji*, 2003).

star dvogodišnjeg programa održan je od aprila do juna 2000. godine (Vukomanović, 2001), a u međuvremenu je organizovan i drugi semestar.

IV ZAKLJUČAK

Zaključci sociologije religije strahovito brzo zastarevaju, zbog složenosti problema i dinamičnosti situacije, tvrdi vrsni znalac ove oblasti, Jakov Jukić, dodajući da „sociolozi i fenomenolozi očito nisu proroci i njihova predviđanja su uvijek bila pogrešna” (Jukić, 1991: 8).

I Zulehner i Tomka smatraju da je religija u Istočnoj (Srednjoj), mi dodajemo i Jugoistočnoj Evropi, protivrečna pojava i da „cik-cak” razvoj poslednjeg desetleća ne pruža dostatan razlog za sigurnu analizu situacije ili za jednu prognozu (Vrcan, 2001: 31).

Koliko su građani Srbije religiozni i šta to konkretno znači, spada u red pitanja na koje je jako teško odgovoriti. Smatrali smo da se ne može sve svesti samo na prolazno pomodarstvo ili na nacionalnu homogenizaciju, koja je bila pratilac devedesetih godina na našim prostorima. Nepodnošljiva svakodnevnica poslednje dekade XX veka, o čemu smo pisali u teorijskom delu, po našem mišljenju, dovela je i do porasta religioznosti.

Rezultati dobijeni ovim istraživanjem nedvosmisleno su dali potvrdu osnovne hipoteze: oživljavanja vezanosti za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih, iskazanu kroz decenijski kontinuitet visoke tradicionalne religioznosti, ali pre svega kroz rast, ne spektakularni, ali očigledni i tzv. aktuelne religioznosti. Nesumnjivo je da je slika tzv. tipičnog vernika na kraju poslednje decenije XX veka potpuno izmenjena u odnosu na modus vernika osamdesetih. Rastom religioznosti, pre svega, gradskog stanovništva, muškaraca, obrazovanih i mlade generacije, došlo je do velike *ujednačenosti* vezanosti za religiju i crkvu po mestu stanovanja, polu, starosti, školskoj spremi i zanimanju. Konsekventnost u ponašanju religiozno izjašnjenih je vidno porasla, (u poređenju sa na primer Blagojevićevim istraživanjem, gde se najveći broj vernika ne ponaša dosledno u svom „uverenju”), dok se ponašanje tzv. neverujućih, posebno kad je u pitanju tradicionalna religioznost, skoro ne razlikuje od ponašanja verujućih. Evidentna je i povezanost deprivatizacije religije i procesa desekularizacije. Najkonkretniji dokaz da je došlo do bitnih promena u odnosima između države i crkve, u odnosu na raniji period, je

uvođenje veronauke u škole. Z. Kuburić, koja se od sociologa najobuhvatnije bavila tom tematikom, ukazuje da su brojni strahovi od veronauke, koji proizilaze iz istorijskog pamćenja sukoba različitih verskih tradicija, u kulturi postsocijalističkih društava, utihnuli pred idejom da bi veronauka danas trebalo da znači duhovnu obnovu društva, ekumensku saradnju i poštovanje različitosti (Kuburić, 2003: 101) Predlozi dva bitna zakona: o verskim slobodama i o povratku oduzete imovine crkvama i verskim zajednicama, još uvek nisu usvojeni, a po rečima M. Radulovića, ministra vera, očekuje se da će biti doneti (konačno!) u 2006. godini. Slični zakoni doneti su ranije u svim bivšim socijalističkim zemljama.

Promenom društvenih okolnosti nesumljivo je povećan kredibilitet SPC, kao najuticajnije crkve na ovim prostorima, ali i njena odgovornost. Dobro je da su toga svesni barem neki teolozi, od kojih još jednom izdvajamo, R. Bigovića, koji kritički ističe da crkva što pre treba da postavi pitanje sopstvenog identiteta, koji su mnoge društvene anomalije tokom proteklih vekova ozbiljno uzdrmale, dodajući da: „Crkva nema gotove „recepte” za nagomilane probleme sveta, ali ima nepomućenu i radosnu viziju i perspektivu života dostojnu čoveka”. Isti autor ističe da treba imati na umu činjenicu da crkve i verske zajednice nisu skup svetih, pravednih i bezgrešnih ljudi, već zajednice slabih i grešnih koji su svesni svojih slabosti i nedostataka, pa vaze za Bogom, da im pomogne kako bi ih se oslobodili (Bigović, 2000: 13; 33).

Ono što je početkom devedesetih bilo teško ostvarljivo, a u nekom ranijem periodu, predstavljalo „science fiction”: uvođenje veronauke u škole, sveštenika u kasarne, bolnice i zatvore, (što je najnormalnija praksa na Zapadu), na početku trećeg milenijuma postaje realnost i u Srbiji. Da se ne radi o „klerikalizaciji” srpskog društva potvrđuje nam i procentualna sličnost naše sadašnje religijske situacije sa Zapadno-Evropskom, sa početka osamdesetih godina prošlog (XX), veka. Tada se, po Gallupovom istraživanju religioznosti, religioznom deklariralo 63% ispitanika, nereligioznih je bilo 24%, dok je 5% ispitanika izjavilo da su uvereni ateisti (navedeno prema Vrcan, 2001: 63) U poređenju sa drugima, kada je samoocena religioznosti u pitanju, mi smo, po misljenju D. Pantića, i dalje „debelo zaostali”, jer je svetski prosek religioznih nešto ispod sedamdeset odsto, dok je odgovor na pitanje „Da li verujete u Boga?” pozitivan u 80 odsto slučajeva! (vidi Pantić, 1999)

Crkve u postsocijalističkim društvima imaju sve veću ulogu u domenu religijskog obrazovanja, brige o moralu, socijalnog i dobrotvornog rada. S blagoslovom Njegove Svetosti Patrijarha Srpskog Gospodina Pavla, i odobrenjem Svetog Sinoda, 14. aprila 1997. godine otvoren je u Beogra-

du *Pravoslavni pastirsko-savetodavni centar Arhiepiskopije Beogradsko-karlovačke*. Ideja vodilja je bila da se bolesnim, iznemoglim, obeshrabrenim i duhovno osiromašenim omogući psihološka i svaka druga pomoć zasnovana na duhovnim osnovama, jer je takva vrsta pomoći kod nas malo poznata i nepostojeća. Od početka rada Centra do kraja 2004. godine održano 25.675 terapijsko-savetodavnih sastanaka sa pojedincima ili porodicama, iz Beograda kao i svih krajeva unutrašnjosti. Od 1997-2001. godine broj poseta je učtвороstručen, a trend stalnog porasta se uočava i dalje.⁴⁷ „Misija Beograd” pokrenuta je avgusta 2000. godine kao proširenje delatnosti centra koji je među svojim prvim zadacima postavio i jače uključivanje crkve u razvoj svetovnog društva. Centar je samim svojim osnivanjem krenuo u aktivnosti spajanja (psihologije i teologije, medicine, socijalnog rada, pedagogije i crkvenog iskustva) bilo je prirodno da činilac i u porodičnom životu, propagiranju mira, tolerancije i uzajamnog pomaganja među ljudima, naravno pod uslovom da se izbegne najveća opasnost: zloupotreba religije u dnevopolitičke i nacionalističke svrhe.

Sve se više uviđa i neophodnost interkonfesionalnog dijaloga, koji, ne treba da bude politički pregovor, već, pre svega, „međuljudski susret u kome jedno srce ume da osluškuje otkucaje drugog.”⁴⁸ U pomenutoj Deklaraciji o religijskoj toleranciji, koju je Savet Evrope usvojio 1993. godine, je naglašeno da je razvijanje znanja o svojoj religiji ili sopstvenim etičkim principima, preduslov za pravu toleranciju i savladavanje indiferentnosti i predrasuda.⁴⁹

Tolerancija, kako između pripadnika različitih konfesija, tako i između verujućih i onih koji to nisu, od suštinske je važnosti za multikonfesionalni/ multinacionalni balkanski prostor.⁵⁰

⁴⁷ Tabela P12. u Prilozima: Posete Pravoslavnom pastirskom savetodavnom Centru arhiepiskopije Beogradsko-karlovačke (www.ppsc.co.yu).

⁴⁸ Vukomanović (prir.) (2001) *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*.

⁴⁹ prema Iskra Maksimović (1998) „Religijsko obrazovanje i nastava religije u državnim školama u Evropi” u: *Nastava i vaspitanje*, br. 4.

⁵⁰ Centar za istraživanje religije (CIREL), pri Beogradskoj otvorenoj školi, ima glavni cilj promovisanja nezavisnih studija religije u multikonfesionalnom, ekumenskom akademskom i teološkom okruženju. „CIREL nudi sveobuhvatno obrazovanje za studente i mlade aktiviste sa područja bivše SFRJ u okruženju kretanja religija na Balkanu. Centar se usredsređuje na međusobne odnose religija i njihov uticaj na druge sektore društva, posebno ulogu religija u procesu pomirenja na Balkanu” (www.bos.org.yu). Trilogija: *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi* (2001), *Religije Balkana: susreti i prožimanja* (2001) i *Religijski dijalog: drama razumevanja* (2003) predstavljaju izraz delovanja Centra na ostvarivanju njegove osnovne misije- upoznavanje religija Balkana i zasnivanje njihovog razumevanja i međusobnog dijaloga.

Videti u Prilogu Tabelu P13. Postignuća Centra za istraživanje religije.

Prilozi:**Tabela P1.**

Konfesionalna identifikacija prema popisu stanovništva iz 1991. godine (u %)

PODRUČJE	KONFESIONALNA IDENTIFIKACIJA	NEOPREDELJEN VERNIK I NIJE VERNIK	NEPOZNATO	UKUPNO
SRJ	92,7	2,0	5,2	100,0
Srbija	92,5	2,0	5,3	100,0
Centralna Srbija	94,7	1,4	3,7	100,0
Vojvodina	85,3	4,1	10,4	100,0
Beograd	88,6	4,4	6,9	100,0

Izvor: Popis 1991. – Stanovništvo: Veroispovest – podaci po naseljima i opštinama, SZS, sv. br. 2, 1993. god., Beograd

Napomena: Svi procenti su izračunati na osnovu apsolutnih podataka, što se odnosi i na Tabelu 2.)

Tabela P2.

Stanovništvo prema veroispovesti prema popisu stanovništva iz 1991. (u %)

Konfesije	Pravoslavna	Katolička	Islamska	Protestantska	Druge vere	Nisu vernici i neopredeljeni
SRJ	67,24	5,13	4,50	0,86	0,15	1,72
Srbija	80,85	6,23	4,32	1,09	0,08	2,01
Vojvodina	58,13	22,78	0,49	3,92	0,05	4,13
Beograd	84,23	2,04	2,14	0,19	0,05	4,44

Napomena: Tabela je data u skraćenom obliku.

Tabela P3.

Religijska identifikacija i školska sprema (u %)

Religiozna identifikacija	Bez škole	Osnovna škola	Srednja škola	Viša škola	Visoka škola	Ukupno
Religiozan	69,7	76,6	56,8	49,1	56,4	59,3
Neopredeljen	18,2	10,9	25,1	21,6	17,5	21,3
Nereligiozan	9,1	2,5	17,8	29,2	25,2	19,0
Ukupno	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Napomena : Tabela je data u skraćenom obliku; $C=0.276$ χ kvadrat=99,70

Zanimanje ispitanika i odnos prema religiji

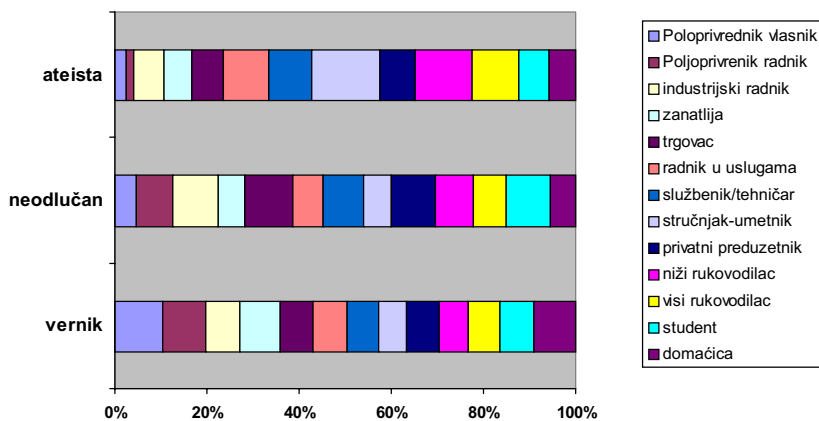


Tabela P4.

Zanimanje ispitanika i odnos prema religiji (u %)

M.O.	Vernik	Neodlučan	Ateista	Ukupno
Poljoprivrednik vlasnik	81,5	13,0	5,6	54 4,6
Poljoprivrednik radnik	73,9	21,7	4,3	23 1,9
Industrijski radnik	58,3	26,4	15,4	91 7,7
Zanatlija	69,8	15,7	14,5	83 7,0
Trgovac	55,6	28,4	16,0	81 6,8
Radnik u uslugama	58,5	18,2	23,4	77 6,5
Službenik tehničar	53,5	24,1	22,4	215 6,5
Stručnjak umetnik	48,3	16,5	35,3	85 7,2
Privatni preduzetnik	56,0	26,0	18,0	50 4,2
Niži rukovodilac	48,1	22,2	29,6	27 2,3
Viši rukovodilac	56,0	20,0	24,0	25 2,1
Student	58,1	26,2	15,7	191 16,1
Domaćica	70,6	14,6	13,6	96 8,1
Ukupno	706 59,6	255 24,3	222 18,8	1184 100,0

Napomena: Tabela je data u skraćenom obliku. C=0,336

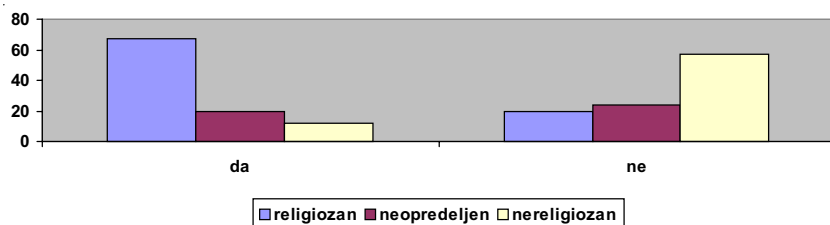
Tabela P5.

Krštenje dece i odnos prema religiji u %

M.O.	Da	Ne	Ukupno
Religiozan	67,1	19,5	59,3
Neopredeljen	20,4	23,6	21,3
Nereligiozan	12,4	56,9	19,0
Ukupno	100,0	100,0	100,0

Napomena: Tabela je data u skraćenom obliku; $C=0,448$, χ kvadrat=302,88

Krštenje dece i odnos prema religiji

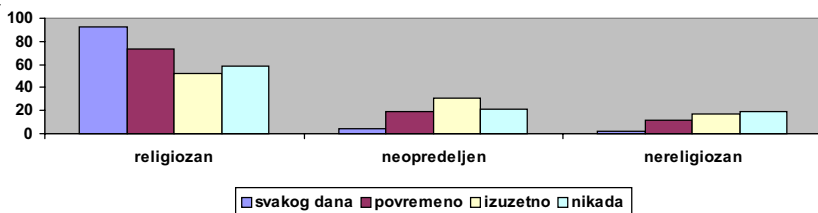
**Tabela P6.**

Molitva i odnos prema religiji

Modaliteti	Religiozan	Neopredeljen	Nereligiozan	Ukupno
Skoro svakog dana	177	9	4	191
	92,7	4,7	2,1	15,9
Povremeno	382	99	62	519
	73,6	19,1	11,9	43,2
U izuzetnim situacijama	66	39	22	127
	52,0	30,7	17,3	10,6
Nikada	45	78	132	256
	17,6	30,5	51,6	21,3
Ukupno	713	256	228	1201
	59,3	21,3	19,0	100,0

Napomena: Tabela je data u skraćenom obliku. $C=0,541$, \div kvadrat= 497,79

Molitva i odnos prema religiji

**Tabela P7.**

C koeficijent nekih oblika tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu i lična i socijalna obeležja ispitanika

T.V.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
Krštenje dece	0,020	0,052	0,194	0,155	0,131	0,448
Crkv.pogreb	0,058	0,067	0,108	0,116	0,144	0,356
Slavlj. prazn.	0,059	0,067	0,153	0,157	0,260	0,403

Napomena: (1) tip naselja; (2) pol; (3) starost; (4) školska sprema; (5) zanimanje; (6) religijska (samo)identifikacija. Zaglavlje određeno na ovaj način u ovoj tabeli važi i za sledeću tabelu

Tabela P8.

C koeficijent nekih oblika aktuelnog religijskog ponašanja i lična i socijalna obeležja ispitanika

A.V.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
Liturgija	0,068	0,071	0,165	0,162	0,267	0,485
Poseta crkvi	0,052	0,100	0,164	0,170	0,263	0,468
Molitva	0,048	0,180	0,195	0,208	0,268	0,541
Post	0,097	0,107	0,126	0,191	0,243	0,456
Verska štampa	0,038	0,053	0,160	0,194	0,262	0,299

Tabela P9.

Tradicionalna i aktualna religioznost prema intenzitetu klasične religioznosti: relativna učestalost pozitivnih odgovora u svim intenzitetima u (%)

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	Ukupno
Uveren vernik	96,9	97,5	97,2	80,1	88,1	83,8	32,2	69,2	320 26,6
Nekonfesionalni vernik	93,4	91,6	93,1	56,8	70,5	68,7	19,6	71,7	393 32,7
Kolebljiv	84,5	83,3	88,0	34,5	46,6	48,2	17,3	25,8	174 14,5
Ravnodušan	72,0	76,8	76,8	15,8	32,9	37,8	4,9	8,9	82 6,8
Nereligiozno tolerantan	57,8	67,3	65,9	12,3	19,0	23,2	9,0	23,8	211 17,6
Antiteist	17,6	58,8	41,2	/	5,9	/	17,7	/	17 1,4
Ukupno	1009 83,9	1034 86,1	1041 86,6	578 48,1	710 59,1	703 58,5	237 19,7	869 72,5	1201 100,0

Krštenje dece; 2. Crkveni pogreb; 3. Slavljenje verskih praznika; 4. Poseta liturgiji; 5. Molitva; 6. Post; 7. Čitanje verske literature; 8. Za veronauku

Tabela P10.

Verska štampa u SRJ

Godina	Ukupan broj naslova periodike	Broj naslova verske štampe	%
1956	1345	18	1,34
1957	1470	19	1,29
1958	1543	23	1,49
1959	1572	25	1,59
1960	1741	28	1,61
1961	1930	29	1,50
1962	1949	34	1,74
1963	1932	44	2,28
1964	2037	51	2,50
1965	2151	57	2,65
1966	2248	59	2,62
1967	2380	81	3,40
1968	2559	87	3,40
1969	2673	97	3,63
1970	2917	114	3,91
1971	3095	118	3,81
1972	3005	112	3,73
1973	3117	115	3,69
1974	3201	122	3,81
1975	3207	116	3,62
1976	3728	133	3,57
1977	4068	131	3,22
1978	4174	153	3,66
1979	4446	168	3,78
1980	4367	161	3,68
1981	4400	165	3,75
1982	4489	168	3,74
1983	4657	176	3,78
1984	4572	153	3,35
1985	4733	154	3,25
1986	4551	178	3,91
1987	4207	187	4,44
1988	4144	178	4,29
1989	3736	165	4,42
1990	3369	164	4,87
1991	2606	134	5,14
1992	938	26	2,77
1993	722	24	3,32
1994	862	24	2,78
1995	972	29	2,98

Tabela P11.

Vernici među našom društvenom elitom
(prema leksikonu Ko je ko u Srbiji, 1991)

VERNICI	BROJ	% U ODNOSU NA UKUPAN BROJ LIČNOSTI	% U ODNOSU NA VERSKI OPREDELJENE	% U STANOVNIŠTVU SRBIJE
PRAVOSLAVNI	1156	36,10	93,60	65,6
HRIŠĆANI	10	0,31	0,81	–
GRKOKATOLICI	2	0,06	0,016	–
RIMOKATOLICI	40	1,25	3,24	5,16
PROTESTANTI	1	0,03	0,08	–
EVANGELISTI	3	0,09	0,24	–
REFORMISTI	1	0,03	0,08	–
ADVENTISTI	4	0,13	0,32	–
BUDISTI	1	0,03	0,08	–
MUHAMEDANCI	15	0,47	1,22	19–20 procena
TEISTI	1	0,03	0,08	–
PANTEISTI	1	0,03	0,08	–
UKUPNO	1235	38,56	100,00	
ATEISTI	47	1,47	1,64	
AGNOSTICI	4	0,13	–	–
NISU SE VERSKI IZJASNILI	1916	59,94	–	–
UKUPNO	3202	100	–	–

Tabela P12.

Pravoslavni pastirsko-savetodavni
Centar arhiepiskopije Beogradsko-karlovačke: broj poseta

	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Januar		151	110	146	292	346	313	314
Februar		157	208	199	334	370	409	462
Mart		235	150	215	383	449	504	503
April		157	113	221	335	460	370	411
Maj	125	170	118	214	416	421	481	348
Juni	167	162	157	200	377	446	403	370
Juli	130	140	160	190	190	205	252	203
Avgust	103	100	110	130	138	222	239	169
Septembar	131	212	245	196	330	391	485	315
Oktobar	126	164	190	210	427	533	522	403
Novembar	123	166	214	284	419	455	465	415
Decembar	155	218	228	268	395	476	484	457
Ukupno poseta	1060	2032	2003	2473	4036	4774	4927	4370

Tabela P13.

Postignuća Centra za istraživanja religije (CIREL-A)

Poslediplomske Studije religije organizovane u okviru Alternativne akademske obrazovne mreže	1999/00
Međunarodni okrugli sto „Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u JIE”	Septembar, 2000
Okrugli sto „Uloga veronauke u školama”, Beograd	Decembar, 2000
Poslediplomske Studije religije organizovane u okviru Alternativne akademske obrazovne mreže	2000/01
Regionalna letnja škola „Religije Balkana: susreti i prožimanja”, Palić, 30 učesnika, 9 dana	Juli, 2001
Prvi regionalni follow-up seminar „Religije Balkana: iskustva i perspektive”, Laktaši, Republika Srpska, BIH, 15 učesnika, 5 dana	Decembar, 2001
Drugi regionalni follow-up seminar „Religije Balkana: iskustva i perspektive”, Sarajevo, Bosna i Hercegovina, 15 učesnika, 5 dana	April, 2002
Regionalna letnja škola „Religije Balkana: susreti i prožimanja”, Palić, 30 učesnika, 9 dana	Avgust, 2003
Prvi regionalni follow-up seminar „Religije Balkana: dijalog i pomirenje”, Novi Pazar, 15 učesnika 5 dana	Februar, 2003
Drugi regionalni follow-up seminar „Religije Balkana: iskustva i perspektive”, Budva, 15 učesnika. 6 dana	Maj, 2003
Treća regionalna Letnja škola „Religije Balkana: susreti i prožimanja”, Kikinda, 7 dana	Septembar, 2003

Tabela P14.

Statistički pregled o broju crkava i parohija Eparhije Šumadijske 1997.

	ARHIJEREJSKA NAMESNIŠTVA	BROJ CRKAVA				BROJ PAROHIIJA
		parohijske	neparohijske	kapele	ukupno	
I	Beličko	17	8	1	26	23
II	Beljaničko	6	1	–	7	9
III	Jaseničko	11	4	–	15	17
IV	Kolubarsko posavsko	12	4	–	16	12
V	Kosmajsko	9	–	1	10	9
VI	Kragujevačko	25 ¹	18	1	44	39
VII	Levačko	12 ²	8	1	21	12
VIII	Lepeničko	9	1	–	10	12
IX	Mladenovačko	11	2	–	13	14
X	Opleničko	11	4	–	15	12
XI	Orašačko	10 ³	1	–	11	14
XII	Temničko	10 ⁴	9	5	24	12
	UKUPNO	143	60	9	212	185

¹ jedna manastirska crkva² jedna manastirska crkva³ dve manastirke crkve⁴ jedna manastirska crkva

Tabela P15.

Statistički pregled o broju crkava i parohija Eparhije Šumadijske 1997.

	ARHIJEREJSKA NAMESNIŠTVA	BROJ PAROHISKOG SVEŠTENSTVA				BROJ MONAŠTVA			BROJ DUŠA
		parosi	đakoni	umirovljeni parosi	ukupno	monasi	monahinje	ukupno	
I	Beličko	21	2	4	27	–	2	2	80.195
II	Beljaničko	7	–	–	7	–	–	–	26.305
III	Jaseničko	16	–	3	19	–	–	–	57.599
IV	Kolubarsko posavsko	11	–	–	11	–	–	–	52.377
V	Kosmajsko	8	–	1	9	1	–	1	24.484
VI	Kragujevačko	³⁵	3	2	40	3	32	34	195.404
VII	Levačko	¹¹	–	3	14	3	10	12	18.219
VIII	Lepeničko	10	–	2	12	–	–	–	23.658
IX	Mladenovačko	13	1	1	15	2	1	3	56.346
X	Opleničko	10	–	2	12	–	–	–	22.475
XI	Orašačko	12	–	1	13	2	15	17	44.085
XII	Temničko	10	–	2	12	2	4	6	29.788
	UKUPNO	168	6	21	191	13	63	76	630.935

Tabela P16.

Statistički pregled o broju crkava i parohija Eparhije Banjalučke 1999.

	ARHIJEREJSKA NAMESNIŠTVA	BROJ PAROHIIJA			BROJ CRKAVA				
		popunjene	u opsluživanju	ukupno	parohijskih	filijalnih	kapela	ukupno	porušenih
I	Banjalučko	16	4	20	7	2	10	20	1
II	Gradiško	9	3	12	9	8	8	26	1
III	Zmijanjsko	10	1	11	9	11	8	28	0
IV	Jajačko-mrkonjičko	5	5	10	4	2	1	10	3
V	Kotorvaroško	11	2	13	11	12	3	26	0
VI	Laktaško	8	2	10	7	4	5	16	0
VII	Pounsko	8	7	15	12	2	3	32	15
VIII	Prijedorsko	11	4	15	10	7	9	31	5
IX	Prnjavorsko	11	3	14	13	11	15	39	0
X	Srbačko	7	0	7	7	5	12	24	0
	UKUPNO	96	31	127	89	64	74	252	25

Tabela P17.

Statistički pregled o broju sveštenika, monaha i monahinja, domova i matičnih slučajeva Eparhije Banjalučke 1999.

	ARHIJEREJSKA NAMESNIŠTVA	BROJ PAROHIIJA			BROJ CRKAVA				
		popunjene	u opsluživanju	ukupno	parohijskih	filijalnih	kapela	ukupno	porušenih
I	Banjalučko	16	4	20	7	2	10	20	1
II	Gradiško	9	3	12	9	8	8	26	1
III	Zmijanjsko	10	1	11	9	11	8	28	0
IV	Jajačko-mrkonjičko	5	5	10	4	2	1	10	3
V	Kotorvaroško	11	2	13	11	12	3	26	0
VI	Laktaško	8	2	10	7	4	5	16	0
VII	Pounsko	8	7	15	12	2	3	32	15
VIII	Prijedorsko	11	4	15	10	7	9	31	5
IX	Prnjavorsko	11	3	14	13	11	15	39	0
X	Srbačko	7	0	7	7	5	12	24	0
	UKUPNO	96	31	127	89	64	74	252	25

Mednarodna znanstvena konferenca manjšine za jutrišnjo Evropo. MNO s konzultativnim statusom pri Svetu Evrope

International Scientific Conference Minorities for Europe of Tomorrow. NGO enjoying consultative status with the Council of Europe
Naslov / Address: Heroja Tomsica 4, Si-2000 Maribor, Slovenia
Tel.:+386.2.25 00 440 in / and+386.2.23.55.370 Fax:+386.2.23.55.372
E-mail: ISCOMET@siol.net in / and jasmina.klojcnik@uni-mb.si

ISCOMET Mreža za demokratiju, ljudska prava i zaštitu pripadnika etničkih i verskih manjina u Jugoistočnoj Evropi

Projekat „Mariborska inicijativa”

Doprinos verskih zajednica pomirenju, poštovanju različitosti, demokratiji, ljudskim pravima, zaštiti verskih manjina, saradnji i stabilnosti u jugoistočnoj Evropi

BEOGRADSKA DEKLARACIJA

O VERSKIM ZAJEDNICAMA I VERSKIM SLOBODAMA U DEMOKRATSKOM DRUŠTVU

1. U okviru ISCOMET Mreže za demokratiju, ljudska prava i zaštitu pripadnika etničkih i verskih manjina u jugoistočnoj Evropi (JIE) održan je 14–15. decembra 2001. godine u Beogradu prvi okrugli sto u okviru projekta „Mariborska inicijativa”. Cilj ovog projekta je da se podstakne doprinos verskih zajednica pomirenju, demokratiji, poštovanju različitosti, ljudskim pravima, zaštiti manjina, saradnji i stabilnosti u JIE. Ovaj okrugli sto je bio nastavak skupova ISCOMET-a održanih u decembru 1994. na Pohorju (Slovenija), septembra 1997. u Rogaškoj Slatini (Slovenija), novembra 2000. u Niškoj Banji (SR Jugoslavija) i februara 2001. na Bledu (Slovenija).

Na skupu je učestvovalo više od sedamdeset predstavnika verskih zajednica i teologa jevrejske i islamske verske zajednice i hrišćanskih crkava (pravoslavna, rimokatolička, protestantske i evanđeoske), nevladinih organizacija, državne uprave i naučnika iz SR Jugoslavije i iz drugih država u JIE, kao i predstavnika Evropske unije ambasador dr Mi-

hael Veninger i Evropske konferencije crkava Rüdiger Noll. Svoje pozdrave i dobre želje učesnicima okruglog stola uputili su: Njegova Svetost Patrijarh Srpski Gospodin Pavle, Njegova Eminencija Kardinal Vinko Puljić, Nadbiskup i Mitropolit Vrhbosanski i predsednik Biskupske konferencije Bosne i Hercegovine, Reisu-l-ulema Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, dr Mustafa ef. Cerić, Njegova Ekselencija dr Josip Božanić, Nadbiskup zagrebački i predsednik Hrvatske biskupske konferencije i Njegova Ekselencija Nadbiskup i Mitropolit Ljubljanski dr Franc Rode, predsednik Slovenačke biskupske konferencije. U radnom delu okruglog stola skupu su se obratili i Muftija sandžački Muarem ef. Zukorlić, predsednik Mešihata Islamske zajednice Sandžaka i Njegova Ekselencija Nadbiskup i Mitropolit Beogradski Stanislav Hočevar, predsednik Biskupske konferencije za SR Jugoslaviju.

2. Učesnici su izrazili zadovoljstvo i zahvalnost ISCOMET-u zbog prilike da zajedno učestvuju u radu okruglog stola koji se održava u vreme traženja puteva za afirmaciju i produbljivanje demokratije u SR Jugoslaviji. Istakli su da je duhovna obnova društva jedan od bitnih elemenata tog demokratskog procesa. Crkve i verske zajednice mogu pojedinačno i kroz međusobnu ekumensku saradnju i zajedničko delovanje svestrano doprijeti toj obnovi. Saradnja svih ljudi dobre volje, kako vernika, tako i onih koji ne veruju, u traženju novih puteva za ostvarivanje tog cilja, koja treba da se razvija na temelju poštovanja različitosti mišljenja, stvara nove modele odnosa ne samo u SR Jugoslaviji, nego i u jugoistočnoj Evropi.

3. Uspešno sprovođenje verske nastave u javnim školama, kao i predstojeći Zakon o religijskim slobodama, predstavljaju bitan element obnove demokratskog društva u SR Jugoslaviji. Uzimajući u obzir da se uvođenje verske nastave ostvaruje u izrazito multikonfesionalnom i multietničkom društvu, teorijsko i praktično iskustvo stečeno tokom njene realizacije moglo bi da postane primer za rešavanje sličnih problema u regionu. Uspešnost programa zavisiće ne samo od institucionalnog zakonskog okvira već i od društvenog priznanja.

4. Od naročito značaja je činjenica da su spomenuta i druga pozitivna dostignuća ostvarena zahvaljujući uspešnoj saradnji kako među samim verskim zajednicama, tako i između verskih zajednica i države. Delotvorni dijalog o pitanjima odnosa crkava i verskih zajednica sa državom, verskih sloboda i prava treba da bude i ubuduće sastavni deo procesa demokratskog društva. Otvorenost Srpske Pravoslavne Crkve, kao većinske crkve, za saradnju i dijalog će i u buduću biti osnova za izgradnju demokratije, sistema ljudskih prava, uključujući verske slobode i prava, kao i za zaštitu verskih manjina u SR Jugoslaviji.

5. Crkve, odnosno verske zajednice treba da imaju prava da javno iznose stavove u pogledu etičkih i socijalnih, pa i političkih pitanja, ali ne bi trebalo da deluju kao instrumenti političkih partija.

6. Jedan od glavnih preduslova verskih sloboda jeste pravna distinkcija između države i verskih zajednica, kao i njihov pozitivan odnos i saradnja. Verske zajednice bi trebalo da imaju jednaka prava i tretman u svim sferama društva. U viševerskom društvu posebnu pažnju treba posvetiti slobodama i pravima nacionalnih i verskih manjina i statusu novih religijskih pokreta, kako bi se obezbedila jednakost i načelo nediskriminacije.

7. S obzirom na svoj kulturni i istorijski značaj, religijske zajednice imaju pravo da ostvare prisustvo u medijima, dok država ne bi trebalo da zakonski ograničava mogućnosti osnivanja njihovih televizijskih i radio stanica i drugih javnih glasila.

8. Učesnici okruglog stola istakli su i različite aspekte ostvarivanja verskih sloboda i položaja crkava i verskih zajednica o kojima bi trebalo voditi javnu i stručnu raspravu i pronaći odgovarajuća rešenja, u duhu uvažavanja različitosti mišljenja i međusobne tolerancije:

- Očuvanje tradicija, verske i etničke različitosti u uslovima savremenog društva koje se temelji na socijalnoj mobilnosti stanovništva
- Pronalaženje odgovarajućih modela verske nastave koji bi uvažavali versku različitost kao i obrazovanje stručnog pedagoškog kadra
- Prisustvo i asistencija religijskih zajednica u javnim institucijama – bolnicama, zatvorima i vojnim ustanovama; kupovina, uvoz, izvoz i distribucija verske literature; nesmetano upravljanje verskim ustanovama i izbor verskih službenika bez mešanja države; razumno prilagođavanje radnog procesa tokom verskih praznika i svetkovina
- Jačanje međusobnog razumevanja dijalogom, okruglim stolovima, u mas-medijima, osobito na televiziji, među predstavnicima različitih vera
- Regulisanje obavljanja socijalnih, humanitarnih i filantropskih funkcija verskih zajednica (dobrovoljni rad, sakupljanje pomoći, osnivanje zadužbina i drugo)
- Odgovarajuća poreska i druga regulativa koja bi olakšala finansijski položaj i aktivnosti verskih zajednica
- Vraćanje nacionalizovane imovine ili kompenzacija crkava i verskih zajednica u određenim vremenskim rokovima.

9. Učesnici su se založili za nastavak saradnje države i verskih zajednica u JIE, a posebno na tlu prethodne Jugoslavije u duhu „Mari-borske inicijative”. Naročito su istakli saradnju na sledećim područjima:

- Ostvarivanje verskih sloboda i prava u kontekstu obnove i razvoja demokratije i pluralističkog društva
- Saradnja verskih obrazovnih institucija (seminari, razmena učitelja i studenata, literature i drugo)
- Versko delovanje (propovedanje, obredi, molitve, odgoj) verskih zajednica usmereno ka međusobnom poštovanju i uvažavanju pozitivnih vrednosti drugih
- Socijalno područje – naročito zaštita radnika obespravljenih u uslovima brutalnog ostvarivanja načela tržišne privrede
- Poučavanje istorije na svim stepenima obrazovanja radi vaspitavanja za međusobno uvažavanje i razumevanje bez pretenzija da sadašnje generacije ispravljaju nepravde iz daleke prošlosti.
- Razvoj verske nastave i zastupljenost verskih zajednica u oblastima kulture, obrazovanja i medija
- Položaj manjinskih verskih zajednica i novih religijskih pokreta u novim demokratskim društvima u JIE.

10. Učesnici su izrazili ubeđenje da će se dugoročno na području JIE afirmisati samo one crkve i verske zajednice koje poštuju slobode ljudi u pluralnom društvu, a svoje pripadnike i druge sugrađane obogaćuju duhom pomirenja, saradnje i stabilnosti.

PORUKA KONFERENCIJE O DOPRINOSU CRKAVA VERSKOJ, KULTURNOJ I MEĐUNACIONALNOJ SARADNJI NA PUTU EVROPSKIH INTEGRACIJA

Bačka eparhija Srpske pravoslavne crkve i Rimokatolička biskupija subotička, uz podršku Reformatske hrišćanske crkve, Slovačke evangeličke crkve i Evangeličke hrišćanske crkve su, od 22. do 24. novembra 2004. godine, u Subotici i Bečeju organizovale *Konferenciju o doprinosu crkava verskoj, kulturnoj i međunacionalnoj saradnji na putu evropskih integracija*. U radu Konferencije su učestvovali sveštenici i bogoslovi rečenih crkava, predstavnici državnih vlasti, lokalne samouprave i nacionalnih saveta, zvaničnici Ujedinjenih nacija i evropskih institucija u našoj zemlji, kao i istinski slobodni i odgovorni intelektualci.

Svi učesnici Konferencije su se saglasili u sledećem:

1. Hrišćanske crkve, sabrane na ovoj Konferenciji pozivaju u plodotvorni dijalog i bratsku saradnju, kakvu tradicionalno i same neguju, sve one ličnosti i institucije koje osećaju potrebu i imaju mogućnost da daju doprinos unapređivanju verske, kulturne i međunacionalne saradnje među ljudima i narodima. Istovremeno, učesnici Konferencije podstiču sve nosioce različitih službi u crkvi, kao i sve vernike, da verni svom hrišćanskom poslanju neguju uzajamni dijalog i konkretnu saradnju u okviru svojih zajednica.

2. Imajući u vidu činjenicu da se proces integracija evropskih naroda pretežno odvija na ekonomskim i političkim pretpostavkama podsećamo na istorijsku i duhovnu istinu da je hrišćanstvo izvor i izvorna inspiracija duhovnog jedinstva Evrope. Sledstveno, hrišćanske crkve Istoka i Zapada jesu svedoci i nosioci temeljnih evropskih vrednosti. Bez autentičnog življenja u duhu hrišćanskih vrednosti nemoguće je uspostaviti saglasnost i jedinstvo različitih naroda, tradicija i običaja u Evropi.

Identitet Evrope u suštini čini triptih Jerusalem – Atina – Rim, odnosno hrišćanska vera, grčki model kulture i rimski osećaj za pravo i pravdu. Delimo uverenje da Evropu ne čine samo zemlje Evropske unije, ili pak Zapadne i Srednje Evrope, nego je Evropa veliki otvoreni kontinent i duhovni pojam.

3. U zajedništvu i prožimanju konfesija, nacija i kultura u Srbiji, a na prvom mestu u Vojvodini, prepoznajemo ujedinjenu Evropu u malom i našu odgovornost u procesu integracija Evrope.

4. Naglašavamo da nisu u pravu oni koji misle da se svoja narodnost, vera i kultura mogu u punoći razvijati u izolaciji, kao ni oni koji smatraju da je za pridruživanje porodici demokratskih naroda Evrope nužno odreći se sopstvenog nasleđa i identiteta;

5. Svesni da crkve svoj život i svoju misiju zasnivaju na ljubavi prema Bogu i prema bližnjem, pozivamo sve hrišćane i sve ljude dobre volje na preispitivanje sopstvene savesti i na odgovornu i delotvornu ljubav prema bližnjem koja prevazilazi uobičajenu toleranciju. Hrišćanin ne živi samo pored drugog ili sa drugim, nego i za drugog, jer u svakom čoveku, nezavisno od njegove vere, boje kože i socijalnog statusa prepoznaje živu ikonu Božju i u njemu ljubi svog bogolikog brata ili sestru. Sa tih pozicija osuđujemo sve oblike nasilja i ekstremizma kao što su antisemitizam, islamofobija i slično.

6. Ostajemo verni vrednostima kojima se savremena Evropa ponosi kao svojim tekovinama, kao što su dostojanstvo ličnosti, mir i društvena pravda.

7. Svesni dragocenih vekovnih iskustava crkve, koja su i na ovoj Konferenciji došla da izražaja, spremni smo da društvu ponudimo podršku i pomoć u rešavanju konkretnih problema, kao što su pitanja ljudskih i manjinskih prava, bioetike, ekonomskog i socijalnog raslojavanja, ugroženosti životne sredine i drugih.

8. Jevanđelska načela i očekivanje vernog naroda Božijeg daju nam za pravo da očekujemo i tražimo mogućnost otvorenijeg i delotvornijeg uključivanja hrišćana u tokove i rešavanje problema društva u kojem živimo. Smatramo da mi hrišćani imamo i pravo i obavezu da, kao i svi drugi građani, koristimo mehanizme javnog delovanja da bismo mogli doprineti opštem dobru. Pri tom, naglašavamo neophodnost omogućavanja Crkvama da putem javnih medija same svedoče o sebi i svojoj misiji u savremenom svetu.

Dano u Bečeju,
24. novembra 2004. godine

U ime učesnika Konferencije:

Episkop bački
Irinej (s.r.)

Nadbiskup beogradski
Stanislav Hočevar (s.r.)

**ZAKON O VERSKOJ SLOBODI,
CRKVAMA I VERSKIM ZAJEDNICAMA
(Prednacrt)**

I OPŠTE ODREDBE

Član 1.

Sloboda veroispovesti

Svakome se jemči pravo na slobodu savesti i veroispovesti.

Sloboda veroispovesti obuhvata: slobodu ispovedanja vere u Boga; slobodu da se ima ili nema, zadrži ili promeni veroispovest ili versko uverenje; slobodu da se pojedinačno ili u zajednici sa drugima, javno ili privatno, ispoljava verovanje ili versko uverenje učestvovanjem u bogoslužjenju i obavljanjem verskih obreda, verskom poukom i nastavom, negovanjem i razvijanjem verske tradicije; slobodu da se razvija i unapređuje verska prosveta i kultura.

Član 2.

Zabrana verske diskriminacije

Niko ne sme biti podvrgnut prinudi koja bi mogla ugroziti slobodu veroispovesti, niti sme biti prisiljen da se izjasni o svojoj veroispovesti i verskim uverenjima ili njihovom nepostojanju.

Niko ne može biti uznemiravan, diskriminisan ili privilegovan zbog svojih verskih uverenja, pripadanja ili nepripadanja verskoj zajednici, učestvovanja ili neučestvovanja u bogoslužjenju i verskim obredima i korišćenja ili nekorišćenja zajamčenih verskih sloboda i prava.

Ne postoji državna religija.

Član 3.

Ograničenja verske slobode

Sloboda veroispovesti ili verskog uverenja može biti podvrgnuta samo onim ograničenjima koja su propisana Ustavom, zakonom i ratifikovanim međunarodnim dokumentima, a neophodna su u demokratskom društvu radi zaštite javne bezbednosti, javnog reda, morala i zaštite slobode i prava drugih.

Verska sloboda se ne sme koristiti tako da ugrožava pravo na život, pravo na zdravlje, prava dece, pravo na lični i porodični integritet i pravo na imovinu, niti tako da se izaziva i podstiče verska, nacionalna ili rasna netrpeljivost.

II PRAVNI POLOŽAJ CRKAVA I VERSKIH ZAJEDNICA

1. Autonomija

Član 4.

Subjekti korporativne verske slobode

Subjekti korporativne verske slobode u smislu ovog Zakona su tradicionalne Crkve i verske zajednice, konfesionalne zajednice i druge verske organizacije (u daljem tekstu : Crkve i verske zajednice).

Član 5.

Sloboda održivanja i okupljanja

Jemči se sloboda udruživanja i javnog okupljanja radi ispoljavanja verskih ubeđenja.

Jemči se sloboda pristupanja Crkvama i verskim zajednicama, u skladu sa Zakonom.

Član 6.

Autonomija Crkava i verskih zajednica

Crkve i verske zajednice su nezavisne od države i jednake pred zakonom.

Crkve i verske zajednice su slobodne i autonomne u određivanju svog identiteta.

Crkvama i verskim zajednicama se jemči pravo da samostalno uređuju svoj poredak i organizaciju i samostalno obavljaju svoje unutrašnje i javne poslove.

Član 7.

Autonomna regulativa Crkava i verskih zajednica

Zakonodavna, upravna i sudska vlast u crkvama i verskim zajednicama je nezavisna od države i vrše je nadležna tela predviđena njihovim autonomnim pravom.

Država ne može ometati primenu autonomnih propisa Crkava i verskih zajednica.

Za izvršenje pravosnažnih odluka i presuda koje izdaju nadležni organi Crkava i verskih zajednica država pruža odgovarajuću pomoć, na njihov zahtev, u skladu sa zakonom.

Član 8.

Prava sveštenika odnosno verskih službenika

Sveštenike odnosno verske službenike biraju i postavljaju Crkve i verske zajednice u skladu sa svojim autonomnim propisima.

Vršenje sveštениčke odnosno verske službe reguliše se autonomnim propisima Crkava i verskih zajednica.

Sveštenicima odnosno verskim službenicima jemči se sloboda, autonomija i imunitet pred državnim vlastima pri obavljanju bogoslužbene delatnosti, koja se vrši u skladu sa zakonom i autonomnim pravom Crkve ili verske zajednice.

Sveštenik odnosno verski službenik ima pravo da učestvuje u svim vidovima javnog života, osim ako je to zabranjeno unutrašnjim pravilima ili pojedinačnom odlukom crkve i verske zajednice koja ga postavlja.

Država ne može ograničavati građanska ili politička prava sveštenika odnosno verskog službenika na osnovu njegovog verskog položaja ili službe koju vrši.

Sveštenik ne može biti pozvan da svedoči o činjenicama i okolnostima koje je saznao prilikom ispovesti ili iz drugih poverljivih saopštenja koja su mu data zbog njegove sveštenečke službe.

Ako policija uhapsi sveštenika odnosno odnosno verskog službenika, dužna je da o tome odmah obavesti nadležni organ Crkve odnosno verske zajednice kojoj isti pripada.

Država štiti službenu uniformu i njene delove, kao i obeležja čina i dostojanstva sveštenih lica odnosno verskih službenika.

Član 9.

Pravna sposobnost Crkava i verskih zajednica

Crkve i verske zajednice registrovane po ovom Zakonu imaju svojstvo pravnog lica.

Organizacione jedinice, organi i ustanove Crkava i verskih zajednica mogu steći svojstvo pravnog lica na osnovu prijave Crkve i verske zajednice.

Crkve i verske zajednice mogu svojim aktima menjati i ukidati svoje organizacione jedinice, organe i ustanove koje imaju svojstvo pravnog lica.

Crkve i verske zajednice, kao i njihove organizacione jedinice, organi i ustanove sa svojstvom pravnog lica, u javnoj upotrebi koriste isključivo službeni naziv pod kojim su registrovane.

Član 10.

Pravni kontinuitet Crkava i verskih zajednica

Crkvama i verskim zajednicama registrovanim po ovom Zakonu priznaje se kontinuitet sa pravnim subjektivitetom stečenim na osnovu ranije važećih zakona o Crkvama i verskim zajednicama.

Član 11.

Tradicionalne Crkve i verske zajednice

Tradicionalne Crkve su one koje u Srbiji imaju viševjekovni istorijski kontinuitet i čiji pravni subjektivitet stečen na osnovu posebnih za-

kona, i to: Srpska pravoslavna Crkva, Rimokatolička Crkva, Slovačka Evangelička Crkva a.v., Hrišćanska Reformatorska Crkva i Evangelička Hrišćanska Crkva a.v.

Tradicionalne verske zajednice su one koje u Srbiji imaju viševekovni istorijski kontinuitet i čiji je pravni subjektivitet stečen na osnovu posebnih zakona, i to Islamska zajednica i Jevrejska zajednica.

Član 12.

Srpska Pravoslavna Crkva

Srpskoj Pravoslavnoj Crkvi priznaje se kontinuitet sa pravnim subjektivitetom stečenim na osnovu Načertanija o duhovnoj vlasti (Odluka Narodne Skupštine Knjaževstva Srbskog od 21. maja 1836) i Zakona o Srpskoj Pravoslavnoj Crkvi („Službene novine Kraljevine Jugoslavije” br. 269/1929).

Član 13.

Rimokatolička Crkva

Rimokatoličkoj Crkvi se priznaje kontinuitet sa pravnim subjektivitetom stečenim na osnovu Zakona o konkordatu između Kraljevine Srbije i Svete Sotlice (Odluka Narodne skupštine Kraljevine Srbije od 26. jula 1914).

Član 14.

Slovačka Evangelistička Crkva a.v., Reformatska Hrišćanska Crkva, Evangelistička Hrišćanska Crkva a.v.

Slovačkoj Evangeličkoj Crkvi a.v., Reformatskoj Hrišćanskoj Crkvi i Evangeličkoj Hrišćanskoj crkvi a.v. Priznaje se kontinuitet sa pravnim subjektivitetom stečenim na osnovu Zakona o Evangeličko-hrišćanskim crkvama i o Reformovanoj hrišćanskoj crkvi Kraljevine Jugoslavije („Službene novine Kraljevine Jugoslavije” od 16. aprila 1930).

Član 15.*Jevrejska zajednica*

Jevrejskoj zajednici se priznaje kontinuitet sa pravnim subjektivitetom stečenim na osnovu Zakona o verskoj zajednici Jevreja u Kraljevini Jugoslaviji ("Službene novine Kraljevine Jugoslavije" od 24. decembra 1929).

Član 16.*Islamska zajednica*

Islamskoj zajednici se priznaje kontinuitet sa pravnim subjektivitetom stečenim na osnovu Zakona o islamskoj verskoj zajednici Kraljevine Jugoslavije ("Službene novine Kraljevine Jugoslavije" od 31. januara 1930).

Član 17.*Konfesionalne zajednice*

Konfesionalne zajednice su Hrišćanska baptistička crkva, Hrišćanska adventistička crkva, Evangelističko-metodistička crkva, Pentekostna crkva, evađeoske hrišćanske crkve, i druge verske organizacije registrovane na osnovu Zakona o pravnom položaju verskih zajednica („Službeni list FNRJ” od 27. maja 1953) i Zakona o pravnom položaju verskih zajednica („Službeni glasnik SR Srbije”, 44/1977).

2. Registracija**Član 18.***Upis u Registar Crkava i verskih zajednica*

Crkve i verske zajednice iz članova 11. i 17. ovog Zakona upisuju se u Registar Crkava i verskih zajednica (u daljem tekstu: Registar) na osnovu podataka koje dostave Ministarstvu vera Vlade Republike Srbije, i to: naziv i središte, ime i prezime lica ovlašćenog da predstavlja i zastupa Crkvu ili versku zajednicu i otisak službenog štambilja i pečata.

Član 19.

Postupak registracije novih verskih organizacija

Za upis verske organizacije u Registar podnosi se prijava Ministarstvu vera Vlade Republike Srbije koja sadrži:

- 1) naziv verske organizacije;
- 2) adresu sedišta verske organizacije;
- 3) ime, prezime i svojstvo lica ovlašćenog da predstavlja i zastupa versku organizaciju.

Verske organizacije, izuzev navedenih u članu 16, uz prijavu dostavljaju:

- 1) odluku o osnivanju verske organizacije sa imenima, prezimenima, brojevima identifikacionih dokumenata i popisima osnivača u broju od najmanje 0,001% državljana Srbije ili u istom broju stranih državljana sa stalnim boravkom na teritorij Republike Srbije, koji imaju poslovnu sposobnost;
- 2) statut ili drugi dokument verske organizacije koji sadrži: opis organizacione strukture, način upravljanja, prava i obaveze članova, način osnivanja i gašenja organizacione jedinice, spisak organizacionih jedinica sa svojstvom pravnog lica i druge podatke od značaja za versku organizaciju;
- 3) prikaz osnova verskog učenja, verskih obreda, verskih ciljeva i osnovnih aktivnosti verske organizacije;
- 4) podatke o stalnim izvorima prihoda verske organizacije.

Naziv i deo naziva koji izražava identitet verske organizacije upisane u Registar ne može se koristiti prilikom registrovanja novih verskih organizacija.

Član 20.

Rešavanje o prijavi za upis u Registar

O prijavi za upis u Registar nadležni državni organ donosi rešenje u roku od 60 dana od dana prijema uredne prijave.

Ako je prijava nepotpuna ili je pod istim ili sličnim nazivom u Registar već upisana druga verska organizacija, nadležni državni organ će pozvati podnosioca da prijavu dopuni ili ispravi u roku od 30 dana. Ako prijava u navedenom roku ne bude dopunjena ili ispravljena, smatraće se povučenom.

O prijavi za upis nadležni državni organ može pribaviti i mišljenje verskih organizacija prethodno upisanih u Registar.

Verska organizacija prijavljena po ranije važećim propisima koja ne podnese prijavu za upis u Registar u roku od jedne godine od dana stupanja na snagu ovog Zakona smatraće se neaktivnom.

Nadležni državni organ donosi rešenje o odbijanju prijave za upis verske organizacije u Registar ako su njeni ciljevi, učenja, obredi ili delovanje suprotni Ustavu i javnom poretku ili ako ugrožavaju život, zdravlje, slobode i prava drugih, prava dece, pravo na lični i porodični integritet i pravo na imovinu.

Pri donošenju rešenja o prijavi za upis u Registar nadležni državni organ se rukovodi i odlukama Evropskog suda za ljudska prava, ako i upravnim ili sudskim odlukama u pogledu registracije ili delovanja određene verske organizacije u jednoj ili više država članica Evropske unije.

Upisom u registar po odredbama ovog Zakona verska organizacija stiče svojstvo pravnog lica.

Član 21.

Sadržina Registra

U Registar se upisuje: naziv Crkve, verske zajednice ili verske organizacije; sedište i adresa; organizacioni oblici i teritorijalna organizacija; ime i prezime, adresa i svojstvo lica ovlašćenog da predstavlja i zastupa Crkvu, versku zajednicu ili versku organizaciju; broj i datum rešenja o upisu; broj i datum rešenja o brisanju iz prethodnog registra pravnih lica, kao i sve promene upisanih podataka.

U Registar se unose i podaci o verskim školama, kulturnim ustanovama i udruženjima, humanitarnim, dobrotvornim i zdravstvenim organizacijama čiji je osnivač Crkva, verska zajednica ili verska organizacija, kao i podaci o privrednoj ili drugoj delatnosti koju obavlja Crkva, verska zajednica ili verska organizacija.

O promeni podataka koji se unose u Registar Crkva, verska zajednica ili verska organizacija dužna je da obavesti nadležni državni organ u roku od 30 dana od njihovog nastupanja

Član 22.*Brisanje iz Registra*

Nadležni državni organ donosi rešenje o brisanju iz Registra:

- 1) ako verska organizacija podnese takav zahtev;
- 2) ako nastupe razlozi zbog kojih se odbija upis u Registar;
- 3) ako se pravosnažnom presudom utvrdi nastupanje razloga iz člana 6. ovog Zakona.

Član 23.*Pravni lek*

Protiv rešenja o upisu, odbacivanju prijave za upis, odbijanju upisa ili brisanju iz Registra zainteresovano lice može pokrenuti upravni spor.

3. Imovina i finansiranje**Član 24.***Imovina*

Crkve i Verske zajednice obezbeđuju sredstva za obavljanje svoje delatnosti od prihoda iz sopstvene imovine, zadužbina, legata i fondova, nasleđivanja, poklona i priloga, drugih pravnih poslova i delatnosti na neprofitnim osnovama, u skladu sa zakonom.

Crkve i verske zajednice samostalno upravljaju svojom imovinom i sredstvima u skladu sa sopstvenim autonomnim propisima.

Član 25.*Zaštita imovine*

Sakralna i kulturna baština i nepokretna imovina Crkava i verskih zajednica ne može biti oduzeta.

Do donošenja propisa o vraćanju imovine Crkava i verskih zajednica nadležni državni organ ili organ lokalne samouprave može im na njihov zahtev ustupiti na korišćenje bez naknade oduzetu imovinu ili njene delove.

Član 26.

Saradnja države sa Crkvama i verskim zajednicama

Država saraduje sa Crkvama i verskim zajednicama radi unapređivanja verske slobode i ostvarivanja opšteg dobra i zajedničkog interesa.

Radi unapređivanja verske slobode i saradnje sa Crkvama i verskim zajednicama, u obostranom interesu, država može materijalno pomagati Crkve i verske zajednice.

Član 27.

Socijalna prava sveštenika odnosno verskih službenika

Radi unapređivanja verske slobode, u saglasnosti sa Crkvama i verskim zajednicama, zdravstveno, socijalno i penzijsko osiguranje sveštenika odnosno verskih službenika, monaha i monahinja može da se ostvaruje iz državnog budžeta, u skladu sa zakonom.

Vlada Republike Srbije uredbom utvrđuje broj sveštenika odnosno verskih službenika

iz svake Crkve i verske zajednice koji mogu koristiti ovo pravo, ravnopravno i srazmerno broju vernika prema poslednjem popisu stanovništva u republici, pri čemu se na crkve i verske zajednice sa malim brojem može primeniti načelo pozitivne diskriminacije.

Crkve i verske zajednice mogu osnivati samostalne fondove za zdravstveno, socijalno i penzijsko osiguranje svojih sveštenika odnosno verskih službenika, u skladu sa svojim propisima.

Sveštenik odnosno verski službenik koji je strani državljanin, vrši trajnu službu u skladu sa zakonom i autonomnim pravom Crkve ili verske zajednice i ima stalni boravak u Srbiji, oslobađa se plaćanja boravišne takse i uživa sva prava iz ovog člana, u skladu sa zakonom.

Član 28.

Poreske olakšice

Prilikom obavljanja delatnosti i obezbeđivanja prihoda u skladu sa ovim Zakonom Crkve i verske zajednice mogu biti potpuno ili delimično oslobođene poreskih i drugih obaveza, u skladu sa zakonom.

Fizička i pravna lica koja daju priloge i poklone Crkvama i verskim zajednicama mogu biti oslobođena odgovarajućih poreskih obaveza, u skladu sa zakonom.

III DELATNOST CRKAVA I VERSKIH ZAJEDNICA

1. Bogoslužbena delatnost

Član 29.

Bogoslužbeni prostor

Crkve i verske zajednice obavljaju bogosluženje, verske obrede i ostale verske delatnosti u hramovim, drugim zgradama i prostorima u njihovom vlasništvu ili iznajmljenim prostorima.

Bogosluženje, verski obredi i ostale verske delatnosti mogu se obavljati i na javnim mestima, odnosno otvorenim prostorima, kao i na mestima vezanim za značajne istorijske događaje ili ličnosti, i u skladu sa zakonom.

Bogoslužbeni prostor i vreme su zaštićeni i nepovredivi, u skladu sa zakonom i autonomnim pravom Crkava i verskih zajednica.

Bogosluženje i verski obredi se mogu obavljati i u školama, državnim ustanovama, bolnicama, vojnim i policijskim objektima, ustanovama socijalne i dečije zaštite, zavodima za izvršenje krivičnih sankcija, javnim i privatnim preduzećima i drugim ustanovama i objektima.

Nadležni organi navedenih ustanova dužni su da u skladu sa mogućnostima obezbede vršenje bogoslužnja i verskih obreda na zahtev članova tih ustanova ili na zahtev korisnika njihovih usluga.

Crkve i verske zajednice same određuju način i uslove pod kojima će udovoljiti zahtevima navedenih ustanova da se u njima povremeno, stalno ili prigodno obavljaju bogosluženje i verski obredi.

Član 30.

Graditeljstvo

Crkve i verske zajednice mogu samostalno podizati hramove i druga zdanja za bogoslužbene potrebe, kao i parohijske domove, manstir-

ske konake, administrativno-upravne zgrade, škole, internate, bolnice, stambene zgrade, proizvodne objekte i druge građevine u svome vlasništvu.

Nadležni lokalni organ dužan je da u dogovoru sa Crkvama i verskim zajednicama urbanističkim planovima predvidi izgradnju verskih objekata.

Izgradnja verskih objekata može se izvoditi po donošenju odluke Crkve i verske zajednice, dobijanju potrebnih dozvola predviđenih zakonom i propisima koji regulišu ovu oblast, uz stručni nadzor nadležnog državnog organa.

Nadležni državni organ je dužan da poštuje pravo Crkve i verske zajednice da samostalno organizuje i vodi radove i da utvrđuje namenu, stil i opremanje objekta.

Nadležni državni organ i organ lokalne samouprave dužan je da u budžetu predvidi sredstva za izgradnju, održavanje i obnovu verskih objekata, u skladu sa potrebama i mogućnostima.

Nadležni organ lokalne samouprave dužan je da na inicijativu Crkve i verske zajednice sprovede referendum o uvođenju samodoprinosu za izgradnju, održavanje i obnovu verskog objekta, u skladu sa zakonom.

Član 31.

Dobročinstvo

Crkve i verske zajednice u okviru svoje socijalne i dobrotvorne delatnosti mogu osnivati odgovarajuće ustanove i organizacije, u skladu sa zakonom.

Socijalna i dobrotvorna delatnost Verskih organizacija je odvojena od njihove bogoslužbene delatnosti.

Crkve i verske zajednice, kao i ustanove i organizacije iz stava 1. ovog člana, dužne su da u vršenju socijalne i dobrotvorne delatnosti vidno istaknu svoj puni naziv.

2. Obrazovna delatnost

Član 32.

Verske obrazovne ustanove

Crkve i verske zajednice mogu osnivati ustanove radi obrazovanja budućih sveštenika odnosno verskih službenika, unapređivanja duhov-

ne i teološke kulture i drugih srodnih ciljeva, kao i predškolske ustanove, osnovne škole, fakultete i univerzitete, u skladu sa zakonom.

Član 33.

Verske obrazovne ustanove u državnom obrazovnom sistemu

Crkve i verska zajednica može pokrenuti postupak akreditacije i verifikacije verske obrazovne ustanove radi uključivanja u državni obrazovni sistem.

Akreditovane verske ustanove koje dobijaju verifikaciju imaju pravo na finansiranje iz budžeta, srazmerno broju vernika prema posljednjem popisu stanovništva u Republici.

Radi unapređivanja verske slobode i prosvete, država će pružati finansijsku pomoć i verskim obrazovnim ustanovama koje nisu uključene u državni obrazovni sistem.

Član 34.

Autonomija verskih obrazovnih ustanova

Verskim obrazovnim ustanovama se jemči organizaciona, programska i finansijska autonomija.

Crkva i verska zajednica samostalno utvrđuje nastavni plan i program, udžbenike i priručnike, postavlja i razrešava nastavno i ostalo osoblje i vrši nadzor rada verske obrazovne ustanove.

Verske obrazovne ustanove uključene u državni obrazovni sistem dužne su da poštuju standarde koji važe u državnom obrazovnom sistemu, u skladu sa zakonom.

Član 35.

Svedočanstva i diplome verskih obrazovnih ustanova

Svedočanstva i diplome akreditovanih i verifikovanih verskih obrazovnih ustanova imaju isto pravno dejstvo kao i odgovarajuća svedočanstva i diplome stečene u državnim obrazovnim ustanovama.

Svedočanstva i diplome stečene u ostalim verskim obrazovnim ustanovama po sprovedenom postupku utvrđivanja ekvivalencije pred nadležnim državnim organom mogu imati isto pravno dejstvo kao i odgo-

rajuća svedočanstva i diplome stečene u državnim obrazovnim ustanovama.

Član 36.

Socijalna prava učenika i studenata verskih obrazovnih ustanova

Redovni učenici i studenti verskih obrazovnih ustanova imaju pravo na zdravstvenu i socijalnu zaštitu, dečiji dodatak, đачki i studentski standard i odlaganje i civilno služenje vojnog roka, pod istim uslovima kao i učenici i studenti državnih obrazovnih ustanova.

Član 37.

Verska nastava u državnim i privatnim školama

Jemči se pravo na versku nastavu u državnim i privatnim osnovnim i srednjim školama, u skladu sa zakonom.

Za ostvarivanje i praćenje verske nastave nadležna je Komisija za versku nastavu u osnovnoj i srednjoj školi pri Vladi Reublike Srbije, koju sačinjavaju ovlašćeni predstavnici Crkava i verskih zajednica, Ministarstva prosvete i Ministarstva vera , u skladu sa zakonom.

3. Kulturna delatnost

Član 38.

Nosioci kulturne i naučne delatnosti verskih organizacija

Nosioci kulturne i naučne delatnosti Crkava i verskih zajednica su manastiri, riznice, muzeji, arhivi, naučno-istraživačke ustanove, biblioteke, specijalizovane škole i ustanove, umetničke radionice, kulturno-umetničke radionice, kulturno-umetnička društva, horovi i druge ustanove i udruženja.

Verska zdanja i ustanove od izuzetnog istorijskog, nacionalnog i kulturnog značaja uživaju posebnu zaštitu, brigu i finansijsku podršku državnih organa i organa lokalne samouprave.

Član 39.

Zaštita sakralnog nasleđa i kulturnih dobara

Crkve i verske zajednice su vlasnici svog sakralnog nasleđa i kulturnih dobara i nosioci autorskih prava nad njima, u skladu sa zakonom.

Crkve i verske zajednice mogu osnivati zavode za zaštitu sakralnog nasleđa i kulturnih dobara, koji posle akreditacije i verifikacije od države imaju pravo na finansiranje iz državnog budžeta lokalne samouprave.

Član 40.

Infomativna i izdavačka delatnost

Radi unapređivanja verske slobode i slobode informisanja Crkve i verske zajednice imaju pravo da u skladu sa Ustavom i zakonom koriste javni informativni servis, kao i da samostalno ostvaruju sopstvenu informativnu i izdavačku delatnost.

Crkve i verske zajednice dužne su da u svojoj informativnoj i izdavačkoj delatnosti vidno navedu svoj puni naziv.

U obaveštavanju javnosti o svojim aktivnostima Crkve i verske zajednice su dužne da jasno navedu prirodu i sadržaj određene aktivnosti.

Član 41.

Finansiranje kulturnih i naučnih ustanova i programa

Radi unapređivanja verske slobode i kulture nadležni državni organ i organ lokalne samouprave obezbeđuju u skladu sa mogućnostima dotacije Crkvama i verskim zajednicama za njihove kulturne i naučne ustanove i programe.

Crkve i verske zajednice imaju pravo da konkurišu za dodelu sredstava za realizaciju kulturnih i naučnih programa kod nadležnih državnih organa i komisija pod istim ulovima kao i druga pravna i fizička lica.

PRELAZNE I ZAVRŠNE ODREDBE**Član 42.**

Sadržaj i način vođenja Registra utvrđuje se uredbom koju donosi Vlada Republike Srbije u roku od 90 dana od dana stupanja na snagu ovog Zakona.

Član 43.

Ovaj Zakon stupa na snagu osmog dana od dana objavljivanja u „Službenom glasniku Republike Srbije”.

LITERATURA:

- Acquaviva, Sabino; Pace, Enzo (1996) *Sociologija religija: problemi i perspektive*, Zagreb, Zavod za sociologiju, Filozofski fakultet.
- Aleksov, Bojan (2004) *Veronauka u Srbiji*, Niš, JUNIR, Sven.
- Amfilohije, mitropolit crnogorsko-primorski (1994) „Uloga religije u opstajanju ljudske zajednice” u: *Religija i duševni život čoveka*, Zbornik radova, Beograd.
- Anastasije, arhiepiskop Tirane i cele Albanije (2002) *Globalizam i pravoslavlje: studije o pravoslavnoj problematici*, Beograd, Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC i Hrišćanski kulturni centar.
- Slobodan Antić (1996) „Verska osećanja i društvene elite u Srbiji”, u: *Religija, Crkva, Nacija*, Niš, JUNIR- godišnjak III.
- Bačević, Ljiljana (1987) „Crkva i njena štampa” u: *Kultura*, 78-79, Beograd.
- Bauman, Zigmund (2001) „Sociološko razmišljanje”, u: Đorđević, B.D. *Sociologija forever*, Niš, Punta. Prevedeno iz Giddens, Antony (1992) *Human Societies*, London, Polity Press.
- Bell, Daniel (1986) „Povratak svetoga? Diskusija o budućnosti religije”, *Lica*, br. 7-10, Prevedeno iz: Bell Daniel (1977) „The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion”, *British Journal of Sociology*, 128 (4).
- Belonik, Devora (2002) *Feminizam u hrišćanstvu: žena u ogledalu Svetog pisma: pravoslavni stav*, Beograd, Gutenbergova Galaksija.
- „Beogradska deklaracija: o verskim zajednicama i verskim slobodama u demokratskom društvu”, (2003) u: *Demokratija i religija*, Beograd; Maribor, Centar za istraživanje etniciteta; ISCOMET.
- Berger, Piter (2001) „Sociologija: povlačenje poziva” u: Đorđević, B. D. *Sociologija forever*, Niš, Punta. Prevedeno iz: *Pregled AA265/1994*.
- Bešić, Miloš; Đukanović, Borisav (2000) *Bogovi i ljudi: Religioznost u Crnoj Gori*, Podgorica, CID i SOCEN.
- Beyer, Peter (1997) *Religion and globalization*, London: Sage Publications.

- Bigović, Radovan (2000) *Crkva i društvo*, Beograd, Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.
- Bigović, Radovan (1996) „Crkva, politika, demokratija”, u: *Evropa i Srbi*, Beograd, Istorijski institut.
- Bigović, Radovan (2002) „Dijalog ne zatire identitet: O drevnoj crkvi u savremenom dobu”, *Politika* 4, 5 i 6. maj.
- Bigović, Radovan (2003) „Pozdravni govor sa međunarodne konferencije” u: *Hrišćanstvo i evropske integracije*, Beograd, Hrišćanski kulturni centar, fondacija Konrad Adenauer.
- Blagojević, Mirko (1995) *Približavanje pravoslavlju*, Niš: Gradina.
- Blagojević, Mirko (1996) „Religijske promene, desekularizacija i nacionalizam”, u: *Religija, crkva, nacija*, JUNIR godišnjak III, Niš; Subotica, JUNIR i Otvoreni Univerzitet.
- Blagojević, Mirko; Đorđević, B. Dragoljub (1999) „Religioznost stanovništva Jugoslavije”, u: *Teme*, br. 1-2, Niš.
- Blagojević, Mirko (2001) „Revitalizacija religije i dijalog” u: *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*, Beograd, BOŠ.
- Blagojević, Mirko (2003) „Religijske promene u postsocijalizmu (komparativna analiza na primeru Jugoslavije i Rusije)”- doktorska teza.
- Blagojević, Mirko (2005) *Religija i crkva u transformacijama društva: Sociološko-istorijska analiza religijske situacije u srpsko-crnogorskom i ruskom (post)komunističkom društvu*, Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju; „Filip Višnjić”.
- Blagojević, Mirko; Radisavljević Ćiparizović Dragana (2005) „Current Desecularization, Globalization and Modernization in Serbia” u: *Religion and globalization*, Niš, Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion: Sven
- „Bogomolje: pravoslavni hramovi-katoličke crkve-džamije-sinagoge” (2002) u: *Beograd: vodič kroz srpsku pestonicu*, br. 2.
- Branković, Tomislav (2005) „Problemi definisanja verskih organizacija” u: *Religija u multikulturnom društvu*, Novi Sad, Beograd, Filozofski fakultet u Novom Sadu, Sociološko društvo Srbije.
- Bremer, Thomas (1998) „Zašto je pomirenje među verskim zajednicama u Jugoistočnoj Evropi tako problematično?”, u: *Othraniti sanje*, Maribor, ISCOMET: ECERS.
- Bremer, Thomas (ur.) (2002) *Religija, društvo i politika: kontroverzna tumačenja i približavanja*, Bonn, Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für welkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz: Projekte 12.

- Bremer, Tomas (2003) „Uloga crkve u prularističkom društvu i u pluralističkoj državi”, u: *Demokratija i religija*, Beograd; Maribor: Centar za istraživanje etniciteta; ISCOMET.
- Bremer, Tomas (2003) „Crkva i civilno društvo: pogled iz rimokatoličke perspektive”, u: *Hrišćanstvo i Evropske integracije*, Beograd, Hrišćanski kulturni centar; Konrad Adenauer Stifung.
- Brija, Jovan (1997) *Rečnik pravoslavne teologije*, Beograd, Hilendarski fond Bogoslovskog fakulteta SPC.
- Bus, Andreas E. (1994) *Maks Veber i azija: prilozi sociologiji razvoja*, Niš, Gradina; JUNIR.
- Cisarž Branko A. (1986) *Jedan vek periodične štampe Srpske pravoslavne crkve: bibliografski opis časopisa i listova sa pregledom-sadržajem svih radova objavljenih u njima od 1868-1970, I tom A-M*, Beograd.
- Cisarž, Branko A. (1991) *Jedan vek periodične štampe Srpske pravoslavne crkve: bibliografski opis časopisa i listova sa pregledom-sadržajem svih radova objavljenih u njima od 1868-1970 II tom N-Š*, Beograd.
- Crkva, država i civilno društvo* (2000) Beograd, Centar za demokratiju.
- Cvetičanin, Neven (2002) „Rekonstrukcija sistema vrednosti srpskog i jugoslovenskog društva” u: *Rekonstrukcija institucija: godinu dana tranzicije u Srbiji*, zbornik radova sa međunarodnog skupa, Banja Koviljača, 26-28.10.2001.
- Čenan, Oliver (1994) „Sekularizaciona paradigma: sistematizacija”, u: *Povratak svetog?*, Niš, Gradina. Prevedeno iz Tschenan, Oliver (1991) „The Secularization Paradigm: A Systematization”, *Journal for the Scietific Study of Religion* 30 (4).
- Demokratija i religija* (2003) Izbor tekstova i diskusija sa okruglog stola Doprinos verskih zajednica u SR Jugoslaviji pomirenju, poštovanju različitosti, demokratiji, ljudskim pravima, zaštiti manjina, saradnji i stabilnosti u Jugoistočnoj Evropi, Beograd, Centar Sava, 14-15. decembar 2001., Beograd; Maribor, Centar za istraživanje etniciteta; ISCOMET.
- Dve hiljade godina hrišćanstva na Balkanu* (2001), JUNIR godišnjak VII, Niš, JUNIR i Zograf.
- Elijade, Mirča (1980) *Sveto i profano*, Vrnjačka Banja, Zamak kulture.
- Eliade, Mircea (1987) *Encyclopedia of religion*, I tom, New York, Macmillan Publishing Company.
- Enciklopedija političke kulture* (1993), Beograd, Savremena administracija.

- Enciklopedija pravoslavlja* (2002), 3 toma, Beograd, Savremena administracija.
- Gellner, Ernest (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*, New York, London, Routledge.
- Gerc, Kliford (1971) „Religija kao kulturni sistem” u: *Kultura* br. 13-14.
- Gerc, Kliford (1998) *Tumačenje kultura*, I, II, XX vek, Beograd.
- Gidens, Entoni (1998) *Sociologija*, Podgorica, CID.
- Glosar religijskih pojmova* (1999) Sarajevo, Međureligijsko vijeće Bosne i Hercegovine.
- Golubovic, Zagorka (1973) *Čovek i njegov svet: u antropološkoj perspektivi*, Beograd, Prosveta
- Gredelj, Stjepan (1999) „Klerikalizam, etnofiletizam, anti-ekumenizam i (ne)tolerancija”, u: *Sociologija* br. 2.
- Gredelj, Stjepan (2001-2002) „Slova i brojke oko veronauke” u: *Filozofija i društvo* XIX-XX, Beograd, Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Gligorić, Jovan (2001) „Uticaj verske tradicije na borbeni moral Vojske Jugoslavije- rezultati empirijskih istraživanja”, u: *Vojska i vera*, Beograd, Novinsko-informativni centar „Vojska”.
- Đorđević, B. Dragoljub (1984) *Beg od crkve*, Knjaževac, Nota.
- Đorđević, B. Dragoljub (1987) *Studenti i religija*, Niš, Zbivanja.
- Đorđević, B. Dragoljub (1990) *O religiji i ateizmu: prilozi sociologiji religije*, Niš; Beograd, Gradina; Stručna knjiga.
- Đorđević, B. Dragoljub (1994) „Sveto i svetovno- sekularizacija kao sociološki problem” u: *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Đorđević, B. Dragoljub (1994a) „Religijsko-crkveni kompleks, raspad Druge i budućnost Treće Jugoslavije (fragmenti)” u: *Raspad Jugoslavije, Filozofija i društvo*, VI.
- Đorđević, B. Dragoljub; Đurović, Bogdan (1994b) „Komparativna sociologija razvoja Andreasa Busa”, pogovor u: Andreas E. Bus: *Maks Veber i Azija*
- Đorđević, B. Dragoljub (1995) „Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva” u: *Religija i razvoj*, JUNIR godišnjak II, Niš, Junir.
- Đorđević, B. Dragoljub (1996) „Dometi i granice Jugoslovenske sociologije religije”, u: *Sociološki pregled*, br. 4.
- Đorđević, B. Dragoljub (2000) „Sociološki uvid u kulturu pravoslavlja (Srpsko pravoslavlje i SPC)”, u: *Teme*, br.1-2, Niš.
- Đorđević, B. Dragoljub (2001) *Sociologija forever*, Niš, Punta.

- Dorđević, B. Dragoljub (2001a) „Klasična religioznost Roma”, u: JUNIR godišnjaku VIII, *Vera manjina i manjinske vere*, Niš, JUNIR i ZOGRAF.
- Dorđević B. Dragoljub; Todorović, Dragan (2000) *Mladi-religija-vero-nauka: izazovi interkulturalizma*, Beograd, Agena.
- Dorđević, Jelena (2000) „Kultura kao činilac tranzicije i modernizacije”, *Teme*, br. 3-4.
- Dorđević, Jelena (2001) „Antropologija religije: proširivanje domena religije”, u: *Kultura*, br. 101, Beograd.
- Dorđević, Jelena (2001a) „Interreligijski dijalog i svakodnevni život”, u: *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*, Beograd, BOŠ.
- Dorđević, Jelena (2001b) „Nevidljiva religija- nužna promena, moda ili jeres”, u: *Vera manjina i manjinske vere*, JUNIR godišnjak VIII, Niš, JUNIR i ZOGRAF.
- Đukanović, Borislav (2000) *Bogovi i ljudi: religioznost u Crnoj Gori*, Podgorica, CID, SoCEN
- Filozofijski rječnik* (1984) Zagreb, Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Flere, Sergej; Pantić Dragomir; Koković, Dragan (1986) *Male verske zajednice u Vojvodini*, Novi Sad, Univerzitet u Novom Sadu, Pravni fakultet i Institut društvenih nauka.
- Flere, Sergej (1994) „Desekularizacija u Istočnoj Evropi” u: *Povratag svetog?*, Niš, Gradina.
- Francetić, Hana (2001) „Religijske promene i vrijednosti u Hrvatskom društvu”-prikaz u: *Revija za sociologiju*, br. 3-4, Zagreb.
- Frankl, Viktor (2000) *Nečujan vapaj za smislom: psihoterapija i humanizam*, Beograd: IP „Žarko Albulj”.
- Hamilton, Malkom (2003) *Sociologija religije: teorijski i uporedni pristup*, Beograd, CLIO.
- Hantington, Semjuel (1998) *Sukob civilizacija*, Podgorica, CID.
- Haralambos, Michael (2002) *Sociologija: teme i perspektive*, Zagreb, Golden marketing.
- Hemond, E. Filip (1994) „Kako razmišljati o svetom u svetovno doba”, u: *Povratag svetog?*, Niš, Gradina. Prevedeno iz Hammond, F. (1991) „How to think About the Sacred in Secular Age”, *Religion and Social Order*, 1 (1).
- Hornsby-Smit Michael (2002) „Reasearching religion: the vocation of the sociologist of religion”, u: *International Journal of Social research Methodology*, vol. 5, no.2, [http:// Search.epnet.com](http://Search.epnet.com)

- Hrišćanstvo, društvo, politika* (1999), JUNIR godišnjak VI, Niš, JUNIR.
- Hrišćanstvo i evropske integracije* (2003), Beograd, Hrišćanski kulturni centar; Fondacija Konrad Adenauer.
- Integracija i tradicija: zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa* (2003) Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi* (2001), Beograd, BOŠ.
- Jakelić, Slavica (2003) „Sekularizacija: teorijski i povijesni aspekti”, u: *Religijski dijalog drama razumevanja, Beograd, BOŠ.*
- Jerotić, Vladeta (1996) *Staro i novo u hrišćanstvu*, Beograd, Iskoni.
- Jerotić, Vladeta (1996a) „Učenje dijalogu i toleranciji” u: *Religija-Crkva-Nacija: vreme posle rata*, Niš, JUNIR godišnjak III.
- Jerotić, Vladeta (2002) *Približavanje Bogu*, Niš, Prosveta.
- Joksimović, Snežana; Kuburić, Zorica (2003) „Mladi i verska tolerancija”, prezentovano na Okruglom stolu „Multikonfesionalnost Vojvodine” 26.05.2003 u Novom Sadu.
- Joksimović, Snežana, prir. (2003) *Verska nastava i građansko vaspitanje u školama*, Beograd, Institut za pedagoška istraživanja.
- Jović, Vajo „Veronauka između hrama i škole”, www.spc.co.yu.
- Jukić, Jakov (1973) *Religija u modernom industrijskom društvu*, Split, Crkva u svijetu.
- Jukić, Jakov (1991) *Budućnost religije*, Split: Matica Hrvatska.
- Jukić, Jakov (1996) „Sekularizacija društva i obitelji” u: *Obnovljeni život*, br. 6, Zagreb.
- Jukić, Jakov (1997) *Lica i maske svetoga*, Zagreb, Kršćanska Sadašnjost.
- Kalezić, Dimitrije M. (2000) *Krsne slave u Srba*, Beograd: Narodna knjiga; Alfa.
- Kaljević-Bogdanović, Marija (1972) „Rasprostranjenost religioznosti u Beogradu”, Beograd, IDN; Centar za istraživanje javnog mnjenja, *Izveštaj i studije*, br.42, (šapirografisano).
- Karanović, Slobodan S. (2003) *Pravoslavni, katolički, islamski, jevrejski i protestantski pojmovnik*, Beograd, Ministarstvo za ljudska i manjinska prava Srbije i Crne Gore.
- Kasper, Valter, kardinal (2004) *Ne postoje dva Hrista: besede i predavanja*, Beograd, Beogradska nadbiskupija.
- Kepel, Giles (1991) *La revanche de Dieu. Chrétiennes, juifs et musulmane a la reconquete du monde*, Paris: Ed. du Seuil.
- Kodelja, Zdenko (2002) *Laička škola pro et contra*, Beograd, Biblioteka XX vek.

- Koković, Dragan (1996) *Sociologija religije i obrazovanja*, Učiteljski fakultet, Sombor.
- Kuburić, Zorica (1996) *Religija, porodica i mladi*, Beograd, TI.
- Kuburić, Zorica (1996) *Vera i sloboda: verske zajednice u Jugoslaviji*, Niš, JUNIR.
- Kuburić, Zorica (1996a) „Religija i polne razlike” u: *Sociološki pregled*, br. 4.
- Kuburić, Zorica (1999) „Hrišćanstvo i psihičko zdravlje vernika”, u: *Hrišćanstvo, društvo, politika*, Niš, JUNIR.
- Majendorf, Jovan (1998) *Pravoslavna crkva juče i danas*, Beograd, Bogoslovski fakultet Srpske pravoslavne Crkve.
- Maksimović Iskra (1998) „Religijsko obrazovanje i nastava religije u državnim školama u Evropi”, u: *Nastava i vaspitanje*, br. 4.
- Marinović Jerolimov, Dinka (2002) „Religioznost, nereligioznost i neke vrijednosti mladih”, u: *Mladi uoči trećeg milenija*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja.
- Mandzaridis, Georgije I. (2004) *Sociologija hrišćanstva*, Beograd, Hrišćanski kulturni centar.
- Miladinović, Slobodan (2001) „Religioznost: između stvarnosti i predrasude”, u: *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta*, JUNIR godišnjak V, Niš.
- Milić, Anđelka (1995) „Svakodnevni život porodica u vrtlogu društvenog rasula”: Srbija, 1991-1995. godine u: *Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih*, Beograd: Institut za sociološka istraživanja.
- Mrkšić, Danilo (2000) „Restratifikacija i promene materijalnog standarda”, u: Lazić, Mladen (ur.) *Račji hod: Srbija u transformacijskom procesima*, Beograd, „Filip Višnjić”.
- Mršević, Zorica (2001) „Zašto žene i pored svega pripadaju crkvi ili reproduktivna prava, pravoslavlje i feminizam”, u: *Žene, religija, obrazovanje: između duhovnosti i politike*, Beograd, Umetničko-istraživačka stanica NANDI.
- Nauka-Religija-Društvo* (2002) Seminar i okrugli sto, Beograd, Bogoslovski fakultet SPC; ministarstvo vera Vlade Republike Srbije.
- Nemanjić, Miloš (1994) „Teisti i ateisti u okviru kulturnog modela religijske i etničke tolerancije” u: *Religija-rat-mir*, Niš, JUNIR.
- Nemanjić, Miloš (1995) „Religijske potrebe, pravoslavni hramovi i urbanistički planovi u Beogradu” u: *Religija i razvoj*, Niš, JUNIR.

- Nemanjić, Miloš (1996) „Sveštenici Srpske pravoslavne crkve u XX veku- školovanje i poziv” u: *Religija-Crkva-Nacija*, Niš, JUNIR.
- Ohraniti sanje* (1998) prispjevki z druge mednarodne konference/ okrogle mize Vloga verskih skupnosti v mirovnem procesu in pri odpravi posledie vojne na področju nekdanje Jugoslavije, Rogaška Slatina 1997, Maribor, ISCOMET: ECERS.
- Pantić, Dragomir (1988) *Klasična i svetovna religioznost*, Beograd: Institut društvenih nauka.
- Pantić, Dragomir (1990) „Prostorne, vremenske i socijalne koordinate religioznosti mladih u Jugoslaviji”, u: *Deca krize*, Beograd, IDN.
- Pantić, Dragomir (1993) „Promene religioznosti građana Srbije”, *Sociološki pregled*, br. 1-4.
- Pantić, Dragomir (1999) „Debelo smo zaostali”, *Glas*, 20-21.03.
- Pedagoška enciklopedija I II*(1989), Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Pejčić, Milivoje (1994) „Nauka i sekularizacija” u: *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Popis stanovništva 1991.- veroispovest, podaci po naseljima i opštinama* (1993), Beograd: SZS
- Posebne osnove školskog programa za I razred osnovnog obrazovanja i vaspitanja* (2003), Beograd, Ministarstvo prosvete i sporta Republike Srbije, (Komisija za prvi razred).
- Povratak Svetog?* (1994) Niš, Gradina.
- Pravoslavlje između neba i zemlje* (1992), Niš, Gradina.
- Radić, Radmila (1994) „Uticaj razvoja Srpske pravoslavne Crkve na modernizacijske procese u Srbiji i Jugoslaviji”, u: *Srbija u modernizacijskim procesima XX veka*, Beograd, INIS.
- Radić, Radmila (1995) *Verom protiv vere*, Beograd, INIS.
- Radić, Radmila (1998) „Stavovi o ženi u radovima pravoslavnih teologa”, u: *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka 2. Položaj žene kao merilo modernizacije*, Institut za noviju istoriju Srbije, Beograd.
- Radić, Radmila (2002) *Država i verske zajednice: 1945-1970*. Dva toma, Beograd, Institut za noviju istoriju Srbije.
- Radić, Radmila (2002a) „Verska štampa 1985-1995. sa posebnim osvrtom na štampu SPC”, u: *Religija, društvo i politika: kontroverzna tumačnja i približavanja*, Bonn.
- Rakić, Radomir, prired. (1994) *Biblijski rečnik 2.* dopunjeno izdanje, Beograd, Savremena administracija.

- Radisavljević Ćiparizović, Dragana (2001) „Vezanost za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih”, u: *Vere manjina i manjinske vere*, JUNIR godišnjak VIII, Niš, JUNIR i ZOGRAF.
- Radisavljević Ćiparizović, Dragana (2002) „Religija i svakodnevni život: vezanost za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih” u: *Srbija na kraju milenijuma*, Beograd, ISFF.
- Religija i razvoj* (1995) JUNIR godišnjak II, Niš, JUNIR.
- Religija, crkva, nacija: vreme posle rata* (1996) JUNIR godišnjak III, Niš; Subotica, JUNIR i Otvoreni Univerzitet.
- Religija, veronauka, tolerancija* (2002) Novi Sad, Centar za empirijska istraživanja religije.
- Religije Balkana: susreti i prožimanja* (2001) Beograd, Beogradska otvorena škola.
- Religijski dijalog: Drama razumevanja* (2003) Beograd, Beogradska otvorena škola.
- Religion and Globalization* (2005) XII Annual International Conference, Niš, Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion
- Savić, Mile (2002): iz izlaganja „Granice reinterpretacije tradicije” na Filozofsko-knjževnoj školi u Kruševcu u: *Politika*, 13.jul.
- Savić, Svenka (2001) „Feministička teologija u praksi” u: *Žene, religija, obrazovanje: Između duhovnosti i politike*, Beograd, Umetničko-istraživačka stanica NANDI.
- Savramis, Demostenes (1991) „Maks Veber i pravoslavna crkva” u: *Pravoslavlje između neba i zemlje: zbornik teksova*, Niš, Gradina.
- Simić, Milen (2001) „Regulisanje verskih pitanja u Vojsci Jugoslavije”, u: *Vera i vojska: zbornik radova*, Beograd, Novinsko-informativni centar „Vojska”.
- Srpska pravoslavna eparhija šumadijska: 1947-1997: šematizam* (1997), Kragujevac, Eparhijski upravni odbor Srpske pravoslavne eparhije šumadijske.
- Srpska pravoslavna eparhija šumadijska: 1999: šematizam* (2000), Kragujevac, Eparhijski upravni odbor Srpske pravoslavne eparhije šumadijske.
- Srpska pravoslavna eparhija banjalučka 1900-2000: Šematizam (2000)* Banja Luka, Izdanje Eparhijskog upravnog odbora Srpske pravoslavne Eparhije banjalučke.
- Stamatović, Aleksandar (1999) *Kratka istorija Mitropolije Crnogorsko-primorske (1219-1999) sa šematizmom za 1999.god*, Cetinje, Svetigora.

- Todorović, Dragan(2003) „Prozelitizam” u: Teme, XXVII (3).
- Toš, Niko (1999) *Podobe o cerkvi in religiji: (na Slovenskem v 90-ih)*, Ljubljana, ČFDV-IDV, Centar za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
- Šmeman, Aleksandar (1996) *Tajne praznika*, Cetinje, Svetigora.
- Šušnjić, Đuro (1995) *Znati i verovati*, Drugo izdanje, Beograd, Čigoja.
- Šušnjić, Đuro (1998) *Religija I II*, Beograd, Čigoja.
- Šušnjić, Đuro (2001) „Verski dijalog i tolerancija-drama razumevanja” u: *Religije Balkana: susreti i prožimanja*, Beograd, BOŠ.
- Veliki pravoslavni bogoslovski rečnik*: (2000), Novi Sad, Pravoslavna reč.
- Velimirović, Nikolaj (1970) *Vera svetih: katihizis istočne pravoslavne crkve*, Beograd: Sveti Arhijerejski Sinod SPC.
- Ver, Timoti (2001) *Pravoslavna crkva*, Beograd, Zavet.
- Vojska i vera: zbornik radova sa okruglog stola o temi „regulisanje verskih pitanja u Vojsci Jugoslavije”* (održan 28.12.2000.godine u Beogradu) (2001), Beograd, Novinsko-informativni centar „Vojska”.
- Vrcan, Srđan (1986) *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb: Školska knjiga.
- Vrcan, Srđan (2001) *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Split: Glas Dalmacije- revija Dalmatinske akcije.
- Vrcan, Srđan (1999) „Novi izazovi za suvremenu sociologiju religije. Politizacija religije i religizacija politike u postkomunizmu”, u: *Revija za sociologiju*, 1-2, Zagreb.
- Vukašinić, Vladimir „Krštenje i hrišćanski život”, www.ppsc.co.yu.
- Vukašinić, Vladimir „Liturgijska obnova u pravoslavnoj Crkvi danas”, www.iskon.co.yu
- Vujaklija, Milan (1992) *Leksikon stranih reči i izraza*, Beograd, Prosveta.
- Vukomanović, Milan (1997) „Karakter religijskih promena u zemljama tranzicije: primer pravoslavne crkve u Rusiji i SR Jugoslaviji”, u: *Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd, IDN.
- Vukomanović, Milan (2000) „Religijski izazovi postkomunizma”, u: Crkva, država i civilno društvo, Beograd, Centar za demokratiju.
- Vukomanović, Milan (2001) *Sveto i mnoštvo: izazovi verskog pluralizma*, Beograd, Čigoja.

- Vukomanović, Milan priređivač, (2001) *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*, Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Vukomanović, Milan (2001) „Religijske promene u Mađarskoj i položaj Srpske pravoslavne crkve”, u: *Religije Balkana: Susreti i prožimanja*, Beograd, BOŠ.
- Vukomanović, Milan (2003) „Religijske slobode u Jugoslaviji”, u: *Demokratija i religija*, Beograd; Maribor, Centar za istraživanje etniciteta; ISCOMET.
- Vukomanović, Milan (2001) „Počeci pravoslavlja u Srba” u: *Sveto i mnoštvo*, Beograd, Čigoja.
- Vukotić, Bojana (1996) „Verska štampa u SR Jugoslaviji”, u: *Religija, crkva, nacija: vreme posle rata*, Niš, JUNIR godišnjak III.
- Warner, Stephen (1993) „Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States” u: *American Journal of Sociology* 98. 1993, 1044-1093.
- Weber, Max (1989) *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo, Veselin Masleša, Svjetlost
- Zajcev, Jevgenij (2002) „Bogoslovske škole i vaspitanje za toleranciju” u: *Religija, veronauka, tolerancija*, Novi Sad, Centar za istraživanje religije
- Zrinščak, Siniša (1999) *Sociologija religije-hrvatsko iskustvo*, Zagreb, Pravni fakultet
- Zrinščak, Siniša (1998) „Crkva i država: Europski kontekst i postkomunističko iskustvo”, u: *Revija za sociologiju*, no. 1-2, Zagreb
- Zukorlić, Muharem (2003) „Diskusija sa okruglog stola” u: *Demokratija i religija*, Beograd; Maribor: Centar za istraživanje etniciteta; ISCOMET
- Žene, religija, obrazovanje- između duhovnosti i politike* (2001), Beograd: Umetničko-istraživačka stanica NANDI
- Živković, Gordana (2002) „Evropa i pravoslavlje: Novi tip racionalnog”, *Politika* 20. jul.
- Živković, Gordana (2003) „Crkva i politika: u vrtlogu zbivanja”, *Politika* (Božićni dodatak), 4. januar.

RELIGIJA U DESEKULARIZOVANOM DRUŠTVU

Baviti se danas naučnim proučavanjem religije u Srbiji, te posebno empirijskim istraživanjima pravoslavlja, ne znači, kao pre tridesetak godina, naprosto istraživati jedan egzotičan duhovni i socijalni fenomen, koji je po tadašnjem opštem uverenju više pripadao istoriji nego savremenosti, više „muzeju starina” nego živom društvenom fenomenu, više maloj grupi neobrazovanih, marginalnih i posvećenih nego većini građana, propulzivnih i elitnih gruštvenih grupa. Situacija se gotovo iz korena izmenila. Baviti se danas religijskim fenomenom, na bilo koji način, zapravo znači biti upravo savremen, na izvoru nekih bitnih društvenih promena koje je posve nemoguće razumeti na balkanskim prostorima izvan kategorija konfesionalnog, religijskog i nacionalnog. I što je još važnije: danas je daleko politički dopustljivije baviti se religijom u skladu sa naučnim uzusima i izvoditi zaključke o religijskoj situaciji na nekom području bez opterećenja politički korektne i očekivane religijske slike. Rekli bismo, da se bitno promenila opšta društvena klima u kojoj se istražuje religija. Ta opšta društvena klima, između ostalog, doprinela je da privatizovana, marginalizovana te stigmatizovana religija i brojne konfesije iz potpalublja izađu na svetlost dana i da počnu da igraju tako značajne javne uloge koje se pre samo petnaest – dvadeset godina nisu mogle ni zamisliti.

Takva situacija je široko otvorila vrata domaćoj sociologiji religije da praktično *in vivo* proučava religijski fenomen u svojim različitim vidovima na delu, tj. kako religije i konfesije utiču na mišljenje i ponašanje mnoštva ljudi koji su se nenadano našli u teškoj, ambivalentnoj, ratnoj i poratnoj društvenoj situaciji u kojoj su oni najpre bili puni nade, egzaltacije, fanatizma, nerealnih očekivanja, a potom očaja, beznađa, lišavanja i frustracija svake vrste, pa sve do nekog stanja smirivanja strasti i sabiranja poslednjih godina. Iako se početkom devedesetih godina prošlog veka verovalo da će domaća sociologija religije iskoristiti maksimalno tu šansu, ona se danas može pohvaliti polovičnim uspehom. Malena zajednica domaćih sociologa religije je uradila mnogo, ako se ima

na umu da je šira institucionalna podrška istraživanjima, naročito empirijskim, izostala, pa se odsustvo institucionalne podrške nadomeštalo originalnošću, entuzijazmom i ličnim vezama sociologa religije. Otuda je svako sociološko empirijsko istraživanje religije i religioznosti značajno, pogotovo ako je ono reprezentativno za čitavo područje Srbije, ako nije tematsko i sistematično istraživanje vezanosti ljudi za religiju i crkvu.

Ako se ima u vidu šire, regionalno okruženje, onda se domaća sociologija religije ne može pohvaliti sistematskom i reprezentativnom iskustvenom evidencijom vezanosti ljudi za religiju i crkvu. Do pre pet-šest godina, čak i kad su postojale mogućnosti da se na reprezentativnom uzorku istraži konvencionalna religioznost, sociolozi to nisu činili, što zbog odsustva sluha za religiju (iako je religija bila neizostavni predmet istraživanja pionira sociologije), to i zbog zaista malo sociologa religije sklonih empirijskoj proveri hipoteza o religioznosti na domaćem konfesionalnom prostoru. Tako se moglo desiti da u petogodištu naučnog istraživanja Instituta za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu (1996 – 2000) pod nazivom „Srbija u komparativnoj perspektivi” najpre tema o istraživanju religije nije bila ni predviđena, da bi tek naknadno, u omnibusno istraživanje anketnog tipa, bilo uključeno desetak pitanja o vezanosti ljudi za religiju i crkvu. Na taj način stvorena, iskustvena evidencija koju je obradila Dragana Radisavljević Čiparizović, reprezentativna je za čitavo područje Srbije. Ona je iskoristila prvo u pisanju magistarskog rada, a potom kao empirijsku podlogu za knjigu koja je pred nama.

Dragana Radisavljević Čiparizović je sociolog srednje generacije kojoj religijska muzikalnost (Veber) nije strana. Ona je jedan od retkih sociologa u poslednjih dvadeset godina koja je mogla da osnovnu tezu istraživanja o savremenom procesu desekularizacije srpskog društva proveri na metodološki dobro zasnovanom, stratifikovanom, višetapnom uzorku sa područja Srbije bez Kosova i Metohije. Uzorak je obuhvatio 1201 ispitanika, a anketiranje je sprovedeno posle NATO bombardovanja Srbije, krajem 1999. godine. Obuhvatilo je tri velika gradska područja sa pripadajućim seoskim naseljima: Beograda, Novog Sada i Niša. Međutim, Dragana Radisavljević Čiparizović se u pisanju ove knjige nije oslanjala samo na pomenutu iskustvenu evidenciju već i na podatke zvanične statistike, delimično i crkvene statistike, te na široku literaturu o religijskom fenomenu koja nije samo sociološka, već i antropološka, psihološka i što je vrlo važno, teološka, bar u onoj meri u kojoj su se pravoslavni teolozi bavili društvenom potkom pravoslavlja.

Da u razmatranju religijske situacije u Srbiji krajem devedesetih godina prošlog veka autorka ne ostaje samo na sociografskom, deskriptivnom pristupu pokazuje već i struktura njenog rada: ona u uvodnom delu svoje knjige eksplicitno iznosi najvažnije probleme pojmovnog okvira istraživanja. Na prvom mestu postavlja se pitanje kako odrediti pojam religije, religioznosti i vezanosti za konvencionalnu religiju i crkvu, a potom i druga pitanja: šta podrazumeva proces sekularizacije i desekularizacije danas, šta je tradicija a šta religijska promena, kao i šta je verska tolerancija i međureligijski dijalog. Nije izostalo ni kratko izlaganje o zanemarenom pitanju položaja žene u pravoslavnoj crkvi.

Naravno, za detekciju promenjene religijske situacije u Srbiji krajem devedesetih godina prošlog veka od presudnog značaja je pojmovno i operacionalno definisanje religije i religioznosti i procesa sekularizacije. Šušnjićeva definicija religije i religioznosti se pokazala najprimerenijom iskustvenom istraživanju religije: to je složena definicija u kojoj naš najpoznatiji sociolog religije kombinuje normativni sa deskriptivnim pristupom, lako je prevodiva u iskustvene pokazatelje religioznosti u empirijskim istraživanjima i u isto vreme njome se može jasno i definitivno podvući razlika između religijskog i nereligijskog fenomena. Pojmovno određenje vezanosti ljudi za religiju i crkvu olakšano je osnovnim ciljem istraživanja kojim se u obzir uzima samo etabliрана, tradicionalna, konvencionalna religioznost, koja je temeljno teorijski (još u formativnom razdoblju sociologije) i iskustveno ispitana u svetu, naročito posle Drugog svetskog rata. Što se procesa sekularizacije tiče, Dragana Radisavljević Ćiparizović pristaje uz ona shvatanja sociologa religije koji sekularizaciju posmatraju kao istorijski, protivurečan, složen, mnogoznačan i prvenstveno reverzibilan proces, što ukazuje na sa-postojanje elemenata sekularizacije i desekularizacije u savremenom društvu, a empirijsko je pitanje elementi kog procesa pretežu u datom društvu u datoj jedinici vremena.

Prema tome, osnovna hipoteza ovog istraživanja (kao i u nekoliko ranijih ali regionalnih ili segmentarnih) glasi: krajem devedesetih godina XX veka u Srbiji je došlo do oživljavanja religioznosti i povećane vezanosti ljudi za religiju i crkvu a aktuelnom istraživanju se stavlja u zadatak da utvrdi u kom obimu i intezitetu, te kako izleda tipični vernik u Srbiji krajem devedesetih. Naravno, taj zaključak sledi imajući u vidu religijsku situaciju u Srbiji do kraja osamdesetih godina prošlog veka. S obzirom da se radi o omnibusnom istraživanju, operacionalizacija osnovne hipoteze nije mogla biti izvedena do kraja. Izbor indikatora vezanosti za religiju i crkvu bio je ograničen pa je autorka selektivno odabrala

desetak. Dobro je to što je ona u tom izboru insistirala na indikatorima religijskog ponašanja pošto oni imaju, faktorskom analizom utvrđenu, veću specifičnu težinu za karakterisanje integralne religioznosti. Nažalost, pokazatelji dogmatske identifikacije sa religijom i konfesijom (prvenstveno sa pravoslavljem) nisu bili uključeni u istraživanje pa smo ostali uskraćeni za komparaciju sa rezultatima ranijih istraživanja.

Autorka je po uzoru na prethodna istraživanja (recimo Srđana Vrcana, Dragoljuba Đorđevića, Mirka Blagojevića) navedene indikatore uslovno podelila na indikatore tradicionalnog i aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi. U indikatore tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi autorka je svrstala konfesionalnu i religijsku samoidentifikaciju, krštenje dece, crkveni pogreb i slavljenje verskih praznika a u indikatore aktuelnog odnosa odlazak na liturgiju, posećivanje crkve, molitvu, post pred velike crkvene praznike i čitanje verskih knjiga i štampe.

Ovo istraživanje promena u svakodnevnom životu u Srbiji krajem devedesetih, kad je religija u pitanju, pokazalo je da se neke tendencije sa početka devedesetih na kraju te decenije mogu okarakterisati kao stabilizacija i pravilnost koja će važiti i u prvim godinama XXI veka. Tako nam Dragana Radisavljević Ćiparizović prezentuje podatke koji ukazuju da se izmerena visoka religioznost stanovništva početkom devedesetih nije promenila, nije opala nego se ustalila na visokom nivou. Imajući na umu specifičnost uzroka, tj. da je u njemu sloj poljoprivrednika podzastupljen u odnosu na njihov broj u opštoj populaciji, da su istraživani pre svega modernizacijski centri, najveći gradovi u Srbiji i okolno seosko stanovništvo koje nije reprezentativno za opštu seosku populaciju u zemlji, podatak od gotovo 60% religioznih, pri tom 26,6% kao uverenih i 32,7% kao konformističkih vernika, uz petinu neopredeljenih i skoro petinu nereligioznih, govori nedvosmisleno o stabilnosti trenda desekularizacije koji se u skorije vreme teško može dovesti u pitanje. Religioznost više nije tipično seoska pojava, revitalizacija religije vezana je za grad, za obrazovane i mlade generacije. Sada religioznost nije kao u ranijim istraživanjima u obrnutom odnosu sa stepenom školske spreme. Među visoko obrazovanim je skoro 60% religioznih, kolika je izmerena religioznost i na nivou uzorka, podatak koji je bio nezamisliv pre dvadesetak godina. Može se pretpostaviti da veliki broj ljudi sada konformistički prihvata religioznost kao poželjnu normu sredine, kao što se ranije dešavalo da konformistički prihvata ateizam, pošto je zaista i u vreme najžešće ateizacije malo bilo ateista čiji je stav dosledno bio utemeljen na intelektualnoj, emocionalnoj i delatnoj ravni. Očigledno, stabilizacija stanja religijskih desekularizujućih promena i

stanje visoke religioznosti pokazuje se i preko potpunog odsustva polnih razlika u religioznosti prema samooceni religioznosti, koje su nekad uočavane iako se nije mogao izvesti zaključak o religioznosti kao tipičnoj muškoj ili ženskoj pojavi. Te razlike čak više ne postoje i kad je nereligioznost u pitanju što je početkom decenije pokazalo naše istraživanje braničevskog okruga. Starost, kao obeležje, takođe pokazuje ranije uočen trend: mlade generacije prvo, iskazuju visoku religioznost (oko 60%) i drugo, religioznije su od srednjih generacija a nisu religioznije od najstarije generacije koja je u konkretnom slučaju iskazala religioznost od skoro 70%. Što se socio-profesionalne strukture tiče, ovo istraživanje je pokazalo da samo jedan tanak sloj ljudi koji pripada socio-profesionalnim grupama nižeg rukovodećeg kadra i stručnjaka-umetnika, koje je istraživanje svrstalo u istu kategoriju zanimanja, iskazuje (jedva) potpolovičnu religioznost, a da se u svim ostalim socio-profesionalnim grupama religioznost javlja kao većinska pojava: kod domaćica, poljoprivrednih radnika i poljoprivrednih vlasnika izmerena religioznost se kretala od 70% do 81,5% a od 50% do 70% kod svih ostalih socio-profesionalnih grupa. Takva situacija jeste još jedan čvrst dokaz o desekularizaciji srpskog postsocijalističkog društva.

Tradicionalni odnos prema religiji i crkvi u Srbiji je do kraja osamdesetih godina bio najotporniji vid vezanosti za religiju i crkvu, iako se ispunjavao u jednom nestimulativnom opštem društvenom okruženju. To naravno, ne znači da i on nije bio zahvaćen procesom erozije ako se na umu ima situacija pre Drugog svetskog rata. Ali ta erozija nije uzimala tako drastične sekularizujuće učinke kao kad je aktuelni odnos ljudi prema crkvama bio u pitanju ili kao kad su neki aspekti dogmatske identifikacije sa religijama na prostoru socijalističke Jugoslavije bili u pitanju. Za takvu vrstu erodiranosti i otpadanja od religije i crkve pravoslavlje je u toj situaciji bilo paradigmatičan primer. Međutim, krajem devedesetih tradicionalna veza ljudi sa religijom i crkvom, premda i ranije dosta čvrsta, izuzetno je proširena. U odnosu na neka ranija istraživanja Dragana Radisavljević Ćiparizović pokazuje još izraženiju proširenost tradicionalne povezanosti i to u dimenziji potpune povezanosti (74,6%), uz delimičnu povezanost od 25,1% i potpunu tradicionalnu nepovezanost od samo 0,3%.

Najznačajniji indikatori povratka ljudi religiji i crkvi svakako se odnose na tzv. aktuelnu vezanost za religiju i crkvu. To je ona vezanost koja se ispoljava u ispunjavanju verskih dužnosti, u čestom prisustvu vernika u oltaru svoje crkve, u čestim molitvama bogu u koga se veruje, u održavanju posta i čitanju svetih spisa i verske štampe. Sekularizova-

nost jednog područja je u obrnutom odnosu sa brojem ljudi koji učestvuju u obredima aktuelnog religijskog ponašanja i u zajednici vernika, iako se na istom području može javiti izuzetno veliki broj ljudi koji priznaje konfesionalno poreklo ili se deklarirše kao religiozan ili učestvuje u nekom religijski profanizovanom obrednom ponašanju. Đorđevićevi podaci su 80-ih upravo pokazali opisanu situaciju. Autorova konačna dijagnoza o izuzetno odmaklom procesu sekularizacije i ateizacije u niškom regionu nije bila zasnovana na podacima iz oblasti tradicionalnog religijskog ponašanja nego je bila pre svega zasnovana na podacima takozvanog aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi.

Kad se uporede rezultati omnibusnog istraživanja ISIFF iz 1999. godine, sa podacima ranijih istraživanjima, jasno pokazuju da je došlo do promena i u ovom vidu povezanosti sa religijom i crkvom. U Đorđevićevom istraživanju niškog pravoslavnog regiona iz 1984. godine podaci nedvosmisleno govore o procesu erodiranja verske prakse koja se imenuje kao neposredna dužnost vernika, i to naročito u redovnosti ispunjavanja ovih verskih normi. Naše istraživanje braničevskog okruga iz 1993. godine takođe pokazuje da redovno ispunjavanje verskih dužnosti daleko zaostaje za participacijom u obredima tradicionalne prirode, ali da nije nastavljen proces erodiranja ovog vida verske prakse i njegovog nestajanja iz života ogromnog broja ljudi. Izvesni znaci revitalizacije su vidljivi pre svega kad se na umu imaju ostali intenziteti praktikovanja, dakle, u povremenosti ili u intenzitetu od nekoliko puta godišnje. Tako se smanjio segment populacije koja ranije nikakvih dodira nije imala sa ovim obredima niti je u njima ikada učestvovala. Takođe, naše istraživanje je pokazalo da se problematičnost u ispunjavanju verskih dužnosti ponajpre ispoljava kao problematičnost religijskog ponašanja same vernički deklarisanе populacije. Ako, naravno, nije problematično bilo da neopredeljena i nereligiozna populacija vrlo simbolično, a u nekim slučajevima i sasvim incidentno učestvuje u ispunjavanju verskih dužnosti, i te kako je problematično da u proseku samo jedna osmina religioznih ispitanika redovno ispunjava svoje verske dužnosti. U tom kontekstu se javlja veliki jaz između priznavanja religioznosti i adekvatnog religijskog ponašanja. Novost koju je donelo istraživanje iz 1999. godine je u tome, kako se nama čini, da se dalje smanjivao taj raskorak između deklaracije i adekvatnog konvencionalnog religijskog ponašanja. Takvo ponašanje se nedvosmisleno detektuje i povećanim prisustvom u crkvi, češćom molitvom i postom što utiče na konsekventnije ponašanje vernika te je više u skladu sa religioznom deklaracijom što posebno naglašava i Dragana Radisavljević Ćiparizović, a u čemu vidi-

mo pouzdan znak revitalizacije konvencionalne vezanosti za religiju i crkvu na pravoslavnim konfesionalnim prostorima.

Dragana Radisavljević Ćiparizović je korektno analizirala podatke svog istraživanja, uvek imajući na umu komparaciju sa nekoliko ranijih istaživanja bez čega nema ispravnog praćenja religijske situacije na nekom geografskom i konfesionalnom području. Pored ostalog i u tome vidimo značaj ovog istraživanja za domaću sociologiju religije. Kako god da je bila nepovoljna situacija za istraživanje religije u Srbiji, naša sociologija religije ipak ima nekoliko uporišnih tačaka od kojih može poći u istraživanje savremenog stanja vezanosti za religiju i crkvu: u osamdesetim godinama to je bilo Đorđevićovo istraživanje, u devedesetim, na početku Blagojevićevo a na kraju omnibusno iz 1999. godine, kao i veći broj drugih segmentarnih istraživanja ili istraživanja sa skromnijim uzorcima i ciljevima. Treba se nadati da će se u budućnosti longitudinalnost istraživanja održati a prva šansa je novi potogodišnji ciklus naučnog projekta ISIFF u Beogradu. Važno bi bilo da se u njemu da još veći prostor religiji i crkvi, ne samo s obzirom na aktuelnost ove teme, nego i s obzirom na stvarni ili samo pretpostavljeni društveni uticaj koji religije i crkve danas imaju u desekularizovanom srpskom društvu.

Mirko Blagojević

RELIGIOSITY AND TRADITION
People's attachment of religion and church in Serbia
at the crossroads of millennia

SUMMARY

In spite of secularization and technicization of everyday life, religion has retained a prominent place in all societies, including the most advanced ones, especially in the private sphere, in the sphere of morality, tradition and culture. Religion is thus still an important issue concerning individual and society, family and education, culture of everyday life and culture of modern civilization.

In the 1990s, in former socialist countries we have been witnessing people's return to religion, because the collapse of socialism has left an ideological vacuum behind. Desecularization in the former Yugoslavia first affected Catholic regions, and in the late 1980s and early 1990s spread in homogeneously Orthodox regions too which, being the ones most prone to secularization, entered desecularization with a decade's delay. Chances for religious revival multiply insofar as secular answers miss the point. In the last decade, most people living in these areas were forced in their everyday life to acquire negative experiences generated by an encompassing and infinitely protracted social, political and economic crisis, as well as a crisis of morality.

In this study we have sought to find out whether people's return to religion in Serbia really happened, on what scale, and in what intensity. This is a multi-confessional environment where Orthodoxy prevails. The change in degree and direction of attachment to religion and the church, and acceptance of religious values manifested in certain rituals, were explored via some ten indicators. We were especially interested in the characteristics of the believers of the 1990s, i.e. whether the image of the so-called typical believer has changed as compared with the 1980s.

The results obtained in this study confirm the basic hypothesis of a revival of attachment to religion and the church in Serbia in the late 1990s, manifested in a decade's continuity of high traditional religiosity, but above all through the growth – not spectacular, but evident – of the so-called current religiosity. Beyond any doubt, the image of the so-called typical believer at the end of the last decade of the 20th century is

completely changed in comparison with the mode of believers of the 1980s. Thanks to an increase in religiosity of, primarily, urban population, men, highly educated, and the young, previous differences in attachment to religion and the church by place of residence, gender, education and profession have been leveled significantly.

In changed social circumstances the credibility of the Serbian Orthodox Church, as the most influential church in our society, has grown undoubtedly, but the same holds for its responsibility. The awareness is also rising of the necessity of inter-confessional dialogue and tolerance both between members of different confessions and between believers and non-believers, which is of vital importance for the multi-confessional and multi-ethnic Balkan region.

Key words: religiosity, indicators of religiosity, traditional religion, religious beliefs, religious behaviour, secularization, desecularization, Orthodox church, inter-confessional dialogue.