

ВЕРСКИ ПЛУРАЛИЗАМ У ЈУЖНОСЛОВЕНСКИМ ЗЕМЉАМА: ИСТОРИЈАТ И САДАШЊОСТ*

Резиме

У раду пратимо историјски развој и међусобне односе традиционалних вера, као и хронологију разноликости верског погледа на свет у балканским друштвима од средњовековља до пред крај двадесетог века, са посебним освртом на просторе “друге” Југославије. Следи омеђивање множине социјалних и материјалних разлога, који су погодовали ширењу мањинских и нових вера у балканско религијско поље, до тада махом настањено традиционалним црквама.

Кључне речи: хришћанство, ислам, традиционалне вере, нови религиозни покрети, Балкан

Хришћанство и ислам кроз историју

Прелиминарије западноевропског хришћанског уверења биле би: светом влада једно једино свемоћно божанско биће, које је све постојеће створило *ex nihilo*; људски род трајно је у побуну против овог свемогућег божанства, и отуда заслужује вечите муке; сажаливо на слабости оних које је створило, божанство је спремно да људима понуди још једну прилику, уколико прихватају објављење праштања учињено речима и смрћу, васкрсењем и вознесењем човека, али и богочовека Исуса; повраћај Божјег поверења у човека може се остварити кроз свете тајне цркве (крштење, миропомазање, причешће, исповест, рукоположење, венчање и јелеосвећење) и ни на који други начин; људима ће, у зависности од тога да ли су примили или пак одбили благодат доступну кроз свештеничку службу цркве, бити суђено да уживају у вечитом блаженству раја, или да трпе вечите муке у паклу (уз трећу могућност – чистилиште – где је још увек било неке наде да се доспе у рај). Реч је, дакле, о својеврсном *религијском калупу*, унутар кога човек није способан апсолутно ни за какво добро мимо Божје благодети, која му се посредује кроз сакраментални систем цркве.

* Рад са пројекта *Културни и етнички односи на Балкану – могућности регионалне и европске интеграције* (1310), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

* Скраћена верзија реферата *From Missionaring to Proselytism (Conceptual Differentiation, Historical Survey and Indications of Future Perspectives)*, саопштеног на XI International Annual Conference “*Evangelization, Conversion, Proselytism*”, у организацији Југословенског удружења за научно истраживање религије од 24. до 26. јуна 2004. у Нишу.

Први сукоб цркава латинског Запада и грчког Истока избио је због настојања цара Лава III Иконоборца да на цркву у Италији пренесе своје уверење да је ислам зло које је Бог послао као казну због идолопоклоничког коришћења ликова у хришћанској цркви, због чега га је 731. године анатемисао папа Гргур III. Даље погоршавање односа између Рима и Византије уследило је критиковањем папске цркве због више ствари које је Исток сматрао одступањем од хришћанских начела – због појма чистишишта, због принудног целибата свештенства, због ускраћивања права свештенику да миропомазује крштене итд. До коначног раздвајања дошло је када је источна црква замерила папи што је на своју руку додао реч *Filioque* Никејском симболу вере да би указао на то да Свети дух исходи из (Бога) Оца и Сина. Зато је 1054. године папски нунције кардинал Хумберт оставио на олтар Свете Софије писмо којим се цариградски патријарх и истомишљеници искључују из цркве. Четири века касније, пре него што је 1453. године Цариград пао под исламску власт, заподенути су поновни преговори о евентуалној помоћи Запада, а четири главне обзнањене тачке, око којих су се две цркве спориле, биле су: папино полагање права на врховну власт, додаток речи *Filioque* символу вере, учење о чистишишту и питање употребе квасног или бесквасног хлеба при причешћу.

Мимо тих питања, разлике су се огледале и у неким другим нагласцима: суштинска одлика западног хришћанског живота јесте човеково *правдање* вером и добрим делима, док је то на Истоку – његово *обожење*; западно-хришћанско гледање потенцира човеков *прародитељски грех*, док источна црква ставља нагласак на његову *потенцијалну доброту*; западна теологија тежи ка дуализму материје и духа (Августин), док се Исток држи идеје јединства материје и духа, или макар њихове узајамне зависности; на Западу је најважније придржавати се исправних догми, док се на Истоку правоверје (“православље”) састоји у правилном богослужењу и искреном доживљају богослужења; западњачка је наглашеност мисли о Христу као *жртви*, о приношењу на жртву Богу које ће поништити човеков грех, док се на Истоку снажније наглашава идеја о Христу као *победнику* над силама зла; западној цркви својствен је монархијски ауторитарни систем, са признатим папством, док на Истоку власт припада целокупној заједници верника, без ауторитарне јединке коју би сматрали Христовим намесником.

Знакови незадовољства папском монополистичком ортодоксијом континуирано се исказују између XII и XV века у виду алтернативних религијских идеја и поступака и отпадничких покрета (валдензи, бегине и богарди, амори, мистицизам Давида Динана и Хајнриха Екхарта, окамисти итд.) (опширније Линг 1990:333-9), упркос папским анатемама и ригорозним поступцима Инквизиције. Поступно је круњен значај светих тајни и оспораван сакраментални свештенички систем папског хришћанства, да би коначно све ескалирало Лутеровим протестом против искоришћавања свештеничког заната у сврху продаје опросница грехова. Хришћанске верске заједнице

произашле из великог покрета *реформације* у Европи XVI века најшире су замерале Римској цркви искључење пророчке самокритике уз помоћ ауторитарног система Цркве и раст обредних елемената вере на уштрб морално-личних: “Протестантска вера у непосредован, лицем у лице, сусрет с Богом, ствара независније личности од католичке вере и њеног црквеног посредовања у односу Бога и човека” (Tilich 1988: 100).

Филозофија протестантизма у свом најпростијем виду гласила би: људи постоје Бога ради, неки бивају избављени, а други проклетни, а јемство избављења може се наћи у успеху који прати преданост властитом световном позиву. Охрабривало се озбиљно коришћење времена и средстава, а анатемисало њихово трошење на овоземаљска задовољства. Својим *моралистичким индивидуализмом*, протестантско учење је богаћење богатих оправдавало озбиљним посвећивањем дужности, напорним радом, умереношћу и штедњом, а сиромаштво сиромашних лењошћу, моралном исквареношћу и порочним животом. Описана доктрина нарочито је погодвала појави модерног рационалног капитализма у XIX веку, због чега је протестантизам обезбедио сасвим особену улогу у универзалном процесу рационализације облика друштвене организације и управљања у свим областима друштвеног живота, али се и устоличио као моћан и привлачан алтернативни религијски систем у односу на папски образац религијског веровања и упражњавања на Западу.

Лутеранство и *калвинизам* углавном су се успоставили као религије средњих класа. Као верски покрети способни да представљају тзв. разбаштињене класе њиховог времена (сељаци, радници, лоше плаћене занатлије, сезонски радници у градовима) искристалисали су се *анабаптисти* у XVI и *квекери* у XVII веку, али и они полако у XVIII веку све више постају религије честитих, трезвених и смотрених трговаца и пословних људи. Чувствене потребе за религијом спасења најширих друштвених маса почиње да задовољава *рани методизам*, означавајући тако револуцију у погледу религијског живота и етоса Енглеске XVIII века. Методизам Џона Веслија, рукоположеног свештеника Англиканске цркве, наглашавао је значај стварности *спасења* које је Христос извео људи ради, спасења доступног свима без ограничења, као објективне чињенице, али и могућност долажења до субјективне или личне уверености у спасење путем чувстава. Утицај на англосаксонском подручју наставио је и у следећем веку, надањујући своје махом радничко чланство мишљу о светости као остварљивом религијском циљу и обликујући тако њихов морални и друштвени положај. Према бројним тумачењима, захваљујући деловању методистичких идеја отупљена је оштрица револуционарног расположења енглеског радништва, а искуство породичног заједничарења и молитвених скупова оцењује се као претеча синдикалног организовања.

Међутим, хришћанску верску историју у првој половини XIX века на европском континенту и у Енглеској обележио је покрет познат као *евангеликализам*, са следећим одликама: “са снажним нагласком на световњачко пре

него на духовничко...; бригом за исправљање социјалне неправде као што је ропство, и бригом за образовање; и, изнад свега, поштовањем указиваним хришћанској Библији као надахнутој Божјој речи, и мерилу свеколике истине” (Линг 1990:406). Евангеликализам се најјаче изра-зио у Америци, где је попримио облик својствен друштвено нижим стале-жима, познат обично као “ревивализам”. Реч је о покрету који се бавио питањима обраћења и спасења појединаца, а своје почетке налази у енгле-ском пуританизму и европском пијетизму. У Америци се пуритански и пије-тистички утицај осећао у колонијалном периоду, а након америчке рево-луције методисти су постали најјачи заступници овог утицаја. Изван југа и неких делова запада САД, ревивализам је после Првог светског рата доживео драстичан пад и био готово поистовећен са конзервативним проте-стантизмом.

Међурелигијски дијалог хришћанства и ислама десио се још у доба Византије, али много пре њеног званичног пада. М. Вукомановић (2003:27) наводи да су још у осмом веку хришћански апологети *Куран* проглашавали неистинитом књигом, а за Мухамеда истицали да је лажни пророк: “Преобраћеник на нову религију био је, наиме, дужан да анатемише Мухамеда, све његове рођаке поименично, и све халифе до Јазиде (680-83). Друге анатеме су усмерене против *Курана*, учења о рају, многоженству и предестинације”. Централни теолошки проблем био је доследни монотеизам муслимана, који се није могао помирити с хришћанским концептом Тројединог Бога, а критикована је муслиманска полигамија, учење о рају као месту ужитка и задовољства, веровање у предестинацију насупрот хришћанског учења о слободној вољи. Ислам је, пак, признавао јудаизму и хришћанству карактер аутентичних откровења, али је полемику усмерио против религијске уметности, иконографије и јеванђеља као извештаја из друге руке, а не директне објаве Божје Речи. Некакви напори за побољшање односа између двеју објављених религија забележени су тек између два светска рата, али се у томе посустало након иранске револуције 1979. и исламског ревивализма. Након дешавања од 11. септембра 2001. године остаје отворено питање да ли ће се у новом миленијуму однос Запада и ислама развијати у светлу Хантингтонове пројекције непомирљивих разлика или као однос који ће породити један сасвим нови квалитет, као непосредан израз међусобног утицаја и дијалога.

*Српска православна црква, Римокатоличка црква,
Исламска верска заједница, протестантске верске
заједнице и нови религиозни покрети на Балкану и на
простору бивших југословенских република*

Уз благослов никејског цара и патријарха, српска аутокефална архиепископија установљена је 1219. године, а за првог архиепископа проглашен је Сава Немањић. До подизања српске архиепископије на степен патријаршије дошло је 1346. године, што је, након периода отвореног неслагања, васељенски патријарх званично признао 1375. године. Византија је учинила уступак Пећкој патријаршији због нарастајуће опасности освајања балканског тла од стране Турака. Успостављена је хармонија између средњовековне српске цркве и државе: у канонско-правној области, о догматским и литургијским питањима, црквени органи су самостално одлучивали, док је о црквено-политичкој, друштвеној и административној материји, од подједнаке важности за цркву и државу, расправљао и одлучивао државни сабор. Овакво стање потрајало је све до почетка османскотурске владавине на Балкану.

Уследило је гашење, те поновно обнављање Патријаршије (1557), као израз територијалних претензија султана Сулејмана Величанственог према Угарској. Измењен став према српској црквеној организацији доводи на престо Макарија Соколовића, а њен правни положај конституисан је хатишерифом. Формиран је црквено-лаички сабор Пећке патријаршије и подизане су црквене самоуправне општине, заједно подређене османском централистичком поретку. Због извесних противтурских спољно-политичких комбинација, а у циљу очувања српског народног идентитета и конституисања српског националног бића, она поново губи поверење турске државе, бива поново укинута 1766. Султанским бератом забрањено је њено обнављање, а њене установе преузела је Васељенска црква. Упркос бројним сеобама и прилагођавањима немирним међународним збивањима, црквено-културним и сеоско-поетским језиком дограђивана је орнаментика српске народне традиције у XVIII веку и одржавана представа о праву на будућност.

На крилима народноослободилачког полета Првог српског устанка, 1809. за митрополитског намесника бива изабран архимандрит Мелентије Стефановић, а у Београду је следеће године државним средствима основана и прва богословија. Кнез Милош Обреновић издејствовао је 1815. од цариградског патријарха рукоположење архимандрита Мелентија Никшића за епископа шабачког. Султановим хатишерифом из 1830. Србија је постала вазална кнежевина у оквиру Турске, а на основу њега закључен је конкордат између Србије и Цариградске патријаршије, којим је православна црква стекла својства аутономног тела и постављена у положај државне цркве. Већ

спомињани панхеленизам Васељенске патријаршије, као и панбугаризам установљеног Бугарског егзархата 1870. и први предзнаци напора македонског живља да услед нескривених бугарских асимилаторских захвата стекне сопствену цркву, утицали су да србијански државни и црквени чиниоци поново покрену питање обнове Пећке патријаршије. Ствари су се умногоме побољшале међународно-правним признањем независности Србије на Берлинском конгресу 1878. године. Све до југословенског државног уједињења 1. децембра 1918. православне епархије ван Србије наставиле су просветну, културну и националну делатност, упркос настојањима васељенске, хабзбуршке и отоманске власти да расточи национални и верски идентитет Срба на овим просторима.

Крфском декларацијом из 1917. наговештена је намера југословенских власти да озакони равноправност свих вера (православна, римокатоличка и исламска), чиме би Српска православна црква изгубила статус државне цркве. То се десило убрзо након стварања Краљевине СХС (од 1929. Краљевине Југославије) уједињењем дотадашњих помесних (аутокефалних и аутономних) српскоправославних цркава у Аутокефалну уједињену православну српску цркву Краљевине СХС.²⁰ Но, упркос томе, СПЦ у периоду који следи завршила је своју организациону изградњу, понајпре доношењем привремене уредбе о Српској патријаршији 1920, а онда и Закона о Српској православној цркви 1929. и Устава Српске православне цркве 1931. године.²¹ Проширена је јурисдикција на извесне парохије и епархије у дијаспори, а 1920. основан је Православни богословски факултет. У колоплету друштвених и политичких неприлика тридесетих година, па све до урушења пропактовске политике последње југословенске владе, СПЦ се махом држала по страни, али не увек. Прво је изразила своје несимпатије према формирању КПЈ, затим према озакоњењу конкордата са Ватиканом, који је 1935. потписала влада М. Стојадиновића, да би се на крају солидарисала са пучистичким снагама, противницама приступања Тројном пакту, трпећи због тога током Другог светског рата последице фашистичке окупације.

²⁰ “Краљевским указом од 17. јуна 1920. године проглашено је уједињење православних области у Краљевини СХС. У састав су ушле: Београдска, Карловачка и Црногорска митрополија, дотле аутокефалне; Босанско-херцеговачка митрополија као аутономна; Задарско-истарска и Бокошторска епископија, затим митрополије Скопљанска, Рашко-призренска, Велешко-дебарска, Битољска (Пелагонијска), Преспанско-охридска, део митрополије Воденске, митрополија Струмичка и део Полеанске (Дојранске) епископије” (Марјановић 2001:366).

²¹ “На тим законодавним актима почивао је јединствен и централистички уређен систем црквене власти и управе. Његови битни елементи су: патријарх – врховни поглавар; Свети архијерејски сабор – највиши колегијални орган власти; Свети архијерејски синод – највиши колегијални извршни орган; Велики црквени суд и Патријаршијски савет. На челу епархија су епархијски архијереји. Црквене општине – састављене од једне или више парохија – основне су јединице тог система. У његовом оквиру постоји и низ других органа и тела – с помоћном управом и духовном улогом или са самоуправним надлежностима” (Мирковић 1988:356).

Масовно покрштавање Словенаца обављено је до почетка VIII века, а Хрвата између VIII и IX века, након чега потпадају под вишевековну зависност од Франачке државе, из које ће се извући тек конституисањем Краљевине Срба, Словенаца и Хрвата 1918. Са гашењем народне династије 1102. сплитска метрополија постаје зависна од нових угарских господара, а приморска подручја јурисдикцијски обухвата Венеција. И босанска бискупија напушта првобитно седиште у Сарајеву и сели се у Таково, поклекнувши пред аспирацијама Мађарске. Формирана је загребачка бискупија, одвајањем дела територије од сплитске метрополије, чиме је коначно покидана веза између севера и југа, а црквено и политичко средиште Хрватске сели се са обале у Загреб. Око средине X века у Дубровнику је успостављена самостална надбискупија са суфраганима у Котору и Требињу, али не задуго. Седиште у Бару такође бива уздигнуто у ранг надбискупије с јурисдикцијом над латинским епископатом у Херцеговини, Босни, Србији и Албанији. Један број бискупија постоји на подручју Дукље, односно Зете. Последице раскола између Византије и Рима нису биле тако очигледне као у неким другим европским земљама.

Темељне промене настају са продором Турака на Балкан. Католичке бискупије, копнене и приморске, остајале су празне, а бискупи, које је наименовао бечки и венецијански двор, управљали су њима са Запада. Католичко становништво селило се у заграничне и прекоморске области, а православно формирало војне крајине, као последњи појас одбране Аустроугарске монархије. У унутрашњости су опстајале колоније дубровачких трговаца, а захваљујући посебном турском законодавству и овеће католичке рударске насеобине.

Обнова Римокатоличке цркве започиње крајем XVIII века са слабљењем отоманског царства. Опорављају се загребачка, сремска, босанска и далматинске бискупије, а одлуком папе Лава XII установљују се задарска, горичка и врхбосанска метрополија. Пред крај XIX века у Србији живи свега око десет хиљада католика.

Како је своје односе са појединим државама Ватикан регулисао посебним међународним уговорима (конкордатима), положај барске надбискупије и католичког верништва у Црној Гори уређен је већ 1886. Преговори са Србијом започињу одмах после Берлинског конгреса, а окончавају се 24. јуна 1914, чиме је омогућено правно поништење аустроугарског протектората над римокатолицима у независној српској држави и обнављање београдске бискупије (која прераста у надбискупију), као и формирање нове скопљанске бискупије. Упркос свему, Света столица се до последњег тренутка противила успостављању заједничке југословенске државе, са Србијом и православном вером на челу, на шта су је приморале промењене политичке околности и коначни крах Аустроугарске монархије.

Положај Католичке цркве у новој држави био је двоструко отежан: с једне стране, несмањеном резервом Ватикана према званичним властима

(иако је 1920. разменио са Краљевином СХС међународне представнике), а с друге, кризним унутрашњим ситуацијама: “због аграрне реформе и накнаде штете за црквена имања, због Завода св. Јеронима у Риму, због употребе старословенског богослужења и глагољице, због вјерске наставе у школама и вјерског одгоја омладине, због црквено-административних разграничења оних дијелова бискупија на југословенском територију чији су се ординарији налазили у другим државама итд” (Унковић 1988: 374).

У предвечерје прве југословенске заједнице, државна политика Католичке цркве задобија профашистичка политичка одређења, јачају сепаратистичка настојања и клерикализам, тако да не чуди званична подршка загребачког надбискупа Алојза Степинца квислиншкој Независној Држави Хрватској. Католичком клеру и штампи придружују се у афирмацији профашистичког духа гласила свеколиких католичких организација, која окупљају одрасле активисте и католичку омладину. Усташка зверства у логорима диљем НДХ над Србима, Ромима, Јеврејима и комунистима свих националности никада нису осуђена, а за насилно превођење православног становништва на католицизам оформљено је и посебно тело са надбискупом Степинцем на челу.²² Изузетке од правила чинили су хришћански социјалисти у Словенији, ретки водећи људи црквеног врха и индивидуални примери ангажовања католичког свештенства у борби народно-ослободилачког покрета.

Османским освајањима од краја XIV до краја XVI века, на Балкану се устоличује *ислам* – најмлађа објављена универзална једнобожачка религија блискоисточног порекла. Један од његових најбољих познавалаца са ових простора, Д. Танасковић (1988:381), наводи да су “балкански муслимани припадали јединственој, централизованом верској заједници Османског Царства, и исповедали су сунитски ислам ханефитског обреда, што је, по природи ствари, остало својствено муслиманима у Југославији и у постосманском периоду”.

Након првог повлачења османских трупа из Европе крајем XVII и почетком XVIII века, муслиманско становништво из Далмације, Лике, Славоније и Војводине сели се у Босну и Србију. Србију напушта током сукцесивних етапа њеног ослобађања у распону између 1793. и 1867. године; забележено је да их је у време Берлинског конгреса 1878. било тек десетак

²² “Симптоматично је да се мисионарска акција сматрала посве легитимном и за вријеме крвавих перипетија Другог свјетског рата, стране окупације и крајње репресивних мјера против српског православља и Српске православне цркве у Хрватској и Босни и Херцеговини, тада дијелу Павелићеве НДХ. Треба прочитати Степинчево писмо Павелићу, у којему се овај жали поглавнику да ће се због усташких злочина против Срба православца пропустити веома повољна повијесна прилика за свету католичку ствар и хрватску ствар, и то понајприје прилика да католици у Босни и Херцеговини, од мањине, што су били, постану већина, да од 600.000, колико их је било тада на почетку рата, нарасту на милијун и пол” (Cavalli 1947, према: Врцан 2001:195).

хиљада. Указом Михаила Обреновића 1868. званично се признаје слобода исповедања ислама и на употребу предаје Бајракли-џамија. Уставним одредбама из 1869. утврђено је устројство исламске заједнице у Србији, са верским поглаваром муфтијом на челу, чије је седиште у Нишу, а чије постављење потврђује истанбулски шејх-ул-ислам, врховни верско-правни ауторитет Османског царства. Уредбом о уређењу ослобођених области (1913) постављено је више регионалних муфтија, у чијој су првостепеној шеријатској надлежности послови из домена породичног и наследног права. Црногорска држава исте кораке предузима уставом из 1905, одређујући Подгорицу за столовање црногорског муфтије и гарантујући муслиманима слободу неометаног верског исповедања. Најкомпактнија словенска исламска заједница живела је у Босни и Херцеговини, упркос привременој анексији од стране католичке Аустрије након 1878. Доношењем *Статута за аутономну управу исламских верских и вакуфско-меарифских послова у Босни и Херцеговини* 1909. босанскохерцеговачки муслимани ослободили су се превеликог државног утицаја и утврдили право да самостално управљају верским пословима, исламским школством и вакуфском имовином. Већ 1915. постојало је 1.200 традиционалних исламских основних школа и 32 средње верске школе – медресе. Равноправност ислама са осталим религијама призната је у Словенији и Далмацији 1912. а у Хрватској и Славонији 1916. године.

Правни статус и унутрашње уређење исламске верске заједнице у Краљевини СХС почивали су на уставном начелу о слободи вере и савести, као и о равноправности свих усвојених вера. Организационо јединство успостављено је 31. јануара 1930. доношењем Закона о Исламској верској заједници и пратећим прописима, укључујући и Устав Исламске верске заједнице (опширније у Новаковић 2003:457-462), тачније превођењем свих југословенских муслимана под духовни ауторитет реис-улеме, чије је седиште, као и седиште Врховног исламског старешинства, пренето у Београд. Новим законом из 1936. седиште реис-ул-улеме сели се у Сарајево и укидају се муфтијства; матичне ћелије и даље остају џемати, предвођени имамима. Поред разгранате мреже богословских завода, ИВЗ располаже и богатом издавачком делатношћу. Будући међунационални и међуко-нфесионални односи са српским и другим народима у Југославији значајно су били одређени улогом ИВЗ у ратним дешавањима.

Напоредо са Лутеровим превођењем Библије са латинског на немачки језик почетком XVI века, сличне кораке преузима Примож Трубар, утемељујући тако протестантизам међу племство и горње друштвене слојеве Словеније. У Хрватској га је заговарао хрватски бан Петар Ердеди, а у Приморју и Истри близак Лутеров сарадник Матија Франковић, алијас Влачић Илирик. Сви су они, међутим, били под јаким утицајем противреформације, којом се Католичка црква бранила од најезде “хришћана на други начин” (лутерана, калвиниста, баптиста, методиста и др). Други талас

протестантизације Словеније и Хрватске наступа са ширењем верске толеранције, тачније делатношћу “Јосифа II који је прогласио ‘Патент о толеранцији’ 1781, када је призната равноправност свих вероисповести у царевини” (Бранковић 1996:145). Последњи талас веже се за крај XIX и почетак XX века, када полако протестантске идеје допиру и до источних и јужних крајева, до тада махом окренутих борби против процеса исламизације. Први међу Србе стижу назарени, а за њима баптисти и адвентисти. Наилазећи на природни отпор традиционалне православне и католичке цркве, адвентисти, Јеховини сведоци, пентекосталци, методисти и други сукобљавали су се и са државним властима, које су их забрањивале и протеривале. Нарочито њихов положај постаје отежан у Краљевини Југославији, јер им Видовдански устав није омогућио сврставање ни међу “усвојене” ни међу “признате” верске заједнице.

*

* *

По окончању Другог светског рата, у одношењу према верским заједницама партијска и државна елита на простору некадашње СФРЈ имала је три циља: “ограничење утицаја религије и деловања верских заједница у друштву, контрола њихових активности и притисак на водеће представнике верских заједница у смислу лојалности државним органима” (Радић 2003:120). Нескривене амбиције биле су свођење верског рада на обављање верских ритуала и потискивање на периферију друштвених збивања.

У реализацији ових циљева предузимане су конкретне државне мере: експропријација и национализација црквених поседа, ревалоризација црквених фондова, забрана прикупљања прихода за верске потребе, прелазак брака и матичних књига у државну надлежност, онемогућавање рада верских школа, ограничење верске наставе, одузимање штампарија и контрола верске штампе, забрана верских празника, ширење атеистичке литературе итд. Опирање спровођењу политичке воље санкционисано је судским процесима представницима хијерархије,²³ као и укидањем или строгим дозирањем државних дотација и прекидом комуникације. Примењивани су и разни облици притисака изнутра: интервенције код појединачних чланова црквене хијерархије, директно мешање у избор епископа или патријарха, формирање удружења локалних свештеника²⁴ и др.

²³ Суђење надбискупу Алојзу Степинцу, епископу Варнави у Сарајеву 1948. или митрополиту Арсенију у Подгорици 1954. године.

²⁴ Као креација државних органа, 3. марта 1949. године формиран је савез *Удружење православног свештенства ФНРЈ*, који је окупљао око 85% православног свештенства у земљи. Истовремено, такво удружење католичких свештеника било је једно од најслабије организованих.

Аутокефална и независна Српска православна црква одувек је кроз своју историју била уско повезана са званичним властима, материјално зависнија и знатно осетљивија на државни притисак, због чега су поменуте мере имале много трагичније последице за њу него за РКЦ и Исламску верску заједницу. Све до доношења државне Уредбе о социјалном осигурању свештенства 1952. налазила се у оскудици. Исте године је из састава Београдског универзитета издвојен Православни богословски факултет. Уследиле су несугласице са дијаспором, прецизније, са америчко-канадском епархијом, прво због улоге матице у формирању Македонске православне цркве²⁵, а затим и због одлуке Светог архијерејског сабора СПЦ, на заседању од 24. априла до 11. маја 1963. године, о подели поменуте епархије на три засебне: 1) Средњоамеричку са седиштем у Либертвилу, 2) Западноамеричку са седиштем у Лос Анђелесу и 3) Средњоисточну са седиштем у Детроиту. Сукоб је ескалирао одлуком тадашњег епископа Дионисија Миљковијевића да на црквено-народном сабору новембра месеца исте године у Либертвилу прогласи стварање Заграничне СПЦ (опширније Слијепчевић 1991:382-401). Трвења су коначно изглађена враћањем америчке дијаспоре мајци цркви средином деведесетих година прошлог века. За СПЦ као религијску установу негативне конотације имало је и њено поистовећивање са националном мисијом, односно оптужбе за *етнофилетизам*.

Ни Римокатоличка црква није била фаворизирана или поштеђена од стране државних органа, делимично и због своје неславне улоге у антифашистичкој борби. Од ње је тражено признавање друштвено-политичког уређења нове Југославије, признавање стања одвојености цркве од државе, престанак непријатељске пропаганде и помоћи усташкој емиграцији, немешање у унутрашње послове државе, поклапање територија граничних бискупија са државним границама, обустављање поступка беатификације Степинца итд. Чак је дошло и до званичног прекида односа двеју држава 1952. Промене у Ватикану након смрти папе Пија XII и отворенији наступ југословенске стране доводе до потписивања Протокола 1960, којим је Ватикан добио јурисдикцију над Католичком црквом у Југославији у духовним питањима. Власт постаје беневољентнија према црквеном деловању, а успостављају се први међуверски сусрети са Српском православном црквом и другим верским заједницама. За разлику од СПЦ, РКЦ успева да у другој половини двадесетог века значајно консолидује снаге у сукобу са “борбеним атеизмом”. Разлози томе леже пре у њеној структури,

²⁵ Правдајући настанак МПЦ (по формули држава, језик, црква) јачањем македонског фактора услед непрестаних територијалних аспирација суседних држава, држава је отворено притискала Патријаршију да призна аутономију Македонске православне цркве, што је ова и учинила прихватањем њеног Устава донесеног на црквено-народном сабору у Охриду 1958. године. И док се Српска православна црква надала да је проблем тиме био суштински решен, дотле су у Македонији на ово гледали само као на степеницу ка аутокефалији, која је и формално проглашена на сабору у Охриду 1967.

начину функционисања, могућности прилагођавања и међународним околностима у којима улога Ватикана није била занемарљива. Материјални приходи РКЦ из иностранства били су временом изједначени са оним које су примале све остале верске заједнице.²⁶

Након победе демократске социјалистичке револуције и доношења Закона о правном положају верских заједница (1953), објективно је побољшан положај Исламске верске заједнице него у старој Југославији, мада су органи власти, као и у случају СПЦ и РКЦ, настојали да одлучујуће утичу на организацију, избор руководства и управу имовином. Већ 1947. усвојен је Устав ИВЗ, према коме је највиши уредбодавни орган на територији ФНРЈ постао Врховни вакуфски сабор који је доносио устав Заједнице, бирао реис-ул-улему и четири члана Врховног верског старешинства. Верско-управни органи били су џематски одбор, вакуфско поверенство, улема меџлис и Врховно верско старешинство, са реис-ул-улемом на челу. Последњом изменом Устава из 1969. преиначен је и скраћен дотадашњи трочлани наслов у Исламска заједница (ИЗ). У послератном периоду обновљено је и подигнуто близу 900 џамија и месцида, организована је верска поука за најмлађе, у складу са уставним и законским одредбама. Године 1977. почео је са радом и Исламски теолошки факултет у Сарајеву, уз могућност школовања једног броја студената у школама широм исламског свега, првенствено на универзитету “Ал-Азхар” у Каиру.

Протестантске верске заједнице у поратној Југославији могу се посматрати као гране протестантских цркава Европе и САД. Законом о правном положају верских заједница био је регулисан и положај Верске заједнице Јеховиних сведока, Хришћанске пентекостне цркве, Хришћанске евангелистичко-методистичке цркве и осталих цркава “трећег крака” хришћанства, које су називане или својим званичним називом или као протестантске верске заједнице. У социологији их називамо и “малим верским заједницама”, мада је међу лаицима одомаћен погрешан назив “секте”. Велика разноврсност учења, иако се сви позивају једино на Свето писмо, разноврсни облици организовања и управљања – од демократских до аутократских, као и различит однос према неким друштвеним захтевима и другим верским заједницама (упркос томе што их све сврставамо у исти религиозни оквир, између већине њих нема никаквог односа или сарадње ни дан-данас), били су неки од мотива да се протестантске заједнице боље упознају и изуче. Нарочито их занимљивим за проучавање чини повезаност са матичним заједницама у иностранству, односно снажним међународним верским организацијама, као што су Екуменски савет цркава, Европска конференција цркава, Светска лутеранска федерација итд. У учењу појединих про-

²⁶ Р. Радић (2003:137) наводи да је Католичка црква на прослави Госпе Сињске, у Сињу 1965. године, окупила више од 50 000 људи, док се само недељу дана раније на прослави Сињске алке, уз присуство Председника Републике, појавило свега 8-10 000 људи.

тестантских цркава било је значајних извора за одређене политичке проблеме са државом, јер су ти сегменти учења доводили до одговарајућих законских санкција. То су питање одсуствовања са посла или из школе, одбијање ношења оружја за време служења војног рока, агресиван мисионарски рад на придобијању нових верника (опширније Тодоровић 2004а, 2004б), питања у вези са изградњом верских објеката, претварања стамбеног у јавни (пословни) простор и неких других ставова у верском учењу или активности протестантских заједница.²⁷ Према попису из 2002. године број протестаната у Србији прелазило је тек нешто више од 1%,²⁸ а највећим се сматрају евангеличке и Реформаторска хришћанска црква, које имају и своја званична удружења (Удружење Словачких евангеличких свештеника и Удружење свештеника Реформаторске хришћанске цркве).

Равноправно место у професионалној панорами југословенског простора, некадашњег и особито данашњег, припада тзв. новим религиозним покретима.²⁹ На почетку организовани као неконвенционални облици изражавања религиозних погледа појединаца, врло брзо прерастали би у доктринарне системе покорне вољи вође и његових најближих сарадника. У социолошкој визури посматрано, најчешће је реч о *култовима*, као најнижем степену верског организовања. Сваки од њих има следеће идеално-типске карактеристике: “1. харизматског вођу, 2. строгу хијерархију односа, 3. тотално одвајање од друштва, 4. тотално одвајање од породице, 5. мали број чланова, 6. најчешће млађи свет за вернике, 7. имовину и рад за лидера, 8. манипулативна средства и технике програмирања, 9. економско, психичко (и сексуално) искоришћавање чланова, 10. егзистенцију на граници легалности (на ивици криминала)” (Ђорђевић 1998:12). У Србији и Црној Гори активни су: *Ordo templi orientalis*, Ауи-Шинрикијо, Розенкројцери, Божја деца, Бахајске и Компјутерске секте, Храм народа, Вејко група, Харе Кришна,

²⁷ На Катедри за социологију Филозофског факултета у Новом Саду у припреми је одбрана докторске дисертације мр Томислава Бранковића, у којој ће се обрадити положај и деловање протестантских верских заједница у Југославији између 1945. и 1991. године. О развоју протестантских заједница у Македонији обавезно консултовати докторат Ружице Цацаноске (2000) “Протестантизам у Републици Македонији” (Скопље: Институт за социолошка и правно-политичка истраживања). Од новијих наслова протестантских аутора о развоју протестантизма у Србији и на Балкану обавезно погледати: Бјелајац, Б. (2003) *Протестантизам у Србији (Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији)*. Београд: Алфа и Омега; Шушљић, М. (2004) *Бићете ми сведоци (Прилози за историју Хришћанске адвентистичке цркве на подручју југоисточне Европе)*. Београд: Препород

²⁸ З. Кубурић (1997:105) наводи да је “на Балкану 1995. године било присутно свега 2% протестантског становништва”.

²⁹ “Разочаран цивилизацијом из које је поникао... западни човек окреће се неким новим решењима: месијанским сектама, миленаристичким покретима, сектама спаса, псеудохришћанским или псеудооријенталним, а најчешће псеудорелигијским групама и покретима” (Ђурић, 1988:411).

Сајентолошка и Унификациона црква и др.³⁰ Поједини култови не либе се ни нехуманог, деструктивног и криминалног понашања, због чега се у јавности организовано јавља антикултни покрет, који покушава да разоткрије њихову штетну делатност, покаткад и сам чинећи извесна претеривања заслужна одговарајуће друштвене критике.

Зашто се људи окрећу “малим верским заједницама”

и новим религиозним покретима?

Самокритички се осврћући на склоност великих историјских цркава да изворну религиозну поруку често затрпају разним нерелигијским елементима, обредима и обавезама, односно “обуку” у теолошке изразе и симболе тешко схватљиве савременом човеку, и православни и римокатолички теолози отворено детектују разлоге приступања различитим покретима “подземног хришћанства”. Привлачност ових покрета лежи у томе што је “њихова побожност спонтана, а вјерски име је изричај чист и доречен”, односно “нуђају такве облике заједништва у којима се може доживјети топла људска присност, смиреност и душевни мир” (Коларић 1987:94). Њихово се постојање не негира, већ се тумачи као израз “унутрашњих потреса у вјечно живом организму Цркве”. Не одбацују се због својих моралних, културних, хуманих, филантропских и других вредности, али им се верско-доктринарни садржај доживљава само као “човјекова природна психолошка тежња Богу, спровођена кроз често беспрекорну организацију и гвоздену формалну дисциплину” (Калезић 1987:89-91).

Према мишљењу угледног католичког теолога А. Копиловића (2003:146-7), док је Запад препун “нових” понуда које су у ствари кршћанског надахнућа са нешто прилагођеним менталитетом савременог тражитеља или чак подилазе менталитету еуропског начина живљења”, на европском Истоку се иним нетрадиционалним верским организацијама, између осталог, приступа из протеста против идеологије “научног” материјализма. Реч је о верски необразованом и духовно гладном појединцу, који не замењује постојећу верску опредељеност новом алтернативом, већ се из стања атеистичке невере преобраћа у неку од бројних опција на новоствореном религијском “тржишту”. У новонасталим друштвеним околностима у земљама овог региона, велике верске заједнице углавном су се посветиле надомештању материјалних аспеката вишедеценијског пропадања, а мање истинској духовној обнови пастве. Празнину у људској души много вештије

³⁰ Евидентно је да талас нових вера није ограничен на јудео-хришћанску традицију, већ се ослања на будистичке, муслиманске, шинто и паганске изворе, па чак и на психоаналитичке идеје Фројда и Јунга, политичке идеологије, научну фантастику и НЛО-гију.

су својим учењима попуниле управо религијске организације протестантске провенијенције.

Католици разликују три типа хришћанских заједница. *Црквом* се, уз католичку, православну и староисточне цркве Несторијанаца, Јакобита, Јерменаца, Копта и Етиопљана, сматрају верске заједнице настале у доба реформације: лутеранска, евангеличка, Реформисана црква (калвинисти), старокатолици, као и поједине хришћанске заједнице настале отцепљењем од Англиканске цркве – епископалци и презбитеријанци. *Слободном Црквом* се сматрају оне хришћанске заједнице које повезаност с државом сматрају сметњом свог црквеног развоја и одбацују организованост цркве на националној или територијалној основи – баптисти, методисти, пентекосталци, конгрегационисти или независенти. *Следбе (секте)* мале су црквене заједнице протестантског типа које теже спиритуалистичком поимању Цркве, нагињу индивидуализму и елитизму – адвентисти (суботари), Јеховини сведоци и мормони (детаљније Коларић 1987:95-6).

Социолошки посматрано, “мале верске заједнице” изданак су незадовољства савременим друштвом и исказаним недостацима великих Цркви. Мноштво разлога који погодују конверзији православних, католика и верника ислама на протестантизам могу се сумирати у три групе: *религиозни, социјални и материјални*. Остављајући по страни ове прве, који множини обичног верништва и нису до краја познати, социјални и материјални аспекти најчешће односе превагу при одлучивању. “Мале верске заједнице”: 1) јесу добро организоване заједнице на локалном нивоу; 2) имају разрађене механизме интеграције и укључивања чланова у живот и делатност цркве; 3) аналитичке су и претежирају једнакост и братство; 4) одбијају друштвено-политички ангажман; 5) заједнички живот базирају на строгом придржавању мањег или већег броја писаних и неписаних правила; 6) имају развијено дародарство и меценство; 7) брину о свакодневним практичним потребама чланства (збрињавање болесних и остарелих, чување деце, брига о образовању најмлађих, заједнички сусрети и путовања, запослење), 8) пропагирају здрав начин живота (инсистира се на суздржавању од алкохола, дувана, штетних дрога, кафе...) итд. (опширније Ђорђевић 1987:145-8).

Са друге стране, разумљива је и нетрпељивост великих, институционализованих верских заједница према свим новим религијским покретима, нарочито када се има у виду да ови, својим активним ритуалом, одсуством класичне црквене хијерархије и привидом укључености појединца у религијско збивање, привлаче знатан број младих људи, дојучерашњих следбеника традиционалних цркава.

Оно што обједињује примедбе и свештенства великих цркава и лаика из окружења јесу начини пријема нових чланова: замера се да *преобраћање није чин слободне воље, већ резултат манипулације, завођења и присиле* (Тодоровић 2004а, 2004б). Преобраћеници губе духовну самосталност, способност критичког расуђивања и слободног избора, постајући жртвама

контроле ума, испирања мозга, хипнозе, дроге, друштвене изолације и ограничене физичке слободе. Спровodeћи скрупулозну анализу социолошких истраживања нових религијских покрета са англосаксонског говорног подручја, М. Хамилтон (2003:425-443) износи став да нема довољно емпиријских потврда оваквој тврдњи. Она је, по њему, пре одијум отвореног непријатељства и антикултног расположења шире друштвене заједнице. Реакција појединца на активан, интензиван и сугестиван наступ верских групација и покрета не мора да аутоматски означава завођење, као што ни приступање чланству не мора да подразумева беспоговорну убеђеност у веровања и вредности, већ само слагање без њиховог потврђивања у животу. Тезом о “испирању мозга”, као објашњењем нечијег сталног чланства у покрету, врло често се користе *депрограмери*. То су личности које извлаче материјалну корист од унесређених породица једног броја бивших чланова, занемарујући јасне статистичке показатеље о томе како је највећи постотак “врбованих” савршено способан да се одупре прозелитским напорима чланова покрета, као и да није само покрет, него је и личност преобраћеника (његове наде, страхови, очекивања и прошло искуство) оно што се мора узети у настојањима да се схвате разлози због којих је неко ступио у покрет.

А. Баркер (1998) сматра да се разлози због којих људи ступају у један покрет или остају везани за њега, разликују према ономе за чим неки појединац можда трага, као и према томе шта му дати покрет може понудити. Они који то чине вероватно верују како имају извесну позитивну корист од свог припадништва, без обзира на то да ли се ради о осећању развијености дубоке везе са Богом, бољој ефикасности на радном месту, побољшању опште здравствене способности, квалитетнијим пријатељским односима унутар заједнице истомишљеника-верника, привидној сигурности или изазову који им пружа покрет.

Огромне су разлике међу покретима у појединим областима уверења и праксе, због чега се треба чувати грешке проглашавања карактеристика неких покрета универзално важећим и за друге. Једни заговарају прилагођавање свету (неопентекостализам, Покрет харизматске обнове, неке нехришћанске групе и западњачке верзије Ничирен шошу будизма), други се залажу за потврђивање света (Покрет људског потенција), док су трећи горљиви заговорници одбацивања света (Унификациона црква). Сваки од њих нуди различите утопијске, миленарне, револуционарне или реформаторске подухвате у остваривању постављених циљева и задатака. При свему томе, поједини заиста не презају од криминалних активности, ремећења менталног здравља људи употребом опојних дрога или физичког насиља (због чега их треба отворено жигосати и сузбијати), али се не сме све што нуде “нови” религиозни покрети негативно оценити. Стога А. Баркер (2004) мудро закључује: “Ми морамо признати права сваког појединца проверавајући, при томе, да они не умањују права других”.

Литература

69. Баркер, А. (1998) “Ипак – ко ће победити? Националне и мањинске вере у посткомунистичком друштву”, *Пророци “нове истине” – Секте и култови (Prophets of a New Truth: Sects and Cults)* (стр. 121-140). Ниш: ЈУНИР – Друштво за заштиту и унапређење менталног здравља деце и омладине.
70. – (2004) *Нови религиозни покрети. Практичан увод*. Ниш: Зограф.
71. Bartz, W. (1984) *Секте данас*. Загреб: Кршћанска садашњост.
72. Benz, E. (1991) *Дух и живот источне цркве*. Сарајево: Свјетлост.
73. Божовић, Р. Р. (2003) “Секте, култови и толеранција према њима”, *Теме*, XXVII (1): 119-131.
74. Бранковић, Т. (1996) “Протестантске верске заједнице у Србији”, *Религија – црква – нација* (стр. 144-151). Ниш: ЈУНИР.
75. Васић, М. (1998) “Исламизација на Балканском полуострву”. *Теме*, XXII (1-2): 51-63.
76. Врцан, С. (2001) *Вјера у врлозима транзиције*. Сплит: Глас Далмације – Ревизија далматинске акције.
77. Вукомановић, М. (2003) “Запад и ислам”, *Религијски дијалог: драма разумевања* (стр. 20-32). Београд: БОШ.
78. Вушковић, Б. и С. Врцан (1980) *Распето католичанство*. Загреб: Наше теме.
79. Димитров, С. (2002) “Проблеми на религиознија синкретизъм и скритото христијанство”, *Криптохристијанство и религиозен синкретизъм на Балканите*. Софија.
80. Ђорђевић, Д. Б. (1987) “Зашто ‘православци’ прелазе у адвентисте?” *Марксистичке теме*, 11 (3-4): 141-149.
81. – (1991) “Православље између неба и земље (Тринаест питања и одговора једног социолога религије)”, *Православље између неба и земље* (стр. 5-32). Ниш: Градина.
82. – (1993) “Ка социологији православља и Православне цркве”, *Шта нам нуди православље данас?* (стр. 194-205). Ниш: Градина.
83. – (1994) *Повратак светог?*. Ниш: Градина.
84. – (1995) “Српско православље и Српска православна црква у другој и трећој Југославији”. *Теме*, XVIII (1-4): 65-80.
85. – (1998) *Пророци “нове истине” – Секте и култови*. Ниш: ЈУНИР – Друштво за заштиту и унапређење менталног здравља деце и омладине.
86. – (2000) “Социолошки увид у културу православља”. *Теме*, XXIV (1-2): 161-175.
87. Ђурић, С. (1988) “Нови религиозни покрети”, *Религија и друштво* (стр. 411-413). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
88. Зиројевић, О. (2003) *Исламизација на јужнословенском простору – Двоверје*. Београд: Српски генеалогски центар.
89. Лукић, Ј. (1991) *Будућност религије*. Сплит: Матица хрватска.
90. Калезић, Д. (1991) “Шансе православља, данас”, *Православље између неба и земље* (стр. 50-59). Ниш: Градина.
91. Карановић, С. (2003) *Православни, католички, исламски, јеврејски и протестантски појмовник*. Београд: Министарство за људска и мањинска права Србије и Црне Горе.

92. Клеман, О. (2001) *Православна црква*. Земун – Београд: Библиотека XX век – Плато.
93. Коларић, Ј. (1987) “Неки аспекти интерпретације Библије код малих вјерских заједница”. *Марксистичке теме*, 11 (3-4): 93-106.
94. – (1991) “Католичко-православни односи (1965-1990)”, *Православље између неба и земље* (стр. 175-189). Ниш: Градина.
95. Копиловић, А. (2003) “Нови религиозни покрети”, *Религијски дијалог: драма разумевања* (стр. 142-156). Београд: БОШ.
96. Kortep, A. (2001) “Експлозија пентекосталних цркава”. *Le Monde Diplomatique*, децембар.
97. Кубурић, З. (1997) “Распрострањеност и положај протестантизма на Балкану”, *Етно-религијски односи на Балкану* (стр. 90-108). Ниш: ЈУНИР.
98. – (2001) “О могућностима дијалога и верске толеранције у протестантизму”, *Интеррелигијски дијалог као вид помирења у Југоисточној Европи* (стр. 133-152). Београд: БОШ.
99. Линг, Т. (1990) *Историја религије истока и запада*. Београд: СКЗ.
100. Марјановић, Ч. (2001) *Историја Српске цркве*. Београд: Арс Либрис.
101. Мел, Р. (2003) *Социологија на протестантизмот* (Ружице Пацаноске умножени превод на македонски књиге: Mehl, Roger (1970) *The Sociology of Protestantism*. Philadelphia: The Vestminster Press). Скопје.
102. Мирковић, М. (1988) “Српска православна црква”. *Религија и друштво* (стр. 338-367). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
103. Новаковић, Д. (1996) “Исламска заједница на југословенским просторима и уставни и правни прописи у оквиру којих је деловала”, *Религија – црква – нација* (стр. 161-172). Ниш: ЈУНИР.
104. – (2003) “Организација и положај исламске верске заједнице у Краљевини Југославији”, *Теме*, XXVII (3): 451-474.
105. – (2004) *Школство Исламске заједнице*. Ниш: ЈУНИР-Свен.
106. Радић, Р. (2003) “Држава, Српска Православна и Римокатоличка црква од 1945. године до половине шездесетих година”, *Религијски дијалог: драма разумевања* (стр. 120-141). Београд: БОШ.
107. Слијепчевић, Ђ. (1991) *Историја Српске православне цркве*, књ. 3. Београд: БИГЗ.
108. Танасковић, Д. (1988) “Исламска заједница у Југославији”, у: *Религија и друштво* (стр. 380-392). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
109. Tilich, P. (1988) *Динамика вере*. Београд: Књижевна радна заједница “Опус”.
110. Тодоровић, Д. (2003а) “Екуменизам”. *Теме*, XXVII (3): 388-389.
111. – (2003б) “Прозелитизам”. *Теме*, XXVII (3): 406.
112. – (ed.) (2004а) *Evangelization, Conversion, Proselytism*. Niš: YSSSR
113. – (2004б) “From Missionaring to Proselytism (Conceptual Differentiation, Historical Survey and Indications of Future Perspectives)”, *Evangelization, Conversion, Proselytism* (5-27). Niš: YSSSR
114. Унковић, В. (1988) “Католичка црква у Југославији”, у: *Религија и друштво* (стр. 367-380). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
115. Филиповић, М. (2000) “Због чега људи приступају новим религиозним покретима?”. *Теме*, XXIV (3-4): 281-294.
116. Хамилтон, М. (2003) *Социологија религије*. Београд: СЛЮ.

- 117.Цацаноска, Р. (2003) “Протестантизмот во Македонија и современото малцинско-христијанско верско структурирање”. *Теме*, 27 (3): 437-449.
- 118.Шеќибовиќ, Р. (2003) “Православје и ислам на Балкану – сусрет у специфичном простору”. *НУР*, 11 (38): 59-63.

Dragan Todorović

Religious Pluralism in South Slav Countries: History and the Present

Summary

In the paper we follow a historical development and inter-relations among the traditional religions as well as a chronology of differences in the religious worldviews in the Balkan societies from the Middle Ages till the very end of the twentieth century with the special reference to the territories of the “second” Yugoslavia. This is followed by making a map of the whole plurality of social and material reasons that favored further spreading of minority and new religions all over the Balkan religious field which was, up to that time, mostly pervaded with the traditional churches.

Key words: Christianity, Islam, traditional religious structures, new religious movements, Balkan.