

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Dražen D. Pavlica

EKUMENIZAM U SOCIOLOŠKOJ PERSPEKTIVI:
DRUŠTVENOHISTORIJSKI HORIZONT,
TEORIJSKO UOKVIRENJE I
(INTER)KONFESIONALNI IZAZOVI

doktorska disertacija

Beograd, 2019.

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Dražen D. Pavlica

**ECUMENISM IN SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE:
SOCIAL-HISTORICAL HORIZON, THEORETICAL
FRAMING AND INTER-CONFESSIONAL
CHALLENGES**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2019

Komisija za ocenu i odbranu doktorske disertacije

Mentori:

dr Milan Vukomanović, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Mirko Blagojević, naučni savetnik
Institut društvenih nauka, Beograd

Članovi komisije:

dr Milan Vukomanović, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Mirko Blagojević, naučni savetnik
Institut društvenih nauka, Beograd

dr Dragan Stanojević, docent
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Datum odbrane disertacije:

Ekumenizam u sociološkoj perspektivi:
društvenohistorijski horizont, teorijsko uokvirenje i (inter)konfesionalni izazovi

Ova doktorska disertacija istražuje ekumenizam iz jednog osobenog teorijskog i epistemološkog ugla. Uz pomoć cjelovitog obuhvata i međudisciplinarnog nadovezivanja težila se predočiti priroda i struktura ekumenizma, kao i poimanje njegovih zastupnika i privrženika. Istraživačka je pažnja posvećena i antiekumenizmu, kao i razlozima koji se navode u prilog takvog jednog stanovišta.

U prvom dijelu rada predočavaju se kardinalni pojmovi (ekumena, ekumenizam, ekumeničnost) i historija samog ekumenizma. Povijest ekumenizma je razvrstana u tri vremenska isječka: paleoekumenizam, protoekumenizam, moderni ekumenizam. Nakon opojmovljenja i opovjesnjenja ekumenizma, dati su obrisi aksiologije ekumenizma. Ono što bi trebalo da odlikuje *homo ecumenicusa* čine tri krucijalna svojstva: dijalogičnost, irenizam i agapizam.

Kako bi se ekumenizam što je moguće svestranije i nijansiranije istražio, on se umetnuo u izvjestan kategorijalni i teorijski okvir. U drugom dijelu rada ekumenizam je prelaman kroz tri teorijska pristupa: posvjetovljenje, globalizaciju i postmodernu. Pokazalo se da su navedeni teorijski obrasci bili sazajno plodonosni pri nastojanju da se objasni i razumije ekumenizam.

U preostalom dijelu rada ekumenizam se sagledavao uzastopno s ove i one strane hrišćanstva. Trokonfesionalnost hrišćanstva je usloвила da se ekumenizam zasebno razmatra u okviru protestantizma, rimokatoličanstva i pravoslavlja. Dakako, to nije bila prepreka da se tri pomenute konfesije stave u višestrani uporedni okvir. Traganje za prihvatljivim granicama približavanja hrišćana odvelo je ovo istraživanje i s one strane hrišćanstva. Propitivalo se da li ekumenizam posjeduje svereligijske i opštečovječanske kapacitete.

Najzad, u zaključnim se razmatranjima pravi bilans dosadašnjih ekumenističkih postignuća, kao što se oprezno nude i smjernice za stvaralačke proboje nekog budućeg ekumenizma.

Ovako zamišljen rad zahtjeva je posebnu vrstu hermeneutičkih zahvata, ujedno kritičkih i uživljavajućih. Razlagan je ekumenizam iz historijskoidejne, fenomenološke,

kritičkoideološke i teološkoantropološke tačke gledišta. Mimo konfiguracija i diskursa ekumenizma, velika pažnja je posvećena i znatnom broju njegovih poslenika.

Ključne riječi: ekumenizam, hrišćanstvo, religija, posvjetovljenje, globalizacija, postmoderna, protestantizam, rimokatoličanstvo, pravoslavlje

Naučna oblast: Sociologija

Uža naučna oblast: Sociologija religije

Ecumenism in a sociological perspective:
social-historical horizon, theoretical framing and inter-confessional challenges

This doctoral dissertation explores ecumenism from a particular theoretical and epistemological angle. With the help of comprehensive coverage and interdisciplinary reference, the idea was to point out the nature and structure of ecumenism, as well as to understand its representatives and defenders. Special attention is devoted to anti-ecumenism and its rationale.

In the first part of the work, some of the key notions are presented (ecumena, ecumenism, being ecumenical), including the history of ecumenism itself. History of ecumenism is classified in three temporal segments: paleo-, proto- and modern ecumenism. After defining ecumenism and putting it into historical frame, the contouring of its axiology is given. There are three distinctive attributes *homo ecumenicus*: willingness for dialogue, irenicism and agapism.

In order to look into ecumenism in its most comprehensive and nuanced way, it had to be placed in a particular conceptual and theoretical framework. In the second part of this work, ecumenism is refracted through three theoretical approaches: secularization, globalization and postmodernism. It is apparent that these theoretical patterns are epistemologically fruitful in explaining and comprehending ecumenism.

In the rest of the work, ecumenism is perceived successively within and without Christianity. The existence of three major branches of Christianity prompted us to look at ecumenism within Protestantism, Catholicism and Orthodoxy. These three confessions were accordingly assessed in a comparative frame. A search for acceptable points of approachment between Christians has led this study even beyond Christianity. It was examined whether ecumenism has pan-religious and universal human capacities.

Finally, in concluding observations, a balance of previous ecumenical achievements is given. Guidelines for constructive breakthrough of some future forms of ecumenism is carefully submitted as well.

Consequently, this work has required a special sort of hermeneutical engagement, both critical and interpretative in its character. Ecumenism has been analysed from the point of view of history of ideas, phenomenology, critique of ideology and theological anthropology.

Besides the configuration and discourses of ecumenism, special attention was paid to the considerable number of its proponents.

Key words: ecumenism, Christianity, religion, secularization, globalization, postmodernism, Protestantism, Catholicism, Orthodoxy

Scholarly discipline: Sociology

Area of concentration: Sociology of religion

Sadržaj

1. UVODNA NAZNAČENJA -----	1
1.1. Sinopsis i polazne hipoteze-----	4
1.2. Ciljevi, putevi spoznaje i spisateljski dispozitivi-----	7
2. U POTRAZI ZA POJMOVIMA I HISTORIJOM -----	14
2.1. Ekumena, ekumenizam, ekumeničnost -----	14
2.1.1. Polazno određenje i izvori ekumenizma -----	17
2.2. Paleoekumenizam-----	18
2.2.1. <i>Anno Domini</i> 1054.-----	19
2.2.2. Protestantizacija zapadnog hrišćanstva -----	26
2.3. Protoekumenizam-----	30
2.3.1. Misiologija i (kolateralna) ekumeničnost -----	32
2.3.2. Prikupljanje raštrkanih flukseva protoekumenizma -----	36
2.4. Arhitektura modernog ekumenizma-----	43
2.4.1. Razdanjivanje modernog ekumenizma -----	44
2.4.2. Vrhunac modernog ekumenizma-----	50
2.4.3. Izomorfnost ekumenističkih i evropskih objedinjavanja-----	53
2.4.4. Deficiti ekumenizma i ekumenističkih tijela (Svjetskog savjeta crkava)--	55
2.5. <i>Homo ecumenicus</i> – aksiologija ekumenizma -----	59
2.5.1. Dijalgičnost, uprkos svemu-----	62
2.5.1.1. Između prijema i predusretljivosti ekumenizma -----	65
2.5.1.2. Ka intrakonfesionalnom dijalogu -----	67
2.5.1.3. Blagotrpeljivost kao pratilja dijaloga-----	68
2.5.2. Ovovremeni irenizam -----	71
2.5.2.1. Koje vrijednosti inkliniraju mirotvorstvu?-----	77
2.5.3. Ako ne agapizam, šta onda? -----	78

3. EKUMENIZAM U TEORIJSKOM TROUGLU -----	84
3.1. Da li posvjetovljenje snaži volju za objedinjavanjem hrišćana? -----	84
3.1.1. Teološka razlaganja posvjetovljenja -----	84
3.1.2. Odnos posvjetovljenja i ekumenizma kroz sociološku lupu-----	87
3.1.3. Društvena struktura i ekumenizam-----	90
3.2. (Varljivi) dosluh ekumenizma i globalizacije-----	91
3.2.1. Nadidentitet ekumenizma -----	92
3.2.2. Ekumenizam i protivslovlja globalizacije-----	93
3.2.3. Ksenosociologija i ekumenizam-----	98
3.3. Postmoderna i traganja za svehrišćanstvom -----	100
3.3.1. Epifanija razlika i žudnje objedinitelja -----	102
3.3.2. Postmoderna i te(le)ologike -----	106
3.3.3. Ekumenizam i fundamentalizam/fundancionalizam-----	109
4. PROTESTANTSKI MULTIVERZUM I EKUMENISTIČKA HTJENJA-----	113
4.1. (Ne)reverzibilnost unutarprotestantske disolucije-----	117
4.1.1. Harizmatizacija protestantizma-----	119
4.1.2. Objediniteljski toposi -----	121
4.2. Unutarhrišćansko i/ili hristijanizujuće poslanje -----	125
5. RIMOKATOLIČANSTVO IZMEĐU VASELJENSKOSTI I EKUMENIZMA ---	129
5.1. O jednom (pre)dugom oklijevanju -----	131
5.1.1. <i>Servus Servorum Dei</i> nasuprot primatu i infalibilitetu -----	132
5.2. Drugi vatikanski koncil kao cezura? -----	137
5.2.1. Pokušaji preuđavanja mikrofizike moći rimokatoličke crkve -----	144
5.3. Da li je <i>Una sancta ecclesia</i> rimokatolička? -----	146
6. PRAVOSLAVLJE IZMEĐU ČUVARNOSTI I SVEHRIŠĆANSTVA-----	151
6.1. Izazov za sakrosanktno predanje -----	157

6.2. Hermeneutika antiekumenizma -----	159
6.2.1. Ekumenizam kao arhijeres -----	164
6.2.2. Eklesiološki singularizam -----	167
6.2.3. Heteronomnost ekumenizma-----	170
6.2.4. Okcidentalistički imaginarijum-----	172
7. PRIHVATLJIVE GRANICE SVEHRIŠĆANSKOG PRIBLIŽAVANJA -----	176
7.1. Ontologija/fenomenologija liminalnosti-----	177
7.2. Arheologija i rasredištenje hrišćanstva -----	180
7.3. Integralna antropologija i osvakodnevljenje -----	182
7.4. Unutarhrišćanska hibridnost-----	183
8. SVERELIGIJSKA I SVEČOVJEČANSKA MOŽNOST EKUMENIZMA -----	189
8.1. O mogućnosti i sadržaju Svjetskog etosa-----	194
8.2. Stigma sinkretizma ili o blagoćudnosti mnogoboštva -----	197
8.3. Krhotine za provizorijum očovječenog čovječanstva-----	199
9. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA-----	202
Bibliografija-----	209
Biografija-----	233

1. UVODNA NAZNAČENJA

Ako je XX stoljeće, između ostalog, obilježio i hrišćanski ekumenizam, postavlja se pitanje kako stvari stoje sa njim u ovom našem stoljeću? Bez bilo kakvog izlišnog zaziranja, neizbježno je da se na početku ovog prologa nešto neuvijeno prizna. Svejedno da li su u pitanju nepristrasni proučavaoci, privrženici ili, pak, oni koji su mu nenaklonjeni, svi se slažu da se ekumenizam obreo u krizi. Još koncem osamdesetih godina minulog vijeka Konrad Rajzer (Konrad Raiser)¹ ustvrđuje da se ekumenizam nalazi na svojevrsnoj raskrsnici (Raiser, 1989). Naslov knjige u kojoj je to pomenuti luteranski teolog razrađivao, *Ekumenizam u tranziciji: promjena paradigme u ekumenskom pokretu*, znakovit je sam po sebi. Mimo osvrtnja na pređeni put, bivanje na raskršću je i svojevrsna slutnja kako je neminovno suštastveno i iskreno presabiranje *visio oecumenica*.

No, da li je ekumenizam, pitaće se i oni koji nisu zatočenici besplodnog logiciziranja, ikada uzmakao nečemu što ga je, u krajnjem ishodu, i omogućilo? Kada se prihvati postavka da je ekumenizam izraz krize kao takve, neizostavno je da se pitamo o njenom porijeklu i mogućem razriješenju. Da li je kriza nešto što ponorno izvire iz samog hrišćanstva, ili je ona izazvana brojnim činiocima koji neprestano nagrću spolja, iz onih zona koje su nereligijske ili, možda, protivreligijske? Već sada se može nagovijestiti kako će se kroz samo izlaganje pokazati da je naznačena kriza plod kontingentne sinergije hrišćanstvu invarijantnog i osebujne sociohistorijske arhitektonike. Najzad, kriza ekumenizma se ne ispoljava samo u međukonfesionalnim odnosima, ona zakonomjerno vodi i ka raznim unutarkonfesionalnim/unutarcrkvenim preispitivanjima. Ta i takva preispitivanja nerijetko su bila poprilično trusna, što je, dakako, samo dodatno opterećivalo stvar ekumenizma.

Obratimo pozornost na ono što je rečeno na sjednici Papskog savjeta za unapređenje jedinstva hrišćana (Pontifical Council for Promoting Christian Unity). Nalik Rajzeru, i kardinal Valter Kasper (Walter Kasper) na dotičnoj sjednici iz 2001. godine ukazuje kako se ekumenizam nalazi u nekoj vrsti kriznog (samo)preoblikovanja. Drži počasni predsjednik Papskog savjeta za unapređenje jedinstva hrišćana kako je za (ekumenocentričnu) crkvenu samosvijest od posebne važnosti priznanje da se nalazi u

¹ Nekoliko godina nakon što je objavio knjigu u kojoj predočava posvemašnju krizu ekumenizma, Rajzer postaje generalni sekretar Svjetskog savjeta crkava (World Council of Churches).

međustanju, tamo negdje „između 'već' i 'još ne'“. Dok pogled bludi ka eshatološkim krajolicima, realističan je Kasper, mora se imati na umu kako „crkva grijешnika ne može biti savršena crkva (Kasper, 2001). Ne samo (prelazno) crkveno svakodnevlje biva ispunjeno raznoraznim egzistencijalnim diskrepancama, tako da ekumenizmu preostaje da sva ta protivrslavlja uključi u svoju jednačinu.

Ekumenizam je vrsta samočežnje hrišćanstva, ali i taj nekada blistavi zdenac nekako kradom presušuje. Od nečega što je žudilo ka svehrišćanskom jednodušju, preostalo je, čini se, samo gorko saglasje da ekumenizam trenutno stoji na klecavim nogama. Koliko je ekumenizam negda uždiao nadu u konačno hrišćansko sjedinjenje, toliko je njegova današnjica omlitavjela i gracilna. Kao i kod niza različitih svjetonazora i društvenih pokreta, šezdesete i sedamdesete godine minolog stoljeća, uočava to i pouzdani njemački religiolog Tomas Bremer (Thomas Bremer), bivaju njegov apogej, da bi potom ekumenistički polet zanemoćao (Bremer, 2015: 181). Imajući sve to u vidu, nameće se pitanje kakvi su onda izgledi da se ekumenizam prene iz (pre)dugog i mučnog tavorjenja? Ako je već teško zamisliti doktrinarno podudaranje u nekoj doglednoj budućnosti, da li je odveć polagati nadu u dostizanje stvaralačkog suživota hrišćanskih konfesija/crkava?

Kao što su to već pojedini historičari hrišćanstva i uradili, prethodni vijek se može nazvati, povrh svega, i ekumenističkim². Ne sporeći opravdanost takvog jednog imenovanja, valja zapaziti da je samo četvrtina minolog stoljeća, striktno uzevši, bila ekumenocentrična. Preciznije rečeno, od 1948³, godine utemeljenja Svjetskog savjeta crkava u Amsterdamu, pa narednih dvadeset i pet godina ekumeničnost nesporno doživljava puni zamah (Thompson, 2008: 50). Da li to valja prvenstveno pripisati otkroveljskoj zaumnosti, organizacionom ujezgrovljenju ekumenizma ili, možebiti, jedinstvenom vanreligijskom sticaju okolnosti?

Na skoro svakom istraživačkom koraku mogao sam se radovati (ne)očekivanim saznavnim plodovima. Jasno je kako mi je to samo olakšavalo istraživački i spisateljski

² Historičar hrišćanstva Horton Dejvis (Horton Davies, 1916-2005) je taj koji je prethodno stoljeće krstio nazivom ekumenski vijek (Davies, 1965).

³ Mimo osnivanja Svjetskog savjeta crkava, naznačenu godinu obilježava i donošenje *Opšte deklaracije o ljudskim pravima*. Prema izvjesnim tumačenjima, o kojima će se ponešto kazati u nastavku izlaganja, i ekumenistički etos je ostavio pečat na pomenutom dokumentu koji štiti „urođeno dostojanstvo i jednaka i neotuđiva prava svih članova ljudske porodice“ (ODLJP, 1948).

proces, pošto je hranilo radoznalost autora ovih redova kakva mu to otkrića tek predstoje. Tokom izlaganja neću prigušivati trenutke razgaljenosti, shodno tome u ovom uvodu izdvajam jedno ime koje na osebujuć način štrči. Prije nego sam se udubio u ekumenološke teme, nisam mogao ni naslutiti da će i Gramši (Antonio Gramsci, 1891-1937)⁴ zaslužiti mjesto u ovoj studiji. U čuvenim tamničkim zapisima, Gramši se prodorno osvrtao i na nastajući ekumenski pokret, protestantizam, rimokatoličku crkvu.

Atlas hrišćanstva presudno je izmjenjen u odnosu na prve godine XX stoljeća, kada se i začeo moderni ekumenistički pokret. Prosječan hrišćanin XXI stoljeća nije neko ko, koloritno predočava Kobia (Samuel Kobia)⁵, „živi u predgrađu Njujorka, niti u internacionalnoj zajednici Ženeve, već vjerovatnije u tanzanijskom selu, brazilskoj faveli ili slamovima Jamajke“ (Kobia, 2018: 26). Dok je nekada Evropa, taj „mali rt Azije“, bila žarište hrišćanstva, danas se težište rapidno pomjera ka Globalnom jugu⁶, ka Latinskoj Americi, Africi i Aziji. Prisustvujemo užurbanoj demografskoj trci da li će Južna Amerika ili, možda, Afrika, i to do kraja prve četvrtine XXI vijeka, postati najhrišćanskiji kontinent⁷ (Jenkins, 2007: 15). Naime, to bi mogao da bude jedan od razloga zašto su najvažnija postignuća ekumenizma, po pravilu, mimoilazila Evropu. Dovoljno bi bilo samo jedno letimično osvrtnje u povijest Evrope da bi se ukazao prihvatljiv odgovor zašto je ona ostala nekako u prikrajku. Srazmjerno stješnjena evropska geografija bijaše višekratno i dalekosežno poprište hrišćanskih dioba koje, naposljetku, iziskuju i panevropska ekumenistička nastojanja.

Već ovdje se čini uputnim da se pozovem na jedno predavanje Endrju Volsa (Andrew Finlay Walls), u kome je historizovao hrišćanstvo smještajući ga u šira i sukcesivna kulturna oblikotvorenja. Pospremvši hrišćansku povijest u šest razvojnih odjeljaka⁸, Vols uviđa jednu sržnu odliku hrišćanstva, a to je njegova „beskrajna

⁴ S obzirom na to da je ovo prvi takav slučaj, zgodna je prilika da ukažem na tehnički detalj kojim će biti opremljeno predstojeće izlaganje. Kod prvog pominjanja neke od ličnosti u zagrade ću, mimo toga kako se dotično ime i prezime piše u originalu, upisivati godinu rođenja i smrti. Kada se radi o našim savremenicima, iz razumljivih razloga, izostaviću podatke o godinama rođenja i smrti.

⁵ Radi se o kenijskom metodističkom svešteniku, prvom Afrikancu koji je obavljao dužnost generalnog sekretara Svjetskog savjeta crkava, i to od 2004. do 2009. godine.

⁶ Time se može obrazložiti odluka da se jubilarna pedeseta godišnjica Svjetskog savjeta crkava obilježi upravo u Zimbabveu.

⁷ Prema izvjesnim proračunima, u sjevernoj Nigeriji nalaziće se gravitaciono statističko središte hrišćanstva 2100. godine (Johnson i Young Chung, 2004: 167).

⁸ Tih šest kulturnomorfoloških oblika hrišćanstva čine: 1) jevrejsko, 2) helenističko-rimsko, 3) varvarsko, 4) zapadno, 5) ekspanzivno evropsko i 6) hrišćanstvo južne hemisfere (Walls, 1984).

prenosivost“ (Walls, 1984: 7). Hrišćanstvo je na brojne izazove kulturnopovijesnih mijena odgovaralo cjelishodno evo već dva duga hiljaduljeća. Dok upodobljivost hrišćanstva istinski ushićuje neke, čini se da u još većoj mjeri razdražuje one koji se vide kao junačni vigilanti nad od pamtivijeka postuliranom pravovjernošću. Smatram da nisam u krivu kada ekumenizmu sklone svrstam među prvonaznačene, pošto ekumenizam iziskuje preobražavalački napor hrišćanstva. Napokon, jednom ozbiljotvoreni ekumenizam kandidovao bi se da nadopuni Volsov šestočlani (samo)razvoj hrišćanstva.

Ono sa čim sam u nekom drugom pripovjedačkom scenariju mogao otvoriti ovaj uvod, završiće na njegovom kraju. Svejedno, neću izigravati nemušnost pred suštinskom zapitanošću da li je ekumenizam neka vrsta amaneta da će se ujedinjenje hrišćana jednom i zgoditi s ove strane eshatona. Uostalom, kada bi sjedinjenje hrišćana tvorilo dio dramaturgije posljednjih vremena to bi bilo znamenje samoprotivslavnog ekumenizma. Primjereno bi bilo da u prologu priložim i kovanicu koja stoji kao svojevrsni signal upozorenja da hrišćanstvo tek čeka svoju ekumenu. Ekumenogonija sažima tu upravljenu ka suštastvenom ozbiljenju ekumene, uz opravdanu sumnju da je hrišćanstvo, od apostolskih vremena pa sve do današnjice, ikada kušalo istinsko jedinstvo. Nerazdvojivo od htjenja ka pohrišćanjenju svekolikog prostora, u ekumenizmu imamo i svojevrsno stremljenje ka *kairosu*, ka sakralizaciji temporaliteta. Napokon, ekumenizam se može posmatrati i kao vapijuća potreba hrišćanina za udomljavanjem, za tim da čitavu tvorevinu Svevišnjeg doživi kao dom, a njegovu (pravovjernu) djecu kao bližnje.

1.1. Sinopsis i polazne hipoteze

Slijedi brzopotezni prikaz od čega je to sastavljen *Ekumenizam u sociološkoj perspektivi*. Bez bilo kakvog spisateljskog i/ili simboličkog predumišljaja, pokazaće se da je ovaj rad trojak, i to po raznim osnovama. Od podnaslova, preko povijesti i aksiologije ekumenizma, pa sve do vjeroispovjedne karte, svuda se nekako nabasa na skoro pa volšebni broj tri. Trodjelan je, dakle, i sam sadržaj, a u prvom dijelu usredsređujem se na postavljanje ekumenističkog proscenijuma. Kao što je to već i uobičajeno u sličnim prilikama, početak izlaganja iziskuje opojmovljenje onoga čemu je

ovaj rad posvećen. Ekumena, ekumenizam, ekumeničnost, sve te odrednice svjedoče o stremljenju da se razjedinjeni hrišćani što je više moguće zbliže.

Opojmovljenje prati opovjesnjenje ekumenizma, a takav jedan epistemološki postupak, dakako, mora voditi računa i o tačkama unutarhrišćanskog razdora. Vidjećemo koje to godine i događaji podbadaju i/ili opravosnažuju uzastopno razdvajanje hrišćana. Nakon što se odmotala historija ekumenizma, nametnula se potreba da se obrati pažnja i na primjećene manjkavosti ekumenizma. Mimo opojmovljenja i opovjesnjenja, ekumenistički proscenijum, dakako, sadrži i pripadajuću vrijednosnu žilu kucavicu. U odjeljku koji će se pozabaviti aksiologijom ekumenizma, ponajviše u čitavom ovom radu, prevagnuće osobena teorijska preskriptivnost. Pisati o tome šta su to središnji vrijednosni miljokazi *homo ecumenicusa*, smatram, negdje i uključuje tu preporučujuću, propisivačku dimenziju.

Nakon što je poređan proscenijum, u drugom dijelu rada nastupa uokvirenje ekumenizma određenim plauzabilnim teorijskim obrascima. Dakako, težište epistemološke strategije neće biti na kritičkom preispitivanju održivosti datih obrazaca, već na dodatnom osvjetljavanju prirode, funkcije i značenja ekumenizma, i to preko teorija o posvjetovljenju, globalizaciji i postmoderni. Ne samo zbog toga što sam se mašio proučavanja prevashodno religijske pojave, postavka o sekularizaciji nudi cjelishodno spoznajno čvorište, ka kome se, kao što će se to i vidjeti, sustiču bogoslovi i sociolozi/društvenjaci. Na zdravorazumskom planu se čini da su globalizacija i ekumenizam naporedna i uslovljavajuća kretanja, pa bi to valjalo brižljivije razmotriti. Važna pitanja identiteta i stranca pronašla su, u krajnje svedenom obliku, svoje punopravno mjesto upravo u naznačenom poglavlju.

Na koncu, zamisliću se nad tim na koji način postmoderna *forma mentis*, i pripadajuća joj socioekonomska preslaganja, uplivišu u (pre)oblikovanja ekumenizma. Pokazaće se da bi bilo odveć neistančano da se odnosu između postmoderne i ekumenizma presudi kao suštoj opreci. Dovoljno je dometnuti da je ekumenizam u svom ucjelinjujućem htjenju naumio da vodi računa i o unutarhrišćanskim razlikama, pa da stanje stvari postane kudikamo višeslojnije. Razlaganje postmoderne nalaže da se nešto proslovi i o izomorfničkim kategorijama, kao što su moderna i antimoderna. Svejedno da li ekumenizam sparujemo sa sekularizacijom, globalizacijom ili

postmodernom, interferencija istojačenja i drugojačenja biće u središtu spoznajnih manevara.

Treći, posljednji i obimom najzamašniji segment rada razmatra ekumenistička pregnuća, njihovu nutarnju logiku, kao i razloge protivljenja istim. Ovdje utrojenost tokova naracije nije učinak nenužnih prepleta, s obzirom da to naprosto proizilazi iz hrišćanske trokonfesionalnosti. Naime, imamo (anti)ekumenizam u okrilju protestantizma, rimokatoličanstva i pravoslavlja, a tim redom odvijaće se i samo izlaganje. To što su dati izdanci hrišćanstva smješteni u zasebna poglavlja nije bila nikakva prepreka da se oni sagledaju u višestruko uporednim perspektivama. Za svaku od vjeroispovjesti valjalo je pronaći najpodesnije gledišne tačke, ne bi li se doprlo do onog esencijalnog kada je u pitanju njihov odnos spram ekumenizma. Dok je kod protestantizma sazajna lupa upravljena na uraznoličavanje koje ne jenjava, rimokatoličanstvo se prvenstveno prelama kroz njegovo presudno sabranje, Drugi vatikanski koncil, iz prve polovine 60-ih godina XX vijeka. Napokon, pravoslavlje je, ponad svega ostalog, pružilo pregršt sazajno plodonosnih doprinosa za svojevrsnu hermeneutiku anti-ekumenizma.

Kao što se to može vidjeti iz naslova pripadajućeg mu poglavlja, u trećem dijelu rada promišljaće se i o ekumenizmu koji tumara sa one strane hrišćanstva. Ali prije nego što se uopšte zakorači i u vanhrišćanske ekumenističke predjele, na istraživaču je da nešto kaže o ontologiji i fenomenologiji hrišćanskih granica. Od građe i doživljaja granica, kako unutarhrišćanskih tako i onih koje se povlače prema nehrišćanskim entitetima, zavisi ne samo ekumenistička strategija, već i njeni efekti. Svakome je jasno da nije ista ona liminalnost koja se poima kao vid opsadnog stanja, u odnosu na onu koja se nudi kao međuprostor susretanja i razmjene. Ovaj rad se neće ustručavati da prekorači hrišćanski *limes*, iz prostog razloga što se ekumenistički etos opire pripitomljavanju na spoljnim međama hrišćanstva. Metahrišćanski ekumenizam neće biti lišen svekolikog protivslavlja koji je razdirao unutarhrišćanski ekumenizam, naprotiv. Tek u transliminalnom ekumenizmu iskravaju nove aporije, ili se do usijanja protežu one već postojeće. Nakon što se razmotri narav onoga što se žigoše kao religijski i/ili svjetonazorni sinkretizam, izlaganje će biti zaokruženo razmišljanjima o krajnjim granicama ekumenizma.

Najzad, prilažem i polazne hipoteze, „obavještena nagađanja“⁹ koja su me usmjeravala s početka preduzete istraživačke pustolovine:

- Ekumenizam je suštinski homologan izvornom hrišćanskom vjeroučenju, ali nikad nije kao takav ostvaren, ako se, donekle, izuzme period vaseljenskih sabora.
- Mimo hrišćanstvu pripadajuće volje za objedinjavanjem, ekumenizam je podstaknut i datim sociokulturnim konfiguracijama.
- Posvjetovljenje, globalizacija i postmoderna se mnogostruko, višeznačno, protivoslovno i povratno ukrštaju sa ekumenizmom.
- Ne samo eklesijalni i bogoslovski razlozi uslovljavaju da utrojeni hrišćanski univerzum (rimokatoličanstvo, pravoslavlje i protestantizam) zastupa neusaglasiva stanovišta i spram ekumenizma.
- Ne poričući težnju ka objedinjavanju, hrišćanske se vjeroispovjesti vrlo brzo susreću sa čitavim nizom eklesioloških i organizacionih izazova.
- Antiekumenizam je prvenstveno izraz bojazni od rastakanja petrifikovanih crkvenih i vjeroispovjednih entiteta i identiteta.
- Ekumenizam može da bude jezgro svereligijskog zbližavanja i, načelno uzev, jedna odista snažna mirotvoračka snaga, posebno u vremenima krize i globalizovanih političkih sukoba.
- Iz teološkoantropološkog ugla posmatrajući, može se govoriti o *homo ecumenicusu*.
- Institucionalna arhitektura ekumenizma, sa središnjom ulogom *Svjetskog savjeta crkava*, nije se pokazala najsvrsishodnijom formulom za uzajamno i suštastveno zbližavanje hrišćana.

1.2. Ciljevi, putevi spoznaje i spisateljski dispozitivi

Iz njegovog naslova to se može nedvosmisleno razabrati, središnji cilj ovog rada jeste da doprinese teorijskom i epistemološkom obogaćivanju sociologije ekumenizma. To što će se ekumenizam sagledavati očima sociologa niukoliko ne znači kako će se dotični prepustiti nekoj vrsti disciplinarnog čistunstva. Nalazeći takav redukcionistički

⁹ Ovu zgodnu sintagmu preuzimam iz inspirativnog Šušnjićevog metodološkog kompendijuma (Šušnjić, 1999: 54).

pristup samopovlađujućim i bespredmetnim, cilj mi je da raznorodna disciplinarna polja i teorijska polazišta stupe u što je moguće beričetniju sinergiju. Višestajališnost i dinamičnost jednog takvog pristupa, to je izvjesno, može samo da bude sazajno i spisateljski nadahnjujuće. Pride, epistemološki *Zeitgeist*, zarad sijaset osvjedočenih razloga, poziva na međudisciplinarna nadovezivanja i stvaralačka ukrštanja. Računam da će sve to da bude samo na polzu onom području znanja kojeg sam se poduhvatio, a koje se nerijetko umjesno imenuje kao ekumenologija. Ako čitaoci ovog rada u njemu primjete naznake teorijske imaginativnosti, to će biti potvrda kako je autor postigao još jedan od svojih krucijalnih ciljeva.

Od prvog trenutka bijaše mi to jasno, ovako zamišljeni rad, na teorijskom i istraživačkom planu, umnogome predstavlja koračanje po *terra incognita*. Teško je opovrgnuti kako je više od stoljeća duga povijest modernog ekumenizma, mimo njegove predhistorije, obavezivala ovdašnje naučne poslenike da je obrade. Postrance to što se o ekumenizmu pisalo iz teološkog i njoj saobraznog svjetonazornog rakursa, zapanjujuće je malo sveobuhvatnih studija i članaka ovdašnjih društvenjaka¹⁰. Već ta činjenica daje na značaju jednom ovakvom radu, u kome ću se truditi da naizmjenično i kroz raspravu sparim unutrašnje i spoljašnje poglede na ekumenizam.

Zadao sam sebi sazajni zadatak da što je moguće pomnije pratim pretpostavljene linije unutrašnje (ne)koherencije ekumenologika, kao i njihovu deduktivnu potentnost. Time što će, vjerujem, otvoriti ponešto drugačije uglove sagledavanja ekumenizma, ovaj rad biće i svojevrsni predložak za buduća istraživanja. Ne samo u navedenom pogledu, mogu se očekivati i heuristički nanosi, iskoraci ka poprilično neutabanim misaonim i istraživačkim pravicima.

Sa strateške sazajne osmatračnice se ukazuje da predmetu ovog rada valja pristupati iz nadopunjujućih epistemoloških uglova. Izvjesno je da bez interpretativnog poniranja naučna obrada ekumenizma biva epistemološki jednostrana. Neizostavno je, dakako, da se pod istraživačku lupu stavi razvoj ekumenizma, kao i cjelishodnost pripadajućih mu institucionalnih sklopova. S druge strane, na istraživaču je da pokuša

¹⁰ Ogriješio bih se o vanrednu istraživačku marljivost kada ne bih kao izuzetak naveo Marka Nikolića i njegovu voluminoznu studiju *Ekumenski odnosi Srpske pravoslavne crkve i Rimokatoličke crkve 1962-2000. godine*. Koliko god se ona prevashodno ticala vremenski omeđenih odnosa dviju u naslovu naznačenih crkava, Nikolićeva knjiga podastire i mnoštvo dragocjenih nalaza o širim ekumenističkim sklopovima.

doprijeti i do srca *Lebenswelta* gradinara duha ekumeničnosti. Epohalnoj (samo)svijesti, društvenom ustrojstvu i kulturnim kodovima, tim (sa)uslovljavajućim činionicima ekumenizma, biće posvećena izoštrena pozornost. No, sama suštastvenost ekumenizma ne može se dokučiti preko vanreligijskih, odnosno vanhrišćanskih upliva. Upravo iz tog razloga je prijeko potreban i fenomenološki zahvat, ne bi li se tako uščuvala samosvojnost ekumenizma.

U ovako koncipirano sagledavanje ekumenizma biće utkane historijskoidejne, kritičkoideološke i teološkoantropološke razrade. Sama zamisao i praksa ekumenizma oblikovala se i razvijala u datim idejnim i duhovnim konfiguracijama, otuda i ka njima neprekidno valja upućivati pogled. Tragaoci za ideološkim jezgrom ekumenizma nipošto nisu na saznoj stranputici, tako da će i ovaj rad dati svoj obol takvom istraživačkom naumu. Bez antropoloških uvida, svejedno da li sa filozofskim ili bogoslovskim prefiksom, ovaj naučni poduhvat zasigurno bi bio obogaljen. Saglasno navedenom, nemoguće je ekumenizam razložiti bez izvjesne mjere osobenog teologiciziranja. Kao što su brojni teolozi manevrisali unutar sociološkog zabrana, neće biti ništa neobično da se i jedan sociolog smjelo uhvati ukoštac sa bogoslovskim kontemplacijama.

Onkraj tako razumljive, ništa manje i spoznajno besplodne, disciplinarne gordosti, upućujem na sud Stanislava Obireka¹¹ (Stanisław Obirek). Ne krijući da je zadivljen Bekovom (Ulrich Beck, 1944-2015) studijom *God of One's Own* (Sopstveni Bog), poljski bogoslov i kulturni antropolog izvodi po sociologe laskav zaključak. Naime, Stanislav Obirek se pita da li je „došlo vreme da sociolozi vrate teozima i poznavaoocima religije duhovni senzibilitet i otvore im/nam oči za božji svet“ (Bauman i Obirek, 2016: 49). Nadam se da će ova studija, makar djelomice, ispuniti očekivanja koja je Obirek postavio pred sociologe (religije).

Za tako nešto neophodno je da se sociolog oboruža hermeneutičkom suptilnošću i strpljivošću. Hermeneutički etos kojim ću se rukovoditi ne smatra da se uzajamno isključuju kritička intonacija sa stvaralačkim i uživljavajućim (pre)slaganjima, naprotiv. Nema, niti može da bude, bilo kakvog uzmicanja pred nužnim i svrsishodnim

¹¹ Ovaj bivši isusovac je vodio, i kod nas prevedene, iskrene i učene razgovore (Bog i čovjek su u njihovom središtu) sa negdašnjim mu zemljakom Zigmuntom Baumanom (Zygmunt Bauman, 1925-2017).

razlaganjima heterogenih bogoslovskih diskursa. Vodiću računa o tome da osvjetlim upotrebnu vrijednost teologika, kao i njihove imanentne odlike, ne gubeći pritom ni časka iz vida dati sociokulturni kontekst.

Kada je već samo hrišćanstvo suštastveno utrojeno, nema druge nego da se posegne i za uporednim razmatranjima. Ova će studija, naime, biti i neka vrsta komparativne konfesiologije, gdje se neće samo na području ekumenizma tragati za sličnostima i razlikama triju hrišćanskih vjeroispovjesti. I mimo vjeroispovjednih konfiguracija, uporedni metod obećava da će u ovom radu biti od nemjerljive spoznajne koristi.

Izvjescno je da će se epistemološka gramatika ovog rada znatno osoviti na idealtipske kristalizacije. Premda će se to najplastičnije objelodaniti na primjeru antropoloških likova *homo ecumenicusa* i hrišćanskog misionara, i u ostalom dijelu izlaganja idealtipska zgušnjavanja bojiće saznajnu putanju.

Iz jednog osobenog teorijskog ugla čitavo predstojeće izlaganje može se protumačiti i kao višestrano promišljanje o (van)hrišćanskom alteritetu¹². Time što se postojeće konfesije i crkve jedne drugima ukazuju kao (potpuna) drugost, nipošto se ne okončava hrišćansko drugojačenje. U bogoslovskom i svjetonazornom pogledu tek dolazi do nesagledivog podrujojačivanja, tu stvari dobijaju neuhvatljive savijutke. Ekumenizam se može u zadatom hermeneutičkom ključu pojmiti kao (savršena) drugost datim hrišćanskim konfiguracijama. Može ovo da se okrene i naglavačke, pa bi se onda dobilo kako je ekumenizam neka vrsta iskonske prvosti hrišćanstva. Neobično da se ekumenizam, u nekoj vrsti misaone cirkularnosti, iz drugosti premeće u hrišćansku prvost, i obrnuto. Elem, ekumenizam se otrgnuo od striktnog omeđivanja prvosti i drugosti, kao što istovremeno podriva i mnjenje kako je drugost svojevrsni reziduum, ono što se nije provuklo u povlašćene gabarite prvosti.

Jedan ovakav rad iziskuje i izvjesno mapiranje svjetonazornih ishodišta koja uslovljavaju dotičnu ekumenističku zamisao. Svejedno o kom ekumenisti ili ekumenističkom nacrtu se radilo, pažljivi istraživač lako uočava pripadajuće

¹² Kako to biva zapaženo i u poslanici pape Jovana Pavla II (Jan Paweł II, 1920-2005), radi se o *Ut unum sint* (Da svi budu jedno), sve više se umjesto o „podjeljenim hrišćanima“ govori o „drugim hrišćanima“ (UUS 42, 1995). Ne samo onima koji su nepopravljivo prostodušni, takva jedna terminološka preinaka budi nadu da se stvari, ipak, kreću u boljem smjeru.

svjetonazorne koordinate. Pošto se radi o religijskoj pojavi, najčešće se polazi od pretpostavke da je ekumenizam sliven sa različitim konzervativnim pogledima na svijet. Svakako, i ovdje će prethodno naznačeni epistemološki imperativ, mislim na opovjesnjenje, ujedno biti poželjan i neophodan. Od krupnih duhovnopovijesnih poteza, pa do mikrohistorijskih raščlanjivanja, svjetonazorna zaleđa ekumenizam su, ipak, raznoobličnija nego što se to moglo pretpostaviti. Shodno tome, upravo ona oblička ekumenizma koja konvergiraju ka nekoj vrsti emancipatorskih svjetonazora zaslužuju dodatnu istraživačku pozornost ispisnika ovih redova.

Na ekumenizam se odrazio impetus političnosti, danasve one iz posljednjih desetljeća XX stoljeća. Uzdizanje nove hrišćanske desnice, omasovljene i vrlo dobro organizovane¹³, politički islam i entropija realsocijalističkog arhipelaga, tvore, povrh svega, okvir na koji se ekumenizam nije mogao oglasiti (Bobero i Milo, 2011: 198-199). Od posebnog je značaja za ekumenizam uspon hrišćanske (ultra)desnice, za koju se opravdano može pretpostaviti da je, između ostalog, i antiekumenistički nastrojena. Nabrojane globalnopolitičke datosti iz posljednje četvrtine minulog stoljeća, koje su uveliko virtualne i danas, poslužile su kao ilustracija da se u izučavanje ekumenizma moraju uvrstiti i politički činiooci.

Držim da kao pobočnu dobit ovakvog istraživanja valja pojmiti zbirku postepeno pomaljavajućih miniportreta niza ekumenizmu (ne)sklonih mislilaca i djelatnika. Nastojacu da strukturalne i diskurzivne (za)datosti ne zastru živopisne ličnosti koje su se na različite načine određivale prema stvari ekumenizma. Ne samo da je to u sazvučju sa moralnoegzistencijalnim rasuđivanjem, već je i sama hrišćanska antropologija upravo ličnosti uznastojala dati počasno mjesto. Po srodnosti sa personalističkom sastavnicom hrišćanstva, i ličnostima koje su uplvisale u ekumenizam valja posvetiti srazmjernu pozornost. Odlučan sam da se ne prepustim spoznajnoj ignoranciji spram zanosa i posvećenosti vjerodostojnih avatara *homo ecumenicus*¹⁴. S druge strane, nastojacu da izbjegnem moralnospoznajno manihejstvo dok budem portretisao sve one koji u ovom radu imaju ulogu svojevrsnih antagonista.

¹³ I kada sa opravdanom rezervom uzimamo samohvalisanja o broju njihovih organizovanih članova, jasno je da hrišćanska, fundamentalistička, desnica nailazi na naklonost kod, prije svega, mnoštva Amerikanaca (Castells, 2002: 31).

¹⁴ Istovremeno, računajte da ću preko krovne oznake *homo ecumenicus* iskazati dužno poštovanje prema svim onim bezimenim koji su, stoljećima unatrag, stremili ka hrišćanskom ujedinjenju.

Vidjećemo, takođe, koje se sve sociološke kategorije i tipovi javljaju kao (anti)ekumenistički nosioci i poslenici. Shodno gradivnoj utrojenosti izlaganja, dodatno ću osvjetliti (anti)ekumeniste iz protestantskog, rimokatoličkog i pravoslavnog vjeroispovjednog okrilja. Ako se tu, povrh svega, ukažu ma kakvi psihološkosaznajni plodovi, podrazumijeva se da ću ih s velikom radošću uzbrati.

To će se već višestruko ovjeriti u samom izlaganju, u srcu ekumenizma se nalazi pitanje prirode hrišćanske crkvenosti. Samorazumljivo je da se potonja eklesiološka razlaganja određuju spram jednog člana Nikejskog simbola vjere, u kome se izričito kaže „jedna, sveta, saborna i apostolska crkva“. Nipošto neću mehanički primiti k znanju ovu četvornu eklesiološku dispoziciju sa prvog vaseljenskog saborovanja u čuvenom maloazijskom gradu Nikeji. Mimo njene prividne značenjske prozirnosti, naznačena stavka iz Nikejskog simbola vjere samo je, u stvari, razbuktavala eklesiološku uobrazilju¹⁵. Već na ovom primjeru se može naslutiti kako će ovaj rad biti i lavirint međuvjeroispovjednog raščlanjivanja.

Da bi ostvarenje postavljenih sazajnih zadataka bilo izglednije, nužno je primjerenu istraživačku pažnju posvetiti i probranim primarnim izvorima. Zavirivanje u zvanične objave Svjetskog savjeta crkava, Konferencije evropskih crkava (Conference of European Churches) i različitih eklesijalnih tijela preduslov je bez koga nije moguće razmatrati ekumenizam. Kroz oficijelne dokumente objelodanjuje se dinamički identitet pomenutih ekumenističkih foruma i eklesijalnih entiteta. Shodno tome, u nabranjanju bibliografskih jedinica primarne izvore zasebno ću razvrstati.

Na sebe preuzimam spoznajnu i spisateljsku dužnost da, u mjeri u kojoj sam tome vičan, odnjegujem dijalogike. To će uključivati i izvjestan polemički naboj, ali onaj koji se kloni odviše robustnih i zažarenih kategorija. Dijalogike bi trebalo da budu uvriježene u svakom nastojanju da se svestranije i produbljenije nešto sagleda, a naročito to važi za predmet kao što je ekumenizam. Donekle homologno ekumenizmu, koji je nezamisliv bez stvaralačkog razgovora, i sam rad izatkaću kroz susretanja, ozrcaljenja i preplitanja različitih teorema i teologema/eklesiologema. Shodno tome, neprekidno i rado ću odmjeravati utrojeni bogoslovski panoptikum, preko koga se

¹⁵ U ovom će se radu odrednice kao što su uobrazilja, mašta, imaginacija, koristiti sinonimno, za razliku od, recimo, antropologa Apaduraja (Arjun Appadurai). Ovaj indijsko-američki autor mašti pripisuje cerebralnu i ličnu notu, dok je imaginacija djelonosna, ka budućnosti i dotičnom kolektivitetu upravljena (Apaduraj, 2011: 19-21).

najplastičnije odslikava kako stoje stvari sa ekumenizmom. Pitaću se, povrh ostalog, da li se može govoriti o nekoj vrsti konfesionalnog ekumenizma, svejedno da li je on protestantski, rimokatolički ili pravoslavni. U stvari, zbog same prirode predmeta primjerenije je da se govori o vjeroispovjedno različitim fundiranjima ekumenizma.

Na koncu, obremenjenost ovog mog izlaganja fusnotama traži poneku autopoetičku riječ pojašnjenja. Fusnotu držim gradivnim, organskim, dijelom samog izlaganja, ali i spisateljskom nišom za razigranija asocijativna račvanja, koja, dabome, neće biti lišena izvjesne epistemičke orkestracije. Ono što bi, možebiti, zaštrčalo u magistralnom toku izlaganja, u fusnoti se, shodno osjećaju za mjeru i izvornoj pobudi, poprilično udobno skućuje. Premda se može posmatrati i kao svojevrsno dociranje, promućurnije je da se u fusnoti vidi spisateljska i teorijska žudnja da se nesebično i dodatno daruje čitalac. Ubjeđen sam da kod (probranih) čitalaca, onih koje nije skolila duhovna lijenost, vinjete i raznorazna uvezivanja iz fusnota izazivaju, teško da će me neko razuvjeriti, ponajveću razdraganost. Mimo strateškog opredjeljenja za fusnotu kao takvu, koncepcija jednog ovakvog rada jednostavno priziva bilješke na marginama teksta. Toliko ličnosti, priključenja, teorijskih postavki, lako ćemo se složiti, neodoljivo mami pokoju riječ više.

2. U POTRAZI ZA POJMOVIMA I HISTORIJOM

Ništa samorazumljivije od toga da svi ti kardinalni pojmovi bivaju ekstrakt ekumene, tog arhipojma. Raznoraznim dodacima, prefiksima i sufiksima, oblikovaće se grozd pojmova, čija je isključiva svrha da pomogne pri semantičkom i hronološkom konfigurisanju. Stvari ne izgledaju obeshrabrujuće kod semantičke ravni, ali pokušaj da se cjelishodno posloži povijest ekumenskih pregnuća djeluje više nego izazovno. Zarad hronološke uporedačenosti, utrojiću tu povijest, i to razgraničavajući paleoekumenizam, protoekumenizam i, najposlije, moderni ekumenizam. Asimetričan je to vremeplov, i on kako se bližimo današnjici, razumljivo, biva sve kondenzovaniji. Ukratko, sve plamičke ekumeničnosti do XIX stoljeća uvrstih u paleoekumenizam, dok protoekumenizam pokriva pretprošli vijek i prvih devet godina XX stoljeća. Naime, i najakribičniji ljetopisci teško mogu poricati kako je 1910. godine održan dovoljno značajan skup u Edinburgu da bi se pojam ekumenizam od tada mogao pisati bez predmetaka. Iako je dotična Međunarodna konferencija misija (World Missionary Conference) u Edinburgu imala nadasve anglosaksonski karakter, ona je na različite načine pokrenula čitav niz procesa koji su omogućili postepeno uobličavanje modernog ekumenizma. Kao što se može primjetiti, u samom nazivu edinburškog skupa ne nalazi se riječ ekumenski koja je, izgleda, izostavljena u posljednjim trenucima. Poređenja radi, srodno sabranje u Njujorku iz 1900. godine nazvano je Ekumenska misionarska konferencija (Ecumenical Missionary Conference) (Thompson, 2008: 50-51).

2.1. Ekumena, ekumenizam, ekumeničnost

Razložnim se čini oslanjanje na etimološka razabiranja, s obzirom na to da se potvrđuju kao više nego dragocjen putokaz ka što je moguće preciznijem opojmovljenju. Etimologija nam, dakle, ukazuje da se u samo srce ekumenizma ugnijezdila ideja sveuključujuće cjeline. Kao što je dobro poznato, starogrčka riječ οἰκουμένη (*oikoumene*) denotira, od Herodotova (Ἡρόδοτος, 484-425) vremena, „cijeli svijet“, ali i „svu naseljenu zemlju“ (Loya, 2005: II 623). Da se prvobitno radilo o čisto opisnoj odrednici napominjem zbog toga što je riječ ekumena u međuvremenu otežala od naknadnih svjetonazornih i bogoslovskih naslaga. Od navedene deskriptivnosti ne odstupa ni svetopisamski narativ, pošto je i tu ekumena, po pravilu, odrednica za

„naseljeni svijet“. Pedantno prebrojavanje ukazuje da dva novozavjetna dokumenta pripisana jevanđelisti Luki (*Jevanđelje po Luki* i *Djela apostolska*) sadrže osam od ukupno petnaest pominjanja riječi οικουμένη u Novom zavjetu (BST, 2018).

Tamo negdje do kasnoantičkih vremena, *oikoumene* biva oznaka za hrišćanski svijet, i to u dvojakom smislu. Dok se, s jedne, pod ekumenu podvodi hrišćansko carstvo, narečeni pojam, s druge strane, zastire i sveobuhvatnu crkvu. Kako se to, nadalje, već može pronaći u uputnom *Rječniku ekumenskog pokreta*, pridjevska izvedenica *oikoumenikos* ima poopštavajuću semantiku. Istovjetno sa latinskim izrazima kao što su *universalis* ili *generalis*, pomenuti pridjev se odnosi na nešto od sveopšteg važenja (Raiser, 2002: 840). Stoga što nije bio prisvojen ni od jednog hrišćanskog entiteta, kao i zbog značenjske gipkosti, pojmu ekumenski malo koji drugi je mogao parirati pri označavanju težnje ka hrišćanskom objedinjavanju.

Mimo starogrčkog izvornika, za semantičko razbistravanje od pomoći može da bude i njemački jezik. U tamošnjoj teološkoj, odnosno religiološkoj, literaturi *Ökumene* i *Ökumenismus* su skoro pa jednoznačno razdvojeni. Dok *Ökumene* pokriva cjelovitost ekumenskog protoka, *Ökumenismus* - zar to nije slučaj kod svakog pojma koji ima sufiks izam - odlikuje normativnost (Bremer, 2015: 181). Navedeno razgraničenje iz njemačkog može se bez ikakvih šumova aplicirati i u našem jeziku, tako da tu onda dobijamo pojmovni par ekumena i ekumenizam. Zacijelo bi išlo u prilog pojmovne strogosti kada bi se uočena razlika što je moguće dosljednije koristila i u ovom radu.

Termin ekumenski biva sve više u opticaju tamo negdje na izmaku XIX stoljeća, da bi u međuraću dobio jednoznačnije konture. Na oksfordskom okupljanju pokreta Život i rad (Life and Work), kojem će docnije biti posvećena dužna pažnja, opojmljuje se riječ ekumenski. Od te 1937. godine neće biti prostora za jezičke nedoumice, pojam ekumenski denotiraće ono ka crkvenom jedinstvu i zbližavanju hrišćana usmjereno mišljenje i činjenje. Sve je više bivalo jasno da pojam ekumenski valja lučiti od prividno istoznačnih odrednica kao što su međucrkvno i međuvjeroispovjedno. Kako bi bili načisto, makar kada se radi o tome šta pojam ekumenski ne uključuje, podvlačim kako međureligijski odnosi, po pravilu, ostaju izvan njegovih značenjskih koordinata (Fitzgerald, 2004: 3-4).

Proporcionalno njenom rasprostriranju atlasom, ranocrkvena svijest je dopirala do krajnjih granica ondašnje ekumene. Premjeravajući tadašnji „naseljeni svijet“, prvobitni hrišćani su se, po prirodi stvari, sve više ekumenizovali. Shodno tome, više je nego jasno da se u ekumenizmu radi o beskonačnom zadatku *restitutio in integrum* i (sve)uključujućem stremljenju. No, zastanimo na tren, otkuda je, radoznao je ne samo sociolog (religije), ekumenizam nahrupio upravo u minulom vijeku? Niti predznanje, niti neka izrazita epistemološka mašta, nisu presudni kako bi se zaključilo da ekumenizam valja deterministički uvezati sa spletom vanreligijskih činilaca. U docnijim poglavljima predstoji mi da ekumenizam uramim izvjesnim teorijskim pretpostavkama i u isti mah posložim, što je moguće umješnije i cjelishodnije, pripadajuće raznovremene epohalne kulise.

Dvojica teologa koja će se srazmjerno često susretati u ovom radu, Natan Soderblom (Nathan Söderblom, 1866-1931) i Iv Kongar (Yves-Marie-Joseph Congar, 1904-1995), svoj obol su dali i jezičkoj strani ekumenizma. Dok je Soderblom nalazio da je naziv ekumenski pokret pogodan za ujediniteljske težnje crkava, Iv Kongar je zaslužan za početak korištenja imenice ekumenizam. Konačno je i na Drugom vatikanskom koncilu pomenuta imenica opravosnažena, premda je bilo i glasova koji su se protivili bilo kakvom izmu, videći u njima, načelno govoreći, izraz nečega što ne obećava razvojnu perspektivu (Frieling, 2009: 13). Samo kratka najava da će se Drugi vatikanski koncil, iz više nego opravdanih istraživačkih razloga, nalaziti na mnogim narednim stranicama ovog rada.

Nije naodmet da se ovom prigodom nešto kaže i o ekumeni(čnosti) srodnom pojmu katoličnost (sabornost, vasseljenskost). Preuzimajući je iz starogrčkog, aristotelovskog, filozofskog tezaurusa, prvobitni hrišćani pridjevsku oznaku *katholikos* (καθολικός) koriste kako bi njome pokrili sabornu supstancu crkve (Zizioulas, 2005: 160). Katoličnost je jednim dijelom poistovjećena sa ekumenskim nagnućem hrišćanske crkve, budući da ona u svom sabiranju prekoračuje međe između različitih kultura i društava. Valja istaći da se u istočnohrišćanskom poimanju, za razliku od zapadnohrišćanskog, katoličnost ne jednači do kraja sa univerzalnim rasprostriranjem Hristovog vjeroučenja¹⁶. Za pravoslavne katoličnost biva prvenstveno izraz pune

¹⁶ Rani su hrišćani upotrebljavali gramatičku množinu kada su govorili o crkvama katoličanskim (sabornim), čime su se eklesiološki vidici, u stvari, svodili na lokalne crkve (Zizioulas, 2005: 160).

ucrkvljenosti, predanog življenja u zajednici koja vjekovječno gravitira oko Isusa Hrista (Brija, 1999: 93). No, pojam katoličnosti u pravoslavlju sve više u svoje semantičke gabarite usisava i univerzalnost, odnosno, još primjerenije kazano, vasseljenskost.

2.1.1. Polazno određenje i izvori ekumenizma

Jamačno da je ekumenizam ujedno i objavljeni cilj, srazmjerno zaokruženo učenje, opšti pristup, ali i svecrkveni pokret za (hrišćansko) ujedinjavanje (Nikolić i Petković, 2011: 278). U preliminarnim pojmovnim preslaganjima za očekivati je da istraživač ponudi i svoje polazno određenje ekumenizma. Sažeto, pod njega podvodim organizovanu volju da se uspostavi jedinstvo¹⁷ vjeroispovjedno i eklesijalno uraznoličenih hrišćana, pri čemu je pomenuta volja sociohistorijski uslovljena, ali istovremeno proishodi i iz hrišćanske ontologije. Ne gubim iz vida da proekumenistička literatura u posljednje vrijeme radije poseže za pojmom zajedništvo¹⁸ nego za oznakom jedinstvo. Kao što čitalac primjećuje, priložena definicija pretpostavlja neku vrstu suštine hrišćanstva, ali, povrh svega, iskazuje odlučnost da detektuje ona kontingentna zgušnjavanja koja su uslovlila i/ili omogućila moderni ekumenizam. Posve je razgovjetno da je ekumenizam antistatičan pojam, a on svjedoči i da se u objediniteljskom stremljenju, ipak, ne računa sa konačnim, slavodobitnim, ishodom. Ekumenizam je više neka vrsta etosa, napregnutog htjenja da se što je više moguće smekšaju međuhrišćanske predrasudnosti i zlovolje, nego što je svojevrzni finalizam.

Naglašavajući voljnu dimenziju, na umu sam imao da ekumenizam uvezuje teološko sozercanje sa gotovošću da se nešto na planu ujedinjenja konačno i uradi. Novozavjetno „da svi budu jedno“ izrečeno je na način koji priziva da se preduzme sve što je neophodno kako bi se ostvarilo to svehrišćansko sabranje (Jn, 17: 21). Odgovor je više nego očekivan kada se postavi pitanje da li se bilo koji doktrinarni hrišćanin može oglušiti o navedeni dispozitiv.

¹⁷ Pažljive egzegete su to potvrdile, u novozavjetnim spisima se ne koristi imenica jedinstvo (crkve), ali tu imamo odrednice koje (donekle) pokrivaju njeno značenje, kao što su „zajedništvo“ i „*koinonia*“ (Frieling, 2009: 16).

¹⁸ Nastojeći da izbjegne klopku uniformnosti, razjašnjava Kasper, Drugi vatikanski koncil zajedništvu daje prednost u odnosu na jedinstvo (Kasper, 2004: 59).

U srži sjedinjujućih nagnuća nalazi se ono što je podesno imenovati kao ekumeničnost, a to bi bila ona kakvoća po kojoj ekumenizam biva to što jeste. Duh ekumeničnosti krasi entelehija i mnogoobličnost, a on se na raznoraznim mjestima i u različitim vremenima javlja u pripadajućim formama. To što je upodobljiv u heterogenim kontekstima iziskuje krajnje posvećenog i bezmalo virtuoznog tragaoca za njegovim ospoljavanjima.

Neću da budem daleko od istine kada zaključim da je presudan uticaj na ekumenizovanje hrišćanstva stigao iz nereligijskog okruženja. Prethodni redovi sadrže izvjesne natuknice o izvorima ekumenizma, tako da bi tu valjalo nešto konkretnije dopisati. Odmah prilažem jedan od mogućih spiskova izvora koji su i polučili sam ekumenizam: „hrišćanska mitska struktura, hrišćanska teologija, društvena etika, moderni svjetovni pluralizam i administrativna racionalnost“ (Kelly, 1990: 5). Dabome, nabrojani izvori samog ekumenizma su međupovezani, ali to nikako ne znači previđanje samobitnosti svakoga od njih ponaosob. Lako je uočiti da od pet podastrih izvora tri izviru iz nereligijskih zona, što samo potvrđuje zaključak iz gornjeg paragrafa o presudnim činiocima za nastanak ekumenizma.

Kako je to već u jednom članku razvrstano, pojmu ekumenizma možemo pristupiti iz sekularne, akademske, nezvanične i strukturalne razine (Kelly, 1971: 158). Mimo toga što nije jednoobrazna, ponuđena klasifikacija, ipak, može biti od velike koristi za spisateljsku samosvijest. Najzad, okretni interpretativni i objašnjavalački manevri uključuju višestajališnost, a sve u ime epistemološkog imperativa da se predmet istraživanja što je moguće sveobuhvatnije sagleda.

2.2. Paleoekumenizam

Ne želim ni prikrivati da me nemalo razgaljuje pomisao izvlačenja na vidjelo nekolicine onih koji su se uzdali u ponovno ujedinjavanje, koliko god ono bilo i djelomično, hrišćana u paleoekumenističkoj eri. Iz hronološke razuđenosti paleoekumenizma neizbježno proizilazi visok stepen proizvoljnost pri odabiru pojedinaca i događaja koji su izražavali htjenje za zbližavanjem zakavženih hrišćana. Prvenstvena svrha ovog odjeljka je da ukaže kako je ekumenističko htjenje pronalazilo predane telale kroz čitavu povijest (rasporenog) hrišćanstva. Od naročite je važnosti da

se pri prepoznavanju paleoekumenističkih tragova obrati pozornost na njihove bogoslovske, svjetonazorne i diskurzivne istočnike. Već i letimičan osvrt na paleoekumenističke rasadnike pokazuje da je njihova raznorodnost veća od onoga što se moglo naslutiti. Savremeni ekumenizam nije nešto što nema svoju genealogiju, kako onu davnašnju, tako i onu neposredno prethodeću. Ne samo zbog hronološkog preklapanja, u ovom odjeljku o paleoekumenizmu dužna pažnja posvetiće se gramatici i povijesti raskolništva. Kada bi se pred nas postavio zadatak da izdvojimo jednu godinu u historiji hrišćanskog razjedinjavanja, zaštrčala bi zasigurno 1054, otuda se s njom i nastavlja izlaganje. No, ne smije se zametnuti ni onaj jesenji dan, 31. oktobar 1517. godine, kada je Luter (Martin Luther, 1483-1546) prikačio 95 teza na vrata vitenberške crkve Svih Svetih.

2.2.1. *Anno Domini* 1054.

Suvislim se čini rasuđivanje koje kaže kako je paleoekumenizam omogućen onog trena kada su unutarhrišćanska raskolništva uhvatila maha. Raskoli su vjerni pratioci hrišćanstva još od njegovog uzdizanja, ali se ovdje prvenstveno određujem spram dva džinovska preloma. Velika šizma iz 1054. godine, s jedne, kao i raspolučivanje zapadnog hrišćanstva¹⁹ nekih pola hiljaduljeća docnije, s druge strane, bivaju taj kontekst unutar kojeg se ekumenistička volja i mogla pribirati. Lako bih mogao opravdati odluku da krugu krupnih hrišćanskih fraktura dodam i onu iz 451. godine, sa Četvrtog vaseljenskog sabora u Halkidonu (Vukomanović, 2001: 60-61). Kao nešto što je dovelo do primjetnog osipanja tadašnje hrišćanske matice, raskol iz Halkidona je neizbježan u ekumenističkim presabiranjima. Zgusnuto rečeno, orijentalne pravoslavne crkve²⁰ zastupale su tom prilikom hristološki nauk po kome Hrist ima samo jednu prirodu, otuda i nazvanje monofiziti. Za razliku od njih, saborska većina u Halkidonu je izglasala učenje da Sin božji ima dvojnu prirodu, a one su združene „nesliveno, neizmenljivo, nerazdeljeno, nerazlučno“ (Popović, 2012: 330).

¹⁹ Kada već upotrebih ovu sintagmu, valjalo bi ukazati da poimanje svekolikog zapadnog hrišćanstva, kao nečega što se nalazi protivstavljeno ujednoobraženom istočnom hrišćanstvu, nije izvorno teološki trop. Kako to uviđa Marija Todorova (Мария Тодорова) u studiji *Imaginarni Balkan*, odrednicu zapadno hrišćanstvo porađaju, u stvari, kulturološka proučavanja (Todorova, 1999: 41).

²⁰ Koptska, jermenska, etiopska i dijelovi sirijskih hrišćana čine taj orijentalnopravoslavni, dohalkidonski, hrišćanski krug (Ver, 2001: 13).

Iz više razloga je poželjno da se nešto duže zadržim na „istočnom raskolu“, kako stoji i u podnaslovu Kongarove knjige *Devet vijekova kasnije*. Naslov Kongarovog spisa proističe iz činjenice da je obnarodovan devet stotina godina nakon maleroznog događaja iz 1054. godine. Pomenute godine, malo ko to ne zna, obostrano su se izopštili papski legat kardinal Humbert (Humbertus de Silva Candida, 1000 ili 1015-1061) i carigradski patrijarh Mihailo Kerularije (Μιχαήλ Α΄ Κηρουλάριος, 1000-1059). No, pomenuti čin valja sagledavati kao jednu od, ma koliko ona bila gorostasna, epizoda u postepenom „ustranjivanju“²¹ hrišćanskog Istoka i Zapada (Brija, 1999: 170). Kao što sam u fusnoti i nagovijestio, upotrebljavaću odrednicu otuđenje, istodobno se pitajući o kakvom se to otuđenju radi u naspramnosti hrišćanskog Zapada i Istoka. Ko se od koga ili čega otuđuje, da li se tu možda ne radi i o samootuđenju, da li se, napokon, može govoriti o reciprocitetu otuđenja? Nasuprot bogoslovlju šizme kao takve, u kojoj dotični dezintegrator snosi nepodjeljenu odgovornost, danas preovlađuje stanovište o dvostranom vinovništvu.

Povijesnu imaginaciju oduvijek su golicale konkretne godine i događaji, pri čemu se njima pridaje nesrazmjerna eficijencija. Na primjeru 1054. ta se pravilnost reljefno potvrđuje, dotična godina se vidi kao jednoznačni graničnik između dviju era, one u kojoj hrišćanstvo živi svoju jedinstvenost i one u kojoj ono trpi svoju podjeljenost. No, valja sagledati da li su nakon uzajamne ekskomunikacije papskog opunomoćenika i carigradskog patrijarha zamrli svi oblici zajedništva. Ne samo da bjesomučno udaljavanje istočnog i zapadnog ogranka hrišćanstva nije pokrenuto odmah po navedenom činu, već je zajedničarenje, uključujući donekle i *communicatio in sacris* (opštenje u svetom), bilo moguće stoljećima nakon toga. Tek u XVIII vijeku, nekih sedam stotina godina od raskola, sustiče se toliki stepen zlovolje koja je, na koncu, uslovlila ništenje pretrajalih oblića zajedništva. Shodno tome, Kalistos Ver²² (Kallistos

²¹ U *Rječniku pravoslavne teologije* rumunskog bogoslova Jovana Brije (Ion Bria, 1929-2002), riječ *estrangement*, koju Kongar koristi, prevodi se sa ustranjivanje. Međutim, najpodesnije je da se *estrangement* prevodi ustaljenijom odrednicom otuđenje koja se, uostalom, koristi i u ovdašnjem izdanju Kongarovih *Devet vijekova kasnije*. Mimo pojma otuđenje, Kongar nabraja i odrednice kao što su „geografska udaljenost, provincijalizam, nedostatak kontakta, stanje uzajamnog nepoznavanja, nemačku reč *Entfremdung*“, ne bi li rastumačio ono što se dogodilo između hrišćanskog Istoka i Zapada (Kongar, 2014: 33).

²² U pitanju je Englez porijeklom iz anglikanske porodice koji se svojevremeno popravoslavio i zamonasio, da bi u međuvremenu postao titularni episkop dioklejski. Ovom prilikom je primjereno da se pomene kako je Kalistos Ver (rođeno Timoti Ver) autor vrijedne knjige *Pravoslavna crkva*, na koju se mjestimice poziva i ovaj rad.

Ware), primjerice, drži da do konačnog raskida dolazi tek 1724. godine, što je proisteklo iz jednog razdora unutar Antiohijske crkve po liniji *pro et contra* pape (Ver, 2004: 195).

Prethodno je letimice uperen snop svjetlosti ka oblicima zajedništva nakon uzajamnog izopštenja iz 1054. godine. Kao što je bilo sazajno nadopunjujuće da se obrati pažnja na činove zajedništva nakon šizme, isto tako je dragocjeno da se ukaže na nemali broj raskola između Konstantinopolja i Rima prije 1054. Pedantni historiografi su izračunali kako je za nekih pola hiljaduljeća, od 337. do 843. godine²³, više od dvjesto godina obilježeno raznim razdorima koji bi se, u krajnjem, mogli grupisati u sedam raskolničkih tačaka (Kongar, 2014: 29). Bilo kako bilo, niti je u postraskolničko doba zavladao posvemašnji rascjep hrišćanskog Istoka i Zapada, niti je u predraskolničkim vremenima žilavo opstajavala harmonija između Konstantinopolja i Rima. Saodnošenja hrišćanskog Istoka i Zapada prepuna su mrlja raskolništva, tako da bi se njihova povijest mogla rekonstruisati preko svih tih, manjih ili većih, raskida *communio*.

Jednu od vrlina Kongarove studije *Devet vijekova kasnije* čini i to što je na pregledan način posložila svu raznorodnost činilaca koji su bili kvasac otuđenja hrišćanskog Istoka i Zapada. Politički, kulturnoreligijski i eklesiološki faktori preplitali su se jedni sa drugima, što je samo hranilo alijenirajući zametak. Bez bojazni da ću se prepustiti izlišnim podrobnostima, prilažem ovom prilikom sve krupne stavke u trofaktorskom razvrstavanju kojeg se poduhvatio Iv Kongar. Kada su u pitanju politički činoci, tu se izdvajaju ovi događaji/akteri: prenos carskog središta u Vizant (Novi Rim); nova religija, islam, na granicama hrišćanskog Istoka; krunisanje Karla Velikog (Karl der Große, 747-814); krstaški pohodi; svekoliki potonji odnosi Grka (Istok) i Latina (Zapad). Među kulturnoreligijskim činocima izdvajaju se: jezik²⁴, različite kulturne pretpostavke Istoka i Zapada, obred, unijatstvo, razilazeći bogoslovski pristupi

²³ Dobri poznavaoći historije raskola između Istoka i Zapada primjetiće da se unutar pomenutog vremenskog okvira ne nalazi i Fotijev raskol iz druge polovine IX stoljeća. Naznačeni raskol je dobio naziv po njegovom središnjem protagonisti, carigradskom patrijarhu Fotiju I (Φώτιος, Phōtios, 810/820-893).

²⁴ Kako jednom prilikom slikovito rezimira Kongar, „Latinima je smetala preterana istančanost grčkog jezika, dok su Grci osećali svojevrsno sažaljenje, ako ne i prezir prema latinskom“ (Kongar, 2014: 70-71).

Istoka i Zapada²⁵. Kongar, na koncu, navodi i čisto eklesiološke predispozicije za otuđenje: začetno dispartni crkveni univerzumi, preinaka položaja istočnohrišćanske crkve, udaljavanje crkava u kanonskoj i ravni ustrojstva. Razumije se, kod eklesiološkog spleta uslova izdvaja se pitanje primata rimskog biskupa (Kongar, 2014: 35-130).

Vežano za raskol iz 1054. godine, imamo dva krupna objediniteljska pokušaja, jedan u drugoj polovini XIII stoljeća, a drugi u kasnom srednjovjekovlju. Na saborima u Lionu (1274) i Firenci²⁶ (1439) razdvojene crkve pokazuju (varljivu) volju da se opet sjedine, ali su prepreka tome vizantijski puk, sveštenstvo i monaštvo (Linč, 1999: 217). Čak je na saboru u Firenci, 6. jula 1439. godine, ozvaničen Dekret o ujedinjenju (*Laetentur caeli* – Neka se nebesa raduju)²⁷. Imajući u vidu geopolitički okvir, ne može se previdjeti da su ti sabori, makar s jedne strane, ponajviše izraz iznudice, s obzirom na to da je islam sve više bivao vojnopolitička opasnost po Vizantiju. Da li su takvi pokušaji ujedinjenja i mogli da budu uspješni ako su njihove suštinske pobude bile vancrkvene? I dan-danji firentinsko sabranje teološka samosvijest rimokatoličanstva vidi kao „primjereno crkveno ujedinjenje bez stapanja i apsorpcije“ (Frieling, 2009: 21). Ono što je izvjesno jeste da će saborovanja u Lionu i Firenci ostati upamćena i po profinjenim doktrinarnim raspravama.

Istovremeno, nemoguće je zaboraviti ono što se dogodilo 1204. godine, za vrijeme zlosrećnog Četvrtog krstaškog pohoda. Sjenka pustošenja Carigrada od strane krstaša dugo je unaprijed na neuspjeh osuđivala svaki pokušaj dijaloga istočnog i zapadnog hrišćanstva. Oni koji tragaju za predčinovima koji se mogu deterministički uvezati sa razularenošću iz 1204. godine, ukazaće na dva divljačna nasrtaja iz druge polovine XII stoljeća (1171. i 1182) na Mlečane u Carigradu (Radić, 2000: I 27-29). Uzgred, ne samo za sociologe je važno da se primjeti kako su krstaški pohodi iz XII i

²⁵ I ovdje se preko binarne opreke ocrtava razlika u teološkim strategijama hrišćanskog Istoka i Zapada. Dok je Istok pratio „platonovsku liniju u misli“, Kongar razgraničava hrišćanstvo preko dvojice najznačajnijih antičkih mislilaca, Zapad slijedi „aristotelovsku liniju“ (Kongar, 2014: 88).

²⁶ To što je vizantijsku delegaciju činilo njih sedam stotina, među kojima su bili car i patrijarh, govori samo po sebi da se radilo o saboru ogromnih razmjera (Linč, 1999: 430). Uzgred, naznačeno sabranje, koje je trajalo od 1438. do 1445. godine, održavalo se, prije nego što se prešlo u Firencu, u sjevernoitalijanskom gradu Ferari.

²⁷ Narednih godina je uspostavljeno jedinstvo i sa drugim istočnohrišćanskim skupinama: „Jermenima, egipatskim Koptima, izvesnim sirijskim hrišćanskim zajednicama, Haldejcima i maronitima sa Kipra“. To je bilo kratkog daha, stoga što su zakučaste istočnomediteranske vjerske i političke (ne)prilike sve to raspršile (Linč, 1999: 430).

XIII stoljeća znak osnaživanja hijerokratije, tog tenzičnog stremljenja crkvene moći da podredi svjetovnu vlast (Kuljić, 1994: 129). Ovo upotpunjavanje srednjovjekovne historiografske freske nije samo zbog rđavih posljedica po sam dijalog hrišćanskih hemisfera, već i zbog naziranja uloge koju će biskup rimski igrati u potonjim vremenima, sve do danas.

Jedan od nezaobilaznih hronotopa zavojitih paleoekumenističkih preslaganja čini sabor u Bazelu (1431-1449). Kako bi se dobili što je moguće širi crkvenopolitički vidici, pomenuto okupljanje u Bazelu uvezujem sa prethodećima, onima u Pizi (1409) i južnonjemačkom gradu Konstancu (1414-1418). U poznom srednjovjekovlju i ranom novovjekovlju, uzdiže se pokret unutar rimokatoličanstva koji nastoji da ojača autoritet vaseljenskih sabora naspram onog papinog. Punoću crkve sa takvog koncilijarističkog²⁸ stajališta izražava kolegijalitet biskupa²⁹, što iziskuje obesnaživanje piramidalnog monarhističkog načela oličenog u papi. Inače, u sklopu tih koncilijarističkih jurisprudencijskih domišljanja, (rimokatolička) crkva se sve više počela posmatrati kao i bilo koja druga korporacija. Sabornici u Konstancu, 1415. godine, donose ukaz *Sacrosancta* koji ne ostavlja ama baš nikakvu nedoumicu oko toga ko je, u krajnjoj liniji, nadređen, sabor ili papa. Naime, saboru u Konstancu „svi ljudi, svih rangova i stanja, uključujući i samog papu, dužni su da mu se pokoravaju po pitanjima vjere“ (Bettenson i Maunder, 2011: 149).

Na jedan i ne tako pravolinijski način, moguće je Franju Asiškog (Francesco d'Assisi, 1182-1226) uvrstiti u red onih koji su ovaplotili vrijednost ekumeničnosti³⁰. Kako je već pokazalo i raščlanjivanje njegovih zapisa, Franja Asiški je natprosječno koristio riječi koje označavaju opštost. I raznorazni nerimokatolici u njemu vide nekoga ko je istinski hristoobrazan, što znači, povrh ostalog, da je on svojim načinom života posvjedočio neki vid ekumenizma. S one strane prigodnih hagiografija, ukazuje se

²⁸ Početke koncilijarizma nesporno valja vezati za veliki raskol (katkada zvan i zapadni raskol) unutar rimokatoličke crkve (1378-1417). No, njegova idejna rasadišta valja potražiti u srednjovjekovnom kanonskom pravu (Watanabe, 2011: 22).

²⁹ Valja znati da je predstavljanje na opštem koncilu utemeljeno na drugačijem načelu od onog modernog, po kome je jedan sabornik sopstvenik jednog glasa. Ergo, na opštem koncilu reprezentovani su razni važni društveni entiteti ili interesne skupine tadašnjeg hrišćanskog univerzuma. Mimo samih biskupa i kardinala, tu su bili i izaslanici „verskih redova, katedralnih kapitola, univerziteta i hrišćanskih vladara, kao što su kraljevi, kneževi i gradovi-države“ (Linč, 1999: 427).

³⁰ Jednom prilikom papa Jovan Pavle II proglašava Franju Asiškog patrijarhom ekumenizma (Arokiam, 2006: 89).

vidoviti lik Franje Asiškog, unutar koga se razabire nukleus polimorfnog ekumenizma. Široki raspon raznih vrsta ekumenizma može se vezati za nauk i, nakon preobraćenja, egzistencijalni habitus umbrijske svete lude. Kod Franje Asiškog imamo naznake ovih inačica ekumenizma: a) hrišćanski, b) univerzalno bratstvo, c) sekularni³¹ i d) kosmički³² (Arokiam, 2006: 89-97).

Nekoliko godina nakon što je umro Franja Asiški rađa se flambojantni Katalonac Ramon Ljulj (Ramon Llull, 1232-1315)³³. Kako je to primjetio i svojevrsni mu zemljak, rimokatolički sveštenik i religiolog Rajmon Panikar (Raimon Panikkar Alemany, 1918-2010), Ljulj staje iza približno istih ideja koje će gotovo dva stoljeće kasnije zagovarati i Nikola Kuzanski (Nikolaus von Kues, 1401-1464) (Panikkar, 1999: IX). Višekratno špartanje po Španiji, Francuskoj, Italiji, kao i misionarenje po sjevernoafričkim i istočnomediteranskim toponimima trebalo je da posluži za ono što je Ljulj vidio kao višnju svrhu, za okupljanje čovječanstva pod hrišćanskom kupolom (Johnston, 1996: 4-5). Teško je očekivati da neko iz evropskog srednjovjekovlja u hrišćanstvu ne vidi predodređujući činilac, ali je iznenađujuća Ljuljova ekumeničnost koja se, prije svega, ispoljavala kroz imperativ miroljubivog usaglašavanja.

U istom stoljeću kada se saborovalo u Firenci, živi ličnost koja u mnogo čemu sublimira čitavu jednu epohu. Ranorenesansno razdoblje, ono što je u kulturnohistorijskom smislu poznato kao *quattrocento*, iznad svih obilježava Nikola Kuzanski³⁴. Za Kasirera (Ernst Cassirer, 1874-1945) tu nema nikakve sumnje, misao ovog visokog njemačkog premeta predstavlja uživanje renesansnog svjetonazora (Cassirer, 2000: 7). O jednom polihistoru³⁵ kao što je Nikola Kuzanski mnogo toga bi se moglo napisati, ali se, povrh ostalog, valja usredsrediti na njegovu ekumeničnost bez premca. I kada se ne gubi iz vidokruga sociološkosaznajna i historijskoidejna

³¹ Tako, primjera radi, Gilbert Kit Česterton (Gilbert Keith Chesterton, 1874-1936) u Franji Asiškom vidi "prvog heroja humanizma" i "jutarnju zvijezdu renesanse" (Chesterton, 1923: 8).

³² Odmah pada na pamet dirljiva poetska tvorevina *Pjesma brata Sunca* ili *Pjesme stvorenja*, koju je Franja Asiški spjevao pred kraj života, a u kojoj priziva „brata Sunce“, „sestre zvijezde“, „majku Zemlju“.

³³ Ovaj, kako ga prozvaše, *doctor illuminatis* bijaše mislilac, mističar, alhemičar, misionar, književnik.

³⁴ Pri traganju za ličnostima koje su na neki način povezane sa ekumeničnošću, dopustite mi jednu ličnu notu, primjer Nikole Kuzanskog me ponajviše obodrio. Uostalom, nije ga Elijade (Mircea Eliade, 1907-1986) neosnovano smatrao za jednu od „najsloženijih i najprivlačnijih figura istorije hrišćanstva“ (Elijade, 2003: III 180).

³⁵ Filozofija, bogoslovlje, historija, jurisprudencija, matematika, ne iscrpljuju sva ona polja znanja kojima se kardinal Nikola Kuzanski tako suvereno i smjerno kretao.

uslovljenost njegove (ekumenocentrične) misli, preostaje nešto začudno transgresivno u poslanju Nikole Kuzanskog.

Ne samo Mirča Elijade ističe Kuzančevu prvinu, njegove ideje dobrano žure ispred svog vremena. Naime, Nikola Kuzanski drži da se *concordantia* (saglasje) „može ostvariti ne samo između Pape i Koncila, između zapadne i istočne Crkve, već i između hrišćanstva i istorijskih religija“ (Elijade, 2003: III 180). U njegovom slučaju se *via negativa* (apofatička) teologija zaista pokazala plodonosnom pri osmišljavanju stvaralačkog međureligijskog razgovora. Ono što je značajno određivalo mišljenje Nikole Kuzanskog jeste i svojevrsni religijski supstancijalizam. U godinama kada je to izgledalo nikada bespredmetnije, upravo je nestao Drugi Rim³⁶, on se upinje da potvrdi sržno jedinstvo religija. Tako on 1461. piše *Cribratio Alcoran* (Raščlanjivanje Kurana), jedno od „možda najtolerantnijih propitivanja islama na poznosrednjovjekovnom Zapadu“ (Duclow, 2005: X 6610).

U redove doreformacijskih paleoekumenista valja ubrojati i jednog sjevernoitalijanskog plemića, Mirandolu (Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494), koji će, na neki način, nastaviti tamo gdje je Nikola Kuzanski stao³⁷. Ni prekratak životni vijek nisu bili smetnja Mirandoli da mu se u djelu vrhuni vjerodostojni hrišćanski ekumenizam. Autor znamenitog *Govora o dostojanstvu čovjekovu*, ukratko rečeno, bijaše uzumnožni egzegeta, neko čiju su misao krasile antropološke provedrine i ko je smjelo ponirao u meandre dogmatike (Leonar, 2002: I 27). Nisu mu bila strana ni mistična umozrenja, kao ni religijski sinkretizam³⁸ u kojem je hrišćanstvo splitao sa judaizmom i kabalom. Mimo spremnosti da se upusti u religijske preplete, zagovaranje tolerantnije i svake suvišnosti lišene crkvenosti Pika dela Mirandolu preporučuje za probrano društvo paleoekumenista.

³⁶ Vaseljski sabor iz 381. priznaje naziv Drugi Rim Konstantinopolju, gradu u kome se dotično saborovanje i održalo (Kongar, 2014: 97).

³⁷ Skoro doslovno se može govoriti o nastavljanju, pošto se Mirandola rodio godinu dana prije nego što će Nikola Kuzanski preminuti.

³⁸ Valja imati na umu tumačenja koja pronalaze da Mirandolin 'hristosinkretizam' ne smatra kako su, u posljednjoj instanci, sva religijska nasljeđa jednaka (Dougherty, 2008: 8).

2.2.2. Protestantizacija zapadnog hrišćanstva

U nastojanju da se uspostavi hronologika reformacije, kačenju 95 teza se pridaje značaj okidača za kompleksnu protestantizaciju zapadnog hrišćanstva. Kao reakcija na raspolučivanje zapadnog hrišćanstva, XVI i XVII vijek porađaju zavidan broj ujedinjavajućih nacrti i pokušaja. Zamišljene linije ujedinjavanja su trosmjerne, od čega su one unutarprotestantske, razumljivo, bile najčešće. I prema rimokatolicima i prema pravoslavnima protestanti su povlačili ekumenističke vektore želja. Dvije konferencije koje razdvaja stotinjak godina, u Regensburgu (1541) i poljskom gradu Torunju (1645), ponajbolje svjedoče o toj tinjajućoj ekumenističkoj volji, ma koliko se ona konačno pokazala besplodnom (Delimo, 1998: 394).

Utrojavanjem hrišćanstva nerijetko su upravo bilateralna ekumenistička približavanja bila zasnovana na protivljenju nekom trećem konfesionalnom entitetu. Tako je za ranoprotestantskih vremena pravoslavlje invocirano kao zgodan primjer da rimokatoličanstvo nije (jedini) obrazac hrišćanskog vjeroučenja i življenja. Martin Luter je, štaviše, ustvrdio, tamo negdje 1519. godine, kako je istočnohrišćanska crkva *meliozem partem universalis ecclesiae* (bolji dio univerzalne crkve)³⁹ (Delikostantis, 2014: 473). Mimo onoga što se tiče radijusa čiste *propaganda fides*, protestanti iskazuju ekumenističku volju spram istočnih hrišćana. Shodno tome, uložen je napor da se augsburško ispovjedanje prevede na grčki, da bi se, na koncu, poslalo carigradskom patrijarhu. U središtu takvih nastojanja nalazi se Filip Melanhton⁴⁰ (Philip Melancthon, 1497-1560), autor augsburškog ispovjedanja, kao i, po svemu sudeći, samog prijevoda na grčki. Ne samo zbog toga, proučavaoci ekumenizma u Melanhtonu vide nekoga čije je teološko i egzistencijalno poslanje obilježeno i ekumenističkim patosom (Keen, 2004: III 1290).

Spretnan u crkvenoj diplomatiji, Melanhton je težio da ujedini rimakotolike i protestante, ali ništa manje i već za njegova života vrtoglavo umnožena protestantska crkvena tijela. U jednoj vrsti misaone hibridnosti, Filip Melanhton se srazmjerno

³⁹ U pitanju je njegova rasprava sa rimokatoličkim teologom Ekom (Johann Eck, 1486-1543), u kojoj je Luter, po logici koja je već uočena, istočno hrišćanstvo kontrastirao rimokatoličanstvu.

⁴⁰ Svako pominjanje Melanhtona namah asocira na čuvenijeg mu saborca i učitelja Martina Lutera, koji je, takođe, uviđao izvjesne sličnosti nastajuće reformacije sa istočnim hrišćanstvom. Dakako, „novog Pavla“, kako su, između ostalog, nazivali Martina Lutera, biće, s punim pravom, podosta na stranicama ovog rada.

umješno kreće puteljkom koji spaja reformaciju i hrišćanski humanizam. Tako blistavi duh kao što je nesporno bio Melanhtonov nije ni mogao da bude doktrinarno uskogrud, što je za posljedicu imalo i volju za hrišćanskim zbližavanjem. Da bi Melanhtonov portret bio ponešto nijansiraniji, ukazujem na fleku koja sjenči ekumenističko jezgro njegove misli i postupanja. Hroničari prvih godina reformacije ne mogu zažmuriti pred činjenicom kako je Melanhton iskazao začuđujuću bezdušnost prema radikalnijim strujama novoformirajućeg protestantizma. Napokon, ogriješio bih se o Martina Bucera⁴¹ (Martin Bucer, 1491-1551), jednu od markantnijih figura ranoprotestantskog doba, kada i njega ne bih pridružio Melanhtonu u navedenim ekumenističkim pregnućima. Narečenom je Strazburžaninu, po svemu sudeći, među viđenijim protestantima najviše i bilo stalo do zacjeljivanja zapadnohrišćanskog univerzuma (Leonar, 2002: 211).

U prvoj polovini XVII stoljeća, luteranski teolog Georg Kalikst (Georg Calixt, 1586-1656) predlaže da se zanemare, ipak, manje važne vjeroispovjedne razlike. Sažeto iskazano, Kalikst se u svom ujediniteljskom stremljenju rukovodio devizom *In necessariis unitas, in non necessariis varietas, in omnibus caritas*⁴² (u bitnom jedinstvo, u nebitnom odstupanje, ljubav u svemu) (Benc, 2004: 16). Nesporno da se radi o elegantnom rješenju, ali ono samo izoštrava svijest o tome da je u bogoslovskim domišljanjima gotovo nemoguće cjelishodno razlučiti nužno od onoga što bi bila svojevrsna *adiaphora*⁴³. Odveć konfesionalizovana svijest ne prihvata takvu jednu cezuru, pošto je kod nje vjeroispovjedni univerzum utemeljen na ništenju razlike između suštinskog i akcidentalnog. Tu se svejedno koja razlika ne poima kao puki izraz vjeroispovjedne osebnosti, već se ona premeće u bespogovornu *differentia ultima*.

Sam Kalikst, da se vratim na njega, barata jednom, u stvari, hronološkom signaturom, držeći da *consensus quinquesaecularis* (saglasnost prvih pet stoljeća) tvori

⁴¹ Njegov pečat je primjetan i u dogmatici novonastajućeg anglikanizma, u koji je, u nastojanju da pomiri različite ogranke kontinentalnog protestantizma, udjenuo neku vrstu dvojakosti, ako ne i trojakosti. Ovom prilikom je samo ovlaš pomenuto ono o čemu će se kasnije mnogo više pisati, a to je svojevrsna anglikanska heterologija.

⁴² Ova izreka se pripisivala Kalikstovom savremeniku i savjeroispovjedniku Rupertusu Meldenijsu (Rupertus Meldenius, 1582-1651), premda je docnije kao njen sricatelj prepoznat sam Martin Luter. Nerijetko se može naići i na varijaciju dotične devize, a ona glasi *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (u bitnom jedinstvo, u upitnom sloboda, ljubav u svemu).

⁴³ Saglasno stoičkom i Kantovom (Immanuel Kant, 1724-1804) poimanju, odrednicu *adiaphora* (grč. ravnodušan) koristim za onaj dio bogoslovskog korpusa koji je daleko od bezvrijednog, ali je, ipak, od drugorazrednog značaja (Blekburn, 1999: 10).

zdravu osnovu za izmiriteljsko pregnuće rimokatolika, luterana i kalvinista. Pomenuto Kalikstovo hronološko omeđivanje vjerodostojnog razdoblja ranocrkvene povijesti na prvih pet stoljeća⁴⁴ može se donekle uzeti i kao sveprotestantsko mjerilo. Sve prethodno rečeno o Georgu Kalikstu dobija posebnu nijansu ako se zna kako je njegovu misao obilježio i hrišćanski humanizam, koji je vo vremena ono uhvatio korijena u oba ogranka zapadnog hrišćanstva (Benc, 2004: 51). Uzgred rečeno, upravo prožimanje hrišćanstva sa humanističkom aksiologijom biva predmet neumoljive grdnje dvadesetostoljetnog srpskopравoslavnog bogoslovlja (Popović, 1993). No, biće prilike da se time nešto detaljnije pozabavim u daljem toku izlaganja, i to sa naglaskom na djelu Justina Popovića (1894-1979).

Nešto ranije nego što se rodio Kalikst, njegovi savjeroispovjednici, tbingenški teolozi⁴⁵, vode prepisku sa tadašnjim carigradskim prvosveštenikom Jeremijom II (Πατριάρχης Ιερεμίας Β΄ Τρανός, 1536-1595). Koliko god imala bilateralni i neformalni karakter, ta korespodencija se zasigurno može poimati i kao vrijedan pomena ekumenistički pokušaj. Od inicijalnih pisama iz 1573, pa narednih osam godina, traje taj međukonfesionalni razgovor luterana i pravoslavaca, ali on, ipak, biva okončan neuspješno. Odveć je tu bilo suštinskih tačaka teološkog i eklesiološkog neslaganja da bi se dvije strane i mogle trajno zbližiti. Razilaženja su se, ukratko, ticala: odnosa sakralnog predanja i Svetog pisma; saodnošenja slobodne volje, opravdanja i dobrih djela; prvorodnog grijeha; srži crkvenosti i službe; svetih tajni (Stuckwisch, 1994).

Ekumenolozi uvrštavaju i socinijance⁴⁶ među one koji su za svog vremena nje govali neki vid ekumeničnosti. Ovaj radikalni reformacijski pokret nastao je u Poljskoj, i to u XVI stoljeću, a naziv je dobio po prezimenu sijenskog bogoslova Fausta Socinija⁴⁷ (Fausto Sozzini, 1539-1604). Već time što je dosljedno branio vrijednost mirotvorstva, Socini se uvrstio u odabrani krug onih koji su oličavali duh ekumeničnosti, i to u okolnostima koje mu ni najmanje nisu išle na ruku.

⁴⁴ Četvrti vasiljenski sabor u Halkidonu iz 451. godine tvori završno poglavlje tog tako zamišljenog autoritativnog perioda hrišćanske crkvene historije.

⁴⁵ U pitanju su Martin Kruzius (Martin Crusius, 1524-1607), znameniti helenista, i Jakob Andrea (Jakob Andreae, 1528-1590), koji je, mimo toga što je bio uvaženi bogoslov, rukovodio tbingenškom visokoškolskom ustanovom.

⁴⁶ Iako su ih tako imenovali protestantski teolozi u XVII vijeku, pripadnici ovog vjerskog pokreta su se znatno radije odazivali na nazvanja kao što su hrišćani, poljska braća i/ili unitarijanci (Szezucki, 2004: IV 258).

⁴⁷ Preciznije historije socinijanizma navode da je važnu ulogu u njegovom osnivanju, mimo nećaka mu Fausta, imao i Lelio Socini (Lelio Sozzini, 1525-1562) (Richey, 1992: 650-651).

Ranonovovjekovni izdanak antitrinitarizma (unitarijanizam), socinijanizam je težio da Sveto pismo rastumači saglasno postulatima (raz)uma. U nekoj vrsti raščaravajuće egzaltiranosti, socinijanci su poricali podosta toga od hrišćanske dogmatike, kao što su iskupljenje, božanska Hristova narav, Sveto trojstvo. Samo spasenje Fausto Socini vezuje za Hrista, oponašanje njegovog nenadmašnog primjera samo po sebi je spasonosno (Bumbaugh, 2004: IV 579). Najzad, na onome što možemo izdvojiti kao sukus moralnog jevanđelja, po socinijancima, počiva temelj ujediniteljskih nagnuća hrišćana. Elem, socinijanci su jedna od karika u onoj (paleo)ekumenističkoj tradiciji koja na novozavjetnim moralnim počelima fundira ujedinjenje hrišćana.

Preko polihistora Jana Amosa Komenskog (Jan Amos Komenský, 1592-1670) može se nešto kazati i o ekumeničnosti Moravljana⁴⁸. Navedenu je protestantsku grupu iznjedrilo lijevo krilo husitskog pokreta u XV stoljeću, a posljednji episkop ove na izgnanstvo osuđene zajednice bio je upravo Komenski. Komenijus, kako je njegovo prezime glasilo na latinskom, u pamćenju potonjih naraštaja prvenstveno je poznat kao pedagog, i to onaj koji govori jezikom budućnosti⁴⁹. O tome, kao i o njegovoj ekumeničnosti, ponajbolje govore riječi iz spisa *De bono unitatis*: „Svi smo mi kosmopoliti, građani istog sveta i, dodajem, iste crkve“ (Leonar, 2002: 590). Istini za volju, ekumenistički naum Komenskog isključuje rimokatoličanstvo, što se lako može obrazložiti njegovom ozlojeđenošću prema protivreformaciji, vinovniku zla koje je zadesilo domovinu mu i crkvu. Kao i njihov posljednji veliki predvodnik Jan Amos Komenski, Moravljani su se docnije, po pravilu, nalazili na čelu zbratimljujućih i izmirujućih težnji. Njihova srazmjerna malobrojnost, sigurno ih je manje od milion na svjetskoj razini, nije ih omela u tome da imaju primjetnu ulogu u ekumenističkim poduhvatima. Na koncu, eto Moravljana kao spone sa pijetizmom i njegovim harizmarhom grofom Cincendorfom (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Pottendorf, 1700-1760)⁵⁰.

⁴⁸ Oko njih se sukcesivno svio čitav vijenac naziva, tako da su poznati i kao Moravska crkva, Moravska braća, Češka braća, Zajednica braće (*Unitas fratrum*).

⁴⁹ Kao zagovornik kasnorenesansne pansofije i holističke pedagogije, Jan Amos Komenski je to uvezivao sa svojom teologijom, kao i sa mirotvornim i ekumenističkim zamislima (Sterk, 2004: I 796-797).

⁵⁰ Ovaj je vlastelin na svom bukolikom imanju u Saksoniji ponudio gostoprimstvo Moravljanima, kada su se ovi dali u zbjeg pred nesamilosnom kontrareformacijom (Schattschneider, 2005: IX 6191). Tamo je 1722. godine osnovano naselje Hernhut (nem. *Hernhut* – pod božjom zaštitom), koje će u međuvremenu postati epicentar njemačkog pijetizma.

Ima neke dublje pravilnosti u tome što je i pijetizam urezao vidan biljeg u historiji paleoekumenizma, pošto je i on sam izraz konvergencije, i to one unutarprotestantske. Naime, ovaj njemački protestantski pokret sa razmeđe XVII i XVIII stoljeća sliva probrane bogoslovske zamisli luteranstva i kalvinizma (Živojinović, 1995: 159). S obzirom na to da je, zahvaljujući Luteru, preustrojeno vjeroučenje, valja profudno obnoviti i sam (lični) život hrišćana, smatraju pijetisti. Kada se govori o prirodi obola pijetista samom duhu ekumeničnosti, najtačnije bi bilo reći da se tu radilo o svojerodnoj spiritualizaciji. Grof Cincendorf, najprepoznatljiviji među bratijom pijetista, u krstonosnosti Hristovoj vidi središnji objediniteljski topos. Kao istinska i nemirna hrišćanska duša, Cincendorf je „postojeće konfesije opisao kao „trope“, čime ih je istodobno priznao i relativizirao“ (Frieling, 2009: 29). Sem što je domišljato, Cincendorfovo zapažanje zvuči i savremeno, stoga jer poseže za grčkom riječju *tropos* (zaokret, obrt), koja je, između ostalog, nezaobilazna i u tekućim književnoteorijskim priručnicima. Historičari ideja, napokon, nalaze kako je velmoža Cincendorf, po svemu sudeći, prvi unutar protestantizma posegnuo za pojmom ekumena u značenju „sveopće kršćanske crkve koja prelazi denominacijske zapreke“ (Kolarić, 2011: 134).

2.3. Protoekumenizam

U ovom odjeljku zakoračujem u neposrednu predhistoriju modernog ekumenizma, u XIX, kao i prvu deceniju XX vijeka. Naglašavam, naredni redovi ponajmanje su pretresanje raznoraznih ljetopisa, više je to pokušaj, kao i kod paleoekumenizma, da se dokuči hronologika protoekumenizma. Bez cjelishodnog opovjesnjenja, (proto)ekumenizam raskida sponu sa onim što ga ujedno uslovljava i, najposlije, naknadno osmišljava. Izbjegavajući da se to samo po sebi podrazumijeva, pridodajem da pod opovjesnjenjem mislim i na prateće svjetonazorne datosti (proto)ekumenizma. Svakako se neću suviše ispljivati u opsežnostima, već ću težiti da izdvojim one smjernice koje i obilježavaju pripadajuću sociohistorijsku konfiguraciju.

Za godinu prvu modernog ekumenizma uzima se 1910. kada se održala Međunarodna konferencija misija u Edinburgu. U to nema sumnje, zavidan je stepen saglasja među ekumenolozima oko uloge edinburškog skupa, ali bi bilo dragocjeno da se ponudi i nešto strukturalizovaniji pristup pri obrazloženju geneze modernog

ekumenizma. Naime, iz sociološkog ili, pak, historiografskog ugla, plauzabilno je da se u ekumenizmu vidi i osobeno (ne)donošće visokog imperijalizma, razdoblja koje stupa na pozornicu sredinom osamdesetih godina XIX stoljeća⁵¹ (Greenberg, 2017: 319). Imajući u vidu da u toj eri ogoljena imperijalistička otimačina i kolonijalne bestijalnosti dostižu paroksizam, jasno je sa kakvim se sve to okolnostima morao nositi pozni protoekumenizam.

Desetljećima ranije nego što je Evropa zakoračila u epohu visokog imperijalizma, antinomična figura hrišćanskog misionara⁵², nadasve onog protestantskog, na samorazumljiv način je oličavala protoekumenizam. Prilikom svog ustoličenja za nadbiskupa kenterberijskog, Vilijem Templ (William Temple, 1881-1944) deterministički uvezuje historiju misionarstva u posljednjih 150 godina sa (proto)ekumenizmom. Ako znamo da je narečenu propovijed Vilijem Templ održao 1942. godine, očigledno je kako se njegovo datiranje poklapa sa u ovom radu predloženom hronologijom protoekumenizma (Thompson, 2008: 51).

Naredni redovi će poslužiti i kao svojevrsno propitivanje da li je sasvim tačna uvriježena imagologija o onovremenim misionarima, po kojoj su oni bili „vjerski prerevnosni, kulturno neosjetljivi i saučesnici u zapadnom imperijalizmu“ (Ross, 2009: 1). Koliko je to podudarno sa onim predstavama o misionaru koji svakodnevno i svakonoćno trčkara između štamparije, škole i bolnice, što se sve, u idealnom slučaju, nalazilo tik uz crkvu. Možda bi se na slučaju „princa misionara“, kako su prozvali znamenitog Škota Dejvida Livingstona (David Livingstone, 1813-1873), ponajbolje mogla razaznati sva protivrječnost misionarstva kao takvog⁵³. Neumorni istraživač i

⁵¹ Poznatu Berlinsku konferenciju (1884-85) valja posmatrati kao događaj koji vodi uspostavljanju visokoimperijalističke geoeconomike evropskog kolonijalizma u Africi (Adomage, 2007: 537). Čitav taj proces praćen je i velikim prilivom misionara, tako da već taj statistički pokazatelj daje za pravo onima koji u misionarenju vide prvenstveno kolonijalističku hipokriziju.

⁵² Kao početni doprinos njegovom portretisanju može poslužiti i uvid bugarsko-francuskog teoretičara Svetana Todorova (Цветан Тодоров, 1939-2017), iz izvrsne studije *Mi i drugi*, po kome je hrišćanski misionar „klasični lik asimilatora“, neko ko bi, u stvari, „hteo da izmeni druge kako bi oni ličili na njega“ (Todorov, 1994: 328).

⁵³ Otisnuću se stoljećima unazad, u rano novovjekovlje, kako bih podastro još jedan primjer koji samo potvrđuje svu ambivalentnost misionarstva. Imam na umu misionara dominikanca Bartolomea de las Kasasa (Bartolomé de las Casas, 1484-1566), nekoga koga su, s razlogom, prozvali „zaštitnikom Indijanaca“. Srčano i dosljedno je ovaj Seviljanin ukazivao na krajnje nečovječno postupanje španskih konkvistadora prema Indijancima, pitajući se o moralnoantropološkoj osnovi misionarenja (Popović, 2017: 117-136).

geograf, Livingston je među rijetkima koji ne sklanjaju pogled sa „otvorene rane“, u pitanju je trgovina robljem, Afrike (Leonar, 2002: III 491-492).

2.3.1. Misiologija i (kolateralna) ekumeničnost

Zdravorazumski računam, ako bi ekumenistički etos zaživjeo onda bi se bilo kakvo unutarhrišćansko misionarenje ukazalo kao bespredmetno. No, vratimo se samim misiološkim razmatranjima koja u hrišćanskom bogoslovlju zauzimaju istaknuto mjesto, što je shvatljivo ako se ima u vidu kako je hrišćanstvo preobraćenički nadahnuto. Kao što je to, primjerice, slučaj u budizmu i islamu, hrišćanska je ontologija duboko protkana vibrantnim misionarskim etosom. Štaviše, u *Prokletstvu hrišćanstva*, eseju njemačkog filozofa Herberta Šnedelbaha (Herbert Schnädelbach), misionarenje se drži jednom od sedam „urođenih grešaka“ hrišćanstva⁵⁴ (Schnädelbach, 2000). Kada je upotrebio pomenutu odrednicu, Šnedelbah je imao u vidu kako su u pitanju svojevrsne visceralnosti hrišćanstva, a ne degeneracija praiskonskog mu bivstva. Pri tome, kako to i Slavoj Žižek naglašava, Šnedelbah poriče hrišćanstvu prvinu kada se radi o kardinalnim vrijednostima (ljubav, ljudsko dostojanstvo), držeći da su one preuzete iz jevrejstva (Žižek, 2004: 145). Postavlja se pitanje u kojoj mjeri pristupi poput Šnedelbahovog, koji izazivaju ogorčenje uvjerenih u nesravnjivost i pračistotu hrišćanstva, mogu da posluže za stvar ekumenizma?

U nekoj vrsti uzavrelog sveživotnog odziva na *missio Dei* (božja misija), hrišćaninu ne preostaje ništa drugo sem izgaranja pri preobraćanju onih do kojih još nije stigla spasonosna Isusova poruka. O izvornoj svetosti *missio Dei* govori i to šta se ona javlja samo kroz gramatičku jedninu, za razliku od *missiones ecclesiae* (crkvene misije), koje su već upodobljive i višeoblične (Bosch, 2011: 29). Ako tome pridodam kako misionarstvo, načelno uzev, briše međe između domaćeg i stranog, nutarnjeg i spoljašnjeg, odista nema ničeg očekivanijeg od toga da se misionari razmile svuda po ekumeni.

⁵⁴ Preostalih šest su: 1) ideja o iskonskom grijehu, 2) ideja da je Bog platio za taj grijeh žrtvujući Hrista, sopstvenog sina, 3) antisemitizam, 4) eshatologija s vizijom Sudnjeg dana, 5) preuzimanje platonističkog dualizma i pripadajuće mu zagrnute mržnje spram tijela i 6) manipulacija povijesnom istinom (Schnädelbach, 2000).

Prevažodno deficitom nužne socioekonomske infrastrukture možemo objasniti to što tek u XIX stoljeću misionarska stremljenja hrišćanstva dobijaju zamah na široko pojmljenom Istoku. Teško je opovrgnuti postavku kako je protestantizam ujezgrovljen u onovremenim evropskim privrednim i kulturnovjerskim prezaposjedanjima Azije i Afrike. Uznappedavalo pohrišćanjenje, uviđa i Ling (Trevor Ling, 1920-1995), uspjeva kod onih naroda koji do tada nisu postali produžetak nekog od tamošnjih velikih religijskih krugova (Ling, 1992: 416-417). I letimično uživljavanje u prosječnog protestantskog preobraćivača potvrđuje kako je on bio čvrst u čuvstvu nadmoći spram budizma, hinduizma i/ili islama. Raščlanjivanje onoga što se naziva misionarski stav ukazuje da se u njegovom nukleusu nalazi poimanje Afrikanaca i Azijaca kao notorno inferiornih u poređenju sa samozadovoljnim baštinicima zapadne/evropske kulture.

Sociološku pažnju razbuđuju klasnoslojna ishodišta devetnaestostoljetnih misionara, ali i preobraćenih. Među misionarima preovladavaju pripadnici niže srednje klase i radništva, što je povezano sa tim iz kojih su se vjerskih entiteta pretežno novačili. Tako je u slučaju SAD i Velike Britanije veliki broj misionara dolazio iz redova „metodista i rastućih nonkonformističkih crkava industrijskih oblasti“ (Ling, 1992: 419-420). Donekle homologno tome, nepovlašćeni društveni stratumi domicilnog stanovništva ponajviše su se odazivali na misionarska pregnuća. Ponudene sociološke uvide nadopunjujem i podatkom kako su misionari, po pravilu, bili ljudi skromnog obrazovanja. Protestantski su misionari najviše pristizali iz Velike Britanije, što je očekivano ako znamo da je ona u to doba bila, kako bi to Brodel (Fernand Braudel, 1902-1985) umješno kazao, središte svijeta (Brodell, 1989: 90-91). Približno u ritmu prekookeanskog dislociranja središta svijeta iz Londona u Njujork, Brodel 1929. uzima kao demarkacionu godinu, Amerikanci počinju sve više da preovladavaju unutar misionarskih redova.

Ako se želi precizno datirati pomaljanje misionarskog pokreta mora se zaviriti u sam kraj XVIII stoljeća, pošto je 1795. godine nastalo Londonsko misionarsko društvo (London Missionary Society). Pedeset i jednu godinu kasnije uobličava se žiža protestantskih misionarskih pregnuća za narednih pola vijeka. Radi se o Svjetskom evangeličkom savezu (World's Evangelical Alliance), koji je bio prilično očekivani spoj reakcionarnog bogoslovlja i propovjedničkog žara. Po svemu sudeći, radi se o prvom udruženju koje je zasnovano upravo na predstavi o hrišćanskom jedinstvu (Coote, 2002:

1249). Kada se osmotri ukupna povijest Svjetskog evangeličkog saveza, nekako je Svjetska molitvena sedmica njegova najprepoznatljivija tekovina⁵⁵. Takođe, ne bi trebalo da se zaboravi kako je Svjetski evangelički savez izvršio ocrkvenje pojma ekumenski, nastojeći, pritom, da prizna postojanje jed(i)ne (pra)crkve. Tako je na njihovom osnivačkom skupu u Londonu 1846. godine američki prezviterijanac Semjuel Koks (Samuel Hanson Cox, 1793-1880) posegnuo za riječju ekumenski, i to u značenju koji je itekako savremen. Na umu je imao to da se utemelji jedna globalna vjerska zajednica koja će prevazići dotadašnji čisto britanski djelokrug (Kolarić, 2011: 134).

Ono što je nesporno jeste da su neka od susretanja Svjetskog evangeličkog saveza, ne samo pukim brojem prisutnih, odista izgledala velebno (Estep, 1955: 216-217). Koncem XIX stoljeća Svjetski evangelički savez doživljava naprasno opadanje, što se, povrh ostalog, može pripisati i rastakanju njegovog vođstva. Bilo bi pogrešno da se u Svjetskom evangeličkom savezu razabire volja za svehrišćanskim ujedinjenjem, i to iz najmanje dva razloga. Sem toga što su vidici združivanja sezali samo do spoljnih međa protestantizma, Evangelički savez se samopoimao i kao vid odlučnog protivljenja rimokatoličanstvu (Čedvik, 2005: 45-46). Dok se težnji da se objedine protestanti načelno nema šta prigovoriti, teško da se ekumenizam može zasnovati na rigidnim međukonfesionalnim postrojavanjima. No, neće se morati predugo čekati kako bi misionarski pokret bljesnuo presabranom snagom, označivši edinburškim skupom iz 1910. godine sam početak modernog ekumenizma.

U analima protestantskih misionara, onih koji su pronosili Hristovo učenje među afričkim i azijskim narodima, naziremo protoekumenističku svijest još u zoru XIX vijeka. Tako povijest misionarenja pamti ime Vilijema Kerija⁵⁶ (William Carey, 1761-1834), koji se 1805. godine založio za „opšte društvo svih hrišćanskih zajednica na prostoru koji se širi na sve četiri strane svijeta“ (Miz, 2008: 61). Iz naznačene rečenice britanskog baptiste može se razabrati da su vidici onovremenog protoekumenizma sezali sve do krajnjeg limba domaštavane ekumene. Dakle, čitavo je čovječanstvo bivalo

⁵⁵ Neka nas sam naziv ne zavara, s obzirom da su na Svjetsku molitvenu sedmicu prizivani oni hrišćani koji su bili saglasni sa doktrinarnim načelima Svjetskog evangeličkog saveza (Leonar, 2002: III 619).

⁵⁶ Keri je od neznatnog zanatlije, tokom misionarskog poslanja, izrastao u vrsnog antropologa, što je rijetka životna putanja za jednog misionara. Njegov uzorni misionarski put je uticao na to da se zasnuje već pomenuto Londonsko misionarsko društvo. Najzad, Keri je autor priručnika iz 1791. godine *Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of Heathens* (Rasprava o tome šta hrišćani treba da rade da bi preobraćali pagane) (Leonar, 2002: III 486).

obgrljeno prostosrdačnim protoekumenističkim snivanjima (Heers, 2005: 4). Za protestante nadalje, misionarenje je sušiti vjerskodruštveni opit, tako da se ekumenističke težnje raskrivaju kao pusta tlapnja ako će i misionari dodatno perpetuirati unutarhrišćanske diobe. Nikako se ne smije dopustiti da uviježene hrišćanske razmirice zavladaju i među svim onim brojnim narodima koji se nastoje namamiti za Hristovo učenje.

Sa kritičkoideološke osmatračnice stvari poprimaju umnogome drugačije obličje nego što su one izgledale i u očima najčovjekoljubivijih među tadašnjim misionarima. Kada bi iz naše slike misionarske prošlosti izostavili raznostrana kolonijalna zaposjedanja, ona bi bila ne samo sazajno obogaljena, već i moralno bezočna. Uostalom, iza prividno bezazlenog misionarskog nauma pomalja se, nekako sama od sebe, veoma prizemna operativna logika. Valjalo je što je moguće bezbolnije privesti hripimice neznabožačke duše svekolikih Afrikanaca i Azijaca u spasonosno hrišćansko okrilje. Njihovu misionarsku savjest dodatno je utišavalo uvjerenje kako su oni ti veličajni donosioci grandioznih civilizacijskih tekovina. Praobrazac tadašnjeg misionara bi otprilike imao ova svojstva: „pragmatičan, cjelishodan, djelotvoran, nestrpljiv, samouvjeren, jednodušan, pobjedonosan“ (Bosch, 2011: 291). Ujedno hristijanizatori i civilizatori, misionari su prečesto podlijegali iskušenju da grubo previde istinski hrišćanski nauk⁵⁷. Ne manjka, dakle, svjedočanstava kako su misionari davali i neslavan obol imanentno protivslovnoj *mission civilisatrice*. Kao naizgled sporedan dokaz u prilog gornje tvrdnje neophodno je navesti kako su se na čelu vanevropskih misija nalazili pripadnici nedomorodačkog stanovništva (Hinčlif, 2005: 185).

Kakva se to (protestantska) misionarska infrastruktura izgradila uzduž i poprijeko Afrike i Azije do 1910. godine? Približno 120.000 protestantskih misionara se razmiljelo po pomenutim podnebljima, od čega je, prema nekim procjenama, svaki šesti bio stranac⁵⁸. Oni su se kretali po razgranatoj mapi odredišta, njih tri i po hiljade, što sve zajedno, *prima facie*, čini učinkovitu misionarsku mrežu (Morris, 2007: 57). No, valja imati na umu da su i među stranim misionarima znatna većina bili oni koji nisu

⁵⁷ Aksiološka os kolonizacijskih prezaposjedanja iz XIX stoljeća nije više hrišćanstvo, već je to evropska civilizacija (Todorov, 1994: 329).

⁵⁸ Mimo njihovog broja i sastava, vrijedno je pomena da su se protestantski misionari samo u Podsaharskoj Africi do 1910. godine starali o čak 12.136 osnovnih škola, 60 bolnica i 10 medicinskih škola (Stark, 2015: 110).

rukopoloženi na neki od propisanih načina. To je donekle i očekivano, pošto je protestantizam odnjegovao ono što je podesno nazvati laičkom misijom. Goruća potreba za donosiocima Hristovog učenja u međuvremenu je poprilično namirena preko misionarskih sjemeništa. Vrijedno zapažanja je kako vremenom sve više dolazi do indigenizacije hrišćanskih misija, do njihovog saobražavanja zatečenim kulturama Afrike i Azije.

S obzirom na to da se svi podastrti statistički podaci odnose na protestantsku misionarsku mrežu, valja nešto kazati o tome kako su stvari stajale kod rimokatolika. Zbirno posmatrajući, rimokatolički misionari su malobrojniji, do 1910. godine Afrikom su krstarila 1.884 sveštenika, od čega je samo 41 bio domicilnog porijekla (Stark, 2015: 108). Značajem i osobenošću među rimokatoličkim misionarima izdvaja se kardinal Šarl Lavižri (Charles Lavigerie, 1825-1892). U dijecezi kojom je načelstvovao (Alžir), Lavižri 1868. godine osniva Misionarsko društvo bijelih otaca (Pères blancs). Oni nisu bili crkveni red u striktnom značenju, već su ga činili sveštenici i mirjani koji su se obavezali na cjeloživotno misionarsko (i civilizacijsko⁵⁹) poslanje (Hinčlif, 2005: 168).

2.3.2. Prikupljanje raštrkanih flukseva protoekumenizma

Stoga što se protestanti nahode u epicentru protoekumenističkog pregalaštva, potrudicu se da takvu monokonfesionalnost obesnažim preusmjeravanjem pozornosti i ka neprotestantskim vidicima. Saglasno tome, ovaj odjeljak započinjem sa knjigom koju uzorni njemački religiolog Benc (Ernst Benz, 1907-1978) drži za najznačajnije devetnaestovjekovno ekumenističko štivo. Radi se o spisu *Istočni i zapadni katolicizam* iz 1841. godine, čiji je autor rimokatolički mislilac Franc Bader (Franz von Baader, 1765-1841). Dovoljno je navesti na koga je sve uticao ovaj romantičarstvu i ekumenizmu skloni rimokatolik da bi se shvatilo kako se ta misao razlijevala dugo nakon njegovog života⁶⁰. Vezano za ekumenizam, Bader nalazi da je upravo

⁵⁹ Kao što su engleski misionari bili donosioci jevandolja i britanske civilizacije, tako su se Bijeli očevi smatrali oličjenjem rimokatoličanstva i francuske varijante uljudivanja.

⁶⁰ Od Šelinga (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854), Kjerkegora (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855) i Dolingera (Ignaz von Döllinger, 1799-1890), pa sve do Solovjova (Владимир Сергеевич Соловьёв, 1853-1900) i Berđajeva (Николай Александрович Бердяев, 1874-1948), proteže se luk onih koji su se napajali na Baderovim razglabanjima (Tonsor, 2003: II 1). Vidjeće se već docnije, neki od navedenih Baderovih duhovnih srodnika imaće primjetnu ulogu u (proto)ekumenizmu, shodno tome i u samom izlaganju.

pravoslavlje, u poslijeraskolničko doba, baštinik sabornosti, te bi ono stoga moglo da odigra presudnu ulogu u ozdravljenju sveukupne hrišćanske crkvenosti (Florovski, 2005: 158-159).

Shodno Baderovom idejnom zaleđu, jasnije biva kako će se protoekumenizam javljati u raznim svjetonazornim odorama. Ostaću za sada u Baderu saobraznom svjetonazornom zabranu kako bih se osvrnuo na osobeni ekumenizam Svete alijanse. Ne samo da je Baderu pomenuti kontrarevolucionarni savez Rusije⁶¹, Austrije i Prusije iz 1815. godine svjetonazorno blizak, već je on imao krupnu ulogu u njegovom uspostavljanju. U nekoj vrsti donekle razumljive prostodušnosti, Georgije Florovski (Георгий Васильевич Флоровский, 1893-1979) u Svetoj alijansi vidi, ponad svega, nagnuće ka hrišćanskom objedinjavanju⁶² (Florovski, 2005: 141-142). Po takvom vjerskopolićkom scenariju, pravoslavni, rimokatolićki i luteranski monarh udružiše se ne bi li, u tada već postnapoleonskoj eri, zbratimili svekolike evropske hrišćane. Iza „nominalnog križarskog mistiçizma“ Svete alijanse, razotkriva Erik Hobsbawm (Eric Hobsbawm, 1917-2012), stoji, u stvari, „odluka da se uguši svaki prevratnićki pokret“ (Hobsbawm, 1987: 197).

Od prvih desetljeća XIX stoljeća pravim skok ka njegovom kraju, pomno motreći crvenu nit koja se od Svete alijanse proteže do jednog ruskog religioznog filozofa. Naime, biće nešto više rećeno o idiosinkratićnom Solovjovu, koga su, pored ostalog, držali nekom vrstom ruskog proroka⁶³. Mimo profetskog žara, misao mu bijaše, kako to i Zernov⁶⁴ (Николай Михайлович Зернов, 1898-1980) prosuđuje, ne tako čest amalgam uma i erosa (Sutton, 1988: IX). Obrisu pitoresknog Solovjovljevog duhovnog portreta služe kao uvertira u njegovo poimanje ekumenizma. Oko toga on nema dvoumicu, kobno po cijeli hrišćanski svijet bijaše „slomljeno jedinstvo“ Istoka i Zapada, odnosno „cjepanje Crkava“. Istovremeno, Solovjov je smatrao da, bez obzira

⁶¹ Jedna od ekumenistićkih niti vezana je za ruskog cara Aleksandra Prvog (Александр I Павлович, 1777-1825), podstrekaća Svete alijanse, a sastoji se u tome da je on bio „pod uticajem germanskih mistićnih i pijetistićkih krugova (Florovski, 2005: 142). Podsjetiću, upravo je pijetizam naveden kao jedan od važnih kamićaka protestantskog paleoekumenistićkog mozaika.

⁶² Nazivajući poslanje Svete alijanse „utopijskim ekumenizmom“, Florovski ostavlja izvjesnu rezervu da je sve to možda bila „obićna prevara“ (Florovski, 2005: 142).

⁶³ Ruski imaginarijum, prvenstveno onaj iz XIX stoljeća, veoma je štedar u proizvodnji proroka, a neki od njih biće, dakako, pomenuti u daljem toku naracijje.

⁶⁴ Za Nikolaja Zernova se može kazati da je svojevremeno bio jedan od viđenijih glasnogovornika ekumenizma unutar pravoslavlja.

na flagrantni spoljašnji razdor, nije narušena ezoterična sabornost hrišćanske crkve (Florovski, 2005: 172-173). I Solovjov pripada raznolikom krugu bogoslova i mislilaca koji, povrh ontičkog udaljavanja povijesnih crkava, proniču do neke vrste nevidljive arhierkve.

U svojim idejnim vrludanjima, tamo negdje 80-ih godina XIX vijeka, Solovjov zagovara vasseljensku teokratiju. U toj zamisli pod papskom tijarom bi se sjedinili pravoslavci i katolici, dok bi žezlo ruskog imperatora bilo zaklonište hrišćanskim narodima⁶⁵. U tom smislu bi združivanje raspolučenih hrišćanskih crkava bio prvi i neophodan zakoračaj ka tako postuliranoj teokratiji (Gajdenko, 2002: 68-69). Osobenu inačicu naznačenih ekumenističkih postavki izlaže Solovjov u *Kratkoj povijesti o antihristu*, spisu sročenom pri kraju njegovog života i na samom izmaku XIX stoljeća. Tu jedan od likova, profesor Ernest Pauli, njemački teolog erudita, kaže: „*So also, Vaterchen, nun sind wir ja Eins in Christo*“ (I tako, oče, mi smo jedno u Hristu) (Solovjov, 2002: 46). Profesor Pauli je oličenje protestantizma, a navedene riječi upućene su (imaginarnom) papi Petru i starcu Jovanu, inkarnaciji (ruskog) pravoslavlja. Neumitan je bio kosmički antagonist, sam nečastivi/Antihrist⁶⁶, kako bi tri ogranka hrišćanstva bila ponukana da se nanovo sjedine. Tek se prijeteća izvanjskost, i to ona koja izranja iz inferalnog ambisa, pokazuje kao dovoljno snažan podstrek za *synaxis* (sabranje) pod Hristovim svodom.

Uskoro će biti očevidno zašto i Fridriha Šlajermahera (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834) valja uvrstiti među protoekumeniste. Najprije jedna poveznica, sam Šlajermaher, između ostalog, bijaše pastor one vjerske zajednice, pijetizma⁶⁷, za koju je već rečeno da je njegovala duh ekumeničnosti. Kao neko koga, pomalo i pretjerujuć, nazivaju „ocem moderne teologije“, Šlajermaher je, u okviru ondašnjih njemačkih

⁶⁵ Sjetimo se Marksovih (Karl Marx, 1818-1883) i Engelsovih (Friedrich Engels, 1820-1895) riječi iz *Manifesta komunističke partije*, gdje stoji: „Sve sile stare Evrope ujediniše se u svetu hajku protiv ovog bauka (m.p. komunizma), rimski papa i ruski car...“ (Marx i Engels, 1998). Neka ostane zapisano i to da ovu fusnotu ispisujem onog dana kada se obilježava dvjestogodišnjica od rođenja najčuvanijeg Triranina.

⁶⁶ Ne bi bila omaška ako bi se u Antihristu Vladimira Solovjova prepoznao Ničeov (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) natčovjek. Upisujući Ničeovu godinu smrti, zapazih da Solovjova i Ničea, onkraj svega, povezuje to što su obojica umrli posljednje godine XIX stoljeća.

⁶⁷ Pohađao je Šlajermaher i internatsku školu u pomenutom pijetističkom Hernhutu, koji je od začetne 1722. godine uzrastao do veoma važnog, i to u evropskim okvirima, religijskog središta XVIII i XIX vijeka (Atwood, 2004: II 662).

zemalja, bezrezervno težio da se ujedine luterani i reformisane⁶⁸ crkve (Healy, 2008: 118). Koliko god to neprotestantima/nenijemcima izgledalo kao nešto neznatno, ta u pitanju su samo unutarkonfesionalni i unutar nacionalni okviri, to je neupitan protoekumenistički zamajac. Za one koji nastoje da dokuče dublje srodnosti, bremenit značenjem je podatak kako je Fridrih Šlajermaher i protoekumenista⁶⁹ i zasnivač hermeneutike. I više nego što je to slučaj kod samozrcalećih vjeroispovjednih baština, ekumenizam iziskuje hermeneutičku tankoćutnost. Da li bi možda *homo ecumenicus* mogao da bude taj prizivani hermeneutičar koji će svestranije razumjeti vjeroispovjedno predanje nego njegovi neposredni baštinici?

Na jedan izrazito idiosinkratičan način i Šlajermaherovi duhovni nasljednici, oni koji su izoštravali liberalniji protestantizam na razmeđu XIX i XX vijeka, bivaju protoekumenisti. Tu na umu imam, iznad svega, dvojicu protestantskih teologa i naučnika, Adolfa fon Harnaka (Adolf von Harnack, 1851-1930) i Ernsta Trelča (Ernst Troeltsch, 1865-1923). Pošto će o Trelču biti više riječi u jednom drugom poglavlju, pozornost ću upraviti isključivo ka Harnaku, ka njegovom pokušaju da služi ono od drugorazrednog značaja ne bi li tako dopro do biti hrišćanstva⁷⁰. U istoimenom spisu kao i onaj Fojerbahov (*Suština hrišćanstva*), Harnak ekstrahuje tri supstancijalne odlike hrišćanstva: 1) carstvo Božje i njegov nadolazak, 2) Boga oca i beskrajnu vrijednost ljudske duše i 3) više pravednosti i zapovijest ljubavi (Harnack, 2006: 36). Koliko je ovo Harnakovo posušastavljenje hrišćanstva zgodno polazište u traganju za svima prihvatljivom ekumenističkom bogoslovskom jednačinom?

Računicu po kojoj su mladi najprijemčiviji za ideje hrišćanskog objedinjavanja može da potvrdi i osnivanje Hrišćanskog bratstva mladih (Young Men's Christian Association) 1844. godine. Dugogodišnji tribun Hrišćanskog bratstva mladih bijaše Džon Mot⁷¹ (John R. Mott, 1865-1955), neko ko je prozvan i „ambasador Hrista“. Motovo hodoljublje je bilo odista zadivljujuće, niko nije u ime Hrista, nalazi i Ernst

⁶⁸ To je utoliko razumljivije kada se zna da je pijetizam, kao što je prethodno i zabilježeno, uobličen kroz ukrštanje luteranstva i kalvinizma.

⁶⁹ Da je Fridrih Šlajermaher čovjek koji nije do kraja koračao u ritmu vremena u kome je živio potvrđuje i to što je bio, uslovno rečeno, profeminista.

⁷⁰ Više od pola stoljeća ranije od Harnaka, Fojerbah (Ludwig Feuerbach, 1804-1872) se latio srodnog sazajnog zadatka, o čemu najbolje svjedoči i naslov njegovog spisa *Suština hrišćanstva* (Hensley, 2004: III 1117).

⁷¹ Neumorni Mot predvodio je i Svjetsku studentsku hrišćansku federaciju (World Student Christian Federation), osnovanu pri samom kraju XIX vijeka.

Benc, toliko puta plovio okeanima i savladavao raznorazna kopnena prostranstva (Benc, 2004: 168). Deset godina potom, 1854. je posrijedi, rodna jednostranost pokreta hrišćanske omladine donekle biva nadopunjena Hrišćanskom zajednicom djevojaka (Young Women's Christian Association). Začeta u Velikoj Britaniji, oba pokreta su se potom proširila po SAD, poživjevši zavidan uspjeh na mnoštvu fakulteta i univerziteta (Thompson, 2008: 51).

Ekumenizmu skloni među pravoslavicima imaju se, takođe, čime podičiti, i po pravilu se pozivaju na jednu ekumensku poslanicu iz 1902. godine. Tada se ondašnji carigradski patrijarh, Joakim III (Ιωακείμ Γ' ο Μεγαλοπρεπής, 1834-1912), obratio (pravoslavnim) hrišćanima smjerno ih pozivajući da se nešto preduzme po pitanju ujedinjenja (Ćebić, 1988: 82). Sa punom sviješću o krupnim eklesiološkim razlikama, patrijarh Joakim III zalaže svoj autoritet kako bi posijao klicu ekumenizma unutar pravoslavlja. Nekoliko autokefalnih pravoslavnih crkava se odazvalo na patrijarhov poziv, što je sigurno podstaklo pravoslavce da učestvuju na potonjim ekumenističkim sabranjima (Fitzgerald, 2004: 82).

Vratiću se nekih pola stoljeća unatrag od ove poslanice patrijarha Joakima III kako bih u protoekumenistički registar upisao ime Alekseja Homjakova (Алексе́й Степа́нович Хомяко́в, 1804-1860). Ovaj tipično ruski mislilac se iz najmanje dva razloga preporučio da ga uvrstim među one koji su (ne)voljno ispleli neku od protoekumenističkih niti. Svojevremeno je Homjakov vodio korespodenciju sa anglikanskim klirikom Palmerom⁷² (William Palmer, 1811-1879), u kojoj su promišljali o mogućnostima da dođe do svehrišćanskog ujedinjavanja (Subotić, 2001: 119). Vremenskim skokom u 1964, u pretposljednju godinu Drugog vatikanskog koncila, nailazimo na odista neočekivano oživljavanje Homjakovljevih crkvenoslovnih ideja. U jednoj od središnjih objava Drugog vatikanskog koncila, dogmatska konstitucija *Lumen gentium* (Svjetlo naroda) je posrijedi, može se pažljivom egzegezom raspoznati otisak Homjakovljeve eklesiologije. Naravno, stvari nipošto nisu tako proste, ali zar ne zvuči dražesno da Homjakov, osobeni prethodnik obnove pravoslavne misli iz sredine XIX

⁷² Po svemu sudeći, Homjakov je bio ubjedljiv u tim pismima kada je obrazloženje razdora između pravoslavlja i rimokatoličanstva u pitanju, tako da je Palmer, koga je jedan njegov prijatelj nazvao „crkvenim Don Kihotom“, iskazao rješenost da se preobrati u pravoslavlje. No, sakramentalna krutost ruske i grčke jerarhije ga je u tome onemogućila, tako da se na kraju ovaj anglikanac, poput čuvenijeg savjersopovjednika mu Njumena (John Henry Newman, 1801-1890), priklonio rimokatoličanstvu (Walicki, 2015: 180-181).

vijeka, bude dio osavremenjujućih iskoraka rimokatoličanstva stotinjak godina docnije (Walicki, 2015: 182). No, polisemična priroda Homjakovljevih gledišta pokazaće se zorno u odjeljku u kome ću pisati o pravoslavnom (anti)ekumenizmu.

U protoekumenističkim analima, vezano za drugu polovinu XIX stoljeća, paragraf zaslužuje i opat Gite (Wladimir Guettée, 1816-1892). Popravoroslavljenje ovog francuskog klirika valja uokviriti vanrednom dokoncilskom⁷³ uskomešanošću unutar rimokatoličkog sveštenstva. Kao navjestitelj docnijih starokatolika, Gite je nalazio da tadašnje rimokatoličanstvo tapka u slijepoj ulici. Po njemu, izlaz iz nje je u okretanju starocrkvenim temeljima, kao i u ponovnom zbratimljenju sa hrišćanskim Istokom. Povrh ostalog, i časopis čiji je Gite suosnivač, *L'Union Chretienne* (Hrišćanska unija), trebalo je da posluži jednom takvom objediniteljskom naumu (Florovski, 2005: 159).

Iskoristiću primjer opata Gitea za, smatram, cjelishodna uopštavanja o odnosu između konvertitstva i ekumenizma. Pretpostavimo, najprije, da njegov slučaj potvrđuje da unionističko zalaganje od strane onih koji su se preobratili biva višestruko obremenjeno. Izvjesno je kako će crkveno/konfesionalno okrilje iz kojeg je dotični otpao na taj vjerskoegzistencijalni čin gledati sa (ne)zataškanom ozlojeđenošću. Istovremeno, držim da nepatvorena lična vjerodostojnost nekoga od konvertita može obezoružati i one naizgled neopozive. Ne samo da bih, makar malo, ublažio androcentričnost ovog izlaganja, upravljam pogled ka jednoj kreposnoj preobraćenici. U mladosti se Francuskinja Elizabeta Ber-Sigel (Élisabeth Behr-Sigel, 1907-2005) - otac protestant, majka Jevrejka - preobratala u pravoslavlje. Kao jedna od istaknutijih pravoslavnih teološkinja na Zapadu istinski je bila odana ekumenizmu, u čiju je čast svjedočila i vlastitim životom (Bakić-Hayden i Grujić, 2010: 33).

Pređimo u magnovenju preko okeana, do Čikaga, u kome je 1893. upriličen Svjetski parlament religija (World's Parliament of Religions). O njegovom značaju više nego dovoljno govori već i to što se radi o prvom zvaničnom susretanju religijskog Istoka i Zapada. Kako to uviđa i teolog Harvi Koks (Harvey Cox), Svjetski parlament religija se može shvatiti kao preutemeljujući skup. Imajući u vidu dotadašnji preobraćenički impuls nekih religija, iznad svega hrišćanstva i islama, susretanja nalik

⁷³ Dakako, radi se o Prvom vatikanskom koncilu (1869/70), kojem ću, razumljivo, u narednom toku izlaganja posvetiti srazmjernu istraživačku pažnju.

ovom u Čikagu valja tumačiti kao zaokret u pokušaju da se odgovori na izazov neiskorijenjive religijske mirijade (Cox, 2013: XXXIII).

Među pet hiljada izaslanika na Svjetskom parlamentu religija, mimo preovladavajućih hrišćana, bilo je hinduista, budista, đainista, muslimana. Jedan od najupadljivijih učesnika bio je slavni neohinduistički⁷⁴ monah Vivekananda⁷⁵ (Svāmī Vivekānanda, 1863-1902). Sa religiološke tačke gledišta smisleno je uočiti kako je saborovanju u Čikagu prisustvovao i Maks Miler⁷⁶ (Max Müller, 1823-1900), utemeljitelj uporedne religiologije i vrsni indolog. Gvirkanje ko se sve našao među učesnicima zaključujem podatkom da je čak devetnaest žena uzelo riječ za šest dana trajanja ovog međuvjerskog skupa (PWR, 2018). U docnijem toku pripovjedanja napraviću poveznicu sa Parlamentom svjetskih religija (Parliament of the World's Religions), ovovremenim nastavkom onoga što je začeto u Čikagu na isteku XIX stoljeća.

Pojava koja će biti pod istraživačkom lupom više pripada eri modernog ekumenizma, ali njena (pred)historija seže do 1908. godine, otuda se i nalazi u ovom odjeljku. Pomenute je godine američki anglikanski pastor Pol Votson⁷⁷ (Paul Wattson, 1863-1940) ustanovio molitvenu sedmicu⁷⁸, čiji je izvorni cilj bio da se odvojeni hrišćani vrate u njedra rimokatoličanstva. Nekih četvrt vijeka kasnije, francuski rimokatolički sveštenik Pol Kuturije (Paul Couturier, 1881–1953) suštinski ekumenizuje molitvu za jedinstvo hrišćana. Važno je napomenuti da je ovaj, kako su ga prozvali, „apostol hrišćanskog jedinstva“ bio pod primjetnim uticajem ekumenizmu privrženih rimokatoličkih teologa, kao što su Boduan (Lambert Beauduin, 1873-1960) i Kongar (LaFontaine, 1981: 46). Kuturije je bio neumoran u svom poslanju, o čemu, između ostalog, svjedoči i to što je u jednoj opatiji nadohvat rodnog mu grada Liona uspostavio

⁷⁴ Sa ekumenističke tačke razmatranja, važna odlika neohinduizma sastoji se u tome što on teži da uklopi probrane vrijednosti Zapada u hinduizam. U skladu sa tim, neohinduisti su se rado zapućivali na Zapad, sa namjerom da tom istom Zapadu daruju indijsko mudroslovlje (Elijade, 1996: 170).

⁷⁵ Znakovito je pomenuti kako je Vivekananda bio učenik bengalskog mistika Ramakrišne (Ramakrishna Paramahansa, 1836-1886), zagovornika stava da su sve religije, u krajnjem, istinite i da vode istoj vrhunskoj realnosti, odnosno Bogu.

⁷⁶ U svom govoru je uvaženi oksfordski učenjak Maks Miler samjeravao odnos grčke filozofije i hrišćanske religije (PWR, 2018).

⁷⁷ Već 1910. godine se Pol Votson priklanja rimokatoličanstvu i sve do kraja života biva zastupnik ekumenizma u kome stajnu tačku čini stolica apostola Petra (Zečević, 1996: 230).

⁷⁸ Nešto ranije u izlaganju očešah Svjetsku molitvenu sedmicu, čedo Svjetskog evangeličkog saveza, koja je na neki način postala izlišna uslijed uspostavljanja narečene ekumenske molitvene sedmice za jedinstvo hrišćana.

ekumenističko sastajalište. Najzad, upućeni tvrde da je Kuturijeov primjer uticao i na magistralnu putanju Drugog vatikanskog koncila, na ono što se može podvesti pod odrednicu „duhovni ekumenizam“ (Zečević, 1996: 232).

Sintagma „duhovni ekumenizam“, preuranjeno napominjem, svojevrsna je poveznica sa, po predmet ovog rada, najznačajnijom objavom Drugog vatikanskog koncila. U pitanju je Dekret o ekumenizmu *Unitatis redintegratio*, u kome se doslovno koristi eterična kategorija „duhovni ekumenizam“. „Obraćanje srca i svetost života“, stoji u njegovoj II glavi, „valja smatrati dušom svega ekumenskog gibanja i s pravom se mogu nazvati duhovnim ekumenizmom“ (UR 8, 1964). Svojevrsno spiritualizovanje ekumenizma može se sasvim opravdano protumačiti kao pridavanje presudnog značaja molitvenim zazivima. Iz jednog takvog (rimokatoličkog) ugla, molitva je sukus ekumenizma, a ona biva i neki vid priznanja da, ipak, nije sve do čistog htjenja hrišćana. Naime, preostaje hrišćanima da se usrdno uzdaju u (sa)dejstvo onostranosti, ne bi li i na taj način smekšala njihova odveć stvrđnuta srca. Uostalom, za jednog tako mjerodavnog rimokatoličkog teologa kao što je Valter Kasper „ekumenski pokret nije ljudsko delo... već je delo i plod Svetog duha“ (Kasper, 2004: 71).

2.4. Arhitektura modernog ekumenizma

Ne samo radi ekonomije izlaganja, prevashodno ću se posvetiti multilateralnim oblicima ekumenizma. Uz nesporna preimućstva eklesijalne/konfesionalne bilateralnosti, samoj suštini ekumenizma je saobraznije ono nastrojenje koje je više(sve)strano. Kao što je to bio slučaj i sa ekumenizmom u cjelini, šezdesetih i sedamdesetih godina XX stoljeća bilateralni crkveni i konfesionalni razgovori bivaju najučestaliji. Držim da se historiografska arbitrarnost svodi na podnošljivu mjeru kada edinburškom i amsterdamskom sabranju pridam presudan značaj u uzdizanju modernog ekumenizma. Otuda ću posebnu istraživačku pozornost upraviti na Međunarodnu konferenciju misija i Svjetski savjet crkava, dva tijela/skupa koja dijele svjetski ratovi i tačno trideset osam godina⁷⁹. Valja obratiti pažnju i na sve ono što se desilo između ta dva sabranja, kao i ono što je slijedilo po nastanku Svjetskog savjeta crkava 1948.

⁷⁹ Ne gubim iz vida značaj koji imaju Konferencija evropskih crkava i Globalni hrišćanski forum (Global Christian Forum), ali oni ne ugrožavaju centripetalnu ulogu Svjetskog savjeta crkava u modernom ekumenizmu.

godine. Mimo što preglednije hronološke posloženosti, od podjednake je važnosti da se razaberu interferencije ekumenističkih procesa uzajamno, ali i sa usložnjavajućim i uvišestručavajućim nehrišćanskim i, napokon, nereligijskim okruženjem.

2.4.1. Razdanjivanje modernog ekumenizma

Povrh ekumenizma kao osobenog (teološkog) svjetonazora, tu je i čitav jedan pokret koji je poprimao pripadajuću organizacionu morfologiju. Otuda valja nešto više kazati o samoj naravi i okolnostima u kojima se razdanjivanje modernog ekumenizma zgodilo. Kao institucionalna inicijacija ekumenskog pokreta najčešće se uzima sastanak Međunarodne konferencije misija u glavnom gradu Škotske, iz juna 1910. godine. Edinburški skup je kulminacija svih dotadašnjih protoekumenističkih nagnuća, kao što je i predukus jednog novog razdoblja u (sve)hrišćanskoj povijesti. Da bi se dobio što obuhvatniji uvid u njegovu suštinu i širi historijski horizont, važno je pomenuti kako je on prvobitno zamišljen kao savjetodavno okupljanje povodom mjestimice promjenjenih okolnosti misionarskih poduhvata⁸⁰ (Thompson, 2008: 52).

Da li su učesnici dotičnog okupljanja zloslutili kako se primiće ratno sverazaranje, pa su ushtjeli dati svoj obol njegovom preduprijeđivanju? U svakom slučaju, bjelodano je kako se nikako ne smiju previđati društvenopolitičke i idejnokulturne datosti epohe u kojoj se ekumenski pokret uzdigao. Shodno tome, nameće se pitanje da li su sablasti imperijalizma i kolonijalizma, koje su određivale čitavu jednu epohu, lebdile i nad edinburškim skupom? Bilo bi olako nazvati naknadnom razboritošću rasuđivanje po kome je Međunarodna konferencija misija perpetuirala naznačene zloćudne sociohistorijske silnice. Morala je da bude znatno predostrožnija kada je, primjera radi, „prihvatila kolonijalnu karikaturu Afrike kao divljeg, varvarskog i nekulturnog kontinenta“ (Ross, 2009: 30).

O kakvom okupljanju se radilo u pomenutom škotskom gradu najbolje govori podatak da je bilo prisutno nekih 1.200 predstavnika iz čak 160 protestantskih zajednica. Posljedica toga što na Konferenciju nisu pozvani rimokatolici i pravoslavci bila je njena savršena vjeroispovjedna uniformnost. Međunarodnom konferencijom

⁸⁰ U godinama koje prethode edinburškom skupu desila su se dva značajna povijesna događaja, Bokserski ustanak u Kini i Rusko-japanski rat, koja su imala krupne reperkusije po misionarenje na tim područjima.

misija je predsjedavao svudastižući Džon Mot⁸¹, čovjek koga sam naveo kao najvećeg hodoljupca među ekumenistima (Miz, 2008: 61). Ostavivši vidan otisak u protoekumenističkoj eri, Džon Mot biva počastvovan time da predsjedava skupom koji označava nulti čas modernog ekumenizma. Kada bi se mjerile dotadašnje zasluge, malo ko se poput docnijeg dobitnika Nobelove nagrade za mir preporučio da predsjedava Međunarodnom konferencijom misija. I to valja kazati, metodista⁸² Džon Mot, sada već u poznoj životnoj dobi, biva docnije naimenovan za prvog počasnog predsjednika Svjetskog savjeta crkava.

Ono što bi rekapitulacija edinburške Međunarodne konferencije misija morala sadržavati zbijam u tri dimenzije. Po prvi put na sličnim međudenominacijskim skupovima, učesnici su mogli biti samo oficijelni zastupnici. Naznačeni presedan će se na potonjim srodnim sabranjima pretočiti u uhodanu proceduralnu praksu. Nadalje, edinburški sabornici misionarstvo, nadasve nedaće koje iz njega proističu, umeću u strateški ram iscjepkanog hrišćanstva. Napokon, zavještanje ove konferencije tvori i zvanični izvještaj pod imenom *Saradnja i promocija jedinstva*. To se vidi već iz samog naslova, pomenuti izvještaj priziva međusobno i postepeno zbližavanje hrišćana, koje bi eventualno moglo da se kruniše organskom unijom (Estep, 1955: 218).

Šta bi bila naznačena organska unija, da li je ona najviši stepen eklesijalne sjedinjenosti? Iz samog nazvanja se može naslutiti da je odgovor potvrđan, a ovo je prilika da se ukaže i na druge ideje o zbližavanju crkava koje je onomad pregledno razvrstao njemački rimokatolički bogoslov Dering (Heinrich Döring). Dok na jednom kraju petočlanog kontinuuma stoji akciona zajednica, na drugom je, razumije se, narečena organska unija. Za razliku od akcione zajednice, u koju se crkve udružuju kako bi postigle neki konkretni zadatak, pod organskom unijom se misli na proces prerastanja dotadašnjih crkava u neki novi, zasebni entitet. Preostala tri međuoblika u Deringovoj tipologiji tvore federacija zajednica, zajedništvo i, najzad, korporativno ujedinjenje (Döring, 1979: 90-91).

⁸¹ O kakvoj ličnosti se radilo govori i to što mu se pripisivalo, između ostalog, vizionarstvo, dostojanstvenost, taktičnost, hrabrost, doraslost, glagoljivost (Ross, 2009: 4). Čak i da je dio nabrojanog samo izraz krajnje blagonaklonosti, nameće se zaključak da je Džon Mot zbilja bio nesvakidašnja ličnost.

⁸² Dotad utrojeni, američki metodisti su se sredinom 30-ih godina XX stoljeća ujedinili, što su tada neki vidjeli kao gravitacionu tačku ekumenističkih pregnuća (Leonar, 2002: III 446).

Za malo koju pravoslavnu objavu može da se kaže da u tolikoj mjeri odiše ekumenističkim patosom, kao što je to slučaj sa poslanicom vaseljenskog patrijarha Germana V (Γερμανός Ε', 1835-1920) iz 1920. godine⁸³. Od epigrama⁸⁴, preko vokabulara („blagoslovljena unija crkava“) i tona, pa do sadržaja, koji je neočekivano konkretan, sve podjednako daje za pravo navedenom zaključku (MEP, 1920). O konkretnosti enciklike carigradskog patrijarha Germana V svjedoči ukupno jedanaest prijedloga za buduću međucrkvenu saradnju. Nikako se ne radi o pretjerivanju ako se kaže da ovaj spisak čini programski temelj Svjetskog savjeta crkava u vrijeme njegovog nastanka (Grdzelić, 2011: 209). Kada se već nalazimo u međuratnom pravoslavlju, podsjetiću na jedan skup koji je upriličen 1936. godine u Atini. Na Prvom kongresu pravoslavnih teologa iskazana je ekumenistička volja, a ekumenski pokret je viđen kao „pokušaj obnavljanja jedinstva Crkve“ (Nikolić, 2011: 69).

Institucionalna zaostavština Edinburga jeste Međunarodni savjet misija (International Missionary Council), osnovan 1921. godine, a za čijeg je predsjednika izabran niko drugi do Džon Mot. Na edinburškom skupu smo imali jednu fundamentalnu dvočlanu opreku, tu se hrišćanski svijet striktno lučio od onog nehrišćanskog. Zemljopisne međe ta dva svijeta za misionare su bile više nego vidljive, no u međuratno doba oni razabiru jednu umnogome drugačiju dihotomiju. Ono što je dobilo krajnje polemički naboj, sekularizam, protivstavlja se ovaj put neteritorijalno shvaćenom hrišćanskom univerzumu. Ta dalekosežna diskurzivna vododjelnica može se mirne duše datirati na 1928. godinu kada je održan jerusalimski sastanak Međunarodnog savjeta misija (Ross, 2009: 20). Od tada se sekularizam nerijetko vidio kao jedna nehrišćanska ili, čak, protivhrišćanska zona unutar zapadnih društava, što je izazivalo, po pravilu, još potmuliju nelagodu kod hrišćana. Najzad, zapisnici iz Edinburga pokazuju da delegati nisu zazirali ni od militantnog pojmovnika, oni su sebe, štaviše, vidjeli kao vojnike, krstaše⁸⁵, osvajače, a sve, dabome, u ime Hrista.

⁸³ Visert Huft (Visert Hooft, 1900-1985), prvi generalni sekretar Svjetskog savjeta crkava, smatra da se radi o „prvom dokumentu koji je predložio Hristovim crkvama jednu stalnu organizaciju ili Savet crkava“ (Nikolić, 2011: 69).

⁸⁴ U pitanju je „od čista srca ljubite jedni druge iskreno“, izvod iz novozavjetne *Prve Petrove poslanice* (1 Pet, 1: 22).

⁸⁵ I misionari Stadvog (Charles Studd, 1860-1931) kova vidjeli su sebe kao krstaše, tako da ne čude njegove riječi: „Umesto odurne smese brbljanja, uglađenih reči i biranih misli, imaćemo mušku svetost, pravu svetost Božju, stvorenu od smeđe vere, a koja dela za Isusa Hrista“. Mimo virilnosti jednog sportiste (kriketaš), iz ovih Stadvogovih riječi progovara i pomaljavajući protestantski

Iz Međunarodnog savjeta misija se 1925. godine izdvaja dalekosežno važan pokret Život i rad. Kao što se iz samog naziva pokreta da naslutiti, tu je naglasak prvenstveno bio na uplivu hrišćanstva u samu društvenu zbilju. Takav pristup izražavan je i sloganom „doktrine razdvajaju, služenje ujedinjuje“, ali se začas pokazalo kako je više nego teško ostaviti postrance bogoslovska razmimoilaženja. Iz tematskih krugova stokholmskog okupljanja Života i rada iz avgusta 1925. godine razgovjetna je bila ka društvu usmjerena strategija⁸⁶. Od ukupno šest unaprijed predviđenih tematskih cjelina, njih četiri su se striktno ticale odnosa crkve prema pojedinim dimenzijama društvenosti. Pod lupom više od šest stotina izaslanika našli su se: 1) industrijski i privredni problemi, 2) društveni i moralni problemi, 3) međunarodni odnosi i 4) obrazovanje (Fitzgerald, 2004: 89-90). Tadašnjem švedskom luteranskom nadbiskupu Soderblomu⁸⁷ valja pripisati najveće zasluge za fizionomiju pokreta Život i rad⁸⁸. Isprva je pokret, posve očekivano, ispoljio zapadnocičnu aporiju, s obzirom da se on uzdao u (nad)moć zapadnohrišćanskog kulturnog obrasca (King, 2004: II 183).

Jedan od tri nezaobilazna stuba ekumenističke arhitekture, pokret Vjera i poredak (Faith and Order), osniva se 1927. godine. Na prvi skup u Lozani, avgusta 1927. godine, 127 crkava (protestantskih, pravoslavnih, anglikanskih i starokatoličkih) šalje svoje predstavnike (Fitzgerald, 2004: 85). Za razliku od pokreta Život i rad, ovdje je naglasak stavljen na hrišćansko jedinstvo, koje je ujedno poželjno i moguće, smatrali su članovi pokreta Vjera i poredak. Kao što je u osnivanju pokreta Život i rad neprevidiv Soderblom, osvit Vjere i poretka obilježeva Čarls Brent (Charles Henry Brent, 1862-1929). Kao delegat na edinburškom skupu, Brent je bio prijekoran spram odluke da se ne raspravlja o doktrinarnim razlikama. Budući da je Čarls Brent bio velikodostojnik američke episkopalne crkve, jasno je zbog čega je teološka srž Vjere i poretka sazdana na anglikanskom nasljeđu. Tačnije, na anglikanskom učenju koje je

fundamentalistički patos. Stodov dar za preobraćanje, ukazuje francuski historičar protestantizma Leonar (Émile-Guillaume Léonard, 1891-1961), dokazao se i u slučaju Džona Mota (Leonar, 2002: III 489-490).

⁸⁶ Traganje za korijenima takvog jednog pristupa odvelo bi nas i ka bogoslovskom pokretu društveno jevanđelje (Social Gospel), o kome će još biti riječi.

⁸⁷ To da je 1930. godine Soderblom dobio Nobelovu nagradu za mir odveć je krupan događaj iz njegovog životopisa da ovdje ne bi bio pomenut. I njegovo ekumenističko poslanje zasigurno je uticalo na to da se Soderblom vidi kao vjerodostojan mironosac u metežnoj međuratnoj epohi.

⁸⁸ Ne samo zbog nacionalnog samoljublja, Leonar i Vilfredu Monou (Wilfred Monod, 1867-1943) pripisuje ključnu ulogu u pokretu Život i rad (Leonar, 2002: III 577).

oformljeno koncem XIX vijeka, a čiji ugaoni kamen čine četiri temeljna načela, o kojima će se kasnije nešto više kazati (Moro, 2009: 6).

Nedugo nakon što su Njemačkom zagospodarili nacisti, tamošnji nekonformistički protestanti su se sabrali, i to po prvi put još od doba reformacije. Kao odgovor na ponjemčenje hrišćanstva u zloduhu arijevtine, osniva se Ispovjedna crkva (*Bekennende Kirche*)⁸⁹. U prvoj polovini 1934. godine pomenuti hrišćanski pokret otpora obznanjuje *Barmensku deklaraciju*, u kojoj se izlaže odnos crkve i države, kao i priroda, svrha i poslanje crkve (Blaser, 2002: 238-239). Mimo otpora ponjemčenju hrišćanstva, političkoteološku os *Barmenske deklaracije* čini i neprihvatanje naumljenog podržavljenja crkve. Bilo je potrebno da se ustoliči raspomamljena i istrebljivačka moć da bi se razlike, makar one unutarprotestantske, ukazale kao skoro pa ništavne.

Dok je Drugi svjetski rat uveliko buktio Evropom, u pitominama Burgundije postepeno zaživljava jedna ekumenistička monaška zajednica. Švajcarski protestantski sveštenik, koga su svi nadaleko znali kao brata Rožea⁹⁰ (Roger Schütz, 1915-2005), osniva 1940. godine u seocetu Teze prihvatilište za sve brojnije nevoljnike. Nekoliko godina nakon okončanja Drugog svjetskog rata, zajednica u Tezeu poprima samostanske konture, da bi danas njegovo bratstvo činilo više stotina pojedinaca (Taize, 2018). Ekumenistički pečat mu ne daje samo to što opštežitije u Tezeu dijele protestanti i rimokatolici, već, povrh svega, etos na kome je ono sazdano. Ljubav, uvažavanje unutarhrišćanskih razlika, miroljubivost, jednostavan i bilo kakvog imetka lišen život, na tome se ganutljivo istrajava u Tezeu. Kako to ukazuje Berger (Peter L. Berger, 1929-2017), i pravoslavni bogoslov Evdokimov (Павел Евдокимов, 1901-1970) pripomogao je u utemeljenju narečenog ekumenističkog eksperimenta (Berger, 2003: 151). Uostalom, da li je prikladno više to nazivati (kratkovjekim) eksperimentom, ako se ima

⁸⁹ Među njenim istaknutim članovima bio je i Ditrih Bonhefer (Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945), a valja ovdje pridodati još dva imena, Karla Barta (Karl Barth, 1886-1968) i Martina Nimelera (Martin Niemöller, 1892-1984). Neoprostivo bi bilo susresti se sa imenom Martina Nimelera, a da se ne ukaže kako se potresna i upozoravajuća pjesma *Prvo su došli...* pripisuje upravo ovom luteranskom pastoru. Istrajno odbijajući nečasne ponude da bude pušten iz koncentracionog logora, u kojem je bio zatočen još od 1937. godine, Martin Nimeler prerasta u simbol hrišćanskog otpora nacizmu (Čedvik, 2005: 33). Za Tomasa Mana (Thomas Mann), u pitanju su riječi iz 1941. godine, Nimeler je „smeli ispovednik vere i slobode čoveka hrišćanina“, neko ko je u koncentracioni logor otišao „na krst sa punom sveću o strahoti svoga puta“ (Lepenis, 2009: 209).

⁹⁰ Nakon smrti brata Rožea 2005. godine, novi nastojnik monaške zajednice u Tezeu postaje rimokatolik, brat Alojz (Alois Löser) (Taize, 2018).

u vidu jednostavna činjenica da monaška zajednica u Tezeu slavi, gle, već sedamdeset i osmu godinu postojanja.

Oni koji tragaju za idejnim poveznicama pronalaze da je, uslovno rečeno, ekumenistička antropologija uplivala i u *Opštu deklaraciju o ljudskim pravima* iz 1948. godine (Renaud, 2016: 2). Naime, ekumenizmu privrženi protestanti su u personalističkoj filozofiji vidjeli decentan odgovor na ponornu i sveprožimajuću međuratnu krizu⁹¹. Ne bi trebalo izgubiti iz vida kako se personalizam, što nam zorno pokazuje i Mirko Đorđević (1938-2014)⁹², usidrio i u preostala dva ogranka hrišćanstva, što je sasvim razumljivo ako znamo da je on suštastveno oposredovan hrišćanskim vjeroučenjem (Đorđević, 1999). Ličnost za personaliste nipošto nije samodovoljna, a ponajmanje svojehlava, njena egzistencija optočena je zajednicom, a srodne postavke su napajale i autore *Opšte deklaracije o ljudskim pravima*. U hrišćanskom personalizmu ličnost i zajednicu natkriljuje Bog, ali se taj Pranebesnik u određenim svjetonazornim i idejnim konfiguracijama naprosto mora izostaviti.

Imajući sve prethodno rečeno u vidu, i dalji razvoj ekumenizma neophodno je sagledavati u ramu svih sljedujućih sociohistorijskih preobražaja. Osvrtanje na neku konkretnu godinu ili zbitije iz povijesti ekumenizma priziva i ocrtavanje pripadajućih epohalnih obrisa. Kloneći se bilo kakvog poricanja primjerene mu logike samorazvoja, istraživački je cjelishodno da se ekumenizam obrubi širim društvenim i kulturnim preslaganjima. Valja pronaći onu sazajnu uskoputicu na kojoj će se što je moguće vještije izvrdati i sociologizam, s jedne, i samoosmišljavajući imanentizam, s druge strane.

Prije nego u maticu izlaganja pripustim Svjetski savjet crkava, valja obratiti pažnju na socioekonomske činioce koji doprinose poželjnosti ekumenističkih sabiranja. „Smanjivanje broja vernika, višak opreme, uvećani troškovi održavanja, nejasno uverenje da međuhrišćanske podele odbijaju potencijalne obraćenike“, sve nabrojano ide u prilog udruživanja (Vilson, 2005: 314-315). Kada se pažljivo odvaga težina svih

⁹¹ Personalisti raznih provenijencija sebi su u zadatak stavili da misaono izbjegnu zamke komunizma i nacizma, dva, kako su to oni vidjeli, podjednako pogubna totalitarizma (Renaud, 2016: 18). Uzgred, valjani adet nalaže da ovom prilikom pomenem trojicu najvažnijih hrišćanskih personalista, Berđajeva, Munijea (Emmanuel Mounier, 1905-1950) i Marsela (Gabriel Marcel, 1889-1973).

⁹² Nije naodmet naznačiti kako je pomenuti publicista i sam baštinik hrišćanskog personalizma (Vukomanović, 2014).

tih datosti i ubjeđenja, skoro da se može govoriti o neminovnosti hrišćanskih objedinjavanja⁹³. Iz ove strukturalne uslovljenosti ekumenizma neko će nekonzistentno i olako izvesti zaključak o njegovoj višestrukoj heteronomnosti. U daljem toku izlaganja to će se vrlo dobro uočiti, antiekumenizam, između ostalog, počiva i na postavci o esencijalnom nesamozakonomjerju ekumenizma.

2.4.2. Vrhunac modernog ekumenizma

Godinu dana ranije od uspostavljanja Svjetskog savjeta crkava imamo u Indiji svojevršno predznamenje. Naime, protestantski ekumenizam u dotičnoj azijskoj zemlji bilježi prvo uspješno sjedinjavanje u Crkvu južne Indije (Church of South India). Tamošnji su kongregacionalisti, prezviterijanci, metodisti i anglikanci iskazali djelotvorno htjenje za ujedinjavanjem (Anderson, 2004: 473). Takav čin nije mogao ostati neprimjećen, tako da je osnivanje Crkve južne Indije imalo snažnu rezonancu koja je dopirala i do amsterdamskog sabranja, za koje ćemo se u narednim redovima pitati šta je ono značilo za ekumenizam.

Koliko god se tu radilo o preuveličavanju, shvatljivo je da su neki savremenici formiranje Svjetskog savjeta crkava doživljavali kao najvažniju razvojnu etapu u crkvenoj povijesti još od reformacije (Davies, 1948: 3). Nasuprot edinburškom okupljanju misionara koje je prethodilo Prvom svjetskom ratu, Svjetskom savjetu crkava bilo je suđeno da stupi na svjetsku pozornicu po okončanju Drugog svjetskog rata. Navedena je hronologija mogla izgledati znatno drugačije, pošto je planirano da osnivačko zasjedanje Svjetskog savjeta crkava bude održano u međuratnom razdoblju, ali se to izjalovilo pred suštim zlom koje se sve više zahuktavalo. Za razliku od pretpostavljenih zlogukih primisli ekumenista iz 1910. kako će se uskoro okončati *Belle Époque*, 1948. godine imamo užasavajući bilans dva ratna grotla. Valjalo je sačekati trideset i osam godina da bi se Međunarodni savjet misija, Život i rad i Vjera i poredak slili u Svjetski savjet crkava (Mcafee Brown, 2005: IV 2684). Kakva li su osjećanja i misli, pokušajmo se na tren uživjeti, obuzimala prisutne dok su ustanovljavali Svjetski

⁹³ Do 50-tih godina prošlog vijeka, gotovo se izvjesnim držalo kako će u neko skorije vrijeme doći do ujedinjenja (američkih) protestanata, tako da su se pojavljivale i knjige čija se svrha iscrpljivala u tome da anticipiraju jedno takvo kretanje. Teško je pronaći bolji primjer takve studije od one koja nosi naslov *The Social Sources of Church Unity*, a čiji je autor Robert Li (Robert Lee) (Finke i Stark, 2005: 198).

savjet crkava u Amsterdamu? Da li je nada nadjačavala strepnju, da li je hrišćanski/ekumenistički etos zaptivan sračunatom crkvenom diplomatijom? Da li će Svjetski savjet crkava označiti prekid dotadašnje prakse, da li će, najzad, u Svjetskom savjetu crkava „stvarno razumevanje i zbližavanje“ istisnuti dominantni duh „taktike i diplomatije“ (Šušnjić, 1998: II 372)?

Na inicijalnoj Generalnoj skupštini Svjetskog savjeta crkava⁹⁴ primjetno je bilo odsustvo većine pravoslavnih crkava. Na nešto ranije održanom svepravoslavnom okupljanju u Moskvi iskazana je rješenost da se ne uzme učešće u nastajućem ekumenističkom pokretu⁹⁵ (Kyselov, 2015: 262). Kako se pokazalo, trinaest godina kasnije, 1961. godine, odluka znatnog broja pravoslavnih crkava da ne učestvuje u Svjetskom savjetu crkava biva opozvana. Upućene istraživače nipošto ne iznenađuje nalaz da su necrkveni razlozi presudno uticali na takav ishod. Konačno, i Srpska pravoslavna crkva se 1965. godine pridružuje Svjetskom savjetu crkava, da bi već 1969. godine tadašnjeg patrijarha srpskog Germana (1899-1991) izabrali za kopredsjednika pomenutog ekumenističkog foruma (Nikolić, 2011: 144-145).

U godini osnivanja, Svjetski savjet crkava broji tačno 147 članica, da bi u današnje doba on okupio 348 članica koje predstavljaju više od pola milijarde hrišćana (Norwood, 2018: IX). Zavidan je i obuhvat zemalja iz kojih dolaze članice Svjetskog savjeta crkava, s obzirom da iz čak 110 zemalja pristižu razni protestantski, pravoslavni, anglikanski entiteti. Pri nabranjanju je izostavljena rimokatolička crkva, pošto se, do dana današnjeg, nije pridružila Svjetskom savjetu crkava, već je ostala u statusu posmatrača. Posljedično, postavlja se pitanje o pravosnažnosti jednog takvog svehrišćanskog tijela u kome nije predstavljena znatna većina hrišćana (Kisić, 2014: 240-241).

Na svakom narednom zasjedanju generalne skupštine Svjetskog savjeta crkava uvećavan je broj članica⁹⁶, a najveći priliv novoprimitljenih crkava zabilježen je na petoj Generalnoj skupštini u Najrobiju, 1975. godine. Za čitavih pedeset novih članica obogaćen je Svjetski savjet crkava od četvrtog po redu zasjedanja u Upsali, iz 1965.

⁹⁴ Do samog kongresa ujedinjenja u Amsterdamu, koji je trajao od 22.VIII do 4.IX, govorilo se o Svjetskom savezu crkava, da bi od tada to postao Svjetski savjet crkava (Kolarić, 2011: 147).

⁹⁵ U ekumenističkom je pokretu tada viđen „novi pokušaj građenja Vavilonske kule... princip prinudnog unionizma, za kojim neminovno sledi crkveni totalitarizam“ (Aleksiev i Jazadžiev, 1997: 148-149).

⁹⁶ Srazmjerno tome, postepeno se uvećava i broj izaslanika koji učestvuju na zasjedanju generalnih skupština Svjetskog savjeta crkava.

godine, do narednog u prijestonici Kenije (Vanelderren, 2002: 1240). I kroz ovaj podatak se, između ostalog, potvrđuje zaključak iz uvoda, ekumenizam svoj klimaks dostiže upravo šezdesetih i sedamdesetih godina XX stoljeća. Neoprostiv saznajni previd bi bio da se ne uzme u obzir doprinos uznapredovale dekolonizacije narastajućoj statistici, pošto je ona vodila osnivanju zasebnih nacionalnih crkava u osamostaljenim državama.

Mimo zbirne statistike o članicama Svjetskog savjeta crkava, za sociologe je još važnije da se zaviri u njegove sociodemografske sklopove. Imajući u vidu isključivi androcentrizam gotovo svih hrišćanskih crkvenih entiteta, očekivan je nalaz po kome je izuzetno mali broj žena učestvovao na skupštinskim zasjedanjima Svjetskog savjeta crkava. Istini za volju, primjetno je da dolazi do postupnog rasta žena na generalnim skupštinama, tako da je u Harareu (1998) bilo četiri puta više izaslanica nego u Upsali (1968), a taj odnos u apsolutnim iznosima glasi trideset pet naspram devet. Ovi brojevi bi bili krajnje dekontekstualizovani ako se ne bi napomenulo da su u Upsali bila 704 delegata, dok se u Harareu taj broj popeo na njih 966. Nadalje, valjalo bi obratiti pažnju da li u Svjetskom savjetu crkava imamo, uslovno uzev, neku vrstu gerontokratije? To je moguće nadasve samjeriti preko toga koliko je delegata na generalnim skupštinama mlađe od trideset godina. Ako znamo da je na posljednjem zasjedanju čiji su mi podaci dostupni (Harare) bilo samo trinaest zastupnika mlađih od trideset godina, jasno je kako glasi odgovor na pitanje o prirodi starosne strukture Svjetskog savjeta crkava. Kako bih dodatno upotpunio sliku o sociodemografskom sastavu Svjetskog savjeta crkava, podastirem i nalaz o (dis)proporcionalno ustaljenom i skromnom broju svjetovnjaka među delegatima (Stransky, 2002: 1227-1228).

Neka već ovdje bude izričito ustvrđeno, Svjetski savjet crkava nije nadcrkva, tako da mu nisu podređeni eklesijalni entiteti koji ga tvore. U *Torontskoj deklaraciji* iz 1950. godine doslovno i stoji zapisano kako „Svjetski savjet crkava nije i nikada ne smije postati supercrkva“ (TS III, 1950). Navedenu formulaciju *Torontske deklaracije* valja posmatrati kao ustupak pravoslavnim crkvama, kojima je bilo neprihvatljivo da se novonastali ekumenski forum vidi kao (super)crkva po sebi. Uostalom, podesno je to sročio tadašnji glavni sekretar Svjetskog savjeta crkava Huft: „EVC⁹⁷ je samo sredstvo. Ono se mora umanjiti da bi *Una Sancta* mogla rasti“ (Kolarić, 2011: 158). Kako to već

⁹⁷ Ekumenološka literatura u Hrvatskoj, po pravilu, koristi nazvanje Ekumensko vijeće crkava, otuda i ovaj akronim u priloženom citatu.

iziskuje život neke složene organizacije, postoji niz procedura, normativa i mehanizama Svjetskog savjeta crkava koji pokušavaju da preduprije neželjeno stanje i/ili doživljaj nejednakopravnosti.

Šta neko eklesijalno tijelo, u stvari, preporučuje za prijem u Svjetski savjet crkava? Na trećoj Generalnoj skupštini u Nju Delhiju utanačeno je da se suzi obavezujuća bogoslovska formula za pristupanje u punopravno članstvo Svjetskog savjeta crkava. Otada je bilo dovoljno da se iskazuje vjera u svetotrojičin dogmat i u spasonosnog Hrista iz Svetog pisma (NDSU, 1961). Kakve strukturalne posljedice proishode iz ublažavanja doktrinarnih preduslova za pristup u Svjetski savjet crkava? U onome što prerevnosni pokrovitelji teološke samobitnosti vide kao sablazan, sociološki diskurs prepoznaje počelo inkluzivnosti.

Naposljetku, ne samo sociologa (organizacije) zanima kako izgleda unutrašnje ustrojstvo složene organizacije kao što je Svjetski savjet crkava. U krupnim potezima, najširi okvir tvori Generalna skupština, „vrhovno zakonodavno tijelo“, koja se, po pravilu, sastaje svakih osam godina⁹⁸, a koju čine zvanični povjerenici crkava članica. Iz nje se, nadalje, biraju članovi Centralnog odbora, koji služi kao upravni organ između dvije Generalne skupštine. Iz sopstvenih redova Centralni odbor bira dvadeset članova za Izvršni odbor, čija je uloga isključivo nadzorna (WCC, 2018).

2.4.3. Izomorfnost ekumenističkih i evropskih objedinjavanja

O tome će biti detaljnije pisano u poglavlju koje će se baviti odnosom ekumenizma i globalizacije, a ovdje samo naznačavam da se duh ekumeničnosti pojavljuje na četiri nivoa. Ekumeničnost se, naime, odomaćuje u hrišćanskom svijetu kroz usaglašeno i nadopunjujuće ukrštanje, ushodno ređajući, lokalne, nacionalne, regionalne i globalne razine. Iz gornjeg naslova proističe da će se ovdje pozornost upraviti ka regionalnoj ravni ekumenističkih objedinjavanja. Razumljivo je da će moju spoznajnu znatiželju nadasve privući sveevropski ekumenizam, ali je neizostavno da se ukaže kako je na drugoj strani svijeta osnovano prvo regionalno ekumenističko tijelo.

⁹⁸ U skladu sa naznačenim ritmom održavanja, do sada smo imali deset generalnih skupština: 1) Amsterdam (1948), 2) Evanston (1954), 3) Nju Delhi (1961), 4) Upsala (1968), 5) Najrobi (1975), 6) Vankuver (1983), 7) Kanbera (1991), 8) Harare (1998), 9) Porto Alegre (2006) i 10) Busan (2013).

Dvije godine ranije od Konferencije evropskih crkava, 1957. formira se Istočnoazijska hrišćanska konferencija (East Asian Christian Conference)⁹⁹.

Onkraj svojevrstne deevropeizacije hrišćanskog globusa, i Evropa je davala, i nadalje prilaže, nemali obol ekumenističkom pokretu. U institucionalnom središtu svega toga nalazi se Konferencija evropskih crkava, koja svim onim što je preduzela u minulim decenijama zaslužuje više od ovlašnog pominjanja. Već to što se u datom panevropskom ekumenističkom forumu nalazi 115 pravoslavnih, protestantskih, anglikanskih i starokatoličkih crkava opravdava ovu istraživačku odluku¹⁰⁰ (CEC, 2018). Na početku novog hiljaduljeća Konferencija evropskih crkava sastavlja uticajni dokument *Charta Oecumenica* (Ekumenska povelja). Njegov naziv govori sam za sebe, a ono što mu dodatno utiskuje ekumenistički pečat jeste i to što je plod koautorstva sa Savjetom evropskih biskupskih konferencija (Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae). Pored svega, važno je uočiti da je uobličavanje sveevropskog identiteta¹⁰¹ paralelno sa ekumenističkim nastojanjima na našem kontinentu (Davie, 2005: 22). Mnogi se zaključci mogu izvesti iz simultaniteta evropskih identitetskih preslaganja i ekumenističkih nagnuća.

Ako dva saodnošenja, između nacionalnih država i evropskih konvergencija, s jedne, i vjeroispovjesti/crkava i ekumenizma, s druge strane, posmatramo uporedo iskrsavaju krupne srodnosti. Kao što se ekumenizam može ukazati i kao hristijanizacija samog hrišćanstva, tako se i evropsko udruživanje može razotkriti kao evropeizacija same Evrope. Dok se krune prerogativi nacionalne države, očigledno je kako Evropa (još) ne posjeduje one poluge koje bi nadomjestile sve razvlašteniju nacionalnu državu. Istodobno, dojučerašnji vjeroispovjedni i crkveni poredak nema više negdašnju sredotežnost, no taj se novonastajući i produbljujući vakuum ne ispunjava u nužnoj mjeri ekumeničnošću. Kako bih preduprijedio brzopleta tumačenja, podvlačim da nisam

⁹⁹ Dopisujem kako je Istočnoazijska hrišćanska konferencija 1973. godine promjenila svoje ime u Hrišćansku konferenciju Azije (Christian Conference of Asia). Poređenja radi, Hrišćanska konferencija Azije ima stotinjak članica, što je nešto manje od broja članica Konferencije evropskih crkava (CCA, 2018).

¹⁰⁰ Akuratnost nalaže da se doda kako se tu nalazi još četrdeset nacionalnih savjeta crkava i organizacija u nekoj vrsti partnerstva (CEC, 2018).

¹⁰¹ Preciznosti radi, početak zvaničnog nastojanja da se izgradi (sve)evropski identitet valja datirati u 1977. godinu (Šor, 2010: 12). Potreba da se stavi u zagradu predmetak koji podvlači da se tu radi o krajnje inkluzivnom obuhvatu, govori o poteškoćama da se ponudi dovoljno široka i dubokosežna panevropska identitetska jednačina.

sklon da sastavnice ovih dijada posmatram kao međusobno isključive. Čitav je niz načelnih razloga i, ništa manje, naloga stvarnosti koji govore u prilog zaključka kako se tu ne radi o savršenom i jednokratnom supstituisanju, već o djelomičnom i postepenom nadopunjavanju.

Vidjeli smo kako zamisao o objedinjavanju hrišćana ima svoju predhistoriju, a to u ništa manjoj mjeri važi i za sjedinjujuće ideje Evropljana. Ne samo to, predhistorije objediniteljskih napora hrišćanstva i Evrope nerijetko su se odmotavale naporedo, katkada se i usjecajući jedna u drugu. Mnogi će razložno primjetiti da je tako nešto i očekivano, budući da je Evropa u presudnoj mjeri bila pohrišćanjena. Shodno tome, evropska objediniteljska nagnuća, do izvjesne povijesne tačke, bivaju isključivo zaogrta u hrišćansku kostret¹⁰². U onom stepenu u kome se sama Evropa, u (post)prosvjetiteljsko doba, rashrišćanila, toliko su snovi o evropskom jedinstvu bivali poduprti (raz)umom i naprednjačkom historiozofijom. Persifljanju vični, poput Zigmunta Baumana, za evropsko jedinstvo više vezuju bauke¹⁰³ i aveti, nego što ga uvezuju sa, katkada i sladunjavim, snoviđenjima (Bauman, 2017: 38).

Očiglednim se nadaje da se suštinsko ekumenizovanje moglo odvijati samo na taj način što je hrišćanska arka podigla svoje sidro iz evropskog Sredozemlja i sa Atlantika, gdje se predugo ljujuškala, i odjedrila ka ostalim morima i okeanima. Kao što je za ekumenizam bilo nužno da se evropsko hrišćanstvo deprivileguje, tako se i Evropa suočava sa isto tako neodložnim zadatkom demonopolizovanja hrišćanstva. To biva sve očiglednije, ne može više hrišćanstvo da zadrži negdašnju moralnoduhovnu neprikosnovenost dok se ubrzano iscrtava izukrštanija identitetska mapa Evrope.

2.4.4. Deficiti ekumenizma i ekumenističkih tijela (Svjetskog savjeta crkava)

Cjelishodno je da se o boljkama ekumenizma/ekumenističkih tijela kaže nešto iz različitih uglova, ne samo iz onog koji se izdaje kao istraživački nepristrasan. Pogrešno bi bilo previdjeti žaoke koje dolaze od strane antiekumenista, kao i imanentnu kritiku

¹⁰² Ima sarkastičan prizvuk ova riječ u datom kontekstu, pošto je kostret gruba dlaka (kozja, devina, kamilja) koja je postala poveznica sa isposništvo. No, nekako su stvaraoci tih objediniteljskih zamisli prečesto bili pojedinci koji su se odjevali u mnogo udobniju odjeću i živjeli na način koji je bio sušta suprotnost bilo kakvom odricanju.

¹⁰³ Pominjanje bauka koji obigrava evropskim prostranstvima namah asocira na već pomenuti *Manifest komunističke partije*.

pristalica ekumenizma. Nezavisno od izvornih pobuda, svi ti uvidi doprinose svestranijem sagledavanju stanja stvari u ekumenizmu i pripadajućim mu forumima. Dakako, poželjno je da se ne izgubi iz saznajnog vidokruga da ekumenizam kao takav i ekumenistička tijela nisu jedno te isto. Razumije se, još je neprimjerenije da se preko jednog od ekumenističkih aktera, koliki god bio njegov značaj, izvode dalekosežni zaključci o čitavom ekumenizmu.

Iz svega prethodnog rečenog je bjelodano kako u drugoj polovini XX vijeka dolazi do očekivanog usložnjavanja ekumenizma. Shodno tome, bilo kakva kritika mora voditi računa o toj rastućoj kompleksnosti, kao i o tome da je ekumenizam dobrano nadrastao vlastite strukturalne praosnove. Imajući sve to u vidu, ekumenizmu i ne preostaje ništa drugo nego da se rukovodi principima sporazumaštva i utilitarizma, što je, dabome, jedna od najomiljenijih meta njegovih kudilaca (Aleksiev i Jazadžiev, 1997: 162). Sa tačke gledišta nepopustljivih vjeroispovjednih zavještenika stvari izgledaju tako da se ekumenizam ukazuje kao nešto osovljeno na skoro pa gnusnom kompromiserstvu. Za njih nema mjesta bilo kakvom pregovaranju ili cjenkanju, pošto je teološka istina *in perpetuum* data i ona se mora prigrliti bez preinake ili nadopune. Od zanemarivih ustupaka s početka procesa ekumenizovanja, smatraju oni nepokolebljiviji, date crkve i vjeroispovjesti završe na ivici doktrinarne i identitetske raspoznatljivosti. Razložno je upitati se da li je pristup koji ne uključuje i uzajamnu popustljivost uopšte moguć kada se radi o susretanju u tolikoj mjeri uraznoličenih hrišćanskih entiteta? Dakako, naznačena popustljivost nije od onog odveć permisivnog soja, onog koji se jednači sa nedostojnom snishodljivošću.

Već u osnivačko doba je i najdobrohotnijima bilo jasno kako je Svjetski savjet crkava sazdan na višestranim antinomijama. Ne samo na strogo eklesiolološkoj ravni, pitanje crkvenog identiteta novouspostavljenog tijela nipošto se nije moglo izbjeći. Već poradi isključujućeg eklesijalnog karaktera mnogih od njegovih članica, valjalo je ponuditi i odgovor o prirodi (ne)crkvenosti Svjetskog savjeta crkava. Najzad, bilo je i onih, nadasve među pravoslavnima, koji su svojski zapeli da dekodiraju svjetonazornu potku Svjetskog savjeta crkava, vidjevši u njemu pritajeni kanal svakojakog pozapadnjačenja (Romanidis, 2005: 162).

To što je Svjetski savjet crkava nastao kao udruženje nacionalnih eklesijalnih tijela sve više biva organizacioni i legitimizacijski izazov. Naprosto, za crkve koje su po svom ustrojstvu nadnacionalne postoje krupne prepreke da se, pod pretpostavkom da su prožete ekumenističkim nabojem, učlane u tako konfigurisani Svjetski savjet crkava. Prethodno rečeno prvenstveno se tiče rimokatoličanstva, ali slične nedoumice more i različite brzorastuće nezavisne evangelističke i pentekostalne eklesijalne entitete, o kojima će uskoro biti više riječi. Valjalo bi pronaći podesan organizacioni oblik koji će obuhvatiti otprilike tri četvrtine onih hrišćana koji trenutno nisu zastupljeni u Svjetskom savjetu crkava. Nagovještava se da bi prethodno pomenuti Globalni hrišćanski forum mogao da bude taj sredotežni organizacioni okvir (Norwood, 2018: XII).

Institucionalne kapacitete Svjetskog savjeta crkava razgrizalo je i to što su neke članice težile da odvažno istupe u (po)svjetov(lje)ni habitus. Ne samo da su zadirale u svjetovnu ravan, već su se i same, kao i Svjetski savjet crkava u cjelini, posvjetovile. Ni Svjetski savjet crkava nije bio lišen proceduralne logike koja zakonomjerno vodi ka majorizaciji ili minorizaciji (Nikolić i Petković, 2011: 284-285). Shvatljiva je zabrinutost različitih manjina unutar Svjetskog savjeta crkava da će ih nadglasati po raznim osnovama. U zvaničnom dokumentu Ruske pravoslavne crkve, koji se tiče međuvjeroispovjednih odnosa, nailazimo i na slijedeći stav. Jednim od dovoljnih razloga za neparticipiranje u nekom od hrišćanskih foruma, svejedno da li je međunarodni, regionalni ili nacionalni nivo u pitanju, Ruska pravoslavna crkva smatra to što on “pretpostavlja obaveznost mišljenja većine” (RPC, 2000: 5.2)¹⁰⁴.

Nevezano da li se radi o predlaganju dnevnog reda, davanju prednosti određenim temama ili, pak, donošenju nekih konkretnih smjernica, izvjesne članice bivaju prikraćene. Primjera radi, autori zvaničnih objava Svjetskog savjeta crkava najčešće su protestanti, dok je pravoslavnima dodjeljenja uloga njihovih komentatora. Svakako, položaj manjine, kao, uostalom, i većine, nije zasvagda fiksiran; od predmeta o kome se sudi ili odlučuje, u krajnjem, zavisi da li će doći do pregrupisanja. Načelno, od presudne je važnosti da se preduprijedi škodljiva dijalektika majoriteta i minoriteta u

¹⁰⁴ Ruska pravoslavna crkva, mimo pomenutog, navodi i ove razloge za odbijanje učestvovanja u nekom od hrišćanskih tijela: „1) da njegova pravila zahtjevaju odricanje od doktrine ili nasljeđa pravoslavne crkve, 2) da pravoslavna crkva nije u prilici da svjedoči o sebi kao o jednoj, svetoj, vaseljenskoj i apostolskoj crkvi i 3) da proces donošenja odluka ne uzima u obzir eklesiološku svijest pravoslavne crkve“ (RPC, 2000: 5.2).

svim ekumenističkim forumima, a nadasve u Svjetskom savjetu crkava. S tim je skopčano i pitanje mjerila za prijem u Svjetski savjet crkava, s obzirom da od njih zavisi moguće uvećanje broja članica (Kisić, 2014: 240).

Na prethodne prigovore, koji su po pravilu dati iz pravoslavnog ugla, nadovezuje se i onaj da Svjetski savjet crkava postaje nalik poslovnoj korporaciji. Kako je to uviđao i grčki bogoslov Jovan Romanidis (Ιωάννης Σάββας Ρωμανίδης, 1927-2001), ka postizanju cilja usredsređeno organizaciono htjenje u presudnoj je mjeri uslovalo korporativizaciju Svjetskog savjeta crkava (Romanidis, 2005: 162). Kada se Svjetskom savjetu crkava pripisuju osobine korporacija očigledno se imaju u vidu ona svojstva koja navode njihovi britki kritičari, kao što su, povrh svega, kvantifikacija, obezličnost, hijerarhija, homogenizacija (Mander, 2003: 315-323). Donekle je bespredmetno takvo zapažanje, dodao bi sociolog, pošto ni Svjetski savjet crkava ne može ostati postrance od dominantnih organizacionih načela savremenosti.

Ka „ekumenskom plemstvu“, svojevrsnoj pseudofeudalnoj mikrodruštvenoj kategoriji, Romanidis usmjerava svoj prijekor. „Ekumensko plemstvo“ je sačinjeno od srazmjerno malobrojnih ekumenista koji su sve upućeniji jedni na druge. Naličje uzajamnog zbližavanja tih vlastelin(a)čića, bezmalo skorojevića, u raznoraznim ekumenističkim forumima predstavlja njihovo otuđivanje od izvorne zajednice (Romanidis, 2005: 164). Na gornju se pokudu nadovezuje ona koja smatra da su Svjetski savjet crkava, kao i druga ekumenistička tijela, preplavili „proroci“, neka vrsta elitnih lobista. Njihov nedostatak se sastoji u tome što su lišeni dragocjenog iskustva u neposrednom vjerskom životu i crkvenom upravljanju. Jedna vrsta slobodnolebdećeg položaja „proroka“ u ekumenističkim tijelima nosi sa sobom čitav niz, ne samo tehničkih, teškoća. Naličje prekobrojnosti „proroka“ tvori premali broj „pastirskih, sveštenečkih i crkvenih tipova“ ekumenista, što čini nimalo obećavajući sociopsihološki ustroj Svjetskog savjeta crkava (Stransky, 2002: 280).

Kao posljedicu svega toga imamo i očiglednu neukorijenjenost ekumenističkih tijela u širim društvenim slojevima. Na neki vid *grassroots* deficita ekumenističkih aktera ukazivao je poodavno sociolog Hans Mol (Hans Mol, 1922-2017). U studiji koja se bavi odnosom identiteta i svetog, holandski sociolog polazi od postavke da se identiteti, po pravilu, susiču oko domašivih, vidljivih kulturnih sastavnica (Mol, 1976:

92). Koliko god Molova postavka, nadasve u tekuće digitalno doba, bila podložna kritici, jasno je kako ona ne maši kada je posrijedi strukturalna ispražnjenost ekumenizma. Ni osobeno rasprostorenje identitetskih prijanjanja nije od velike pomoći ekumenizmu, s obzirom na to da on manevriše, sociološkom oku to ne može da promakne, na vertikalno plitkoj i horizontalno skućenoj ravni.

Sve nabrojano, a imalo bi se, dakako, na ponuđeni spisak još ponešto dodati, kod *homo ecumenicusa*, vjerujem, neće izazvati malodušnost. Nipošto ne smije da ga općini sirenski zov postmoderni primjerenog *Kulturpessimismusa*, o kome će se još govoriti u ovom radu. Za sada neka bude rećeno, gravitaciona sila kulturnog pesimizma, koliko god se činilo da je suprotno, nesmanjeno i kobno sjenči današnjicu. No, odveć je gorostasno ono u šta ekumenista polaže svoje uzdanje da bi ga lako ophrvalo nešto toliko tuđe hrišćanskoj antropologiji. Istovremeno, prisebnost nalaže da se obrati pažnja na osnovane zamjerke, jer od spremnosti da se ono što se potvrdilo kao nesvršishodno preinaći zavisi dalekosežni probitak ekumenizma. Otišavši korak dalje, ustvrđiću kako se samo onaj ekumenizam koji ima kapacitete za samopreispitivanje može nadati da će jednom, možda, zbližiti rasparćane hrišćane.

2.5. *Homo ecumenicus* – aksiologija ekumenizma

Uputnim se čini da na početku podsjetim na jedan samoprozirni sinonim za ekumenistu - svehrišćanin¹⁰⁵ (Pesch, 2006: 9). Ne samo zbog uvijek dobrodošlih epistemićkih vježbi, potruđiću se da razaberem neku vrstu (aksiološkog) praobrasca *homo ecumenicusa*. Koliko je izvjesno da nije rijeć o zaludnom pregnuću, toliko je neupitno da će ono iziskivati moć pronicanja u nedogledno uvišestrućene diskurzivne plodove (anti)ekumenizma. Nije mi namjera da ponudim iscrpan katalog svih onih svojstava koja se (samo)pripisuju ekumenistićkoj slici ćovjeka. Ono što je više nego izvjesno jeste da se ekumenistićka antropologija mora starati o vanredno osjetljivom saodnošenju hrišćanskog etosa i (za)date hrišćanske istine. Puno je onih, takvi su po pravilu sa antiekumenistićkim nabojem, koji okamenjenom sakrosanktnom istinom

¹⁰⁵ Ovu odrednicu sadrži i enciklika pape Pija XI (Pio XI, 1857-1939) *Mortalium Animos* iz 1928. godine, u kojoj se ona pominje u polemićkom tonu, što je bilo lako za pretpostaviti znajući kakav je tada bio odnos rimokatolićanstva prema ekumenizmu (MA, ćlan 9). Inaće, kovanica svehrišćanstvo tokom XIX sve više biva u opticaju, tako da se navedena enciklika samo nadovezuje na već postojeće jezićke obrasce.

natkriljuju moralno naukovanje, kao i iz njega proishodeće kreposti. Napokon, ima i više od grumena istine u opservaciji Valtera Onga (Walter Ong, 1912-2003) da su oni najpredaniji sopstvenoj vjeri istovremeno i najdelikatniji spram ekumenističkih težnji (Ong, 1977: 323). Dakako, radi se o predanosti koja je prožeta smjernim samopouzdanjem¹⁰⁶, takvoj koja susretanje sa konfesionalno, religijski ili svjetonazorno drugim ne doživljava kao nešto što je suštinski ugrožava.

Kanda i više nego drugi hrišćani, *homo ecumenicus* se suočava sa neiskorjenjivom dvojakošću hrišćanskog odnošenja prema svijetu. Dok u *Poslanici apostola Jakova* imamo poziv da „čuvamo sebe neopaganjena od sveta“ (Jak, 1: 27)¹⁰⁷, u *Jevanđelju po Mateju* imamo „Vi ste so zemlji“, kao i „Vi ste svetlost svetu“ (Mt, 5: 13-14). Držim da bi najcjelishodnije bilo da se hrišćani izmeškolje toj hinjenoj antinomiji, ne bi li se ukazalo kako je, ipak, moguće djelatno svjedočiti u svijetu koji je ogrezao u nestvaralačkoj tromosti. No, ako i nadalje ostanemo u logici gornjeg ambigviteta, nekako se po sebi nameće da je *homo ecumenicusu* bliži drugonavedeni pristup. Ekumenista sebi naprosto ne može priuštiti (čisto) odstojanje spram svijeta, bez obzira na (trenutne) kakvoće od kojih je taj svijet sačinjen. Poslanje ekumeniste je transgresivno, ta on dovodi pod znak pitanja, ako ništa drugo, postojeća crkvena i konfesionalna ustrojstva, što znači da je on u veoma prisnom odnosu sa aktivističkim počelom. Uostalom, hrišćanstvo kao religija preobraćenja ne može a da ne bude od ovoga svijeta, ono teži da srce svakog bogovjetnog čovjeka oblagorodi Hristovom porukom spasenja.

Kao praosnovu vrijednosnog horizonta ekumenizma vidim *dignitas hominis*, toržestveno dostojanstvo čovjekovo. Pojam ljudskog dostojanstva treba da bude dovoljno prostran da obujmi ujedno transcendentno i imanentno utemeljenje. Ono što dijele oba pristupa jeste biljurna svijest o neophodnosti uzajamnog priznanja ljudskog dostojanstva iz koga niko ne može da bude izuzet. Ekumenizam je ponajviše pozvan da zanavijek raskrsti sa dugotrajućom mizerabilističkom antropologijom. Shodno tome, *homo ecumenicusu* je moguće zamisliti samo kao nekoga ko se odupire sada već manirističkom cinizmu. To što u ekumenizmu imamo preporod dušebrižništva, neke

¹⁰⁶ Posebno za hrišćane, riječ samopouzdanje može zazvučati odveć gordo, zato joj je ovom prilikom pridodat pridjev smjerno.

¹⁰⁷ *Sveto pismo* (2005). Šabac-Valjevo-Beograd: Glas crkve

vrste iscjeljujućeg poniranja u duševne magline bližnjeg, valja protumačiti kao potvrdu protivciničnog nagnuća. Samosvijest ekumeniste trebalo bi da bude povijesnotvorna, on je taj (sa)stvaralac koji će omogućiti ozbiljenje hrišćanskih vrijednosti. Štaviše, predmetak iz prethodne zgrade svojevrzni je višak, tako da ekumenisti preostaje jedino da postupa *etsi deus non daretur*¹⁰⁸ (kao da Bog ne postoji). U punoljetnom svijetu (*mündige Welt*), kako bi tragično postradali teolog Bonhefer¹⁰⁹ nazvao raščaranost, više se teško može polaziti od pretpostavke da Boga ima (Bonhoeffer, 1959: 163-164).

Ekumenizam u svoja preosmišljavanja, mimo saobrazne slike čovjeka, neumitno uvrštava i predstavu o kulturnim vidicima. U spisu iz 1955, Georgije Florovski, jedan od najuglednijih pravoslavnih bogoslova XX stoljeća, pruža osobenu kulturozofiju (Florovski, 2005). Naznačeni esej sagledava delikatan odnos (hrišćanske) religije i kulture, i to na takav način da staje u odbranu kulture po sebi. U vrijeme kada su mnogi prosuđivali da je savremena kultura zapala u krizu, ne zaboravimo da on to piše nakon iskustva Drugog svjetskog rata, Florovski se poduhvata svojevrzne kulturodikeje. Bio do kraja toga svjestan ili ne, *homo ecumenicus* je više nego pozvan da se pridruži nedovoljno širokom krugu branilaca fragilne kulture. Ništa manje nego što je to bio slučaj kada je Florovski stao u njenu odbranu, i danas je kultura ugrožena, sve više postaje talac cinične moći i sakralizovanog interesa. S one strane „kulture smrti“, o kojoj je iz drugog svjetonazornog ugla govorio i papa Jovan Pavle II¹¹⁰, na ekumenizmu je vrlo zahtjevno osmislotvorenje.

Kako ne bih suviše rasipao saznavnu energiju, nadnijeću se nad onim što prepoznajem kao noseće vrijednosne elemente ekumenizma. Ukratko, na spremnosti da se (konačno) zapodjene stvaralački razgovor, na mirotvornom poslanju, kao i na (hrišćanskoj) sveljubavi, uznastojala se utemeljiti ekumenistička antropologija. Stoga se valja upitati da li (je) navedeno aksiološko trojstvo uistinu krasi(lo) ekumenizam, ili je ono, možda, (bilo) varljivi plod pregorjelosti raznih dobrohotnih proučavalaca? Ne bih

¹⁰⁸ U ime obogaćivanja idejnihistorijskog kolaža pomenuću da se ova krilatica pripisuje Hugu Grocijusu (Hugo de Groot, 1583-1645).

¹⁰⁹ Kao otvoreni protivnik nacizma, neposredno je učestvovao u antihitlerovskoj zavjeri, Ditrih Bonhefer završava 1943. godine u logoru Buhenvald, gdje je, pri samom kraju rata, i pogubljen (Čedvik, 2005: 39). Donekle se prepliću Bonheferova i Gramšijeva sudbina, s obzirom na to da su obojica ostavila pisana svjedočanstva iz vremena svog sužanjstva.

¹¹⁰ Za rođenog Poljaka Karola Vojtilu (Karol Wojtyła, 1920-2005), u srcu „kulture smrti“ nalazi se preutemeljena i od isključive prokreativnosti oslobođena ljudska seksualnost, gdje, između ostalog, kontracepcija i abortus postaju pravosnažni dispozitivi.

li preduprijedio eventualna mistagogična tumačenja, dodajem da je numerološko podudaranje između ekumenističkog vrijednosnog nukleusa i svetotrojičinog dogmata krajnje nehوتيčno. Na koncu, ovo poglavlje u nemaloj će mjeri nadići puku opisnost, neću se libiti i od izvjesne normativnosti kod slikopisanja *homo ecumenicusa*.

2.5.1. Dijalogenost, uprkos svemu¹¹¹

Ovaj odjeljak, pomalo neočekivano, otvara jedan Baumanov egzistencijalistički zaključak o svrsishodnosti dijaloga. U (anti)dnevničkim zapisima¹¹², Bauman dijalog vidi kao djelotvornu strategiju za premošćavanje prečesto nesnosne usamljenosti (Bauman, 2012: 2). Primjenjujući Baumanovu odu dijalogu na naše predmetno polje, neodoljivo se nameće sud da je ekumenizam carski drum za blagonosno umjeravanje crkvene/vjeroispovjedne samotnosti. Ekumenizam može da ozbiljotvori inherentnu dvofunkcionalnost dijaloga, taj njegov podjednako pročišćavajući i posredujući rad. Kao oličenje troetapnosti međuvjeroispovjednog dijaloga, ekumenizam sadrži upoznavanje religijski drugog, priznanje njegove drugojačijosti, kao i spremnost da se zajednički nastavi traganje po nepoznatim duhovnim teritorijama (Vukomanović, 2001: 15).

Osvrnimo se u osamnaesto stoljeće kako bi pronašli za potrebe ove studije podsticajnu Lesingovu¹¹³ (Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781) gnomu. Pažljivo oslušnimo ono što nam visokouvaženi Lesing poručuje kada kaže: „Neka svaki čovjek kaže ono što smatra istinom, a neka sama istina bude povjerena Bogu” (Arendt, 1968: 31). Da li kojim slučajem ova Lesingova misao, koju citira i Hana Arendt (Hannah Arendt, 1906-1975), može da bude pogodna smjernica za ekumenističku (no)etiku¹¹⁴?

¹¹¹ Riječi dijalog/dijalogenost smisljeno bi bilo zamjeniti pojmovima trijalog/trijalogenost, imajući u vidu historijsku utrojenost hrišćanstva. Kao što u nešto drugačijem kontekstu primjećuje oštroumni Bauman, cjelishodno bi bilo da se ovdje posegne i za odrednicama polilog/polilogenost (Bauman i Obirek, 2016: 10). Povinujući se ustaljenim jezičkim navadama, ipak sam odlučio da koristim izraz dijalog, i iz njega proizašle izvedenice.

¹¹² Imajući u vidu kako je Bauman svoje zapise iz 2010. i 2011. godine krstio imenom *Ovo nije dnevnik*, odmah biva jasno da se poseglo za interpunkcijskim znakovima i nijekajućim prefiksom ne bi li se ukazalo da imamo posla sa dnevnikom koji to baš i nije u potpunosti.

¹¹³ Uzgred dopisano, u izvrsnoj studiji *Zapadna eshatologija*, sociolog religije i filozof Taubes (Jacob Taubes, 1923-1987) predočava duhovni sklop koji okružuje Lesinga. Ukratko, Gotthold Lessing se obreo u epicentru „borbe svjetonazora između racionalističkog prosvjetiteljstva, prosvijećenog pijetizma, protestantske ortodoksije i prvih nacrtu njemačkog idealizma“ (Taubes, 2009: 166).

¹¹⁴ Ne bi bilo pogrešno da sam ovom prilikom posegnuo za pojmom gnoseologija, no preko srodne odrednice noetika uspostavljam kariku sa neosholastikom (Filipović, 1989: 227). Taj novovjekovni

Nekih dva vijeka nakon što je Lesing izgovorio naznačene riječi, ukorijenjujuća aksiologija dijaloga ne zaobilazi ni dijalogu inherentno nenaklonjene teologije.

U jednom dokumentu Svjetskog savjeta crkava iz 2002. godine doslovno piše da „dijalog nije cilj po sebi“, već neka vrsta „radosnog potvrđivanja života za sve“ (EC 20, 2002). Ne samo to, nepatvoreni dijalog skopčan je sa spremnošću na samopreoblikovanje, na preuzimanje rizika od posvemašnjeg odbacivanja vlastitog (religijskog) stajališta. Takav jedan dijalog, u najmanju ruku, pretpostavlja izvjesno kritičko odstojanje spram sopstvenog religijskog predanja. Upravo to tvori jednu od deset Svidlerovih (Leonard Swidler) zapovjesti međuvjerskog dijaloga (Swidler, 2014: 50).

Vrijednost dijaloga može se braniti po raznim osnovama, a posebnu pozornost zaslužuje (hrišćansko) teocentrično utemeljenje. Kao što je to svima dobro poznato iz starozavjetnih kazivanja, Jehova otpočinje dijalog sa čovjekom, tim bogoobraznim bićem, koji se ne prekida, uvjereni su oni providencijalizmu skloni, i u potonjim povijesnim bespućima. Ako je za Tvorca dijalog važan aspekt njegovog saodnošenja sa krunom svog stvaralaštva, onda su i hrišćani, saglasno načelu *imago dei*, pozvani da budu dijalogični. Nema opravdanja za iščekivanje da neko drugi pokaže dobru volju, na istinskom je hrišćaninu, zar to nije potvrda podražavanja Jehove, da zapodjene dijalog. I taj dijalog ne smije da se obustavlja, uprkos nebrojenim monologičkim grudobranima i potmulom osjećaju zaludnosti.

Osvrnuću se na to koje dimenzije ekumenističkog dijaloga registruju tumači *Dekreta o ekumenizmu*. Dok prvu tvori čisto bogoslovski dijalog, u kome učestvuju poznavaoци teologika, u drugoj dimenziji odvija se neposredna saradnja. U srži tako zamišljene praktične saradnje, kao i posvemašnjeg ekumenizma, nalazi se, prema Kasperovom tumačenju, zajedničko molitveno zazivanje. Na koncu, treću dimenziju ekumenističkog dijaloga čini nutarnji i iskreni preporod crkve kojoj pripadamo (Kasper, 2004: 60). Bjelodano je kako se ekumenistički dijalog u pomenutom *Dekretu o ekumenizmu* uzdiže na cjelovito saznajnoegzistencijalno stanovište.

pokušaj oživljavanja sholastičkog filozofstvujućeg bogoslovlja, u krajnjem, konvergira ka onome što je predmet ovog istraživanja.

I na zdravorazumskom planu to je očigledno, dijalog se prosto ukazuje kao nezaobilazna i noseća aksiološka kategorija kada se radi o ekumenizmu. S druge strane, zasebna vjeroučenja se opiru istinskom razgovoru, s obzirom na to da drže neupitnim kako su upravo ona posjednik svecjelovite i spasotvorne istine. Otuda se postavlja pitanje da li religije po sebi imaju zapretene kakvoće da smekšaju naznačenu bogoslovsku kočopernost? Neću se ogriješiti o naučnu istinu kada ustvrdim da religije ne ispunjavaju osnovni uslov za vođenje stvaralačkog razgovora, a to je prihvatanje pretpostavke da niko nije, niti može da bude, sopstvenik posvemašnje (vjerske) istine (Šušnjić, 1997: 73). Nadovezujući se na pređašnje, slutim kako ponajviše ekumenizam ima taj neophodni nutarnji rezervoar za razmekšavanje religijske doktrinarnosti.

Lišen bojazni da ću ekumenizmu pripisati veći značaj nego što ga ima, držim da je njegova uloga ključna pri otpočinjanju i njegovanju unutarhrišćanskog dijaloga. Imajući na umu tekuća sociohistorijska preoblikovanja, obzor *res publica christiana* više nije dovoljan, ekumenizam je suočen sa širim ramom, onim međureligijskim i opštečovječanskim. Koliko je dijalog svestrana i dubokosežna kategorija ekumenističke antropologije najbolje se vidi po njegovim dimenzijama. Ne ispoljava se međuvjerski dijalog samo kroz teološka susretanja, već i u svakodnevlju, u služenju cjelovitom razvoju pojedinca i čovječanstva, kao i u iskrenoj razmjeni pripadajućih religioznih doživljaja (Duffy, 1996: 10-12).

Već i to što je ohrabrivao dijaloški duh može se protumačiti kao važan doprinos ekumenizma, a da bi, u krajnjem, prestrogo sudili o ukupnim mu dosadašnjim domašajima. Valjalo je dekonstruisati stoljećima taložene predrasudnosti, a *homo ecumenicus* se neprestano uvjerava da toga u hrišćanskoj povijesti nikada nije manjkalo. Ono što podjednako obeshrabruje i rastužuje ekumenistu jesu žilavost i povrativost zadržanih vjeroispovjednih predrasudnosti. Taman kada se uzraduje da je obesnažena neka predrasuda, izbije sa preporođenom silinom neka druga za koju je mislio da je već davno upokojena.

Podesan je trenutak da istraživačku pažnju upravim ka važnom detalju sa pomenute edinburške Međunarodne konferencije misija. Naime, ne bi li preduhitrili izglednu zlovolju oko čitavog niza suprotstavljenih teologema, učesnici su se dogovorili da ih elegantno zaobilaze (Pelikan, 2013: 401). Mimo načelne upitanosti da li je takvo

blagoizvoljevanje cjelishodno, veoma brzo se pokazalo kako je ono i neostvarivo. Najposlije, ekumenizam nikako ne može počivati na odlaganju sučeljavanja doktrinarno razjedinjenih hrišćanskih entiteta.

2.5.1.1. Između prijema i predusretljivosti ekumenizma

Ekumenističke dijalogike su, povrh ostalog, prožete pojmom recepcije, odnosno njenih izvedenica. Saglasno tome, u gornji naslov bi se umjesto riječi prijem i predusretljivost mogle umetnuti oznake recepcija i receptivnost. Da vidimo prvo kako teorija recepcije urasta u samo tkivo ekumenizma, o kakvom se sve teološkom, eklesiološkom i moralnodruštvenom usvajanju tu radi. Nakon toga preostaje da se sagledaju receptivne mogućnosti svih onih koji sudjeluju u ekumenističkim stremljenjima.

Ne samo iz ugla teorija recepcije, ekumenizam je od svog začetka bio osuđen na nešto u isti mah veličajno i tegobno. Ekumenizam kao takav pozvan je na iterativni i oposredovani prijem u međuvremenu nalegih, hipostaziranih i nesravnjivih vjerskih istina. „Ekumenski pokret ponekad biva opisivani kao proces „re-recepcije”¹¹⁵, pregnantno je to svojevremeno izrazio i Lukas Višer (Lukas Vischer, 1926-2008) (Dulles, 1972: 38). Već to što je pomenuti švajcarski kalvinistički bogoslov godinama načelstvovao komisijom Vjera i poredak govori da je više nego pozvan da tako nešto zapazi. Višerove riječi valja uokviriti i sastankom komisije Vjera i poredak u Luvenu 1972. godine, gdje se pojmu recepcije uznastojala pokloniti primjerena pažnja.

Već ovdje se da naslutiti o kakvim se sve to višesmjernim i mnogostrukim razgovorima u ekumenizmu radi. Sama ekumenistička teologija počiva na dijalogikama, ona mora prosijavati mnoštvo stanovišta ne bi li razabrala tačke susticanja (Wolf, 1961: 220). Hrišćanski entiteti su pozvani na uzajamne razgovore, no istodobno svaki od njih započinje dijalog i sa sopstvenim nasljeđem. Pripadajuće crkveno i/ili konfesionalno predanje iznova se mora prisvojiti, i to u jednom krajnje nesolipsističkom bogoslovskom ozračju. Njegova gramatika izatkana je na kružnim i nedovršivim razgovorima, tako da je moguće kazati kako je ekumenizam ogledni primjer dijalogika.

¹¹⁵ I Iv Kongar vidi „re-recepciju“ kao cjelishodan način nadilaženja „nejedinstva živih“ (Kisić, 2016: 142).

Navedeni pojam, između ostalog, priziva u sjećanje dragocjenu Buberovu (Martin Buber, 1878-1965) misao, u kojoj se dijalog ukazuje kao susretanje i prihvatanje drugog. Nije dovoljno da se učesnici ekumenističkih sabranja samo susreću, već tu mora da bude prisutna i volja da se hrišćanski alteritet (bezostatno) prigrli.

Mimo hermeneutičkog horizonta, recepcija posebnu težinu dobija u jednom drugačijem smislu. Plodovi ekumenističkih razgovora, kakvi god da su oni, u izvjesnom trenutku iziskuju odjek među pastvom, kao i unutar zainteresovane javnosti. Ovdje se recepcija poima kao svedruštvena funkcija, kod opštenja, tako da se nameće pitanje u kojoj mjeri učinci razgovora, različite objave, dopiru do širih krugova primalaca. Sa gledišta svojevrstne sociologije recepcije, teško je samjeriti šta bi to bio podesan prijem neke ekumenističke objave, saobrazno tome da li ona ima nacionalni, regionalni ili, pak, globalni domašaj. Od čitavog niza promjenljivih društvenih činilaca zavisi da li će neko od ekumenističkih pregnuća zavrijediti veću pozornost. U novije doba kao primjer nešto šireg prijema može se izdvojiti već pomenuta *Charta Oecumenica* iz 2001. godine (Kisić, 2014: 244).

Ništa manje nego pitanje prihvata ekumenizma, važno je razmotriti ono što ću prevesti kao predusretljivost ekumenizma. Naime, pod lupom će biti kapaciteti crkvenih/vjeroispovjednih entiteta da se otvore za (samo)usavršavajući dijalog sa različitim nasljeđima. Svi izgovori su bljedunjavi kada se radi o nespremnosti da se preuzme puna odgovornost za učenje od hrišćanski/religijski drugih (Murray, 2008: 15). Kao ujedno moralna i pedagoška predohrana crkvenoj/konfesionalnoj autarhičnosti i samoljublju, itekako može poslužiti rukovođenje načelom da i mi možemo mnogo toga naučiti od drugih. Mimo same poduke koju primamo od drugog, u ovakvom odnosu pomalja se i posebna vrsta, kako bi to i jedan Levinas (Emmanuel Levinas, 1906-1995) zapazio, svecjelovite odgovornosti spram drugoga¹¹⁶. Nipošto se ne smije smetnuti sa uma da je spoznajnoegzistencijalno zakonomjerje ličnosne drugosti umnogome različito od bilo koje vrste kolektivne drugosti.

¹¹⁶ Shodno tome, Levinas u jednom razgovoru zaključuje kako „istinska sabornost nije sabornost sinteze, nego sabornost onog lice u lice” (Levinas, 2018).

Pomenuti Florovski drži da se, iznad svega, valja naoružati strpljenjem¹¹⁷ - ono je srodno sa nadom¹¹⁸, jednom od tri kardinalne hrišćanske vrijednosti - pri pregnućima da se hrišćani ujedine (Dankert, 2012: 222). Onkraj njene samopodrazumijevajuće vrlosti, strpljenje je i ključni preduslov da bi se uopšte zapodjenuo i vodio razgovor među onima koji su okorjeli u međusobnim omrazama i začkoljicama. Prepiranju rada samozaljubljenost duboko se ukorijenila u međukonfesionalnim odnosima, tako da bi bio ljekovit povratak na jevanđeosku blagorodnost. Na tragu poziva Florovskog da se bude strpljiv u stvarima ekumenizma, pravoslavni nerijetko ukazuju na brzopletost u djelovanju Svjetskog savjeta crkava. Takva primjedba je razumljiva, nadasve ako se zna na koji način pravoslavlje sagledava odnos crkvenopovijesnog temporaliteta i dogmatike. U pravoslavnoj antropologiji nailazimo i na odrednicu kao što je smirenoumlje, iz koje proizilazi da valja biti strpljiv pri svim životnim pregnućima.

Od toga ko je sve prizvan u međuhrišćanski, međureligijski ili, što da ne, metareligijski dijalog zavisi dokle sežu granice ekumenističkog etosa. Primjerice, papa Jovan XXIII (Giovanni XXIII, 1881-1963), u svojoj posljednjoj poslanici *Pacem in Terris* (Mir na Zemlji)¹¹⁹, iskazuje potrebu i spremnost na razgovor „sa svim ljudima dobre volje“ (Pacem, 1963). Krucijalna prvina odlikuje pomenutu encikliku, pošto njeni primaoci nisu samo savjeroispovjednici, kao što je to negda bio slučaj. Dodao bih, volja za dijalogom mora biti do kraja inkluzivna, čak i one koji nam se čine zlonamjernima i tvrdokornima valja pokušati odobrovoljiti i privoljeti na razgovor.

2.5.1.2. Ka intrakonfesionalnom dijalogu

U gornjem naslovu imamo svojevrstu jednačinu sa najmanje jednom nepoznatom, pošto je očigledno samo ka kojem se to poželjnom obliku dijaloga ekumenizmu valja zaputiti. Nije red da se ovdje igram matematičara, naročito što tome nisam ni vičan, tako da ću odmah odgonetnuti koje su to nepoznate u pitanju. Vrijednosno fundiran dijaloški vektor, koji bi se vrhunio u intrakonfesionalnom obliku,

¹¹⁷ Papa Pavle VI (Paolo VI, 1897-1978) slaže se kako su bez strpljenja objediniteljski napori jalovi, pri čemu on strpljenju pridodaje i odlike/vrline kao što su postepenost, čestitost i širokogrudost (Nikolić, 2011: 281).

¹¹⁸ Uzgred, dok je (besmrtna) nada biće živa i mogućnost ozbiljenja ekumenističkih stremljenja.

¹¹⁹ Povrh ostalog, i zbog ove enciklike Jovan XXIII zaslužio je da ga nazovu „papa miroljubive koegzistencije“ (Stanovčić, 2003: II 156).

prolazi i kroz multikonfesionalne i interkonfesionalne inačice. U skladu sa logikom dotičnog dijaloškog vektora, ukazujem na značenjsku razliku između multikonfesionalnosti i interkonfesionalnosti¹²⁰. Iole upućenom čitaocu je jasno kako taj pojmovni par, uz razumljive preinake, preuzimam iz kulturoloških kompendijuma. *Per analogiam* sa interkulturalnošću, koja počiva na razmjeni i obostranom uvažavanju kultura, interkonfesionalnost podrazumijeva znatno veću poroznost konfesionalnih međa. U interkonfesionalnosti granice se ne doživljavaju kao nešto profilaktično, već kao nešto što iznova zaziva stvaralačka susretanja i prožimanja. Multikonfesionalizam najdalje dopire do toga da (ne)usiljeno prizna samobitnost drugim vjeroispovjednim baštinama. Težeći da sačuva vjeroispovjednu izomorfnost, multikonfesionalizam, u krajnjem, nudi rigidno oivičenu topografiju.

Šta nam to intrakonfesionalnost, i njemu saobrazni dijaloški obrazac, nudi u odnosu na multikonfesionalnost i, nadasve, interkonfesionalnost. Predloženoj kovanici osobeni i suštinski semantički nabor omogućava predmetak intra. On govori da se tu radi o nečemu invarijantnom, o nalogu da se uz susretanje sa vjeroispovjedno različitim prethodno ili, možda, naporedo odvija i samosuočavanje. Po srodnosti sa onim što je Panikar zaključio govoreći o naravi intrareligijskog dijaloga, intrakonfesionalnost pretpostavlja samopropitivanje, čak i mogućnost da se preobratimo u tom susretu sa vjeroispovjedno drugim (Panikkar, 1999: 74). Ne dešava se tu samo susretanje sa drugim, već se tu pomalja, rasuđujem sa fenomenološkog stanovišta, zatumljena svijest da je naše (vjeroispovjedno) jastvo u prisnom odnosu sa tim (vjeroispovjedno) drugim.

2.5.1.3. Blagotrpeljivost¹²¹ kao pratilja dijalogika

Više nego poželjna saputnica dijaloga je tolerancija, koju valja poimati kao odlučnost da se drugom prizna istinsko ljudsko dostojanstvo. Na ekumenizmu je da toleranciju dodatno veliča i brani kao nezaobilaznu „etičku silu“, imajući u vidu da se prečesto na „na trpeljivost gleda s visine kao na mekušstvo i slabićstvo“ (Cvajg, 1952:

¹²⁰ Zanimljivo je ovdje pomenuti da je Nikolaj Berđajev interkonfesionalizam vidio kao svojevrsni škripac kada se radi o ekumenizmu. „To je ravnjanje po minimumu... apstraktno hrišćanstvo, u njemu nema konkretne punoće“, tako, između ostalog, Berđajev vidi suštinu interkonfesionalizma. Otuda se on zalagao za nadkonfesionalnost, pošto je ekumeničnost „dostižna kroz kretanje ka vrhu i u dubinu, kroz ispoljavanje punoće unutar svakog religioznog tipa“ (Berđajev, 2005: 110).

¹²¹ Za ovom kovanicom, iz puno dobrih razloga, nerijetko poseže pravoslavna antropologija, hoteći da predmetkom blagost umnogome obesnaži opori prizvuk koji nosi izraz trpeljivost.

35). U prethodnu rečenicu utkane su i Cvajgove (Stefan Zweig, 1881-1942) riječi iz memoara *Jučerašnji svijet*, ta i ovaj tanani bečki Jevrejin na sopstvenoj je koži osjetio šta to porađa prezrenje i ništenje tolerancije kao takve.

Nipošto se pakosnim ruženjem ne može nazvati tvrdnja kako je hrišćanstvo od samog začetka prožeto intolerancijom. I ovlašna egzegeza novozavjetnih spisa, uostalom, ukazuje da hrišćanska samosvijest i nije baš prijateljski nastrojena prema nehrišćanima. Historija hrišćanstva se nadovezala na izvornu mu ontologiju, u njoj je sjeme netrpeljivosti često i nepojmljivo brahijalno prokljavalo. Hrišćanski etos je nerado prigrlilo pedagogiju trpeljivosti, tako da tu ekumenizam nastupa kao svojevrsni diskontinuitet. *Homo ecumenicus* bi, štaviše, trebalo da bude kotolerantan, da ima, kako piše dubrovački filozof Mario Kopic u *Sekstantu*, „distanču spram vlastite istine, ali i otvorenost za istine drugih“ (Kopic, 2010: 61). To ne bi bilo samo jedno od njegovih ključnih svojstava, već bi ta otvorenost za drugojačije istine bila izraz svijetoživotnog (samo)uzdanja ekumeniste.

Jezička imaginacija osamnaestovjekovne Francuske iskovala je odrednicu tolerantizam, i to u svrhu svojevrsnog difamiranja. Tako su njeni protivnici nazvali hipertolerantnost onih koji su držali kako bi trebalo da se toleriše vjera kao takva, koje god obličje da poprima (Bobero i Milo, 2011: 63). Odstranjujući njegovu izvorno denuncirajuću notu, tolerantizam, u stvari, ide u susret ekumenističkom društvenom moralu. Naposljetku, teško je zamisliti ovovremenosti primjerenu ekumenističku etiku, a da ona nije tolerantna i prema *homo areligiosusu*. Pragovi tolerancije u ekumenizmu trebalo bi da se podižu ne spram religijski/svjetonazorno drugojačijih, već prema onima koji su krajnje isključivi u zagovaranju istih.

Time što se zalagao za vanrednu toleranciju u vremenima kada je to bilo rijetko, Nikola Kuzanski zaslužuje da se opet pomene. On bjelodanu religijsku mnogolikost vidi kao nešto misaono neophodno, kao nešto što je sazajno zakonomjerno (Cassirer, 2000: 30). Jasno je da za Kuzanskog tolerancija nije puko podnošenje postojećih religijskih utjelovljenja, njena svrha je znatno delikatnija od neke vrste ravnodušnosti, sa kojom se tolerancija pogrešno poistovjećuje¹²². Granice tolerancije on proteže i mimo *Corpus*

¹²² Već se dovoljnom čini Gramšijeva osuda ravnodušnosti da bi se istrajalo na dosljednom razgraničenju tolerancije od ravnodušnosti, od nečega što je drugo ime za „bezvoljnost, parazitizam, kukavičluk“ (Gramsci, 2009).

Christianuma, što se najbolje odslikava kada je u pitanju odnos prema islamu. Pad Vizantije 1453. godine ponukao je miroljupca Nikolu Kuzanskog da pozove na recipročnu toleranciju hrišćane i muslimane. Njegovo nedovoljno uvaženo djelo *De pace fidei* iz iste godine odlikuje iznenađujuća smjelost, tu se priziva mir među bespoštedno sukobljenim svjetskim religijama (Benc, 2004: 244).

Onome koga sam naveo na početku ovog dijela izlaganja, o Gotholdu Efraimu Lesingu se radi, dugujemo otkriće, nakon višestoljetnog zامتanja, pomenutog Kuzančevog djela. *De pace fidei* je utkan u Lesingovog *Natana Mudrog*¹²³, u didaktični dramski spjev koji se odvija u vrijeme krstaških pohoda. Kako bih obrazložio uvrštavanje Lesingovog djela iz 1779. u narativni tok, pozvaću se na sud uvijek uvjerljivog Jaroslava Pelikana (Jaroslav Pelikan, 1923-2006). Naime, Lesingov *Nathan der Weise*¹²⁴ „jedan je od najelokventnijih i najdubljih poziva na uzajamno razumijevanje religija koji je ikada napisan“, emfatičniji je nego što je to uobičajeno Pelikan (Pelikan, 1981: 77). Ne manje važno je primjetiti kako Lesing mudrom i uzvišenom Natanu namjenjuje ulogu podučavaoca u religijskom trouglu kojeg čine Jevrejin (Natan), musliman (sultan Saladin) i hrišćanin (vitez hramovnik). Mimo toga što obesnažuje religijsko samoljublje, Lesing skicira egalitarističku etiku iz čije utrobe izaruje suštastvena čovječnost. „Dovoljno je biti čovjek“, tako bi mogla glasiti po(r)uka Natana Mudrog, kako to podvlači i Hana Arent u *Ljudima u mračnim vremenima* (Arendt, 1968: 12).

Nema tako mnogo uzornih primjera da se blagotrpeljivost može posvjedočiti i u doba koje joj i nije baš naklonjeno kao što je onaj Nila Sorskog (Нил Сórский, 1433-1508). Kako bih ga epohalno uokvirio, napominjem da je ovaj anahoretstvu sklon ruski kaluđer živjeo u vrijeme koje prethodi protestantizmu na Zapadu. I kada bi posmatrali tadašnji ruski kontekst, mimo onog sveevropskog, tim jasnije biva da je zalaganje Nila Sorskog¹²⁵ za toleranciju spram jeretika nešto što zaslužuje istinsko poštovanje (Ver,

¹²³ Siže glasi otprilike ovako: Jevrejin Natan je pedagog humaniteta, a njegovom mudrom podučavanju su izloženi sultan Saladin i vitez templar. Kod Jevrejina Natana tolerancija je prožeta ljubavlju, kod njega se punokrvna čovječnost objavljuje u pročišćenom obličju (Martini, 1971: 213).

¹²⁴ Izgleda da je Lesing pri portretisanju Natana Mudrog na umu imao svog prijatelja Mozesa Mendelsohn (Moses Mendelssohn, 1729-1786), najznačajnijeg predstavnika haskale, jevrejskog prosvjetiteljskog pokreta iz XVIII i XIX stoljeća (Kon-Šerbok i Kon-Šerbok, 2012: 118).

¹²⁵ Nil Sorski je možda najpoznatiji po tome što je bio perjanica pokreta nesticatelja, besposjednika, onih unutar ruske crkve koji su se protivili tome da manastiri budu (najveći) zemljoposjednici. Na koncu je

2001: 107). Načelno uzev, najveću probu za (vjersku) toleranciju predstavljaju one okolnosti koje je čine gotovo bezizglednom. Hrišćaninu sa njegovim nadama u nepotkupljivi eshatološki rasplet utoliko biva lakše podnositi egzistencijalne peripetije, na kojima se i uvježbava sopstvena tolerantnost.

Sve više dopire do crkvene samosvijesti uvid da je sinodalnost odgovor na savremene izazove, ali i nešto što je potisnuta mogućnost (rimokatoličkog) hrišćanstva. Oko ovog pitanja ne može da bude bogzna kakvih nedoumica, jedino je načelo sinodalnosti do kraja uklopivo sa suštinom ekumenizma. Nipošto se hijerarhijska crkvena ustrojstva ne ukazuju kao cjelishodan oslonac za ekumenizam, već je to ideja koja, na koncu, priziva spiritualno razbuđivanje svekolikog naroda božjeg¹²⁶. Sama zamisao naroda božjeg podrazumijeva *communio fidelium*, neku vrstu djelatne vjere, saodgovornosti i jednakosti svih ucrkvljenih (Japundžić i Vuković, 2016: 154). Ovakvo rasuđivanje konvergira i ka savremenim sociopolitičkim konfiguracijama koje se, koliko god to prečesto bilo i hipokritski, samoopravosnažuju kao demokratske. Do sve većeg odstojanja od raznih crkvenih zaklona, zar opustjeli hramovi to ne potvrđuju, u znatnoj mjeri dolazi zbog toga što eklesijalna tijela sve više bivaju samodovoljne i anemične korporacije.

2.5.2. Ovovremeni irenizam

Ako bi neko trebalo da ima nepomućenu svijest o važnosti poziva *pax hominibus*¹²⁷ (mir među ljudima) onda su to jamačno ekumenisti. No, na početku ovog odjeljka umjesno je da se najprije odgonetne značenje izma iz gornjeg naslova. U korijenu irenizma je starogrčka riječ za mir (*eirene*), što znači da će se ovdje govoriti o mirotvorstvu, jednoj od tri kardinalne vrijednosti *homo ecumenicusa*. Mimo same etimologije, na korištenje odrednice irenizam podstiče me i to što ova postreformacijska tekovina označava duh međukonfesionalnog mira (Regenbogen i Majer, 2004: 229).

ovaj pokret nadjačan od strane onih čiji je kolovođa bio Josif Volocki (Иосиф Вóлоцкий, 1439-1515), a koji su upamćeni kao posjednici i josifovci (Andrejev, 2003: 112-113).

¹²⁶ To da su crkvoslovlje naroda božjeg, bogoslovlje laikata i, napose, ekumenizam tri važna i međusobno uvezana toposa Drugog vatikanskog koncila u nemaloj se mjeri valja pripisati Kongaru (Japundžić i Vuković, 2016: 154).

¹²⁷ U spisu *Religija*, filozof i sociolog Zimel (Georg Zimel, 1858-1918) rasuđuje da je hrišćanstvo to koje „proširuje motiv mira“, videći u hrišćanskom pristupu miru kao takvom univerzabilnu kakvoću (Zimel, 2015: 60).

Irenizam podrazumijeva da je mirotvorstvo u svezi sa treperavim imperativom međusobnog zbližavanja rastavljenih hrišćana. Sjetimo se, u *Besjedi na gori*¹²⁸, koja se s pravom doživljava kao obrazac na jevanđeoskom moralu utemeljenog ekumenizma, izriče se, povrh svega, pohvala mirotvorstvu. „Blaženi mirotvorci, jer će se sinovi Božji nazvati“, nije Isus Nazarećanin mogao da bude razgovjetniji u tom pogledu (Mt, 5: 9).

Irenizam nije uvijek objeručke prihvatán, tačnije ona njegova oblička koja su navodno patvorina i, u krajnjem, necjelishodna po ekumenizam. Tako u pomenutom dokumentu Drugog vatikanskog koncila *Unitatis redintegratio* stoji kako „ništa nije ekumenizmu tako tuđe kao onaj lažni irenizam“ (UR 11, 1964). Svakako, ovo određenje ne bi trebalo rastumačiti kao neki vid rimokatoličkog protivirenizma, već kao odklon od onoga što se sagledava kao patvoreni irenizam. Sam čin pripisivanja nekome ili nečemu lažnosti sadrži neotklonjivu samovlasnost, obaška što *Dekret o ekumenizmu* ne nudi neko, šta god to značilo, nekrivotvoreno određenje irenizma. Iza razotkrivanja nečijeg fingiranog krivotvorstva stoji izvjesno samopripisivanje, po kome (samo) mi oličavamo suštu istinitost. Držim da bi se u stvarima ekumenizma valjalo dosljedno kloniti takvog pristupa, s obzirom na to da on, složićemo se, osiono presuđuje o (ne)vjerodostojnosti nečijih pobuda.

Upućenima u povijest hrišćanskog irenizma najčešće pada na pamet jedno ime, ali sam dužan prema prethodno pomenutom Kalikstu da njega najprije imenujem kao vjerodostojnog irenistu. Lako je pretpostaviti kako je dični Erazmo (Desiderius Erasmus Roterodamus, 1466-1536) to ime koje se, po pravilu, vezuje za irenizam. Ovaj renesansni humanista zavrijeđuje nazvanje, u skladu sa ponuđenom tipologijom, paleoekumeniste, pošto se Erazmo, pola hiljaduljeća ranije, bavio onim čime je zaokupljen ekumenizam danas. Velika sazajnornoralna zasluga ekumenske teologije, dakle, sastoji se u tome što je udahnula novi život Erazmovoju *philosophia Christi*¹²⁹. Kako bih bio što je moguće precizniji, dodajem da je i uviđanje tananijih duhovnopovijesnih sveza renesanse i reformacije vratilo veleučenog Roterdamca u istraživačku žižu (Pelikan, 2005: 71).

¹²⁸ I u starozavjetnim se kazivanjima nailazi na izrazito mirotvoračke topose, a sigurno su najinspirativniji oni iz *Knjige proroka Isaije*.

¹²⁹ Ne samo u Erazmovom slučaju, ovu sintagmu valja razumjeti kao poziv da se hrišćanstvo osovi na novozavjetnim spisima. U središtu jednog takvog bogoslovskog manevra nahodili bi se Isusovi moralni orijentiri iz *Jevanđelja po Mateju*, tačnije iz *Besjede na gori*.

Uvođenje Erazma u narativni tok valja iskoristiti da se nešto kaže o onome što je u uvodu tekućeg poglavlja nazvano povijesnotvornom odlikom ekumenizma. Prve godine protestantizma vidno obogaćuju historiju hrišćanskih disputa, a tu se upadljivošću izdvaja Erazmovo i Luterovo nadmudrivanje. Saobrazno zadatom predmetu razmatranja, pod lupu stavljam sporenje ironiji vičnog Roterdamca¹³⁰ i zajedljivog Saksonca¹³¹ oko stvari slobodne volje. Onkraj svih erističkih vragolija, u njihovoj prepirci Erazmo staje u odbranu slobodne volje, dok naprasiti Luter u svom utuku, u spisu rogobatnog naziva *O ropskoj volji*, prenaglašava svoju odranije dobro znanu teologemu o božjoj svemoći¹³². Očigledno je da se na Erazmov pristup, koji slobodnu volju vidi kao „moć ljudske volje koja osposobljava čovjeka da primjeni ili odustane od onoga što vodi ka vječnom spasenju“ neprotivrječniije nakalemljuje povijesnotvoračka crta ekumenizma (Erasmus, 2002: 20).

Nekako se preko toga olako prelazi, istinskog poslanja *homo ecumenicus* nema, i ne može da bude, bez mirotvoračke odlučnosti. No, ono što se čini kao neupitna tačka usaglašavanja svih hrišćana, za Atanasija Jevtića je ništa drugo do „goli moralistički minimalizam i pacifizam savremenog ekumenizma“ (Jevtić, 1998: 145). Pomenuti arhijerej i bogoslov takav jedan pristup nalazi beskrvnim i aberantnim od izbaviteljske i, na koncu, sažežuće istine hrišćanstva. S druge strane, ekumenista smatra da ga na takvo mirotvoraštvo obavezuje ne samo moralni nauk Isusa Nazarećanina, već se tu radi i o uvidu da ujedinjenja zavađenih hrišćana nema bez suštastvenog htjenja za pomirenjem. Hrišćanima, kako to vide ekumenisti, prvo predstoji pomirenje, odnosno zbratimljenje i posestrinjenje, da bi tek onda, možebiti, zasijalo velebno mirotvorstvo zemaljskim šarom. Uostalom, Žirar (René Girard, 1923-2015), i njegovim idejama inspirisani Vatimo (Gianni Vattimo), nalaze kako je duh pomirenja usržen u hrišćanstvu (Kopić,

¹³⁰ Njegov spis *De libero arbitrio* (Slobodna volja) iz 1524. godine predstavlja ogledni primjer ranonovovjekovne dijatribe, a čije je bitno svojstvo vatreno raspravljanje koje ne preže ni od otrovnih pogrda.

¹³¹ Čitav dijapazon atributa kojima je Luter, jelte, počastio Erazma („zmija“, „kralj amfibologije“, „konkubina đavola“) rječito i, mora se priznati, vickasto govore o tome (Leonar, 2002: 124 i 126).

¹³² Nije Lešek Kolakovski (Leszek Kolakowski, 1927-2009) usamljen u stavu kako je za hrišćansku misao „možda najopasnija i najteža nedoumica konfrontacija božje milosti i slobodne volje čoveka“ (Kolakovski, 1998:11). Pan Lešek je napisao studiju *Bog nam ništa nije dužan* u kojoj se bavi predmetom iz gornjeg citata, i to prvenstveno preko doktrina isusovaca i jansenista iz XVII stoljeća. Tu je riječ o nekoj vrsti oživljavanja kasnoantičkog sporenja na zadatu temu između Aurelija Avgustina (Aurelius Augustinus Hipponensis, 354-430) i britanskog monaha Pelagija (Pelagius, 360-418).

2010: 213). Utoliko i sam ekumenizam, kome je taj duh pomirenja neumitan preduslov, ima veće izgleda na konačan uspjeh.

Iznad svakog dvadesetostoljetnog promišljanja o miru, kao i uzdanja da će se (vječni) mir konačno i ostvariti, lebdila je duga sjenka dvaju svjetskih ratova. I nad ekumenizmom se nadvija(la) sumorna sjenka nepojmljivih razaranja, što je samo izoštrilo hrišćanstvu saobraznu mirotvornu (samo)svijest. Već nakon nekoliko godina po uzdizanju rudimentarne ekumenističke arhitekture započinje višegodišnja hekatomba. Ovještalo je zapaziti kako za vrijeme ratnih kataklizmi, po pravilu, zamuknu miroljubivi glasovi, tako da je izlišno bilo očekivati da Prvi svjetski rat bude izuzetak. Nakon završetka rata osmišljavaju se raznorazne pacifističke strategije, a Društvo naroda se nalazilo u središtu one nakon Prvog svjetskog rata. Po uzoru na Društvo naroda, 1920. godine carigradski prvojerarh German V predlaže uspostavljanje svojevrsne lige crkava¹³³ (Zizijulas, 2014: 39). Navedeno se valja protumačiti i kao znak odanosti ekumenizmu od strane grkofonih pravoslavnih crkava, ali ništa manje i kao samosvrhovito mirotvoračko htjenje. No, navedeni se prijedlog može obrazložiti i namjerom da se uz pomoć zapadnohrišćanskih crkava osnaži, blago rečeno, nezavidan položaj carigradske patrijaršije u ondašnjoj Turskoj.

Ne samo po okončanju Prvog svjetskog rata, već su se i u jeku njegovih pustošenja mogli razabrati glasovi najmiroljubivijih među hrišćanima. Upućeni u povijest hrišćanskog pacifizma naslućuju kome su pripadali ti glasovi, onima bez kojih bi i ova irenistička razgrtanja bila kljasta. Naime, od svog nastanka sredinom XVII vijeka u Engleskoj, kvekeri su posvećeni miru, a o njihovoj dosljednosti svjedoči i *Izjava* iz 1915. godine (Bettenson i Maunder, 2011: 369). Oslanjajući se na ideju opšte unutrašnje svjetlosti (Božije ili Hristove), kvekeri se stoljećima uzdaju u bratstvo i sestrinstvo svih ljudi. Nisu samo hrišćani sopstvenici unutrašnje svjetlosti, ona, prema njihovom učenju, izaruje iz svakog čovjeka. Otuda iz vjerovanja Društva prijatelja, kako se još nazivaju drhtavci, proizilazi jedan (trans)hrišćanski ekumenistički etos. Ako je neko pozvan da bude kopula u ekumenističkim susretanjima hrišćana sa baštinicima

¹³³ Adresati ove već pomenute poslanice vasiljenskog patrijarha su „sve Hristove crkve“, što govori o njenom ekumenističkom etosu. Mimo ove poslanice iz 1920. godine, nije naodmet pomenuti, i u onima iz 1902. i 1952. carigradski patrijarsi su se služili istovjetnim oslovljavanjem (Stathokosta, 2014: 952).

drugih religija, kao i onih koji su areligiozni, onda je to ovo dirljivo miroljubivo i bratoljubivo krilo radikalnog protestantizma¹³⁴.

Sasvim je podesno da se ovdje pozovem na govor pape Pavla VI, iz oktobra 1965. godine, pred Generalnom skupštinom UN¹³⁵. Ne ulazeći u potankosti čuvene papine besjede, samo ukazujem da je njena središnja krilatica bila „nikad više rata“ (Ćebić, 1988: 95). Ako se za nekog papu može tvrditi da je bio, uz prethodnika mu Jovana XXIII, ekumenocentričan to je onda sigurno narečeni Pavle VI. Takvom jednom rasuđivanju u prilog navešću samo kako je papa Pavle VI prestao sa običajem nošenja trorede tijare, a koja je simbol upliva papstva u polje moći (Remon, 2017: 36). Koliko god da smo spoznajno obazrivi, zaključak da su ekumenocentričnost i miroljubivost uzajamno uslovljavajući pojmovi nekako se sam po sebi nameće. Bespredmetno je zamišljati bilo kakvo zbližavanje razjedinjenih hrišćana, a da ono nije u presudnoj mjeri protkano mironosnim duhom.

Na primjeru rimokatoličkog sveštenika Maksa Mecgera (Max Josef Metzger, 1887-1944) plastično se pokazuje slivenost ekumenizma i mirotvorstva. Ništa manje no što je bio posvećeni mirotvorac, Mecger je bio veoma strastven i u svom ekumenističkom poslanju. Otrežnjujuće iskustvo Prvog svjetskog rata dodatno ga je uvjerilo da bi trebalo uraditi sve što je u našoj moći kako bi se preduprijedilo neko slično pustošenje u budućnosti. Povijesni cinizam se već postarao da ovaj dosljedni pacifista pretposljednje godine Drugog svjetskog rata završi kao jedan od martira pomamnog nacističkog belicizma. Slikoviti trapistički redovnik Tomas Merton¹³⁶ (Thomas Merton, 1915-1968) u Mecgeru vidi, uz već pomenutog Kuturijera, preteču rimokatoličkog ekumenizma. Kada se govori o Mecgerovim ekumenističkim zavještanjima, namah iskrasne krupna uloga koju je odigrao u međuratnom pokretu *Una Sancta* (Merton, 1995: 54-55).

¹³⁴ Društvo prijatelja katkada se smatra trećim zapadnohrišćanskim ogrankom, i to upravo zbog značaja koji pridaje unutrašnjoj svjetlosti (Endy, 1992: 171).

¹³⁵ U cilju uspostavljanja izvjesnih epohalnih poveznica, ukazujem kako se govor tadašnjeg pape održao dva mjeseca prije završetka prekretničkog Drugog vatikanskog koncila.

¹³⁶ Svesti Mertona samo na njegovo višedecenijsko redovništvo odista bi značilo previdjeti mnogostranost ličnosti ovog mistika, teologa, društvenog aktiviste, pjesnika. Za predmet kojim se bavi ova studija od velike je važnosti to što je Merton prednjačio u promicanju budističko-hrišćanskih odnosa. O tome na jedan žaloban način svjedoči i to što ga je smrt zatekla na jednom vjerskom sabranju u Bangkoku, glavnom gradu jedne izrazito budističke zemlje (Harris, 2002: 129).

Kroz pokret *Una Sancta* nastojali su njemački protestanti i rimokatolici odnjegovati duh razumijevanja i bratstva, a sve zarad dalekometnijeg cilja, svehrišćanskog ujedinjenja. Odrednica *Una Sancta*, najšire uzev, obuhvata sva stremljenja ka (zapadno)crkvenom jedinstvu još od XVI stoljeća. U užem smislu, naznačeni termin valja vremenski ograničiti na međuratno doba, kada su pojedinci među njemačkim luteranima i rimokatolicima u ekumenizmu i irenizmu vidjeli recept za ujedno opštecrkvenu i svedrštvenu obnovu. Sa striktno eklesiološke tačke gledišta, pokret *Una Sancta* zalagao se za „razvoj punijeg doživljaja vidljive crkve“ (Miller, 2003: XIV 287).

I ne toliko zaobilazno kao što bi se moglo u prvi mah učiniti, mučeništvo je združivo sa ekumenističkim mirotvorstvom. Cjelomudreno shvaćen, martirologijum (mučenikoslov), čijoj je prenapučenosti izdašan doprinos dao i XX vijek, biva neka vrsta mironosnog ekumenističkog depozita. Oko toga da je, Tertulijanovim (Quintus Septimius Florens Tertullianus, 160-225) riječima, „krv mučenika sjeme hrišćana“ lako bi se složila dva ogranka hrišćanstva, rimokatoličanstvo i pravoslavlje (Kasper, 2004: 63-64).

Moguće je navesti makar tri slučaja u kojima se ekumenisti javljaju u ulozi neposrednih pacifikatora. Kada je u pitanju poslijeratna Evropa, neizbrisiv je doprinos ekumenista procesu pomirenja Njemačke i Francuske¹³⁷. Istovremeno, ekumenisti se mogu podičiti da su bili u prvim redovima onih koji su se otresito usprotivili rasnoj segregaciji u Južnoj Africi. Na razmeđi hiljaduljeća, podsjeća rimokatolički teolog Baum (Gregory Baum, 1923-2017), ekumenisti su, najzad, pozvali zapadne države da urade nešto po pitanju duga siromašnih zemalja. To ne bi trebalo da se isključivo pripiše u zasluge ekumenistima, ali takvo jedno nastojanje imalo je, računa se, izvjestan učinak (Baum, 2010: 370-371).

Dovoljno je uputiti samo jedan pogled ka arsenalima nuklearnog oružja da bi se pokolebali i najciničniji kada se radi o zalaganju za preduprijeđivanje sveuništavajućeg rata. Poznato je da hrišćansko ćudoređe odvajkada gaji zdvojnost kada je rat posrijedi; dok se, s jedne, zahtjevao bezuslovni pacifizam, glavnina je rat, ipak, opravdavala pod

¹³⁷ Rat se još nije okončao, a francuski prelat Teas (Pierre-Marie Théas, 1894-1977) poziva na molitvu za izmirenje sa Nijemcima. Iz tog zametka iste te 1945. godine, podsjetio nas je Karl Leman (Karl Lehmann, 1936-2018), nastaje *Pax Christi*, globalno rasprostranjeni rimokatolički mirovni pokret (Leman, 2003: 196).

izvjesnim okolnostima, s druge strane. Rasprave o mogućnosti vođenja pravednog rata bivaju tim izlišnije kada sebi, makar jednim djelićem, predočimo zgarišta (sa trenutnim i produženim učincima) koja ostaju iza nuklearnih projektila. Imajući sve u vidu, nekako je očekivano da ekumenista uzme učešće u antinuklearnom pokretu (Mičel, 2005: 354).

2.5.2.1. Koje vrijednosti inkliniraju mirotvorstvu?

Da bi dodatno potkrijepio mirotvorni portret ekumenizma, pozornost posvećujem onome o čemu je već nešto pisano. Podsjećam, devetnaestostoljetni hrišćanski misionari, među kojima je bilo nemalo onih ekumenizmu naklonjenih, prečesto su bili produžena ruka kolonijalizma. No, u desetljećima koja slijede nakon Prvog svjetskog rata ekumenisti se nalaze u prvim redovima onih koji se zalažu za dekolonizaciju (Greenberg, 2017: 316). Zalaganje za oslobađanje Afrike i Azije od imperijalnog starateljstva posmatram u širem smislu kao mirotvorstvo. Ne hajući za trpki cinizam, ubjeđen sam da mir koji nije zasnovan na pravednosti i ne zaslužuje taj naziv. Napokon, to što su ekumenisti pri dekolonizatorskim stremljenjima prvenstveno imali u vidu sudbinu hrišćanstva u Africi i Aziji donekle umanjuje njihovu uzvišenost.

U odjeljku o mirotvorstvu *homo ecumenicusa* razložno je ukazati kako se ekumenizam vidno ekologizovao¹³⁸ desetljećima unazad. Nije nam neophodna druga potvrda za prethodni uvid od podatka da Svjetski savjet crkava, već od početka 70-ih godina prošlog vijeka, njeguje svijest o krhkosti prirodnog okruženja¹³⁹ (Beyer, 1994: 212). Izmještanjem hrišćanstva ka Globalnom jugu, koji se ponajviše suočava sa izazovima po životnu okolinu, u Svjetskom savjetu crkava raste ekološka zebnja. Zanimljivo je napomenuti kako se kroz bogoslovski primjerenu sintagmu *Integrity of Creation* pregnantno izrazila pomenuta ekološka bojazan Svjetskog savjeta crkava. Dosljedni hrišćani nikako ne mogu zažmuriti pred svjedočanstvima besprizornog i bezmjernog arčenja stvoriteljevog dara, svejedno da li zbog beslosvesnosti i/ili gramzivosti. Saglasno tome, ekumenistima nipošto ne može da bude tuđe načelo svetosti života, koje predstavlja krucijalni aksiološki putokaz.

¹³⁸ Ovdje bi bilo prikladnije upotrebiti pojam ekozofija, ali ću se pridržavati odrednice ekologija.

¹³⁹ Ekumenistima bi trebalo da bude bliska ideja planetarnosti, koja se može rastumačiti i kao neka vrsta kritike ka (ekstra)profitu usmjerene globalizacije. Slika 'plave planete' dodatno ukazuje čovječanstvu kako nam je Zemlja, u svojoj konačnosti, zajednički dom o kome se valja primjereno starati (Fowkes i Fowkes, 2018: 318).

S obzirom na to da je već ukazano na homologiju mirotvorstva sa ekološkom sviješću ekumenizma, valjalo bi dodati da se tu njima, po pravilu, pridružuje i zahtjev za društvenom pravicom. Skupštinu Svjetskog savjeta crkava u Vankuveru 1983. godine obilježilo je, povrh svega, i to što su pomenute tri fundamentalne vrijednosti sagledane kao uzajamno prožete i komplementarne (Niles, 2003). Uostalom, u ucjelinjujućem nastojanju ekumenizma ne bi ni trebalo da se razdvajaju mirotvorstvo, ekološka budnost i društvena pravda.

2.5.3. Ako ne agapizam, šta onda?

Neću propustiti priliku da se nadovežem na izreku pominjanu kod Kaliksta, jednog od naših paleoekumenista. Tada je naglasak stavljen na prva dva dijela lozinke *In necessariis unitas, in non necessariis varietas, in omnibus caritas*, dok je ono „u svemu ljubav“ neopravdano ostalo u zapećku. Evo zgodne prilike da se to donekle ispravi, i to ukazivanjem kako bi sva bogoslovska sporječkavanja i zavade valjalo da zasvođuje *caritas*, taj nesravnjivi (hrišćanski) eliksir. Nikada ne bi trebalo da se smetne sa uma da je vjerovjesnik Pavle zavjetno ustvrdio: „A sad ostaje vera, nada, ljubav, ovo troje, ali je od njih ljubav najveća“ (1 Kor, 13: 13). Ovdje se radi o odista naročitoj vrsti ljubavi, o agape¹⁴⁰, o milosnodatoj i obostranoj ljubavi čovjeka i njegovog Stvoritelja. Ta ljubav kada se prevede na čisto horizontalnu ravan poprima oblik skupocjenog i neustupljivog saosjećanja, koje je dodatno poduprto i sviješću o sopstvenoj vulnerabilnosti¹⁴¹.

Nemoguće je pisati o hrišćanskom obrascu ljubavi, a da se previdi djelo švedskog teologa i biskupa Nigrena (Anders Nygren, 1890-1978). U spisu *Agape i Eros* pomenuti luteranski prelat prikazuje hrišćansku ideju ljubavi, kao i pripadajuće joj povijesne mijene, i to kroz njeno odudaranje od antičkog erosa¹⁴². Iz prave riznice uvida kojim obiluje ova studija ovom prilikom izdvajam ono što Nigren nalazi da je sušta

¹⁴⁰ Historijska lingvistika drži kako se grčko agape nadovezuje na hebrejsko *ahab*, koje, takođe, označava ljubav, ali pomenuti hebrejski pojam sadrži izraženiji seksualni nanos (Ostler, 2008: 326).

¹⁴¹ Iz ove rečenice ponajviše se razabire glas Đanija Vatima, nekoga koga je prikladno nazvati ontologom slabosti.

¹⁴² No, Tilih (Paul Tillich, 1886-1965) nalazi da je „agape bez erosa pokoravanje moralnom zakonu, bez topline, bez čežnje, bez sjedinjavanja“. Isto tako je „eros bez agape haotična želja koja poriče osnovanost prava druge strane da bude nezavisno ja, koje je sposobno da voli i da bude voljeno“ (Tillich, 1988: 98).

svojstvenost agape. Kao prvo, agape je samonikla i безусловna, ona je, nadalje, neka vrsta nadvrijednosti, kao što je, ništa manje, i nezaustavljiva sv(j)etostvaralačka sila. Prethodne tri odlike mogu se posmatrati i kao čisto ontološke kakvoće, ali četvrta združuje agape sa hrišćanskim Tvorcem (Nygren, 1953: 75-81). Sve što je Nigren pripisao agape naprosto mora biti prihvatljivo svakom hrišćaninu, a *homo ecumenicus* je među prvima pozvan da takvu hrišćansku zamisao ljubavi i oživotvori.

Povrh svega, moralnoegzistencijalni razlozi nalažu da promuknemo od ponavljanja kako je hrišćanstvo, iznad svega, religija ljubavi. Kako to i uzorni francuski historiograf Pol Ven (Paul Veyne) zaključuje, hrišćanstvo, usržujući ljubav, čovječanstvo daruje nečim dotad nepoznatim (Ven, 2013: 29). Ako je ljubav zaista njegova gradivna sastavnica, nepojmljivo je onda da adepti hrišćanstva žive u stanju uzajamnog bezljublja. Jedino se zloudešnim izobličavanjem prvobitnog vjeroučenja može nazvati to što se othranilo u srcima svekolikih hrišćana. Prethodne rečenice samo dodatno uvjeravaju istinskog *homo ecumenicusa* da je njegovo poslanje od suštastvenog i neodložnog značaja. Koliko god bilo veličajno i njeno unutarhrišćansko širenje, valjalo bi da ljubav ne usahnjuje kako se bližimo spoljnjim granicama hrišćanstva.

Nema hrišćanina koji će poricati kako su vjera i ljubav slivene, ali se oko svojevrsnog ontološkog prvenstva dviju vrijednosti razilaze. Ne samo u već pominjanoj enciklici *Mortalium animos*, taj odnos se tumači na taj način da jedinstvo vjere izaruje nepatvorenu ljubav. Redosljed se može i izokrenuti, kao što je to primjetio i Natan Soderblom, tako da bi vjera bila nemoguća bez međuhrišćanske ljubavi (Leonar, 2002: III 618).

Ekumenistički patos ljubavi ne smije svaku riječ i misao da stavlja na kantar, kako bi se izbjeglo da ljubav postane svojevrсни talac onoga što se vidi kao ultimativna istina hrišćanstva. Nasuprot onima koji sude o djelotvornosti ljubavi preko toga da li je ona izraz postulirane istine, za ekumenistu bi sama ljubav trebalo da bude istinonosna. Ljubav *homo ecumenicusa* ne barata apsolutnom Istinom, istinom koja se piše sa velikim početnim slovom, već ona sama nastoji da bude безусловna.

Ne samo na jednom mjestu u novozavjetnim spisima nailazimo na riječi koje pozivaju na neku vrstu bližneljublja. Ono „ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe“ iz *Jevanđelja po Mateju*, uostalom, ne bi trebalo da se shvati kao puki poziv, već kao,

doslovce, zapovijest (Mat, 22: 39). No, da vidimo dokle se protežu granice tog i takvog bližnjeljublja, jer od odgovora zavisi izglednost ekumenističkog nauma. Da li je bližnji onaj ko se nalazi sa ove strane našeg egzistencijalnog, identitetskog ili srodničkog obzora, ili tom riječju, u krajnjem ishodu, obgrljujemo vascijelu (hrišćansku) ekumenu? *Homo ecumenicus* se oko tog pitanja ne može premišljati, zar samo čovječstvo nekoga ne preporučuje da nam bude bližnji. Antiekumenisti se upinju da nas ubjede da jedno takvo ucjelinjujuće poimanje isključuje naročitu raznježenost i brižnost prema onima koji su nam u strožijem smislu bližnji. Tobože se „ljudi trude za svetsku ljubav, za apstraktnu ljubav čovečanstva“, smatra jedan antiekumenista, dok nisu uopšte u „stanju da vole svoje bližnje“ (Kalomiros, 1998: 31). Ekumenisti su se toliko razbrbljali o ljubavi, kazaće antiekumenistički trezvenjak, da ne čuju koliko to sve šuplje zveči. No, neki glasnogovornik ekumenizma bi mu mogao odgovoriti kako zagovoranje sveljubavi nikako ne znači da najveći stepen privrženost ne dugujemo upravo našim najmilijima.

Kakvo to poimanje ljubavi nudi Aurelije Avgustin¹⁴³ kada sriče paremiju *amo volo ut sis*¹⁴⁴ (Kopić, 2013)? „Ljubav koja hoće da ljubljeni bude ono što jeste“, kako bi već bilo primjereno prevesti Avgustinovu lakoničnu izreku, zgodno se, vjerujem, uklapa u tankočutniju inačicu ekumenističke antropologije. Upravo u ime jedne takve ljubavi, konfesionalnom i crkvenom alteritetu bi trebalo da se dopusti da neometano živi tu svoju drugačijost. Otuda bi ekumenizam bio iskrena potraga za formulom ljubavi koja će da izmiri unutarhrišćansko podrugojačivanje sa ophođenjem saglasno zamisli o bratstvu i sestrinstvu svih hrišćana. Zabludno bi bilo da se ekumenističko poimanje ljubavi svede na malokrvni i samozaljubljeni normativizam. Jurisprudencijska sjenka je nekako odveć sasušivala hrišćansku etičku filozofiju, a posebno se to odnosi na njeno vrelo ljubavi.

Uključivanje Avgustina Hiponskog u narativnu maticu valjalo bi iskoristiti da se nešto kaže o onima čija je on neka vrsta „sveca zaštitnika“. Naime, osnivači radikalne

¹⁴³ Aurelije Avgustin je „svetac zaštitnik radikalne ortodoksije“, osobenog postmodernog teološkog pristupa o kome će docnije biti više riječi. Ovdje je važno pojasniti zašto je Avgustin dodatno zavrijedio svetački oreol, ta on je neko ko je Sveti duh posmatrao kroz *donum* (dar), i to onaj mirotvorački i izmiriteljski (Gunjević, 2008: 59).

¹⁴⁴ I jedan Hajdeger (Martin Heidegger, 1889-1976) se poziva na Avgustinovo poimanje ljubavi, što se potvrđuje i kroz ovu misao: „Ljubav je pustiti da bude (*Sein-lassen*) u nekom dubljem smislu, shodno kojem dozove/izazove bit“ (Kopić, 2018: 29).

ortodoksije¹⁴⁵ smatraju kako Aurelije Avgustin pruža magistralne teološke miljkaze. Nadasve to važi u slučaju Džona Milbanka koji razvija, nadovezujući se na Avgustina, teoriju (teo)kulture u čijem se središtu nalazi dar. Sve najvažnije pojmove hrišćanske onto(teo)logije - stvaranje, milost, utjelovljenje, pokajanje, zlo – Milbank razmatra kao dar, ili, pak, kao odbijanje da se on primi (Milbank, 2003: ix). Milbankov donološki (sjetimo se, *donum* je dar) obrazac može se primjeniti i na vrijednost kojom se bavi ovaj odjeljak. Ko god da je darodavac ili daroprimalac, svejedno da li je daru izvorište transcendentno ili imanentno, ljubav je ta koja se ukazuje kao drugo ime za dar.

Svrsishodno je da se opet pozovem na uvid iz *Dekreta o ekumenizmu*, neprecjenjivu zaostavštinu Drugog vatikanskog koncila. Naime, tamo se u dotičnom paragrafu rasuđuje da je jedan od razloga razdvojenosti „pomanjkanje uzajamnog razumijevanja i ljubavi“ (UR 14, 1964). Premda se ovaj uvid izričito tiče odnosa rimokatoličke i istočnih crkava, to zasigurno može da važi i za hrišćanstvo u cjelini. Bez obzira kakve pobude iza toga stoje, hrišćani će se srazmjerno lako načelno složiti da je ljubav taj nasušni deziderat savremenog hrišćanstva. No, čim se povede razgovor o poželjnim licima ljubavi na dunjaluku buja nehrišćanski duh zadrnosti i podrugljivosti. Veličanje hrišćanske ljubavi naprečac se premetne u nešto njoj sasvim suprotno, u crkvenu/konfesionalnu gordoumnost i sitničavost.

Stotinama godina ranije od gornjeg citata iz *Dekreta o ekumenizmu*, Teofilakt Ohridski (Θεοφύλακτος, 1055-1107) daje sličnu moralnopsihološku dijagnozu. Kao podlogu tada dobrano uznapređovalog otuđenja istočnog i zapadnog hrišćanstva, Teofilakt Ohridski, jezgrovito rečeno, vidi „zahlađenje u ljubavi“. On je držao da je filiockve, i to uglavnom radi filološkog kalambura, jedini krupan bogoslovski izazov pred koji su međusobno stavljeni hrišćani sa Istoka i Zapada (Ver, 2004: 197). Već i iz ovog zapažanja je moguće naslutiti crtu ekumeničnosti kod visokoučenog, elegičnog i tolerantnog Teofilakta Ohridskog (Hussey, 2010: 178). I njegov primjer pokazuje da je pozivanje na ljubav kao rukovodeće načelo u (hrišćanskoj) egzistenciji, po pravilu, povezano sa natprosječnim upražnjavanjem tolerancije.

¹⁴⁵ Najčešće se tu tri imena pominju, Džon Milbank (John Milbank), Ketrin Pikstok (Catharine Pickstock) i Grejem Vord (Graham Ward). Za njih bi se moglo reći da su dio, a to valja poimati u čisto bogoslovskom značenju, „tvrdolinijaške i konzervativne struje u Anglikanskoj crkvi“ (Gunjević, 2008: 156).

Ne može biti prešutano kako pojam iz naslova ovog odjeljka, agapizam, ima i nakaradnu unutarpravoslavnu derivaciju. U disputu Save Janjića *Ekumenizam i vreme apostasije*¹⁴⁶ indeksu jeresi se pridodaje i agapizam. Kao oličenje datog pristupa biva prepoznat negdašnji arhiepiskop američki Jakov (Δημήτριος Κουκούζης, 1911-2005), koji je smatrao da hrišćanski Bog nije „dogmatski, već jedino ljubavlju određen i definisan“ (Janjić, 2009: 28). Za razliku od arhiepiskopa Jakova, prvosveštenici pravoslavnih crkava, sa sastanka iz decembra 2000. godine, šalju poruku da se ljubav, vrijednosna os pravoslavlja, u svojoj punoći čuva u vjekovječnim dogmatima (Nikolić, 2011: 88). Nalik obrednom putiru, u dogmate se istovremeno ulivaju ljubav i istina, neka vrsta istinonosne ljubavi. Pravoslavni u dogmatskoj slivenosti ljubavi i istine vide neophodnu pretpostavku za vođenje međuhrišćanskog dijaloga. Da li će hrišćani opštiti samo preko ljubavi, ili će se to opštenje odvijati (i) pod paskom obogoslovljene istine, umnogome utiče na prirodu i učinke ekumenističkih susretanja. Ni približno nije istovjetno da li se sveudilj raspreda pod okriljem bezuslovne hrišćanske ljubavi ili, pak, pod obavezom striktnog pridržavanja neupitnih bogoslovskih istina.

Jednom je prilikom Justin Popović našao da se ekumenistički „dijalog ljubavi“ odvija u „formi golog sentimentalizma“ (Popović, 1995). Dok govori o ljubavi među svekolikim hrišćanima, *homo ecumenicus* se, prema viđenju tvrdokornih i obazrivosti sklonih, povodljivo prepušta emfatičnosti. Nikakav vid osjećajne prenadraženosti ili puke plačevnosti propovjedniku Popovićevog kova, razumljivo, ne može ni da bude prihvatljiv. Kao crvena nit u potonjim se antiekumenističkim spisima ovdašnjeg bogoslovlja provlači stigma sentimentalnosti za ekumenističko poimanje hrišćanske ljubavi¹⁴⁷. I ne samo u srpskopravoslavnom bogoslovlju, nema kraja opetovanju kako je ljubav *homo ecumenicusa* bljutava, pa čak i balava (Kalomiros, 1998: 84). Drži se da je ta i takva ljubav čovjekocentrična, ona uslijed tobožnje mlakosti i zaravnjenosti ne može ni da računa na vlastito oblagodaćenje. Pokušava se, naposljetku, razgraničiti duhovnost od duševnosti, pri čemu je duhovnost, koja se negdje olako jednači sa istinom, ta koja nadvisuje duševnost, čiji je najtitraviji izraz upravo (raspaljena) ljubav.

¹⁴⁶ Uzgred rečeno, pomenutu je knjigu sociolog Stjepan Gredelj (1953-2012) okarakterisao kao „katehizis mržnje i antiekumensku paranoju“ (Gredelj, 1999: 162).

¹⁴⁷ Zanimljivo je uočiti da i Florovski poseže, u nešto drugačijem kontekstu, za sintagmom „sentimentalna ljubav“.

Početak korištenja sintagme dijalog ljubavi može se ugrubo datirati na sredinu 60-ih godina XX vijeka. Nije zgoreg ukazati da je odrednicu dijalog ljubavi koristio i vaseljenski patrijarh Atinagora (Αθηναγόρας Α', 1886-1972), i to u afirmativnom smislu. Za razliku od Justina Popovića, Atinagora u dijalogu ljubavi vidi nešto blagotvorno, način da se odboluju zlopamćenja¹⁴⁸ i premoste višestrana bogoslovska razilaženja (Janjić, 2009: 13). Kao neku vrstu kontrapostavke, pravoslavni često nude 'dijalog istine', a on bi se vrhunio u sintetizujućem 'teološkom dijalogu'. Dijalektičkim vratolomijama vični bogoslovi nastoje kroz slivanje ljubavi i istine da iznjedre formulu, a jedna takva je ona *via caritatis et veritatis* (ili *via amoris et veritatis*), koja će ujedno obgrljivati i obavezivati hrišćane.

Prečesto (zlo)rabeći oznaku sentimentalizam, Justin Popović i njegovi sličnomišljenici ponukaše me na određenu književnohistorijsku poveznicu. Naime, u moralnom epicentru sentimentalizma kao književnog pravca stoji ništa drugo do prijateljstvo, koje se, povrh svega, može s puno razloga protumačiti kao ekstrakt ljubavi po sebi. Jednovremeno, antropološki temelj sentimentalizma tvori ustreptala osjećajnost i duševna mekota (a ne mekušstvo), što sigurno i imaju u vidu podrivači ekumenističkog poimanja hrišćanske ljubavi (Živković, 1992: 758-759). Svejedno, za ekumenistu tu nema nikakvih zdvojnosti, sveuključujući duh prijateljstva samo je potvrda da hrišćanska ljubav i dalje proplamsava. Ne mareći previše za makropolitike i psihološke (protiv)razloge, prijateljstvo nudi dovoljno širok i dubok oblik tananog međuljudskog opštenja u koji se može uliti i ekumenistički etos.

¹⁴⁸ Korištenje ovog izraza navodi na pomisao da je i teorija kulture sjećanja, dabome, podesan okvir za tumačenje povijesti hrišćanskih raz(u)jedinjavanja.

3. EKUMENIZAM U TEORIJSKOM TROUGLU

3.1. Da li posvjetovljenje¹⁴⁹ snaži volju za objedinjavanjem hrišćana?

Na samom početku promišljanja o ekumenizmu u zadatim teorijskim koordinatama nužno je dati opštije sociološke napomene. Lako se složiti sa sudom kako je ovovremena (zapadna) religijskost suočena sa krupnim i odista protivrječnim sociokulturnim zbrazanjima. U isti mah se posvjetovljuje crkvenost, buja nova religioznost i primjetno fundamentalizuju svjetske religije. Moguće je u ovom tročlanom nizu uspostaviti deterministički splet, pri čemu bi naviranje nove religioznosti i fundamentalizma/konzervativizma tvorilo znakovit odgovor na posvjetovljenje crkvenosti (Mardešić, 2006: 256-257). Kao i za hrišćanstvo u cjelini, sve pobrojano je ništa manja kušnja i za ekumenizam koji može djelovati, makar kada su u pitanju fundamentalizam i konzervativizam, krajnje profilaktično. Koliko god to zvučalo otrcano, svaki se izazov može posmatrati i kao prilika za stvaralački iskorak, a ne samo kao parališuća mrtvouzica. Istovremeno, razložno je pretpostaviti da reaktivnu narav hrišćanskog fundamentalizma i konzervativizma hrane ne samo pretpostavljeni raščaravajući fluks, već i ekumenistička prezaposjedanja. Kakva god izgledala finalna i pretančana deterministička formula odnosa fundamentalizma i ekumenizma, nepobitno je kako u idejnopolitičkom pogledu ekumenizam nastupa kao defundamentalizujuća silnica.

3.1.1. Teološka razlaganja posvjetovljenja

Kao što je to slučaj i kod društvenjaka, ni bogoslovi nisu mogli ostati ravnodušni spram posvjetovljenja. Štaviše, njima valja zablagozariti na samom oživljavanju pojma, ali i na traganju za empirijskim nalazima koji potvrđuju postavku o (poodmaklom) posvjetovljenju u poslijeratnoj Evropi. Dok se protestantska mahom usredsredila na njenu teorijsku razradu, rimokatolička teologija pozornost posvećuje iskustvenom posvjedočavanju posvjetovljenja (Blagojević, 2008: 275-276). I samo opojmovljenje posvjetovljenja, najzad, plod je teologika, rezonuje Blumenberg (Hans Blumenberg,

¹⁴⁹ Može se pomisliti kako bi bilo cjelishodnije pojmovno upariti dehistijanizaciju sa ekumenizmom. Mimo semantičkih finesa koje razdvajaju sekularizaciju i dehistijanizaciju, drugonaznačeni pojam se preporučuje time što označava *terminus ad quem* ekumenizma. No, pojam dehistijanizacija teško može da prebrodi iole ozbiljniju historiografsku i religiošku provjeru (Pavlica, 2016: 61-62).

1920-1996), koje su na taj način uznastojale da delegitimizuju savremenost kao takvu (Blumenberg, 2004). Uslijed dubokosežnosti posvjetovljenja, toga su svjesni i teolozi, temelji samog hrišćanstva i pripadajuće mu crkvenosti bivaju podvrgnuti, u najmanju ruku, posvemašnjem preispitivanju. Kako bi se pružila što svestranija slika o tome kako hrišćanstvo poima posvjetovljenje, valjalo bi se osvrnuti na bogoslove različitih vjeroispovjednih ishodišta.

Opravdano je početi sa nekim ko pristize iz protestantskog univerzuma, imajući nadasve u vidu znamenitu Veberovu (Max Weber, 1864-1920) teoremu o rodoslovlju posvjetovljenja (Weber, 1989). Tako luteranski teolog Gogarten (Friedrich Gogarten, 1887-1967), Harnakov i Trelčov učenik, uviđa da, počevši od prosvjetiteljskog doba, hrišćanstvo¹⁵⁰ zapada u ponornu krizu. Gogarten posvjetovljenje shvata kao nešto iz hrišćanstva proishodeće, ono je zakonomjerni izraz neumitnog sticanja antropološkog punoljetstva (Šulc, 1996: 241). Nasuprot stanovištima koja posvjetovljenje vide kao pravolinijsko i ireverzibilno razjedanje hrišćanske vjere, kao nešto što, naposljetku, biva njeno neopozivo odbacivanje¹⁵¹, Fridrih Gogarten dijalektizira saodnošenje hrišćanstva i posvjetovljenja. Već i iz ovih par crtica biva itekako jasno zašto se brojni historičari (bogoslovskih) ideja slažu oko neuporedivosti Gogartenovog doprinosa razmatranju sekularizacije sa (protestantskog) teološkog stanovišta.

Saznajno neoprostivo bi bilo da se u ovom dijelu izlaganja ne osvrnem i na teologiju oslobođenja, na plemenito idejno i aktivističko čedo Latinske Amerike. Stavljajući naglasak na življenje vjere, kao nešto što prethodi samom teologiziciranju, Gutierrez (Gustavo Gutiérrez) i njegovi sličnomišljenici¹⁵² vrše osobeno posvjetovljenje. U teologiji oslobođenja sam Isusov primjer i moralni nalozi hrišćanstva bivaju ogledalo u kome se, ništa manje strogo nego li pravedno, presuđuje važnim tekućim povijesnim vjetrometinama. Iz nešto drugačijeg ugla, prethodna rečenica bi mogla da glasi da sve ono što je zapisano u sakrosanktnim spisima iziskuje neodložno i energično ozbiljenje. Kako to Gutierrez i kaže u studiji *Teologija oslobođenja*, posvjetovljenje shvaćeno na određeni način savršeno je uklopivo sa hrišćanskim nazorima. Ne samo to,

¹⁵⁰ Kako bi razložio odnos između hrišćanstva i sekularizacije, Gogarten pravi razliku između hrišćanstva (složene sociohistorijske konfiguracije) i hrišćanske vjere (nukleus hrišćanstva).

¹⁵¹ Dok se prvi pristup odnosu hrišćanstva i posvjetovljenja može, između ostalih, pripisati Kjerkegoru, drugi je najpoznatiji u Ničeovoj ingenioznoj razradi.

¹⁵² Mimo Peruanca Gutierreza, tu su, pored niza drugih, Brazilci Asman (Hugo Assmann, 1933-2008) i Bof (Leonardo Boff).

posvjetovljenje, u stvari, predstavlja priliku za što cjelovitije i dubokosežnije ispunjenje (bogo)čovječnosti u samom bivstvovanju hrišćanina (Gutierrez, 1988: 42). Sociološki pogled, i to da se kaže, u teologiji oslobođenja ne vidi nešto izvorno pučko, s obzirom da je ona izraz saosjećanja intelektualaca i dijela srednje klase prema pauperima. Time se može obrazložiti izostanak neke veće podrške latinoameričke rimokatoličke laičke javnosti, koja nije ni blizu toga da raskrsti sa sopstvenim konzervativnim jezgrom (Wilson, 2005: 334-335).

Kada je u pitanju bogoslovsko sagledavanje srži posvjetovljenja, mimo Fridriha Gogartena i teologije oslobođenja, nezaobilazan je i Harvi Koks. Tačno one godine kada je okončan Drugi vatikanski koncil (1962-1965) iz štampe izlazi Koksov bestseler *Sekularni grad: sekularizacija i urbanizacija u teološkoj perspektivi*¹⁵³. Koks polazi od pretpostavke kako se posvjetovljenje odista odvija, a teolozi i crkva trebalo bi to da vide kao blagotvornu purifikaciju (Cox, 2013). To tako izgleda sa tačke gledišta unekoliko slobodoumnije teologije, dočim čuvari postuliranog pravovjerja posvjetovljenje vide kao znamenje sveopšte desakralizacije. Iz ugla sekularizacionista, moguće je govoriti o determinističkom (ra)splitanju posvjetovljavajućih odmotavanja u društvu i „unutrašnje sekularizacije“ crkvenosti.

Jedan od pomenutih Gogartenovih učitelja, Ernst Trelč, uzorno je spajao (protestantsko) bogoslovlje i historijskoreligiozološka proučavanja. Za ovo izlaganje od posebne je važnosti njegova duhovna inkluzivnost, naime, Ernst Trelč ne suprotstavlja hrišćansku supstancu drugim kulturnim/religijskim nanosima. U nekoj vrsti 'svjetovnog ekumenizma', (preoblikovano) hrišćanstvo koegzistira sa veleljepnim nehrišćanskim kulturnim naslagama (Rendtorff i Graf, 1985: 306). Takvo jedno stanovište utoliko je razumljivije ako se ima u vidu da je Trelčova misao kristalizacija slobodoumnijeg krila protestantizma koji svoje preteče ima u Kantu i Šlajermaheru.

Za pravoslavnog bogoslova Radovana Bigovića (1956-2012) nesumnjivo je da sekularizacija predstavlja sveusisavajuće krivovjerje. Ne praveći jasnu razliku između sekularizacije i sekularizma, Bigović tvrdi da je sekularizacija samoporodila saobraznu joj religiju/religioznost. Pri nabranjanju uzročnika koji su doveli do nastanka jedne takve

¹⁵³ Zasigurno je u velikoj mjeri i navedeni (crkveno)historijski kontekst uslovio da se Koksova knjiga proda u više od milion primjeraka, što je za ovakvu vrstu štiva gotovo nezamislivo.

sekularizovane (para)religije, pominje se, povrh ostalog, i Luterov teološki zaokret¹⁵⁴. Pozivajući se na Fjodora Dostojevskog (Фёдор Михайлович Достоевский, 1821-1881) i Justina Popovića, Radovan Bigović u sekulariz(mu)aciji vidi Zapadu svojstvenu „religiju čovjekoboga“. Bigovićevo ozloglašavanje sekularizovane religije vrhuni se u tvrdnji da je ona „nihilizam, negacija čovekove slobode i čoveka kao *homo adoransa*“ (Bigović, 2000: 190-192).

Ono što se posljednjih decenija uobičajilo nazivati politička teologija¹⁵⁵ ujedno je izraz posvjetovljenja i pristup istome. U vrenjima 60-ih godina XX stoljeća artikuliše se, između ostalog, ono što će njemački rimokatolički teolog Johan Mec (Johann Baptist Metz) imenovati kao politička teologija (Knežević, 2010: 71). Na prvi pogled pomenuti bogoslovski topos predstavlja politizaciju teologije, no radi se tu o nečemu umnogome drugačijem. Ukratko, političkoteološki diskurs njeguje osobenu političnost, on razmatra i preispituje postojeća društvena ustrojstva kroz osebujno podešene bogoslovske lupe. Kako je to Mec rasuđivao, politička teologija je neka vrsta pokušaja da se raskrsti sa grubim potiskivanjem religijskosti u isključivo privatni domen (Gibellini, 1999: 301). Dakako, politička teologija sadrži i normativnu ravan, utoliko što za cilj ima i to da unaprijedi povijesno (za)datu društvenu stvarnost. Očigledno je kako političkoteološki pristup upliviše i u sam ekumenizam, što se objelodanilo i u dijelu izlaganja o njegovoj aksiologiji.

3.1.2. Odnos posvjetovljenja i ekumenizma kroz sociološku lupu

Dobri poznavaooci sociološkog nasljeđa oznaku „unutrašnja sekularizacija“ namah vezuju za Tomasa Lukmana¹⁵⁶ (Thomas Luckmann, 1927-2016). On u knjizi *Nevidljiva religija* uviđa da se osavremenjene crkve cjelishodnije uklapaju u moderna sociokulturna ustrojstva (Luckmann, 1967: 37). Inače, Lukman poseže za odrednicom

¹⁵⁴ „Zapadno juridičko shvatanje Boga, helenski racionalizam, koji je preko Avgustina na mala vrata ušao u evropsku teologiju i filozofiju, francuska revolucija, pojava moderne nauke sa ideologijom scijentizma, pelagijevska eshatologija“, tvore, po Bigoviću, preostale uzročnike nastanka onoga što on sagledava kao sekularizovanu religioznost (Bigović, 2000: 191).

¹⁵⁵ Upotreba ove odrednice odmah asocira na izvikanog pravnog filozofa Karla Šmita (Carlo Schmitt, 1888-1985), koji je nekoliko godina nakon Prvog svjetskog rata obnarodovao spis *Politička teologija*. Ukratko rečeno, Karl Šmit deterministički uvezuje politički poredak i kolektivnu, tačnije religioznu, svijest dotičnog društva.

¹⁵⁶ Ne samo za ljubitelje pikanterija, navodim podatak da se ovaj uvaženi sociolog rodio u međuratnoj Jugoslaviji, u slovenačkoj varoši Jasenice.

„nevidljiva religija“ kako bi do kraja razgraničio ustanovljenu religiju od religije *per se*. Nasuprot uzmičućoj institucionalnoj religiji, poopštava se osnovno obličje religije, što, u krajnjem ishodu, vodi ka njenoj nevidljivosti. Pokazuje se da oko teme kojoj je ovaj rad posvećen često lebdi neka vrsta nevidljivosti, tako da nevidljiva može biti crkva, hrišćanstvo i, upravo naznačena, religija. Saglasno binarnoj logici, u svemu se traga za nečim što je s one strane vidljivog, naročito ako je to vidljivo nedostatno da izrazi pretpostavljenu punoću neke pojave.

Neki vid unutrašnje sekularizacije odvija se i u raznoraznim ekumenističkim forumima, nadasve u Svjetskom savjetu crkava. Unutar njih dolazi do uraznoličavanja niza službi koje su usredsređene na neku konkretnu svjetovnu oblast (medicinska briga, zatvori, mladi). Vremenom u tim organizacionim jedinicama primjetnu prevagu odnose razlozi stručnosti i profesionalnog etosa, dok se čisto doktrinarna ravan pomjera u drugi plan (Wilson, 2005: 316). Ovdje se na najreljefniji način pokazuje kako organizacioni sklop nalaže, nevezano za unutrašnji profil, povinovanje načelu funkcionalne održivosti.

Pitanje je za šta bi se opredjelili kada bi morali žurno razriješiti dvoumicu da li sekularizacija ili, pak, desekularizacija više ide naruku ekumenističkim stremljenjima? Drugim riječima, koji se od ova dva pomenuta epohalna socioreligijska kretanja čini pogodnijim za galvanizovanje ekumenizma? Na prvi pogled se može učiniti kako je desekularizacioni proces podesniji za to da ekumenizam nanovo uhvati zalet. No, i letimičan pogled ka povijesti modernog ekumenizma govori u prilog zaključka da je njegov uzlet istodoban sa (inter)penetracijom¹⁵⁷ sekularizma. Jedno takvo sociopolitičko okrilje, pokazalo se, pospješuje odbrambeno zbližavanje hrišćana (Wilson, 1999: 98). To što se zbližavanje hrišćana pred prijetnjom sekularizma nije odvijalo u mjeri koja se priželjkivala/očekivala ukazuje kako je bolje da ujediniteljska podloga bude inherentna.

Da bi se približili odgovoru na pitanje iz gornjeg paragrafa od velike pomoći su Bekova rasuđivanja iz pominjanog *Sopstvenog Boga*. U studiji čiji znakoviti podnaslov glasi *Kapaciteti religije za mir i potencijal za nasilje*, Ulrich Bek biva nedvosmislen povodom položaja religije u savremenom društvu. „Posvjetovljeno društvo mora postati postsekularno“, ne može biti jasniji uticajni njemački sociolog, „što će kazati skeptično i otvoreno za glasove religija“. Ova formulacija je pomalo nezgrapna, pošto se stiče

¹⁵⁷ Primjereno je da se ovom prilikom posegne za pojmom iz teorije sistema, stoga što interpenetracija označava dodir dispartatnih ustrojstava.

utisak da se radi o nekoj vrsti puke iznudice, a u stvari Bek upliv religije u javnu sferu doživljava kao „obogaćivanje, a ne kao dolazak uljeza“ (Beck, 2010: 156). Ukratko, Bek ističe funkciju religije u posvjetovljenom društvu, ali jednovremeno uviđa da ima sijaset nepoznanica oko načina njenog prisustva. Ekumenizam je onaj oblik prisustva religije u savremenom društvu koji je, dakako, više nego prihvatljiv ovom teoretičaru (evrocentričnog) kosmopolitizma.

Kao što se moglo i očekivati, u Bekovoj studiji *Sopstveni Bog* nisu izostala ni pripadajuća genealoška razmatranja. Teško da može izazvati sporenje Bekova postavka po kojoj reformacija, naročito Martin Luter, nudi zamisao „sopstvenog Boga“ (Beck, 2010: 104). To je sasvim jasno, iz ranoprotestantske individualizacije religijske čežnje mogu se izvući dalekosežni zaključci i po ekumenizam. Pri njihovom objediniteljskom naumu, ekumenistima ništa drugo i ne preostaje već da se naoružaju blagotrpeljivošću prema raznim ispoljavanjima hrišćanstva.

Kako bi se što bolje sagledao odnos posvjetovljenja i ekumenizma, instruktivnim se čine dva epistemološka uputstva. Prvenstveno se tiču postavke o posvjetovljenju, ali se dotična uputstva, uz sitna prilagođavanja, mogu primjeniti i na slične pojave. Naime, posvjetovljenje i svjetovnost neizostavno moraju da se razmatraju u relaciji sa izvjesnim pojmovima religije i religioznosti. Takođe, postavka o uznapredovalom posvjetovljenju zahtjeva valjano potkrepljene istraživačke nalaze i odmjerene povijesne uvide (Swatos i Hristiano, 1999: 213).

Na samosvojan i podvojen način, ekumenizam je izraz i potvrda posvjetovljenja, odnosno posadašnjnja¹⁵⁸. Sama nakana da se uspostavi hrišćansko jedinstvo, u jednom veoma osobenom smislu, sadrži neuklonjivu posvjetovljavajuću varnicu. Sva ta svagda preslabašna ekumenistička sinergija spregla se kako bi se jedinstvo projavilo unutar povijesnodjelatnog obzora. Zagledanost u neprestance odlažuću budućnost, dakako, odudara od eshatologizovanih ideja o sjevremenosti obećanoj zbratimljenosti hrišćana. Jednovremeno, u samorazumijevanju ekumenizma ne dovodi se pod znak pitanja kako je njegova sveta dužnost da zapodjene svestrani i nesamozavaravajući razgovor sa

¹⁵⁸ U predgovoru za koautorsku knjižicu Rortija (Richard Rorty, 1931-2007) i Vatima *Budućnost religije*, Zabala (Santiago Zabala) ukazuje kako je novolatinsku kovanicu sekularizacija uputno prevoditi i kao posadašnjnje (Zabala, 2011: 23).

ovovremenošću. Nesumnjivom gotovošću da se smjelo uhvati u koštac sa brojnim izazovima sadašnjice, ekumenizam, naposljetku, obistinjuje sopstvenu sekularibilnost.

U svim pripadajućim narativima valja voditi računa o nesvodivoj razlici između sekularizacije i sekularizma, posvjetovljenja i svjetovnjaštva. No, ona se navlaš previđa kada se ekumenizam, iz pravoslavnog ugla, kudi kako sve više zaglibljuje u neku vrstu rascrkvljenja, koje se, s druge strane, poistovjećuje sa sekularizmom (Nikolić, 2011: 95). Ekumenizam naprosto ne može da prigrli svjetovnjaštvo, neku vrstu (nad)ideologije koja je sumnjičava prema religiji, jer bi se na taj način samoporekao. Saznajno bi znatno plodnije bilo da se razloži priroda dosluha ekumenizma sa posvjetovljavajućim fluksom, da se pronikne u to da li je ekumenizam njegov zakonomjerni učinak.

Iz svega prethodno izloženog jasno se nazire kako ekumenizam živi svojerodnu multitemporalnost. Imamo u njemu osvrtnje ka zori hrišćanskog eona (ili ka njegovom predraskolničkom milenijumu), osobeno osavremenjavanje, ali i stidljivo obećanje budućih i slavni dana hrišćanskog jedinstva. U ekumenizmu osavremenjavanje nije trpno usklađivanje sa epohalnim datostima, već odlučnost da se stupi u međuodnos sa protivslovnim historijskim zatečenostima. Pošto ga modernitet omogućava, a nadasve zbog toga što je i on neka vrsta novuma, ekumenizam i ne može da bude protivmoderan. Mimo kolosalnog temporalnog opkoračaja, koji spaja prvotnu hrišćansku *communio* i *eshaton*, ekumenizam je osuđen da ga suštinski određuje ono što ću imenovati kao prezentizam. Povijest međusobica, surevnjivosti, povika, samozaljubljenosti, sve se to nastoji umetnuti u zgrade kako bi uopšte i moglo da se zgodi svrsishodno susretanje razjedinjenih hrišćana. Prezentizam je temporalna strategija ekumenizma, on se čini kao najcjelishodniji za preduzimanje zblizavajućih koraka, i to uprkos prošlosti i mimo upiljenosti u sutrašnjicu.

3.1.3. Društvena struktura i ekumenizam

Na koji li se društveni stratum, i zbog čega, ekumenizam najviše može osloniti? U sklopu tržišnog modela religije, sociolog i protestantski teolog Piter Berger nudi izvjesno obrazloženje koje ću brzopotezno predočiti. Kao što je znano, stratifikacijsku okosnicu krupnih američkih denominacija čini poprilično probirljiva i plodouživanjem zadojena srednja klasa. Takav jedan srednjoklasni način života sam po sebi ispostavlja

uvećane izdatke denominacijama, što od njih iziskuje dovijanje kako bi se ti troškovi sveli na nešto održiviju mjeru. Krajnji zaključak glasi da ekonomska proračunatost rješenje vidi u uzajamnoj saradnji zasebnih eklesijalnih tijela (Knoblauch, 2004: 263). Onkraj ekonomističke jednostranosti i ograničenog važenja (američki protestantizam, tačnije njegove velike denominacije), Bergerov pristup nudi izvjesne teorijske orijentire.

Ako je i neupitna srednjoklasna utemeljenost proekumenističkih crkava, da li se to automatski preslikava i na samo biće ekumenizma? Prema Jirgenu Moltmanu (Jürgen Moltmann), upravo je na ekumenizmu da razvrgne sraslost crkava sa srednjom klasom, sa „političkom religijom njihovih društava“ (Adams, 2004: 236). Navedeno bi valjalo uokviriti društvenomoralnim naučavanjem naznačenog protestantskog teologa, po kome hrišćanstvo svoje šticieništvo mora prevashodno ravnati spram onih koji se odguruju na socioekonomske pustopoljine.

3.2. (Varljivi) dosluh ekumenizma i globalizacije

Ne samo neobaveznog poređenja radi, ukazujem da pojam globalizacija ulazi u epicentar društven(jačk)e uobrazilje otprilike kada ekumenizam vidno malaksava. Tamo negdje od početka 90-ih godina minolog stoljeća dotični pojam postaje nezaobilazan u sociološkim, kao i najširim društvenjačkim razmatranjima. Na prvi pogled se čini da baratamo značenjski prozirnim pojmom, ali sve biva utoliko složenije što se u globalizaciju usijecaju raznorazni teorijski i svjetonazorni nanosi današnjice. Shodno tome, tekuća trasa globalizacije u(pre)podobljuje se saobrazno teorijskom obrascu i svjetopogledu dotičnog mislioca i istraživača. Dakako, svjestan sam da je upitna postavka o tome da je globalizacija tek nedavno nahrupila na svjetskohistorijsku pozornicu, ta odavno je ona počela razastirati svoje ekspanzivne pipke.

Između ostalog i zbog prethodno zapaženog, singular nije podesan gramatički oblik kada se spoznajno zahvata globalizacija, s obzirom da nikada nije dovoljno opreza da se time, kojim slučajem, ne reciklira zapadnocentrični unilinearizam. Mimo moralnospoznajnog naloga da se raskroji žilavi i mimikrijskim lukavštinama vični zapadnocentrizam, brojni istraživački nalazi daju za pravo onima koji uvišestručavaju globalizacijska komprimovanja. Otuda je jedan zbornik na tu temu, u kouredništvu Pitera Bergera i Semjuela Hantingtona (Samuel P. Huntington, 1927-2008), i naslovljen

Mnoge globalizacije: kulturna raznolikost u savremenom svijetu (Berger i Huntington, 2003). Drugi dio naslova pomenutog zbornika, kao što se može primjetiti, naglasak stavlja na diverzitet obrazaca u onom segmentu društva kojim je ovičen i ekumenizam. Kako stvari stoje, kultura ekumene, poslužih se gradivnom odrednicom ovog rada, i nadalje će živjeti nesravnjivu kulturnu i religijsku mnoštvenost.

3.2.1. Nadidentitet ekumenizma

Kada se stvari ponešto pojednostave, razložno je napisati kako „naš svijet i naše živote oblikuju sukobljavajući tokovi globalizacije i identiteta“ (Castells, 2002: 11). Ovaj Kastelsov (Manuel Castells) zaključak, iz studije *Moć identiteta*, može ponukati i na to da se globalizacija protivstavi i ekumenističkom identitetu. Presaberimo se na trenutak, valja se najprije zamisliti nad tim da li je uopšte smisleno govoriti o ekumenističkom identitetu? Ako je odgovor potvrđan, iskrsava očas pitanje da li je on drugo ime za hrišćanski identitet ili su stvari ponešto zamršenije? Nadalje, da li je to identitet koji ima svoje čvrste ivice, ili je tu posrijedi nešto što je tek u procesu neizvjesnog, neprekidno izmičućeg uobličavanja? Napokon, da li i u ekumenističkom identitetu imamo klicu one isključujuće prakse koju nužno donosi na samoistovjetnosti zasnovana postmodernizovana političnost¹⁵⁹?

Već iz prethodnih redova se nazire kako (postmoderna) globalizacija polučuje nove/stare linije društvenog i/ili kulturnog antagonizma. U takvoj postmodernizovanoj globalizaciji muke po identitetu najviše razdiru „novu sirotinju“, preko nje se najbolnije prelama to što identiteti bivaju sve fluidniji, privremeniji, šupljikaviji. Novosirotni nisu oni potrebiti, oni ubogi, već svojevrzni brodolomnici koji su u hiperkonzumerističkom kapitalizmu izgubili dojučerašnji pristojan ili, možebiti, zavidan klasnoslojni položaj (Marota, 2017: 182). Da li su novosirotni oni koji su negda pripadali srednjacima, klasi koja, kao što smo prethodno naznačili, biva uporišna tačka ekumenizma? Kao smisleno poopštavanje glasi rasuđivanje da je sve vidniji zamor ekumenizma u nemaloj mjeri posljedica i klasnih turbulencija globalizujućeg kapitalizma.

¹⁵⁹ Ni moderna, dakako, nije bila lišena ekskluzivističkih praksi, a one su bile plod grozničavog snatrenja o poretku koji ozbiljotvoruje transcendentalni um.

Više je razloga zašto nije sazajno preporučljivo da se prihvati postavka o mehaničkom preklapanju hrišćanskog i ekumenističkog identiteta. Dok se ekumenizam, sve više klonući duhom, trsi ne bi li dostigao zavidan stupanj istovjetnosti, hrišćanstvo je nepregledna identitetska sedimentacija. Naspram samodovoljnosti hrišćanskog identiteta, onaj ekumenistički je obuzet čuvstvom sopstvene neprevrelosti. Više nego što je to slučaj sa hrišćanskim, ekumenistički je identitet upućen na alteritet kao takav, s time da se ta multiplikovana drugost javlja i kao njegov konstituent. Za razliku od hrišćanskog, ekumenistički je identitet sredobježan, on je osuđen na to da rasteže identitetske granice kako bi ostavio dovoljno prostora za skućivanje spoljnih drugosti. Istovremeno sa pridobijanjem prekograničnih religijskih i svjetonazornih drugosti, ekumenizmu valja izmiriti pretrajavajuće hrišćanske subidentitete.

Kada se govori o identitetu, i pripadajućem mu političkom rezonu, ne smije se smetnuti sa uma njegova epohalna uokvirenost. Naša epohalna svijest biva aficirana osobenom zamišlju identiteta, posljedično se i ekumenizam mora posmatrati kroz njegovu identitetsku podlogu. Naime, eficijentna identitetska strategija današnjice sastoji se u zahtjevanju priznanja od strane drugih, i to ne bilo kojih drugih (Asad, 2008: 233). Ako je već tako, koji su to (signifikantni) drugi od kojih je ekumenizam zatražio toliko žuđeno priznanje inherentnog mu identiteta? Naoko paradoksalno zvuči, ekumenizmu je presudno da dobije priznanje od postojećih hrišćanskih vjeroispovjesti i crkava. Bez priznanja od strane upravo onih koji su njegova najznačajnija drugost, ekumenizam je prepušten samorastakanju.

3.2.2. Ekumenizam i protivslovlja globalizacije

Za ovaj je rad važno da se uputi jedan panoramski pogled na to kako religije, nadasve hrišćanstvo, odgovaraju na izazov globalizacije. Na jednom se polu ocrtavaju partikularističke strategije¹⁶⁰, i to u vidu izrazite komunitarističke samosvrhovitosti i virtualne fundamentalističke formule. Tako se posebno među fundamentalistima uvriježilo da alarmiraju svoje zatočnike time što globalizaciji pripisuju striktni kauzalitet spram „mnogih društvenih bolesti“ (Steger, 2003: 116). Ako su već tako otvoreno odbojni prema globalizaciji, nerijetko je poistovjećujući sa globalizmom, za

¹⁶⁰ Piter Berger takve pristupe krsti vrijednosno impregniranim pojmom tribalizam (Berger, 2003: 139).

očekivati je da su ništa manje neprijateljski nastrojeni i prema ekumenizmu. Naspram svega toga, ekumenistička se usredsređenja, koja su i svojevrsno samoposvjetovljenje, kristališu kao očevidno univerzabilnija rješenja (Obadia, 2010: 485).

Ono što misionari i (proto)ekumenisti nisu mogli ni naslutiti globalizacija je pretvorila u javu. Kroz zgušnjavanje vremena i prostora, globalizacija pruža sve infrastrukturne preduslove kako bi se hrišćanska ekumena oprisutnila. Deteritorijalizući religiju, saglasno tome i hrišćanstvo, globalizacija zbilja pruža zgodnu priliku ekumenizmu da se pregrupiše na novim osnovama. Prethodno valja samjeriti i sa uvidom da se učestvovanje i članstvo u ekumenističkim konfiguracijama najvećim djelom odvija na nacionalnom nivou (Hawkey, 2005). U pitanju je svojevrsna diskrepanca, jer se nešto što teži hrišćanskom ucjelinjavanju opredmećuje u (tijesnim) nacionalnim okvirima. Zar nisu nadnacionalna i, nadalje, globalna ravan ta čvorišta na kojima bi prevashodno trebalo da se zapati duh ekumeničnosti? Dakako, naznačene tri ravni (nacionalna, regionalna i globalna) valja nadopuniti jednom koju ne smiju zanemariti ekumen(isti)olozi, a to je ona lokalna.

Kao indikativna ilustracija za ono je što rečeno o teorijskim i svjetonazornim ishodištima bilo kog pristupa globalizaciji može se navesti slučaj sadašnjeg biskupa rimskog. U enciklici papa Franje iz 2015. godine, pod nazivom *Laudato Si'*, čitavo poglavlje je posvećeno kritici smjera kojim se globalizacija tako pobjedonosno zaputila (*Laudato Si'*, 2015). Po papa Franji, pohare tehnokratski fundirane globalizacije nisu pošteđeni ni priroda, ni društveni moral, kao ni kulturna raznorodnost¹⁶¹. U sličnom duhu se i u *Osnovama socijalne koncepcije Ruske pravoslavne crkve* globalizacija vidi kao nešto što uveliko prijeti „totalnom unifikacijom“ (RPC, 2007: 200). Globalizacija čija je nomotetika sadržana u nezaustavljivom napredovanju jednoobraznosti mnogima nije prihvatljiva, a ne samo biskupu rimskom i Ruskoj pravoslavnoj crkvi. Držim da takva globalizacija nikako ne može da bude bliska ni *homo ecumenicusu*, s obzirom da bi on trebalo da bude do kraja svjestan kako su razlike, ako hoćete, bogougodne i zalog svekolike egzistencijalne punoće.

¹⁶¹ Darko Tanasković domeće kako papa Franja preovlađujuću globalizaciju vidi kao „sferičnu“, dok se on zalaže za onu globalizaciju koja bi bila „poliedrična“. Takva globalizacija, po papa Franji, jemči mnoštvenost, ona bi, štaviše, njegovala različite kulture, religije i samobitnosti (Tanasković, 2014: 228).

To što je ekumenizam sumnjičav prema vladajućoj globalizacijskoj paradigmi nipošto ne znači da je on protiv globalizacije kao takve. Globalizacija, u čisto infrastrukturnom smislu, ide u prilog onoga ka čemu teži i ekumenizam, a to je da hrišćani zakorače u stvaralačku i međusobno upotpunjujuću razmjenu. Na ekumenizmu je da širi onu usku zonu koja razdvaja, kako je to u nešto drugačijem okviru otprilike rekao Piter Berger, globalističku hegemoniju od parohijalnog samoizolovanja (Berger, 2002: 16).

Očigledno je već na prvi pogled, zajednički imenitelj ekumenizma i globalizacije jeste to što potkopavaju ideju i praksu moderne državnosti po sebi. Ekumenizam nije samo nešto što prevazilazi postojeći atlas država, već on nastoji da se osamostali od (nacionalne) države kao takve. Kako bi se ekumenizam posvetio svom poslanju, da hrišćansku crkvenost vrati njoj samoj, on mora da bude na odstojanju spram algoritma države. U prošlosti su ekumenistički iskoraci, posebno u doba reformacije, užljebljeni u ustaljeno saodnošenje crkve i države.

Pohrliše mnogi da uskliknu, eto ekumenizma kako se na vršnom talasu globalizacije upinje da okupi neshvatljivo difuznu hrišćansku pastvu. Da li se hrišćanska vasseljena uopšte i može oglušiti na uznapredovalu međuzavisnost čovječanstva, zapitaće se, i to ne samo neobavezujuće retorike radi, prostodušni ekumenisti. U članku *Ekumenizam i potreba za vizijom* uticajni teolog Zizijulas (Ιωάννης Ζηζιούλας)¹⁶², još prije neka tri desetljeća, svjedoči o sve većoj hrišćanskoj i opštečovječanskoj međuzavisnosti (Zizijulas, 2014: 60). No, valja znati i to da međuzavisnost, davno su to zamjetili sociološki klasici, nije jemstvo za suštastveno vjersko ili, pak, moralno pribiranje. Iz svestranije i učestalije usmjerenosti na druge/drugačije nipošto ne proishodi mehanicistička i neoposredovana kohezija dojučerašnjih stranaca. Dok je, s jedne, neminovno da se zgodi koloplet povoljnih okolnosti kako bi do zbližavanja uopšte i došlo, sociogeografska bliskost, s druge strane, može da vodi, kao što nam je dobro poznato, ka krvožednom hostilitetu.

Pošto su se već oglasili mnogi nezadovoljnici zbog prirode i toka globalizacije, pitam se da li se ekumenizam može posmatrati kao neka vrsta alterglobalizacije? Iz

¹⁶² Minucioznosti radi podvlačim, u naznačenom članku iz 1988. godine mitropolit Zizijulas se poziva, dok razrađuje temu o međuzavisnosti, na riječi tadašnjeg nadbiskupa kenterberijskog Roberta Ransija (Robert Runcie, 1921–2000).

prethodnog proizilazi kako globalizacija može da poprimi razna obličja, tako da se samo po sebi nameće pitanje da li to važi i za ekumenizam. Izvjesno je kako bi to bila fatalna spoznajna omaška da se ekumenizam sagledava kao nešto krajnje monolitno. Kada se i ovlaš zaviri u njegove unutrašnje sklopove, ekumenizam se ukaže kao nešto što je, takođe, podvrgnuto uraznoličavanju.

Ukorak prateći globalizacijska odmotavanja i ekumenistička sabiranja, rasuđujem kako njihove krivulje i priroda mogu da budu uveliko drugačiji od trenutno postojećih kontingentnih oblika. Nije nam prijeko potrebna, mimogred rečeno, lakokrila mašta da bi, po srodnosti sa alterglobalistima, zamislili i neku vrstu alterekumenista. Štaviše, mnogi se ekumenizmu skloni, s pravom ili ne, samopredstavljaju kao oličenje od matice odstupajućeg ekumenizma. U onoj mjeri u kojoj tekući ekumenizam iznevjerava očekivanja onih koji nisu skloni prevelikim nagodbama, javljaće se nemireći glasovi alterekumenista. Usput, na ideju o bezalternativnosti postojećeg ekumenizma jedino se može reagovati sa indignacijom, jer je takva ideja dubokosežno neusaglasiva sa svim onim čega se *homo ecumenicus* poduhvatio.

Preko jednog ekumenističkog dokumenta iz 1993, radi se o *Declaration Toward a Global Ethic*, slikovito se prelama odnos globalizacije i ekumenizma. O samoj *Deklaraciji o globalnoj etici* i institucionalnom okviru unutar koga je uobličena biće još riječi, ali se ovdje njen sadržaj posmatra sa ovom poglavljju primjerenog stanovišta. Sve dimenzije društvenosti su u pomenutom dokumentu globalnocentrične, od ekonomije, ekologije, politike, ideologije, pa sve do, razumije se, etike. Tu i fundamentalne vrijednosti, kao što su pravda, mir, odgovornost, imaju sveopštu rezonancu, smještaju se u ono što je u *Deklaraciji o globalnoj etici* višekratno nazvano globalnim poretkom (GE, 1993).

Kakvim se ukazuje središnji akter ekumenizma, Svjetski savjet crkava, kada se sagledava kroz globalizacijsku paradigmu? Nesumnjivo, Svjetski savjet crkava, zapaža i uvažena sociološkinja Grejs Dejvi (Grace Davie), izrazito je uraznoličen i višefunkcionalan globalni akter. Sastav Svjetskog savjeta crkava, pojedinci različitog ishodišta koji su, po pravilu, visokokvalifikovani i stručni, govori o njegovoj osposobljenosti da odgovori na izazove sa kojima se suočava (Davie, 2007: 216).

Dabome, mora se imati u vidu da je Svjetski savjet crkava izraz svoga vremena, on je samo jedna u nizu nadnacionalnih organizacija nastalih nakon Drugog svjetskog rata.

Prethodno rečeno je zgodna poveznica za predstojeći pokušaj upoređivanja strukturnih vidova globalizacije i ekumenizma. Da li se u ekumenizmu nazire, krajnje uslovno rečeno, nešto nalik onome što tvori djelatno jezgro globalizacije, da li, naime, u ekumenizmu imamo ogranak transnacionalne kapitalističke klase? Shodno tome, da li su u krivu oni koji upozoravaju kako je ekumenizam postao stvar „elite, samoopravdavajućih kadrova i crkvenih birokrata“¹⁶³ (Loya, 2005: II 624)? Ako su odgovori na prethodna pitanja potvrdni, iskrsava namah još jedno, a tiče se načela na kojemu počiva regrutacija, odnosno cirkulacija ekumenističke elite.

Ono što se uobičajilo nazivati glocalizacijom, koja predstavlja žilu kucavicu globalizujućih i lokalizujućih flukseva, ponajbolje se ukazuje na slučaju ekumenizma. Teorijskosistemskom pojmu interpenetracija raste objašnjavački kapacitet kada se razmatra globalizacija, pošto je upravo ona sazdana na međuprodiranjima lokalnog, nacionalnog, regionalnog i globalnog. Pred ekumenizmom je nemali izazov da iznađe izmiriteljsku formulu, valja ukomponovati lokalne vjerske zajednice, denominacije i vjeroispovjesti sa sveobuhvatnim hrišćanstvom. Da stvari budu zamršenije, samo hrišćanstvo je podvrgnuto dvostrukoj globalizaciji; dok se hrišćanstvo globalizuje, ono jednovremeno biva uvrćloženo u svjetskohistorijski tok globalizacije.

Jedan od učinaka globalizacije je višestruka glocalizacija religije, što bi otprilike značilo da se (hrišćanska) religija preoblikuje uzduž zatečenih lokalnih partikulariteta. Kada je u pitanju hrišćanstvo, imamo četvorno historijsko opredmećenje glocalizacije: vernakularizacija, indigenizacija, nacionalizacija, transnacionalizacija (Roudometof, 2014: 63). Ispoljava se glocalizacija hrišćanstva na do juče nezamislive načine, a jedan takav zatičemo prevashodno u Sjevernoj Americi. Istraživačima nije promaklo da su mnogi lokalni hramovi postali „interdenominacioni“ ili „nedenominacioni“. Onkraj tričavih ekonomskih računica, navedena pojava predstavlja izraz one svijesti koja međusobne razlike ne vidi kao dovoljno važne da se ne koriste isti hramovi (Vilson, 2005: 317).

¹⁶³ Poređenja radi, podsjećam na sličnu Romanidisovu kritiku „ekumenskog plemstva“, o čemu je nešto prethodno i napisano.

3.2.3. Ksenosociologija i ekumenizam

Valjalo bi se iskupiti zbog toga što se pojam stranca¹⁶⁴ do sada samo usputno pominjao, s obzirom da se njegova sjenka na osebujuan način urezuje u globalizujuću vedutu. Iako je to donekle moguće obrazložiti, ostaje kako je sociologija zapostavila stranca i stranost, ono što je, u društvenom i/ili kulturnom smislu, uklješteno negdje između. Pitam se, kako to da sociolozi, uz malobrojne izuzetke, nisu bili ponukaniji da se upuste u spoznajno obećavajuća ksenosociološka prebiranja? Kao hvalevrijedan izuzetak među sociolozima moguće je navesti Zigmunta Baumana, nekoga ko nas je, između ostalog, zadužio nezaboravnim uvidima o (postmodernom) strancu. Filozofska je fenomenologija, naspram sociologije, polučila stjecište znanja koje je sebi dalo u zadatak da promisli o stranosti, tom varijetetu drugosti. Mislioci poput Levinasa i Valdenfelsa (Bernhard Waldenfels) trasirali su ksenološki puteljak, na kome se susreće ne samo stranost drugoga, već i ona sopstvena (Valdenfels, 2010).

Prije osvrtnja na poimanje stranca jednog Berlinca¹⁶⁵ Zimela, nema druge nego da se pitamo na koji način globalizacija upliviše u stranost kao takvu? Naime, čuju se glasovi onih koji u globalizaciji vide silu nivelacije, što bi u konkretnom slučaju značilo sveopšte potuđenje. No, rekao bih, nalik Valdenfelsu, da to zvuči nedomišljeno, pošto zijev između sopstvenosti i stranosti nije moguće premostiti nikakvom globalizatorskom protetikom (Valdenfels, 2010: 8). Vraćam se na Zimela i njegovog pionirskog *Stranca*, koji sortu izmeđunika iz naslova svog eseja posmatra kao nekoga ko je jednovremeno „blizu i udaljen“. Mimo te sociotopografske osobine, stranac je i neko ko, u temporalnoj ravni, „danas dolazi i sutra ostaje“. Stranac nije neko, kao što bi se moglo pomisliti, ko se odaje, dragovoljno ili ne, samoosmišljavajućem skitanju (Zimel, 2017: 15). On se oprostoruje i uvremenjava, ali se njegova ireduktibilna stranost ništa manje ospoljava i pounutrašnjuje. Dok sociologizovani i/ili kulturalizovani stranac glavinja društvenim prostorom i/ili biva isključen iz kulturne matice, onaj psihologizovani podvrgava se samootuđenju (Marota, 2017: 183).

¹⁶⁴ Ne bismo pogriješili ako bi kao njegove sinonime uzeli odrednice „marginalni čovjek“, „pridošlica“, ili, recimo, „došljak“. Vrli poznavaooci povijesti društvenih ideja lako će povezati navedene pojmove sa Parkom (Robert E. Park, 1894-1944), Šicom (Alfred Schütz, 1899-1959) i Ziom (Paul C. P. Siu, 1906-1987) (Marota, 2017: 181).

¹⁶⁵ Berlin nije tek onako pomenut, pošto Zimelovo obitavanje u prijestonici Drugog rajha obrazlaže, u velikoj mjeri, njegovo bavljenje strancem.

Već na osnovu ovog šturog prikaza, može se razabrati da ima sredotežnih tačaka između stranca i ekumeniste. Možda i više nego što je to slučaj kod stranca, ekumenisti je svojstveno stanje izmeđuosti, on je, po prirodi stvari, upravo na sredokraći triju vjeroispovjednih predanja. Ekumenista u jednom trenutku biva nalik Gadamerovom (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002¹⁶⁶) hermeneutičaru. Sjetimo se kako, u kapitalnom djelu *Istina i metoda*, Hans-Georg Gadamer „mjesto hermeneutike prepoznaje u ovom između“. Kako ne bi bilo nagađanja, dodajem da je kod Gadamera taj hermeneutički prostor izmeđuosti uokviren kategorijama stranosti i bliskosti (Gadamer, 1978: 329). Ekumenista, po pravilu, izvorno pripada nekoj od vjeroispovjednih tradicija, ali i spram nje bi trebalo da bude na plodnoj ekvidistanci. Parafrazirajući Benjamina (Walter Benjamin, 1892-1940) iz teza *O pojmu historije*, ekumenistu vidim kao nekoga ko je kadar i pozvan da prisvoji tradiciju iz čeličnog stiska konfesionalnog konformizma (Benjamin, 2017: 154).

Pri svemu tome, ekumenista mora da se opire padu u puku trpnost, valjalo bi da tu ekvidistancu opaža kao neku vrstu stajnog toposa za objediniteljska pregnuća. Kada se uzme u razmatranje koji bi to vid stranosti bio nesvojstven ekumenisti, stvari su mnogo jednoznačnije nego što se čine. Ono što je izvjesno jeste da se ekumenista ne smije prepustiti unutrašnjem čuvstvu stranosti, ne smije ga ščepati uninije. Slično kao i kod hrišćana uopšte, i ekumenisti njegovo poslanje daje višu svrhu koja je, računa se, dovoljna i nužna predohrana za mogućnost egzistencijalne obamrlosti i potištenosti.

Istovremeno, spoljašnjeg oblika stranosti ekumenista neće, i ne može, da bude lišen. Ništa manje nego hrišćanin kao takav, *homo ecumenicus* je osuđen na ontološko stranstvovanje, na neku vrstu duhovnog beskućništva. Koji god od dva egzistencijalna modusa hrišćanskog odnošenja prema zbilji - o kojima je pisano u uvodnim rečenicama poglavlja o aksiologiji ekumenizma - uzeli u obzir, ekumenista postojeći svijet ne može osjećati kao pribježište, dom u punom značenju te riječi. Ono što piše u *Poslanici Jevrejima* apostola Pavla odnosi se i na ekumeniste, na sve one koji „žele bolju, to jest nebesku domovinu“, i koji bi trebalo da „priznaju da su stranci i prolaznici na zemlji“ (Jev, 11: 13, 11: 16).

¹⁶⁶ Kada mu upisivah godinu rođenja i smrti, shvatih da je dotični njemački filozof u ovom radu jedini stogodišnjak među blaženopočivšim.

U jednom se trenutku ekumenizam ukazuje kao vrli i potencijalni poništitelj unutarhrišćanske stranosti. Međuvjeroispovjedni odnosi vijekovima unazad bilježe uzajamno postranjenje, čemu, dakako, ekumenizam želi odlučno stati na put. Ne samo da ekumenizam teži obrnutoj asimetriji stranosti i sopstvenosti, on, u krajnjem, ne vidi svrhu preostacima unutarhrišćanske stranosti. Neće se izbrisati granice stranosti spram nehrišćanskih entiteta, ali s ove strane hrišćanstva, za *homo ecumenicusa*, predstoji neka vrsta egzorcizma stranosti.

3.3. Postmoderna i traganja za svehrišćanstvom

Premda će postavka o postmoderni imati središnju ulogu, neću propustiti priliku da nešto kažem i o snopu kategorija koje proishode iz korijena riječi *modernus*. Tu je razrastao čitav jedan divergentni glosarijum koji uključuje različite termine sa predmetkom, kao što su predmoderna, postmoderna i, najzad, antimoderna¹⁶⁷. Kada je već tako, zgodno je da to na jedan i ne toliko pobočan način ilustrujem znakovitom religijskom pojavom koja je uhvatila maha tamo negdje 60-tih godina XX stoljeća. Dotični harizmatički pokret, o kome će biti dosta riječi u nastavku, sliva na idiosinkratičan način protivmoderne, moderne i postmoderne nanose. U njemu imamo fundamentalizmu primjereni literalizam i moralni rigorizam, svojevrsni ekumenistički etos i, naposljetku, jedan ekonomskim strategijama¹⁶⁸ oposredovani plodouživalački impuls (Freston, 2007: 439).

Poprilično održiva teorijska propozicija glasi: postmoderna nije antireligiozna, samim tim nije ni protivhrišćanska, ali u njoj ima naznaka anticrkvenosti. Možda bi bilo još preciznije da se kaže kako je u postmoderni više na djelu svojevrsna necrkvenost, a nema dvojbi oko toga da je u postmoderni izražena antiklerikalistička crta. Kao što je to već slučaj i sa drugim sferama, religijskost/religioznost u postmoderni živi osobenu vrstu pluralizma. Imajući u vidu pojmovnu razliku između pluraliteta i pluralizma,

¹⁶⁷ Vispreni Bruno Latur (Bruno Latour), koji sebe rado naziva antropologom modernosti, pridodaje onom *modernus* odričnu rječcu *ne*. Poput knjigovođe, Latur razvrstava ono što bi nemoderna valjalo da sačuva, odnosno ukloni, iz predmoderne, moderne i postmoderne. Najzad, ovaj „sociolog asocijacija“ nalazi da „kod antimodernih ne vidi ništa što bi bilo vredno spasavanja. Uvek u defanzivi, neprestano su verovali u ono što su moderni govorili o sebi da bi im silovito obrnuli predznak“ (Latur, 2010: 162-163).

¹⁶⁸ Ekonomske strategije u postmodernizovanom kapitalizmu slivaju dvije naizgled neuklopive osobine, zavodljivost i represivnost.

postmodernu je moguće sagledati i kao duhovnopovijesni pokušaj kongruencije postojeće mnoštvenosti i aksiologije pluralizma.

Kao duhovnohistorijski izraz kraja utopijskih uzdanja, postmoderna donosi i svojevrsnu crnovideće antropologiju. Imajući u vidu kako je postmoderni svojstveno dezantropologizovanje, bolje je da se govori o svojevrsnom kulturnom pesimizmu. Sociologizujući to muklo čuvstvo o iznaopačenosti cjelokupne (društvene) zbilje, može se govoriti, poput Bojla (Nicholas Boyle), kako je takozvana „zastarjela klasa“ adresant postmodernističkog pesimizma. „Plaćena zvanična inteligencija“, koja gubi značaj saobrazno slabljenju moderne nacionalne države, biva ta „zastarjela klasa“, i ona preko tog pesimizma, u stvari, lamentira nad sopstvenom opadajućom klasnom putanjom (Hauerwas, 2005: 145). Najzad, možda bi za postmodernističku antropologiju najviše priličilo da je opišemo oksimoronskom kovanicom pesoptimizam ili opsimizam¹⁶⁹. Da li ga zaogrta u antropološko, kulturološko ili sociološko ruho, postmodernistički pesimizam nije nešto što, po pravilu, može da bude blisko ekumenizmu. Istini za volju, moguće je zamisliti, što da ne, i ekumenizam koji bi bio obilježen deziluzionizmom, i kome bi preostalo da se rukovodi i ne tako necjelishodnim geslom „pesimistički aktivizam“¹⁷⁰.

Kada se posmatra u sklopu religijske mnoštvenosti, ekumenizam se, povrh svega, ukazuje kao osobeni oblik samouređenja hrišćanske vasseljene. Ekumenizam je jedan od pokušaja crkvenih tijela da odgovore na izazove, pratim Bergerovu liniju rasuđivanja, *laissez-faire*¹⁷¹ nadmetanja na sve složenijem i umnoženijem religijskom tržištu (Berger, 1973: 145). U međusobnom takmičenju crkava da sačuvaju postojeću pastvu, ili, pak, da prigrle neofite, izvorna hrišćanska poruka, tako to izgleda sa immanentno kritičke osmatračnice, nekako se otuškuje u posve drugi plan. Nasuprot njegovim apologetama, koji se svojski trude ne bi li nas uvjerali u svefunkcionalnost

¹⁶⁹ Palestinski književnik Emil Habibi (Emile Habibi, 1922-1996) ovu je riječ skovao za potrebe svog romana *Tajni život Saeeda opsimiste*. Kod nas je taj roman domišljato preveden kao *Opsimista – Čudnovati nestanak Srečka Nesrečkovića*. Kako stoji u jednom prikazu Habibijeve knjige, pesoptimista/opsimista, taj svojerodni mutant, „nikada se ne nada nečemu previše dobrom... on ne razlikuje nadu od očaja“ (Raza Kolb, 2018).

¹⁷⁰ Jasno je da ovakva (postmodernizovana) duhovnoegzistencijalna poza, između ostalih, priliči Fukou (Michel Foucault, 1926-1984), odnosno svima onima koji su sumnjičavi prema svakoj zamisli o „konačnom ili opštem razrješenju krivde“ (Welch, 2005: 80).

¹⁷¹ Kako to i Berger zapaža, naznačena utakmica na religijskom tržištu počiva na sličnim načelima kao i ekonomska doktrina slobodnotržišnog kapitalizma (Berger, 1973: 145).

tržišta, pregršt je pokazatelja koji ukazuju da ono nije ni približno svrsishodno na duhovnokulturnom planu. Iz proliferacije religijskih obličja, i njihove neizostavne upućenosti na hirovito tržište, proističe i, kada je posrijedi hrišćanstvo, svojevrsno rascrkvljenje. Sociolozi radije govore o privatizovanju religije, a dato kretanje se objelodanjuje kroz to što su etos i svakodnevnica samozakonomjerniji¹⁷² no što su bili, tako da pripadnost nekoj od vjerskih zajednica ne utiče presudno na pojedinca (Knoblauch, 2004: 153).

Dalekosežan značaj ima odgovor na pitanje da li se ekumenizam preporučuje za auru, kako bi se to nalik Liotaru (Jean-François Lyotard, 1924-1998) moglo kazati, velike pripovijesti (Lyotard, 2005). Nipošto se tu ne radi o naglosti pri rasuđivanju kada se i ekumenizam uvrsti u nisku (dvadesetovjekovnih) metanarativa. Ako su već stvari tako postulirane, izvjesno je kako postmoderna ne može da bude blagonaklona prema ucjelinjujućem ekumenističkom nagnuću. Smatrajući nespornim načelno razilaženje ekumenizma i postmoderne, u daljem izlaganju mi predstoji da razložim one tačke gdje nastupa njihov (ne)protivslolni dodir. Prevashodno me zanima sve ono što bi eventualno ublažilo ili potkopalo suviše samorazumljivu neuklopivost ekumenizma i postmoderniteta. Vidjećemo kako se ekumensko bogoslovlje jednim značajnim dijelom i postmodernizovalo, pošto je moralo (iznova) razrješiti suštinu odnosa između jedinstva i razlike. Ako se presudno postmodernizovao, onda je izlišno da se pitamo da li ekumenizam posjeduje asimilatorske kapacitete za inverziju raznorodnog u srodno.

3.3.1. Epifanija razlika¹⁷³ i žudnje objedinitelja

Za adepta postmoderne nema mjesta nećkanju, neutoljiva je narečena žudnja hrišćanskog sveobjedinitelja. Već na prvi pogled je razgovjetno da imamo dvije i ne baš tako saglasne kategorije u naslovu. Naročito kada joj pripišemo epifanijsku kakvoću, od razlike se i ne može očekivati ništa drugo nego da se uzjoguni pred bilo kakvim

¹⁷² Naznačena samozakonomjernost mora se uzeti uslovno u najmanje dvostrukom pogledu. Dok su vjerske tradicije življe nego što je postavka o privatizovanju religije bila rada da prizna, postoje i druge socioekonomske silnice, kao što je, primjerice, pomenuto tržište, koje onemogućavaju suštinsko egzistencijalno zakonomjerje.

¹⁷³ Možda bi bilo primjerenije da se ovdje govori o karnevalizaciji razlika, koja, prema nekim tumačenjima, koketira sa postmodernim tribalizmom, onim koje je u prethodnom poglavlju i Berger pomenuo. Ako znamo da unutar tih „novih plemena“ skoro pa neizostavno prokljavaju nesnošljivost i rabijatnost, sa moralne osmatračnice stvari izgledaju prilično jednoznačne.

ucjelinjavajućim naumima. No, da vidimo šta se još može kazati, mimo njihovog odveć podrazumijevajućeg razilaženja, o saodnosu sociokulturnih razlika po sebi i izvjesnih panhrišćanskih zamisli. Možda najvišeznačajni primjer odnosa između nesravnjivog sociokulturnog jaza i ekumenističkih težnji predstavlja kastinski sistem u Indiji. Kako se uvećavao broj preobraćenih na indijskom potkontinentu, u oštrom obliku se nametnulo pitanje o spojivosti kastinskog načela sa hrišćanskim moralnim naučavanjem. U XIX stoljeću su daleko od postizanja jednodušnosti povodom tog problema bili tamošnji hrišćanski entiteti. Protestanti su, izuzev luterana, bili za to da se ukinu kaste¹⁷⁴ među konvertitima, dok je među rimokatolicima, po tom pitanju, vladala raspolućenost (Bolhećit i Bolhećit, 2005: 208).

Kastinski sklopovi su i danas ponorno ukorijenjeni u indijskom društvu, te se nipošto o njima ne može govoriti kao o nekoj vrsti folklornog prežitka. Činjenica da moralno zazorne kastinske nejednakosti i nadalje pretrajavaju biva veliko iskušenje za ekumenizam, i to više nego negda za hrišćanske misionare/denominacije. Da li, recimo, jedan Dalit (nedodirljivi, izopšteni), svejedno da li je hrišćanin ili ne, u obuhvatnije shvaćenom ekumenizmu može da vidi saveznika u osloboditeljskom nagnuću? Dragocjeno je napomenuti kako su Daliti, po svemu sudeći, jedina društvena grupa u Indiji koja odista živi religijsku svekolikost (Bannon, 2006: 49). Ujedno zbog nepojmljive obespravljenosti¹⁷⁵ i nutarnjeg religijskog pluralizma, Dalitima drugo i ne preostaje do da prigrle duh ekumeničnosti, i to onaj koji se rasprostire i s one strane hrišćanstva.

U ovom dijelu izlaganja, dakle, sparujem (post)modernu i ekumenizam, samoproizvođeće razlike i organizovanu volju da se hrišćani konačno sjedine. Hrišćanska vasseljena je plastičan primjer za bujanje razlika, a u tome *homo postmodernicus* ne bi trebalo da vidi razlog za strepnju, naprotiv. Upravo ta nepregledna uraznoličenost hrišćanstva izlazi u susret neukrotivoj žudnji za samosvojnošću i

¹⁷⁴ I u samom misionarenju po Indiji kastinski se položaj pokazao kao važna razdjelnica, u tom smislu da su se vodile rasprave o tome kojim kastama (višim ili nižim) pripadaju novopreobraćeni Indusi. Saglasno svom klasnom uporištu u matičnoj zemlji, ogranci crkava u Indiji svoju su pažnju prevashodno usmjeravali ka nekom od stratuma na kastinskoj piramidi.

¹⁷⁵ Proporcije svega toga na veoma upečatljiv i hirurški precizan način predočava film *Sud* (*Court*, 2014), indijskog reditelja Čaitanje Tamhane (Chaitanya Tamhane). U jednoj rečenici siže glasi: protestni pjevač iz Dalit panter pokreta biva optužen kako je svojom pjesmom na nekom od trgova Mumbaja podjario radnika kanalizacije da izvrši samoubistvo.

drugošću. Dok se postmodernisti raduju liferovanju različitosti, ekumenisti, pak, drže onespokojavajućom tu predugu rastavljenost braće i sestara po Hristu. Istovremeno, ekumenista ne samo da ne gaji pustu nadu da je moguće anulirati unutarhrišćanska uraznoličavanja, već i ne nalazi, po pravilu, da je to baš do kraja i poželjno.

Nemaju sve međuvjeroispovjedne razlike podjednaku težinu, razložno je pretpostaviti da fundamentalne tačke neslaganja presudno uslovljavaju sam ekumenizam. Tačnije, fundamentalne vjeroispovjedne razlike predstavljaju posljednju tačku do koje međusobno približavanje može da dopre, pošto bi njihovo prevazilaženje značilo obezvrijeđivanje datih vjeroispovjednih sklopova. Dakako, valja biti krajnje oprezan sa nereflektovanim preuzimanjem koncepata kao što su *Grunddifferenz* ili dubinska struktura, i to ne samo u djelokrugu predmeta ovog rada (Abbot, 2018).

Ekumenističkoj volji predstoji jedan nimalo lagan zadatak, a to je da iznađe formulu koja će izgladiti unutarhrišćanske razlike sa traganjem za ujedinjavajućim imeniteljima. U prethodnoj rečenici naprosto se nije mogla izbjeći gramatička množina i u slučaju onoga što bi bila osnova na kojoj bi se jedared uzdiglo hrišćansko jedinstvo. Naime, predstoji potraga za čitavim nizom ujedinjujućih činilaca kako bi žuđena svehrišćanska kula bila što neprobojnija. Pritom, uraznoličenost obreda i bogo(sl/št)ovlja nije nešto što se nevoljno prihvata, jer ona čini crkvenost kao takvu, njeno poslanje i vaseljenskost.

Nemali je broj ekumenizmu sklonih bogoslova koji teže da izmire imperativ (organskog) sjedinjavanja sa igrom hrišćanskih razlika. Dok pojedini među njima izražavaju puku snošljivost prema razlikama, Oskar Kulman (Oscar Cullmann, 1902-1999) im pridaje sržni dijalektički obol. Iz naslova jednog od spisa naznačenog alzaškog teologa, *Jedinstvo preko različitosti*, može se nazreti takav pristup. „Ne smije se reći: jedinstvo unatoč različitosti, već jedinstvo u i preko različitosti“, više je nego pregnantan Kulman (Gibellini, 1999: 494). Ovakav pristup može se osnažiti i pozivanjem na logiku svetotrojičinog dogmata, pošto je, primjerice, Hrist jedno od lica Svetog triniteta. Unutarhrišćanske razlike, koje nesmanjeno hrane međusobice vjeroispovjednih i/ili eklesijalnih entiteta, u dotičnom eklesiologiciziranju postaju neka

vrsta melema. Epohalno uokvirivši Oskara Kulmana¹⁷⁶, i njegove sličnomišljenike, bjelodanim se čini da je preovlađujući duh postmoderniteta utisnuo žig i na teološki milje.

Nesporno je da su teolozi osluškivali pulsiranje postmoderniteta, ali valja biti odmjeran pri procjeni koliko je postmodernitet uticao na njih kada se radi o naspramnosti jedinstva i razlike. Uostalom, egzegete Novog zavjeta ukazuju na kanonizovane spise u kojima se umješno raspreda o dijalektici jedinstva i razlike. Ne samo da bih donekle ispravio zanemarenost apostola Pavla u ovom mom kazivanju, izbor je pao na njegovu *Prvu poslanicu Korinćanima*. Počujmo šta nam on to poručuje kada kaže: „Različni su darovi, ali je Duh isti. I različne su službe, ali je Gospod isti. I različna su dejstva, ali je isti Bog koji dejstvuje sve u svima“ (1 Kor, 12: 4-6).

Iz pravoslavnoteološkog kruga temom saodnošenja razlike i drugosti na osoben način bavio se Zizijulas. Preko bogoslovlja ličnosti, ili, pak, personalističke ontologije, Zizijulas nastoji da ukaže kako razlika po sebi (*diaphora*) ne vodi podjelama (*diairesis*) (Zizioulas, 2007: 7). Nadalje, narečeni grčki bogoslov razlikuje drugačijost (*difference*) od drugosti (*otherness*), koja se odlikuje nekom vrstom nesravnjivosti. Sa sociološkog stajališta, vjerodostojna drugost znak je nepristajanja, ona se opire poistovjećivanju sa vanlič(nos)nim datostima (Nešić, 2017: 258). Ta i takva drugost inklinira ka čistom odstojanju, no ta se mogućnost preduprijeđuje (hristolikom) ljubavlju, tim blagonosnim jemstvom (hrišćanske) zajednice.

Saglasno logici ovog odjeljka, jedno od mogućih određenja ekumenizma jeste da je on nastojanje da se stane na put unutarhrišćanskom drugojačenju. Ova negativna definicija iziskuje nadopunu, s obzirom na to da ekumenističko poslanje žudi ka vaspostavljanju hrišćanske istosti. Težnja da se preusmjeri unutarhrišćanski fluks, da se konačno zapati spirala istojačenja, moglo bi da bude komplementarno, pozitivno, određenje ekumenizma. Na prvi pogled je očigledno da u ovoj tački ekumenizam pokazuje jednu izrazito nepostmodernu crtu. No, valjalo bi pobliže rastumačiti da li se ujedno ontologija i fenomenologija drugosti ekumenizma i postmoderne striktno razilaze. Ekumenizam ne prekoračuje (za)date graničnike, vodi računa o zatečenom međukonfesionalnom atlasu, kao što van djelokruga ostavlja svijet nehrišćanstva. Time

¹⁷⁶ Pomenuta Kulmanova studija *Jedinstvo preko različitosti*, primjerice, ugledala je svjetlost dana 1986. godine, kada je postmodernistički *Zeitgeist* uveliko zagospodario Zapadom.

se ekumenizmu ne može baš tako lako pripisati totali(zira/zu)juća crta, što ublažava sud o njegovoj neuzglobivosti sa postmodernom. U pripadajućem saznavnom i egzistencijalnom habitusu, ekumenizam se itekako susreće sa raznim vidovima alteriteta. Čak i da korodiraju one eklesijalne i vjeroispovjedne, i nadalje će tu da se tiska tušta i tma vanhrišćanskih i nereligijskih drugosti.

3.3.2. Postmoderna i te(le)ologike

Svakako da Dik Hebdidž (Dick Hebdige) nije jedini koji antiteleologizam vidi kao jednu od središnjih sastavnica postmoderne (Hebdige, 1986: 84-88). Naime, *homo postmodernicus* je više nego uzdržan prema onome što bi se moglo nazvati krajnjim osvrhovljenjem povijesnih zbivanja. Dok je postmoderna svijet prepušten ćudima okazionalnosti, ekumenizam biva izraz jednog osobenog finalizma. S ove strane eshatološkog imaginarijuma, ekumenizmu je odavno zadato poslanje da konačno ozbilji iskonski zavjet o hrišćanskom jedinstvu.

Poslušajmo šta nam to za našu temu važno poručuje Milbank, i to u svom spisu *Teologija i društvena teorija*. Teologiji u postmoderna iskušenje stiže sa druge strane, ne više od društvenih nauka, već od, Milbankovim riječima, „apsolutnog historicizma i ontologije razlike“ (Milbank, 2006: 263). Iako se radi o uzajamno srodnim pojmovima, od posebnog je značaja Milbankovo isticanje postmoderna ingredijentne neograničene historizacije. Samorazumljivo je da ne bi bila omaška da teologiju zamjenimo ekumenizmom, jer se i on suočava sa naznačenim idiosinkrazijama postmoderne, i to na ponešto delikatniji način. Naime, ekumenizmu predstoji dvojako opovjesnjenje, kako u okviru same povijesti hrišćanstva, tako i unutar epistemološkog polja koje je i sprovelo posvemašnju historizaciju. Nesumnjivo se radi o spoznavno zametnom postupku, ali je u pitanju nešto što neće samo po sebi iščiliti time što se naprosto odlaže.

Imajući u vidu da je pojam postmoderne suštinski ucijepljen u teorijsku i svjetonazornu imaginaciju savremenosti, za očekivati je bilo da se prema njemu odredi i teologija. Iz bogoslovske rakursa postmoderna se vidi kao nešto što onemogućava samo logiciziranje o Bogu, kao nešto što (nepovratno) zaravnjuje transcendentnu os (Markešić, 2005: 102). Istančanije sagledavanje bi bilo sklonije da postmoderna pojmi

više kao svojevrsno sazajno i kulturalno zoniranje, kao omeđivanje prostora unutar koga je moguće teologicizirati.

U jednom vrlo plastičnom pokušaju razgraničenja moderne i postmoderne, Ihab Hasan (Ihab Hassan, 1925-2015) koristi za ovaj rad važnu opreku Bog otac i Sveti duh¹⁷⁷ (Hassan, 1985: 124). Ako je moderna prožeta Bogom ocem, a postmoderna Svetim duhom, šta bi od to dvoje ekumenizmu bilo homolognije? U ovom slučaju nema bojazni od pre nagljivanja, držim da ekumenizam, kada je u pitanju dogma o Svetom trojstvu, gravitira ka njenoj trećoj ipostasi, ka Svetom duhu. Nalik Svetom duhu, podjednako i postmoderna i ekumenizam združuju ideju postojanosti predanja i stvaralačka nadopisivanja. Nadovezujući se na teologiju historije cistercitskog opata Joakima iz Flore (Gioacchino da Fiore, 1135-1202), mogao bih upravo u ekumenizmu vidjeti taj treći, posljednji isječak povijesti spasenja¹⁷⁸. Naime, u Joakimovim teozofskim snoviđenjima, nakon vladavine Oca (Stari zavjet) i Sina (Novi zavjet), nastupa kraljevanje Svetog duha (Pavlica, 2016: 82). Imajući u vidu da doba Svetog duha donosi neki vid poravnanja protivnosti, eto tačke gdje dolazi do izokolnog doticaja ekumenizma sa Joakimom iz Flore¹⁷⁹.

Jedan od čvorića dodira ekumenizma sa postuliranim duhom postmoderniteta mogao bi se kriti u rogoznom pojmu dedogmatizacije. Nisu rijetki oni koji drže kako je dedogmatizacija za ekumenističko bogoslovlje ne samo poželjna, već i nužna da bi se uopšte i zbililo stvaralačko susretanje. Zamkovi dogmatike uporno odolijevaju svim nastojanjima da plamen čovjekoljublja oprlji i konfesionalno najtvrdokornije. Takva teologička preudešavanja ne bi bila besposljedična, ona bi iziskivala, između ostalog, i drugojačiju *anima christiana*.

Simplifikovani antipostmodernizam, nevezano da li mu je izvorište predmodernističko ili modernističko, ne usteže se da postmodernu optuži za

¹⁷⁷ Vrijedno pomena je i to da Hasan, između ostalog, moderni pripisuje metafiziku, uslovljenost i transcendentnost, dok postmodernu odlikuje ironija, neuslovljenost i imanentnost.

¹⁷⁸ Evo još jedne reminiscencije na „patrijarha njemačke slobode“, kako je devetnaestovjekovni njemački mislilac Ruge (Arnold Ruge, 1802-1880) zaneseno nazvao Lesinga. Razlog zašto ovu fusnotu posvećujem Lesingu sastoji se u tome što je on u *Vaspitanju ljudskog roda*, slično Joakimu iz Flore, utrojio povijesni hod čovječanstva. Dok je za djetinjstvo vezao Stari zavjet, a za mladost Novi zavjet, (konačno) sazrelo čovječanstvo napajaće se na nekoj vrsti vjekovječnog jevanđelja (Spektorski, 1997: 293). Mimogred, franjevci su umotvorinu Joakima iz Flore u kojoj najavljuje „dolazak Novog doba prozvali Večnim Jevanđeljem“ (Elijade, 1996: 91).

¹⁷⁹ Formula bi mogla glasiti i ovako: ekumenizam je izraz duha vremena (*Zeit-Geist*), dok kod Joakima iz Flore i spiritualista imamo svojevrsnu hijerofaniju, vrijeme duha (*Geist-Zeit*) (Taubes, 2009: 21).

relativistički bezizlaz. Kao što u etičkoj ravni ukida predstavu bezuslovno dobrog, postmoderna saznanje uslovljava saznavaočevom (ne)moći poimanja ili njegovim sociokulturnim okvirom. Tako glasi obrazloženje verdikta postmodernom relativizmu, ali nekako bi bilo primjerenije da se tu govori o relacionalizmu. U postmoderni je posrijedi neka vrsta kružnog i afinalnog saodnošenja, sa čim se, u krajnjem, mora suočiti i ekumenizam. Štaviše, pojedini istraživači nalaze kako je protoekumenizam, i to onaj sa kraja XIX vijeka, na izvjestan način srodan duhu postmoderniteta. „Prirodni ekumenizam“ XIX vijeka, sa svojom razuđenošću, vidno se razlikuje u odnosu na centripetalni moderni ekumenizam (Shestakova, 2013: 791).

I ne baš tako pobočno proishođenje postmodernita predstavlja i epistemološki kulturalni zaokret. Kultura je dobila povlašćeni status u društvenjačkoj imaginaciji, s time da je podvrgnuta dezontologizivanju ona kultura koja se pisala sa velikim početnim slovom. Postalo je zazorno da se kultura piše u jednini, rasprskavajući fluks kulturnih stilova i idioma neće još zadugo presušiti. Mimo striktno postmodernog poimanja kulturalnosti, osvrnuću se na Eliotovo (Thomas Stearns Eliot, 1888-1965) sagledavanje semantike i svrhovitosti kulture¹⁸⁰. Od naročitog je značaja to što je veliki poeta kulturu, i to onu sa hrišćanskim prefiksom, samjeravao u odnosu na ujedinjenje hrišćana. U *Ka definiciji kulture*, Eliot hrišćanstvo kulturalizuje, videći tu šansu za svehrišćansko sjedinjenje. On se odmah ograđuje i kaže da hrišćansku kulturu nikako ne zamišlja kao nešto jednoobrazno, već je drži inherentno uraznoličenom (Eliot, 1995: 84). Samo da još dodam kako je ova Eliotova knjiga obnarodovana 1948, one godine kada je osnovan Svjetski savjet crkava.

Evo zgodne prilike da se nanovo osvrnem na mapu hrišćanstva, koja je danas umnogome drugačija nego što je to bio slučaj u osvit modernog ekumenizma. Brzoširećim rasprostiranjem po južnoj polulopti, hrišćanstvo se niukoliko nije moglo zaštititi od heterologika. Zemljopisnim prezaposjedanjima, hrišćanstvo (ne)uvidavno zadire u drugačije vjerske i kulturne (makro)zone, što povratno ostavlja biljeg i na njegov (pra)lik. Od nekadašnjeg ujednoobražavanja hrišćanstva, na osnovu grčko-rimskog kanona pravovjernosti, došlo se do nepreglednih odsjeva hrišćanstva u nesravnjivim kulturnim ogledalima. Upravo o tome mora da vodi računa i ekumenizam,

¹⁸⁰ Kada je u pitanju saodnošenje kulture i religije, Eliot smatra „da se nijedna kultura ne može pojaviti niti razvijati sem u sprezi sa religijom“ (Eliot, 1995: 25).

kako bi njegova sabirajuća volja bila spregnuta sa neprestanim preutemeljenjima hrišćanstva.

3.3.3. Ekumenizam i fundamentalizam/fundancionalizam

Već je nešto rečeno o odnosu ekumenizma prema fundamentalizmu, ali njegov značaj iziskuje da se još toga dometne, pri čemu ću dotični odnos opravdano proširiti sa još jednim pojmom, fundancionalizmom. Dok se jednoznačnim ukazuje odnos ekumenizma spram (hrišćanskog) fundamentalizma, stvari se usložnjavaju kada ga sparimo sa fundancionalizmom. Nipošto se pre nagljenim ne može smatrati zaključak po kome ekumenizam sadrži izrazito protivfundamentalistički naboj. To bi zahtjevalo nijansirano istraživanje, ali ovom prigodom polazim od pretpostavke da uzmicanje ekumenizma hrani fundamentalističke izdanke. Srodno rasuđuje i Gidens (Anthony Giddens), s time da engleski sociolog protivstavlja kosmopolitizam i fundamentalizam (Gidens, 2005: 75). Iako se teško mogu oko nečeg drugog složiti, razni hrišćanski fundamentalisti jednodušni su u tome da je stremljenje ka svehrišćanstvu opsjena, ako već ne i drsko podmetanje. Jednovremeno, kada se razmatraju kolateralna poslanja ekumenizma, defundamentalizacija vjeroispovjednih i crkvenih entiteta ne izgleda kao nešto od sićušnog značaja. I da zataji u nekim drugim ravnima, ekumenizam bi se iskupio, makar u moralnoduhovnom smislu, već time što pripomaže u stišavanju fundamentalističkih jurišnika prepunih sakralizovane srdžbe. No, ima i onih koji smatraju kako ekumenizam samo dodatno razjaruje svekolike fundamentaliste, pošto oni u njemu vide poganu infiltraciju modernizma u sama njedra hrišćanstva.

Američki protestantski fundamentalisti, poput Karla Mekintajera (Carl McIntire, 1906-2002), okrivljuju ekumenistički pokret za posvemašnja modernistička zastranjivanja. Time što je on podjednako modernistički u teološkom i svjetonazornom pogledu, učvršćuje fundamentaliste pri stavu kako ne bi trebalo da se ima bilo šta sa tim i takvim ekumenizmom. Pomenuti pastor Mekintajer, štaviše, Svjetskom savjetu crkava pripisuje neku vrstu filokomunizma¹⁸¹, što je bilo više od grdne paškville u

¹⁸¹ U jednoj od onih demistifikatorskih knjiga koje su se upinjale ne bi li razgolitile Svjetski savjet crkava, može se naići i na budalastu tvrdnju da je marksizam politička okosnica pomenutog ekumenističkog foruma (Smith, 1977: 97). Valja znati da je spis na koji sam se referisao pisan u doba, sredina 70-ih

hladnoratovskim postrojavanjima¹⁸². U Mekintajerovom dešifrovanju dubinskih (zavjereničkih) procesa, rimokatoličanstvo koje je iznjedrio Drugi vatikanski koncil teži da upregne ekumenistički pokret zarad postizanja sveopšte supremacije (Ruotsila, 2016: 192).

Prvo pominjanje vajnih zavjera iskoristiću da nešto ukratko kažem o onome što zovem konspirologikama. Kao što smo vidjeli, u diskurzivnim praksama protestantskih fundamentalista zatičemo konspirologike, te parahistoriografske konstrukte, a kasnije ćemo se osvjedočiti kako ih ništa manje generišu i preostala dva ogranka hrišćanstva. Otuda je moguće dokonati da postoji srodnost antiekumenističkih narativa sva tri kraka hrišćanstva, makar kada je riječ o potrebi za demaskiranjem tobožnjih zakulisnih rabota ekumenističkih zavjerenika. Za sada bi bilo dovoljno da uputim na Bergerovu tvrdnju da su konspirologike neuvjerljive u razotkrivanju zaleđa velikih društvenih fenomena. Navedeno još više važi, dodaje Berger, kada su posrijedi društvene pojave obilježene religijskom dimenzijom (Berger, 1973: 148).

Ako već ekumenistički pokret vidi kao nešto pogibeljno, očito je kako se psihonomija ubojitog fundamentaliste ne može prepustiti kvijetizmu. Neka vrsta kontrapokreta jedno je od rješenja, tako da je 1948. godine, petnaest dana ranije od inicijalnog zasjedanja Svjetskog savjeta crkava, i to u istom Amsterdamu, utemeljen Međunarodni savjet hrišćanskih crkava (International Council of Christian Churches). Pomenuti Međunarodni savjet hrišćanskih crkava neka je vrsta proširenja Američkog savjeta hrišćanskih crkava (American Council of Christian Churches), koji datira iz 1941. godine. U pozivu za osnivačku konvenciju Američkog savjeta hrišćanskih crkava stajalo je da će zdušno vojevati protiv dušegubnog modernizma i pokreta društveno jevanđelje¹⁸³ (Ruotsila, 2016: 44). Imajući u vidu krajnje robustni antikomunistički naboj fundamentalista, nema mjesta čuđenju zašto su oni i pokret društveno jevanđelje žigosali, povrh ostalog, kao nešto protivbiblijsko.

godina XX vijeka je u pitanju, kada je marksizam posjedovao, mimo čisto ideološke ravni, neokrnjeni djelatnopovijesni potencijal.

¹⁸² Sjetimo se samo makartizma, bjesomučne hajke protiv svih onih koji su bili prepoznati kao komunisti ili njihovi simpatizeri.

¹⁸³ Ovaj prevashodno anglosaksonski teološki krug naglasak je stavljao na društvenomoralno poslanje hrišćanskih crkava. Ime američkog baptističkog bogoslova Valtera Raušenbuša (Walter Rauschenbusch, 1869-1918) najčešće se povezuje sa društvenim jevanđeljem (Benc, 2004: 198).

Da vidimo kako stvari stoje sa fundacionalizmom, sa nečim što je zasigurno strano gramatici postmoderniteta. Sa svakim onim sazajnoegzistencijalnim naumom koji postulira bezvremeno sidrište, ekumenizam mora da bude izuzetno oprezan. Takav jedan savjet može zvučati bespredmetno, imajući u vidu da je ekumenizam izraz upravo onog oblika društvene svijesti koji bespogovorno sliva eternitet i *arche*. No, *homo ecumenicus* bi valjalo da bude dovoljno razuman kako bi izbjegao sve stupice koje prihvatanje postavke o metahistorijskom hrišćanstvu podrazumijeva. Ekumenizmu više odgovara jedno rafinirano postfundacionalističko stanovište, u kome, odmah da se to podvuče, nema ni govora o obestemeljenosti kao takvoj. Takav jedan ekumenistički postfundacionalizam hrišćanstvo posmatra ujedno kroz dijahronijsko i sinhronijsko (samo)odnošenje. Kroz dijahronijsko samoodnošenje hrišćanstvo bi trebalo da prepozna i nekalkulantski prizna povijest sopstvenih mijena. Savremeno odnošenje, s druge strane, donosi nužno i blagonosno sa(u)mjeravanje hrišćanstva spram drugih religija i svjetonazora.

U tom smislu sazajna pedagogija postmoderniteta, koju, dakako, striktno razlučujem od postmodernističkih teorijskih i, nadalje, ideoloških opredmećenja, može da bude vrlo didaktična. Ne samo ekumenizam mora da izvuče pouku iz zapažanja kako su, riječima „proroka postmoderne¹⁸⁴“, „ambivalencija i kontingencija¹⁸⁵“ tu da bi ostale” (Bauman, 1994: 337). Stvari su jednoznačne kada je epistemička ravan u pitanju, ali šta je društveno i egzistencijalno naličje tih dviju kakvoća? Isti onaj koga proglasiše navjestiteljem postmoderne daje odgovor kroz jednu jedinu njemačku riječ - *Unsicherheit*. Kako to već često biva sa njemačkim jezikom, u ovom se pojmu semantički prelivaju nigdina, nesigurnost i nedostatak bezbjednosti. S obzirom da „iskustvo nesigurnosti stvara znatnu količinu rasprostranjenog *Angsta*, anksioznosti i oslobođene agresivnosti“, bjelodano je da jedan takav antropopolitički sindrom nije, niti može da bude, homologan ekumenističkom etosu (Bauman, 2017: 45). Ne samo da nije

¹⁸⁴ Tako je naslovljena jedna knjiga sociologa Denisa Smita (Dennis Smith) o teorijskom profilu Baumana, što je u ovom kontekstu, računam, zgodno poslužilo (Smith, 1999). No, za razliku od Smita i njegovih sličnomišljenika, držim kako je jednostrano Baumana svrstavati među postmoderniste, pošto se u srcu njegove društvene teorije nalazi emancipujuća volja moderniteta.

¹⁸⁵ Istovjetnim pojmovima, pridružujući im i promjenljivost, savremenost viviseccira i samosvojni bogoslov King (Hans Küng), u studiji simptomatičnog naslova *Teologija za treći milenijum* (Outhwaite, 2003: 689). Ovom prilikom najavljujem kako će King, iz čitavog niza valjanih sazajnih razloga, u docnijem toku pripovjedanja zavrijediti dužnu pažnju.

istorodna sa narečenim sindromom, već se ekumenistička deontika sastoji u njegovom otančavanju i, po mogućstvu, preobražavanju u životodavno antropopolitičko jezgro.

4. PROTESTANTSKI MULTIVERZUM I EKUMENISTIČKA HTJENJA

Slivanje riječi multiverzum sa protestantizmom u naslovu ovog poglavlja više je od pukog spisateljskog zagrijavanja. Najprije, imam razumijevanja za one koji nalaze da je upotreba ovog astrofizičkog pojma neuputna, stoga što nas njegovo strogo disciplinarno značenje može pokolebati u takvom jednom naumu¹⁸⁶. Onkraj zamamne metaforike, lako bi se, s druge strane, moglo opravdati ovo pozajmljivanje iz pitoreskne pojmovne riznice astrofizičara dok se pokušava dokučiti os protestantske ontologije. Naime, nepreglednost protestantskih zajednica, stepen njihove uraznoličenosti, gotovo savršena paralelnost, sve to ide naruku naznačenom pojmovnom rješenju. Uzgred rečeno, sve navedeno, *mutatis mutandis*, moglo bi se primjeniti i kada se sagledava (ovovremeno) hrišćanstvo u cjelini. Nakon ovog uvodnog pojašnjenja, pozornost usmjeravam ka (ne)homologiji protestantizma sa modernom i postmodernom.

Od neprocjenjive je važnosti da se na početku ovog poglavlja pruži jedan kraći osvrt na sociokulturni značaj protestantizma. Razlog za to je lako pojmiti, protestantizam se jednostavno može prepoznati kao generator dubinskih ustrojstava (zapadnog) moderniteta. Tako je minhenski sociolog Hans Joas (Hans Joas) poređao postavke o oblikotvornim doprinosima protestantizma (kalvinizma, puritanizma) novovjekovnim preslaganjima. Ljudska prava, kapitalizam, moderna administracija, religijska individualizacija, razvoj prirodne nauke, moderna demokratija, sve se te društvene pojave, prema takvim tumačenjima, korijene u protestantizmu¹⁸⁷ (Joas, 2014: 53-54). Ne ulazeći ovom prilikom u historiografsku i teorijsku održivost nabrojanih postavki, teško je osporiti da protestantizam, u odnosu na preostala dva ogranka hrišćanstva, natprosječno upliviše u konfiguracije moderniteta.

Da li protestantizam i sa postmodernom uspostavlja eficientnu istorodnost kao što je to bio slučaj sa prethodećom modernom? Umetanje protestantizma u finisekularni narativ ponudiće izvjesne naznake koje će biti od koristi pri odgovoru na gornje pitanje. Donekle vezano sa tim da li hrišćanstvo uzimamo kao svojevrsno dovršenje religije,

¹⁸⁶ Prema dotičnim astrofizičkim teorijama, multiverzum čini mnoštvo naporednih svijetova koji međusobno nemaju dodirnih tačaka, što nije, striktno uzevši, slučaj u protestantizmu. Onu mrvicu napabirčenog znanja iz astrofizike dugujem prvenstveno vijetnamsko-američkom naučniku Trinh Ksuan Tuanu (Trình Xuân Thuận) i njegovom *Rječniku zaljubljenika u nebo i zvijezde*.

¹⁸⁷ Saobrazno poređanim postavkama, njihovi autori su: pravni teoretičar Jelinek (Georg Jellinek, 1851-1911), Veber, historičar Hince (Otto Hintze, 1861-1940), Trelč, sociolog Merton (Robert K. Merton, 1910-2003) i filozof Djui (John Dewey, 1859-1952).

protestantizam je moguće pojmiti i kao znamenje kraja samog hrišćanstva (Willaime, 2007: 3693). Domalo savršena sekularibilnost protestantizma biva u jednom trenu samoponištavajuća, pošto se do nerazpoznatljivosti spliću svjetovne konfiguracije i protestantska ontologija. Čak bi se moglo govoriti i o tome da kroz vlastito dezontologizovanje protestantizam, u stvari, ispisuje nekrolog hrišćanstvu po sebi. Ostajući unutar ovako osmišljene svjetovne eshatologije, ekumenizam se s punim pravom preporučuje za posljednju alku hrišćanstvu pripadajuće teleologije. Naše doba rado koristi pričin kraja, istina manje nego što je to bilo do prije nekoliko desetljeća, ne bi li nešto reklo o prirodi dotične stvari.

Poželjno je da se bude još izričitiji u odgovoru na to da li je protestantizam homologan sa postmodernom. Stvari djeluju prosto ako imamo slijedeću teorijsku slagalicu: protestantizam ne može ostati postrance kada postmoderna nastupa kritički, transgresivno spram moderne. Kada se sa trijumfujuće postmoderne osmatračnice presuđuje moderni, i protestantizam biva podjednako obesnažen. Dok se do samo prije nekoliko desetljeća smatralo da su raščaranost i razmitotvorenje neopozivi, eto nas u postmoderni, novoj začarateljki i mitotvorki. Nije samo Grejem Vord neko ko u brojnim duhovnohistorijskim savijucima „*new age* duhovnosti, novog sakramentalizma, nove kosmologije, novog kulturnog poretka svetog“ vidi nešto što se dobrano vinulo izvan protestantske orbite (Ward, 2004: 461). Ne samo protestantske, valjalo bi ovdje stvari poopštiti, s obzirom da sveobuhvatno preslaganje svetoga biva, istina ne tako dubokosežno, strano tijelo i preostalim hrišćanskim ograncima.

Vezano za onto(teo)logiju, koja je to tačka u kojoj se suštinski udaljavaju protestantizam i preostala dva kraka hrišćanstva? Ne bih li dao što pouzdaniji odgovor, posluživu se znakovitom maksimumom *Ecclesia Reformata semper reformanda*¹⁸⁸ (crkva reformacije stalno stoji u potrebi za reformacijom) (Pelikan, 2005: 163). Sem da je izobražen na biljurnoj zamisli i prekaljenoj volji za samorazvojem, ne nazirem drugo tumačenje koje cjelishodnije određuje bitak protestantizma. Ka samorazvojnosti skloni protestantizam jednovremeno se iscrpljuje i podmlađuje u (nedovršivim) pokušajima da ekstrahuje najčistiju prasupstancu hrišćanstva. Ne samo to, u protestantizmu je stasala jedna osobena psihoekonomija, čije će jezgro činiti spremnost na modernističke proboje

¹⁸⁸ Ovo esencijalno određenje protestantizma može se još jednostavnije označiti i sintagmom beskrajna reformacija, koja je iskorištena za naslov jednog spisa (*Die endlose Reformation*).

u svjetovnom domenu. Upravo to njegovo svojstvo da se prepušta samopreuređenju i vidim kao nešto što je umnogome u bliskom dodiru sa ekumenističkim poduhvatom. I sam ekumenizam, između ostalog, može da se razumije kao jedna od krucijalnih samopreobražavajućih etapa protestantizma. Istodobno, ekumenizam u uzbrkanoj historiozofiji protestantizma biva svojevrsni zaokret, s obzirom na to da ono što se rasipalo teži da pronađe svehrišćansku *axis mundi*.

Nipošto nije u nesaglasju sa prethodnim da je protestantizam odvajkada odlikovalo to da traži opravdanje u razumom fundiranim disputima. Iskušenje za takvu konfesionalnu samosvijest predstavlja ono što se sasvim prikladno imenuje globalizacija protestantizma. Saglasno uviđanju narastajućeg globalnog značaja, protestantizmu sve više biva bliska ideja o sopstvenom sjedinjavanju. Praćenje linija po kojima se protestantizam iz sjevernoevropskih krajeva proširio po čitavoj ekumeni predstavlja prvorazredan sociološki zadatak.

Podsjetiću na jedan pojam protestantskog teologa Bultmana (Rudolf Bultmann, 1884-1976), kako bih razmotrio u kakvom je odnosu dotični pojam sa ekumenizmom. U godini kada je nacistička mitologizacija uveliko ubirala svoje infernalne plodove, Rudolf Bultman prilaže pojam demitologizacija. Iza njega se krio egzegetski naum, pošto je valjalo iznova rastumačiti biblijske, novozavjetne spise. Iz kritičkosociološkog ugla, primjerice, Bultmanova zamisao se razotkriva kao „protestantska mitologizacija kulture Zapada“ (Ilić, 1995: 20). Istovremeno, demitologizacija predstavlja neku vrstu rasповјесnjеnja hrišćanstva, ona je opredmećenje težnje da se, nalik ekumenizmu, dopre do sjevremene mu suštine.

Kakvo obličје poprima ekumenizam kada ga sravnimo sa dihotomnim poimanjem povijesti crkvenosti? Da li je ekumenizam bliži onom polu koji istrajava na ideji o pravosnažnoj uzastopnosti ustanovljene hrišćanske crkve? Ili je, kako se to čini, ekumenizam oposredovani izdanak zamisli koja povijest crkve vidi kao suštastvenu distorziju? Kao čedo protestantskog pluriverzuma, ekumenizam biva izraz uzbuјale svijesti o esencijalnom izrođavanju hrišćanske crkvenosti. Uopšteno, protestantizam na svjetskohistorijsku pozornicu i stupa kao volja za povratkom na neizopačenu crkvenu prvinu. No, kada se pomnije razmotri, najodmerenije bi bilo zaključiti da ekumenizam jednovremeno prožimaju ideje o kontinuitetu i samootuđenju hrišćanske crkvenosti.

Vjeroispovjedna/eklesijalna heterogenost ekumenizma, po prirodi stvari, morala se odraziti i na različito poimanje historije crkve.

Sociolozi, poput svojevrsnog teorijskog para Bergera i Lukmana, odavno su uočili da se sve više razilaze ucrkvljenost i religioznost (Knoblauch, 2004: 150). O istina nešto drugačijem vidu rascrkvljenja može se govoriti i pri ekumenističkim nastojanjima da se različiti hrišćanski entiteti objedine. U svakom slučaju, odstupanje od rigidnije vrste eklesiocentrizma čini se kao najmanji zajednički imenitelj ekumenizujućeg kretanja unutar hrišćanstva. Između ostalog, valja primiti k znanju da su istraživački nalazi nedvosmisleni kada se radi o uvećanju procenata neocrkvljenih hrišćana. Sve to se na jedan izokolan način spliče sa eklesiologomom o nevidljivoj crkvi, pomisliće svojevrsni teorijski odvažnici.

U izvjesnoj mjeri se sve to može pripisati i tome što je u velikom broju crkava postojan razmak između sveštenstva i mirjana. Kao jedno od dostignuća reformacije vidim i to što se, podupirući se, između ostalog, riječima apostola Petra¹⁸⁹, zauzela za sveštenstvo svih vjerujućih. Otuda nije neočekivano što je metodista Filip Poter (Philip Potter, 1921-2015), na skupštinskom zasjedanju Svjetskog savjeta crkava u Vankuveru, pohvalno divanio o konceptu „istinskog sveštenstva“. Ovaj nekadašnji generalni sekretar Svjetskog savjeta crkava tom je prilikom rekao da bi svi trebalo da postanu „istinsko sveštenstvo koje sačinjavaju svi verni, bez obzira na to da li su oni rukopoloženi ili su laici“ (Aleksiev i Jazadžiev, 1997: 60).

Upućujem jedan pogled spolja prema protestantizmu, zanima me, dakle, kako on izgleda u očima hrišćana neprotestanata. Ako se oko nekih drugih stvari razilaze, rimokatoličanstvo i pravoslavlje se slažu kako je protestantizam vidno eklesiološki insuficijentan. Iako protestantizam ima izvjesne dimenzije crkvenosti, nesmiljeno presuđuju rimokatolici i pravoslavni, on nije u cijelosti ocrkvljen, već se tu može govoriti samo o crkvenim zajednicama (Nemet, 2014: 47). Na kojim onda osnovama tražiti eklesiološku konvergenciju protestanata sa rimokatolicima i pravoslavnima? Očigledno je kako bi za neprotestante bilo prihvatljivo samo potpuno ocrkvljenje protestantizma, dok je protestantizam tu manje kategoričan. Protestantizam se, s jedne, uzda u eklesijalnu mnoštvenost, dok mu, s druge strane, nije mrska mogućnost

¹⁸⁹ U *Prvoj poslanici apostola Petra* stoji: „i vi sami kao živo kamenje zidajte se u dom duhovni, sveštenstvo sveto, da biste prinosili žrtve duhovne, blagoprijatne Bogu, kroz Isusa Hrista“ (1 Pt, 2: 5).

osobenog rascrkvljenja, i to u onoj mjeri u kojoj crkvenost po sebi zatura ili, možda, ništi Hristovo učenje.

Među pravoslavnim teolozima nerijetko se poseže za dihotomijom horizontalni i vertikalni ekumenizam, pri čemu je prvonaznačena odrednica prvenstveno namjenjena za protestantizam¹⁹⁰. Pri razmatranju horizontalnog tipa ekumenizma naizmjenično se koristi i oznaka prostorni, a njegova glavna odlika je da se, kako to smatra Irinej Bulović, „što brže i što bezbolnije dođe do kakvog-takvog ujedinjenja“ (Bulović, 2005: 633). Iza naoko neutralnog Bulovićevog određenja proviruje podozrenje da li se jedno takvo eventualno međuhrišćansko približavanje i može nazvati suštastvenim ujedinjenjem.

Prilažem ovom prilikom, kao preliminariju za poglavlje u kome će se o tome detaljnije govoriti, protestantsko stanovište o primatu pape. Papin primat je *quaestio disputata* i između protestanata i rimokatolika, premda u manjoj mjeri nego što je to slučaj u odnosu između pravoslavaca i rimokatolika. Ogledni protestantski primjer neka bude postavka Jozefa Šnicera (Joseph Schnitzer, 1859-1939), izložena u spisu koji je obnarodovan, zanimljivosti radi, iste one godine kada je začet moderni ekumenizam. Na pitanje iz naslova knjige *Da li je Isus ustanovio papstvo?*, narečeni minhenski bogoslov, nimalo neočekivano, odgovara odrično. Pošto Hrist nije ni zamislio papstvo, samim tim ga nije mogao ni uspostaviti, otuda se svako zalaganje za učenje o papskom primatu ukazuje kao nepravosnaživo (Ikić, 2016: 75).

4.1. (Ne)reverzibilnost unutarprotestantske disolucije

Više nego razložna je ova odrična parenteza u naslovu, pošto je, ako ništa drugo, ekumenizam taj čin nemirenja sa pretrajavajućim unutarprotestantskim rasipanjima. Uostalom, zar se iza bogoslovske i eklesijalnog kaleidoskopa ne razabire nenarušiva i bezdana jednost hrišćanstva? Onkraj zasljepljujuće načičkanosti pripadajućih mu entiteta, neokrnjivo jezgro hrišćanstva oduvijek je isijavalo i volju za svejedinstvom. Nameće se pitanje kako onda obrazložiti raskorak između postuliranog sržnog hrišćanskog jedinstva i njegovih bezbrojnih i dispartnih oblića? Imajući u vidu

¹⁹⁰ Stoga što se ne radi o trihotomnom modelu razvrstavanja, i rimokatoličanstvo se, dakako, negdje moralo uglaviti. Premda se priznaje da je u pitanju znatno blaža varijanta, rimokatoličanstvo se, takođe, vidi kao utjelovljenje horizontalnog ekumenizma (Bulović, 2005: 633-634).

prethodno, ekumenizam za jednog protestanta biva nagnuće da se zapretno hrišćansko jedinstvo konačno i autentično ospolji. Istovremeno, ekumenizam je prilika da se protestantizam deprovincijalizuje¹⁹¹, jer se do ujezgrovljenja objediniteljskog htjenja, po pravilu, (hermetički) zatvarao u autotelične i razmrvljene atare.

Ne samo za Gramšija stvari su očigledne, ekumenizam predstavlja pokušaj protestantskih denominacija¹⁹² da ustave sopstveno uraznoličavanje. Gramšijeva vizura sadrži i vjerskopolitičko naličje, ekumenizam je, naime, odgovor protestantizma, donekle i pravoslavlja, na rimokatolička prezaposjedanja. Kao što se može vidjeti, Antonio Gramši međuratni ekumenizam vidi kao područje na kojem se odvija strateška međuvjeroispovjedna kompeticija. Učinak onovremenog ekumenizma bila je i osobena unutarhrišćanska demonopolizacija, pošto se neprikosnoveni položaj rimokatoličke crkve dubokosežno i postojano preispitivao (Gramsci, 1999: 237-238)¹⁹³.

Važan dio preovlađujuće protestantske antropološke formule predstavlja i pala ljudska priroda, tako da je u sve ljudske tvorevine utisnut primordijalni žig nesavršenosti. Otuda ni eklesijalna tijela nije mogao mimoći jedan takav usud, s obzirom na to da je i njih (sa)oblikovao neko ko je već tako sumračno prikazan u protestantskoj *imago homini*. Shodno tome, postavlja se pitanje u kojoj je mjeri takva teološka antropologija uopšte podesna da podupre ekumenističko poslanje? Imajući u vidu na kojim sam postavkama saznao ekumenističku antropologiju, očigledno je da se u tolikoj mjeri ogriježovljeni humanitet u nju ne uklapa. Postrance antropološka (pred)determinisanost protestantizma, valja obratiti punu pažnju na bujanje hrišćanskih pokreta koji, sem što iskušavaju ionako fluidni identitetski profil protestantizma, vode preispitivanju postojećih ekumenističkih sklopova.

¹⁹¹ Kada se malo pomnije promisli, u konfesi(ji)onalizmu, svejedno kojoj/kojem, ima nešto što je veoma srodno duhovnom provincijalizmu.

¹⁹² Premda smo se i prethodno susretali sa dotičnim pojmom, primjereno je ovom prilikom ukazati kako denominacija upotpunjuje „tipološko trojstvo“ (hrišćanskih) religijskih organizacija. Kao neka vrsta međuoblika, poodavno je to uočio bogoslov Ričard Nibur (Helmut Richard Niebuhr, 1894-1962), denominacija se smjestila na pola puta između sljedbe i crkve (Niebuhr, 1957).

¹⁹³ Kao nekom sa izoštranim sociopolitičkim darom zapažanja, Antoniju Gramšiju nije mogla promaći ni fizionomija rimokatoličke crkve, njena organizaciona masivnost, hipercentralizacija i jedinstveno upravljanje (Gramsci, 1999: 238).

4.1.1. Harizmatizacija protestantizma¹⁹⁴

Kako stoje stvari sa unutarprotestantskim rasipanjima i ekumenističkim sabiranjima kada se uzme u razmatranje rast evangelističkih i harizmatiskih pokreta, povrh svega pentekostalizma? Navedene socioreligijske pojave čine važan dio onoga što je u uvodu prepoznato kao krupno preslaganje ovovremene hrišćanske mape, nadasve njene južne polulopte. Već time što se procjenjuje da se broj pentekostalaca i harizmata popeo iznad petsto miliona, neophodno je da se obrati pažnja kakve posljedice to ima po samo hrišćanstvo i, napose, ekumenizam (Adogame, 2010: 498). Ne samo zbog impozantne statistike, pentekostalizam, i njemu srodni pokreti, iz čitavog niza razloga mogu se razvrstati kao zasebni, četvrti, obrazac hrišćanske samosvojnosti. Kao društveni pokret koji prekoračuje protestantske vidike, a čije je izvorište metodističko, pentekostalizam se možda može imenovati i kao postprotestantski oblik hrišćanstva. Tako bi protestantizmu svojstveno imanentno preoblikovanje završilo, jednim svojim dijelom, u nečemu što uveliko odstupa od protestantske onto(teo)logije. Najzad, oni koji su skloni dijahronijskim religijskim poređenjima, poput menonitskog teologa Jodera (John Howard Yoder, 1927-1997), vide srodnost između pentekostalizma i anabaptizma¹⁹⁵ (Durnbaugh, 1985: 174).

U nekoliko navrata već je korišten pojam rascrkvljenja, a o njemu je primjereno govoriti i u slučaju harizmatiskih pokreta. Kao neka vrsta vanckrvne vjerske obnove, harizmatiski pokreti se uzdaju u darove Svetog duha¹⁹⁶, koji u svojoj štedrosti jednostavno ne zarezuje bilo kakav crkveni formalizam. Preko njih se na plastičan način potvrđuje ono što sociologija prepoznaje kao uznapredovali proces individualizovanja savremenog pristupa svetom. Sam Sveti duh je polifoničan (i glosolaličan), s obzirom da on neposredno šapuće (ili, možda, vrišti) pojedincu, bespotrebnim čineći bilo kakvo posredovanje. Već samom transgresijom crkvenih zabrana, ovi zanesenjaštvu skloni

¹⁹⁴ Dakako, harizmatiski pokret se u izvjesnoj mjeri primio i u rimokatoličanstvu, a u sedamdesetim godinama prošlog vijeka valja potražiti njegove početke (Remon, 2017: 117).

¹⁹⁵ Zgodno je pojasniti kako je anabaptizam radikalnoprotestantski pokret koji je začat u prvoj polovini XVI stoljeća, a da menoniti, čiji je pripadnik i narečeni teolog Džon Joder, niču upravo na anabaptističkim zasadima. Menoniti su danas ostali kao najbrojnija grupa anabaptista, a rodonačelnik im je Holanđanin Menon Simons (Menno Simons, 1496-1561) (Durnbaugh, 1992: 449). Prethodno pomenuta Melanhtonova svirepost prema radikalnim protestantima prvenstveno se prelomila preko leđa ondašnjih ponovo krštenih (anabaptisti).

¹⁹⁶ Hrišćanske su crkve dugo vremena bile, blago rečeno, sumnjičave prema mogućnosti da Sveti duh bude darežljiv i mimo drevnih apostolskih vremena.

religijski pokreti, svjesni toga ili ne, daju impuls duhu ekumeničnosti. Sve što je rečeno valja smjestiti u epohalne datosti poslijeratnog (američkog) društva, jer se i preko harizmatičkih pokreta izražava *signum temporis*. Otuda postoji izvjesna duhovnoegzistencijalna srodnost harizmatičkih pokreta sa bitnicima i hipicima¹⁹⁷, koji oličavaju lični ekspresivizam, ludizam, samosvojnu doživljajnost (Vilson, 2005: 318-319).

Ne bih li dodatno osvjetlio pentekostalizam, poslužit ću se više nego uputnom Volisovom (Roy Wallis, 1945-1990) tročlanom tipologijom novih religijskih pokreta. Kako to već i pripada matičnoj mu naučnoj disciplini, imenovani britanski sociolog razvrstava nove religijske pokrete saglasno njihovom odnosu prema društvenom okruženju. Raspon ide od novoreligijskih pokreta koji odagnavaju društveni svijet, preko onih koji ga prihvataju kao takvog, pa sve do onih koji mu se podešavaju (Wallis, 1984). Iole upućenima biva otrpve jasno da je pentekostalizam najbliži trećenađenom tipu novoreligijskih pokreta¹⁹⁸. Ono što predstavlja kardinalnu osobinu adaptibilnih novoreligijskih pokreta jeste pounutrašnjenje samog vjerskog života. Saobrazno tome, svakodnevnica prosječnog pentekostalca nije izložena turbulenciji, vidimo ga da i dalje hodi utrvenim egzistencijalnim stazama.

Iz prethodnog se donekle nazire pentekostalni etos koji počiva na vrlinama kao što su „lično poboljšanje putem obrazovnog postignuća, samokontrola, društvene aspiracije, težak rad“ (Turner, 2010: 15). Koliko su one, kao sociopsihološki izraz neoliberalističkih prezaposjedanja, uklopive u aksiologiju *homo ecumenicusa* koju sam u nekom od prethodnih poglavlja ponudio? Jednom prilikom je pomenuto kako se u ekumenizmu sustiče volja za ublažavanjem potresa koji donosi učestvovanje na tržištu raznorodnih ideja i vjerovanja. Mimo toga što na tržištu nastupa samopouzdanost, pentekostalizmu, kao i svakom drugom novom društvenom/vjerskom pokretu, jedino i preostaje strategija potržišnjenja. Po svemu sudeći, kod pentekostalizma dolazi do takoreći savršenog preklapanja primjerene mu antropologije, (moralnog) svjetopogleda i preovlađujućih društvenih ustrojstava. Imajući u vidu neslućeni procvat harizmatičkih

¹⁹⁷ Može se, dakako, govoriti o ekumeničnosti hipi potkulture, pošto je, između ostalog, bila izuzetno otvorena za upražnjavanje istočnjačkih religijskih tradicija.

¹⁹⁸ Svjestan sam da postoje sporenja oko toga da li je pentekostalizam bolje svrstati u novoprotestantске sljedbe (adventisti, baptisti, Jehovini svjedoci) ili u nove religijske pokrete. Do kraja naučno brižljivi pentekostalizam bi užlijebili tamo negdje između novoprotestantskih sljedbi i novih religijskih pokreta (Đorđević, 2005: 84).

pokreta, pažnju valja usmjeriti ka pokušajima da se razaberu nova/stara objediniteljska stjecišta. One koji inkliniraju ekumenizmu svako novo unutarprotestantsko rasipanje uspaničuje, pošto misle da će se time pride otežati sjedinjujući naum.

4.1.2. Objediniteljski toposi

Jedan od onih koji su se najviše pretresali među modernim objediniteljskim prijedlozima jeste anglikanska *Lambeth*¹⁹⁹ *Quadrilateral*, plod Lambetske konferencije. Sama Lambetska konferencija predstavlja međunarodno okupljanje anglikanskih biskupa, i to na približno svakih deset godina. Prva takva konferencija održana je 1867. godine, dok se na trećoj po redu, iz 1888. godine, obnarodovao pomenuti dokument *Lambetska kvadrilaterala* (Neil Alexander, 2004: III 1063-1065). Iz samog naziva dokumenta biva jasno da se trojakom mjerilu apostoličnosti, koji je uobličio još u drugom vijeku Irinej Lionski (Irenaeus, 130-202), pridodala i četvrta stavka. Uz Sveto pismo, apostolsku sukcesiju i apostolsko predanje, *Lambetska kvadrilaterala* pridružuje i dvije svete tajne (krštenje i pričešće). Premda je ovaj prijedlog ustanovljen još 1886. godine, on je tek 1920. uključen u *The Lambeth Appeal to all Christian People*²⁰⁰ (Poziv cjelokupnom hrišćanstvu). To što se *Lambetska kvadrilaterala* oslonila na Irinejevo vjeroučenje valja protumačiti kao potvrdu da je ona nadahnuta ukupnom patrističkom zaostavštinom (Pelikan, 2013: 379-381).

Kao što smo vidjeli, redukovani broj svetih tajni, krštenje i evharistija (pričešće), čine dio *Lambetske kvadrilaterale*. Dovoljno je znati da su u rimokatoličanstvu i pravoslavlju blagodatni ritualni činovi usedmostručeni da bi bilo jasno na kakav prijem ovo sakramentalno svođenje uopšte i može naići kod dotičnih vjeroispovjesti. Bezmalobitavo stoljeće nakon *Lambetske kvadrilaterale*, komisija Vjera i poredak nudi homologno svetotajinsko postojanje za ekumenistička približavanja. Naime, u objavi *Baptism, Eucharist and Ministry* iz 1982. godine imamo trojnu svetotajinsku konfiguraciju (krštenje, pričešće, služenje) (BEM, 1982). Shodno tome, preostali sakramenti pravoslavlja i rimokatoličanstva – miropomazanje, pokajanje (ispovjest),

¹⁹⁹ Lambeth (Lambet) je oblast u Londonu u kojoj je smještena zvanična rezidencija kenterberijskog nadbiskupa, poglavara Engleske crkve, „majke crkve“ svekolikog anglikanstva.

²⁰⁰ Njegove posljednje rečenice glase: „Mi ne tražimo ni od jedne zajednice da bude usisana u neku drugu. Mi tražimo da se sve one ujedine u novom i velikom nastojanju, kako bi se svetu pokazalo jedinstvo tela Hristovog, za koje se Hrist molio“ (LA, 1920).

brak i jeleosvećenje (pomazanje bolesnih) – bivaju izostavljeni. Najposlije, upućuje se primjedba što se koristi amorfnu odrednicu služenje, a ne, kao što to iziskuju pravoslavni i rimokatolici, sveštenstvo. Pečat protestantskih teologika vidno je utisnut u ovaj dokument komisije Vjera i poredak, jednodušan je rimokatolički i pravoslavni crkveni *auctoritas*.

Posežući za dendrološkom metaforom, teorija grana (*Church-branch-theory*)²⁰¹ nastoji da iskaže jedinstvo hrišćanstva, ali i da posvjedoči o njegovim umnogostručnim bifurkacijama. Što je više grana, posebno danas bi se to moglo pomisliti, hrišćanska krošnja biće raskošnija. Ako se deblo vidi kao neka vrsta jemstva (nevidljivog) jedinstva, onda se nijedna grana neće moći pogorditi, ma koliko se razlistala i probeharala, kako upravo ona izražava iskonsku punoću hrišćanske arhicekve. Ono što je bilo neizbježno jeste i licitiranje oko toga koliko je grana izniklo iz tog hrišćanskog debla. Stoljećima unazad, laviralo se između trogranosti i četverogranosti, pri čemu su se mijenjali i hrišćanski entiteti koji su imali svoju granu. Najprije smo imali tri grane među kojima nije bilo pravoslavlja (luterani, reformisani, rimokatolici), da bi se potom u drugom tročlanom rasporedu rimokatolicima pridružili anglikanci i pravoslavni. Napokon, hrišćansko se deblo u međuvremenu razbokorilo, pošto je ustanovljena trijada proširena protestantima (Kolarić, 2011: 136). Obješenjaci bi ovdje mogli da iskoriste priliku za doskočicu, pitajući se kakvo li je to drvo koje ima, u najboljem slučaju, samo četiri grane?

Očekivano, sa stanovišta gordog pravoslavca načelno je sasvim neprihvatljiva *branch theory*, stoga što ona pravoslavlje redukuje na jednu u nizu hrišćanskih vjeroispovjesti. Kako to u članku *Pravoslavni ikumenizam*²⁰² rasuđuje Atanasije Jevtić, kroz teoriju grana crkveno se učenje rasplinjava u “religioznoj sociologiji” (Jevtić, 1998: 142). Nije jasno šta tačno pretpostavlja pomenuta Jevtićeva sintagma, ali je znano da (pravoslavni) teološki imaginarijum sociologiju vidi kao raščaravajuću diskurzivnu praksu. Mimogred, sa Jevtićeve teološke i svjetonazorne osmatračnice sociologija

²⁰¹ Teorija grana je jedno od načela koje je priloženo na Lambetskoj konferenciji iz 1897. godine.

²⁰² Upotrebljavajući oblik ikumenizam, srpskopravoslavno bogoslovlje nastoji i preko jezičke ravni da ga razgraniči od zapadnohrišćanskog ekumenizma, koji, prema Jevtiću, ima svoja dva organski povezana obličja, „rimocentrični“ i „ženevski“ (Jevtić, 1998). Uzgred, notu nipodaštavanja imamo već u tome što se zapadnohrišćanski ekumenizmi određuju preko njihovog zemljopisnog središta.

poprima posve drugu fizionomiju od one koju joj je, u uvodnom poglavlju, priznao Stanislav Obirek.

Valja se zadržati na ideji koja se nazire u jednom od prethodnih paragrafa, a to je eklesiologema o nevidljivoj crkvi. Najprije da uputim na Zimelovo sociološko poimanje nevidljive crkve, koju on vidi kao plodonosni presjek „osobnosti i zajedništva“, štaviše, kao samu „spiritualističku socijalizaciju“ (Zimel, 2015: 75-76). Nipošto se ne radi o omašci ako naznačenu eklesiologemu prvenstveno pripišemo protestantizmu, čije je crkveno (ne)svjesno nastojalo da sačuva (mistično) hrišćansko jedinstvo. Konkretna se povijesnost hrišćanske crkvenosti, nadasve one protestantske, umnogostručila, tako da se jedino uz pomoć neke vrste sozercanja da naslutiti nevidljiva crkva. Oni koji tragaju za sličnostima u historiji ideja u jednoj ovakvoj eklesiologemi morali bi da prepoznaju dohrišćanski otisak Platonovog (Πλάτων, 428/427-348/347) svijeta ideja.

Nakon idejnihistorijskog skoka u slavnu Heladu, nema druge nego da se vratimo nekih dvije hiljade godina od tada, u ranoprotestantsko doba. Bilo šta zamuckivati o nevidljivoj crkvi, a ne pomenuti Lutera može se opravdati, makar kod onih bolećivih, samo krajnjom smušenošću. Kako, uostalom, previdjeti nekoga ko je osmišljavao središnju protestantsku eklesiologemu, koja bi se mogla sažeti u formulu da vidljiva crkva nije nužna. *Per analogiam* sa metaforom o duši i tijelu, po kojoj duša može da živi nezavisno od tjelesne školjke, Martin Luter nalazi da nevidljiva crkva ne iziskuje njeno vidljivo ovaploćenje. Na osnovu takve postavke, eklesiološki dosljedno se izvodi zaključak o isključivo ljudskom karakteru same crkve (Leonar, 2002: I 62). Ova druga Luterova eklesiologema sadrži posvjetovljavajuću iskru, koja će već imati svoj sociopolitički eho u potonjim stoljećima.

Da li se protestantizam može posmatrati kao neka vrsta protopostmoderniteta, s obzirom na to da se on od začetka nesmanjenom silinom prepuštao uraznoličavanju? Preostala dva ogranka hrišćanstva ni izdaleka se nisu u tolikoj mjeri suočavala sa onim što je primjereno nazvati ontologija razlike. Nagovještava protestantizam vijekovima ranije ono što će, iznad svega, odlikovati postmodernu, a to je samotvoreća i, ništa manje, samoopravdavajuća razlika. Jedan rastegljivi idejnihistorijski luk mogao bi da poveže protestantsko uraznoličavanje sa *la differe(a)nce*, sa Deridinom (Jacques Derrida, 1930-2004) dvosmislicom koja spliče razliku i odlaganje. Tim više je takvo

uvezivanje protestantizma s Deridinom idejom utemeljeno ako nam je poznato da se *differe(a)nce* može vidjeti i kao svojevrsni Bog apofatičke teologije (Caputo, 1997: 2).

Ne samo stoga što je i sam bio podvrgnut permanentnom uraznoličavanju, protestantizam ima najizostreniju svijest o tome da se mora osmisliti neka vrsta hrišćanske saegzistencije. Zakoračivanje protestantizma na hrišćansku pozornicu bilo je praćeno sviješću o tome da će, nakon što unovače pastvu, morati razmjeravati sakralni zemljopis sa već postojećim crkvama i konfesijama. Jedan od takvih modela hrišćanskog suživota svojevremeno je ponudio Svjetski luteranski savez (The Lutheran World Federation)²⁰³, na svojoj Generalnoj skupštini u Dar es Salamu iz 1975. godine. Njegova zamisao o „pomirenoj različitosti“²⁰⁴ nastoji da deponuje vjeroispovjednu samosvojnost u onoj mjeri u kojoj se ne ugrožavaju ni prasuština hrišćanskog nauka, ni „obavezujuće ekumensko zajedništvo“. Otuda se vjeroispovjedne razlike ne shvataju kao nešto disjunktivno, smatra se da se one mogu na jedan nekonfliktni način posložiti (Frieling, 2009: 219). A šta je sa onim razlikama koje se smatraju nepomirljivim, a takvih ima više no što se jedan, pomalo naivni, *homo ecumenicus* plahovito nada. Kada je u pitanju ekonomija razlika, na ekumenizmu je, dakle, da savjesno vodi dvojno računovodstvo, da podjednako pažljivo razvrsta uklopivije i one nepomirljivije razlike. Vanredno umijeće i strpljenje je potrebno ekumenisti dok razlučuje naznačene vrste međuhrišćanskih razlika.

Historičare crkvenih ideja luteranska formula „pomirena različitost“ neodoljivo podsjeća na ono što je gajila ekumenistička svijest anglikanizma. Radi se o starijem obrascu „organske unije“, čija je bogoslovska podloga prethodno naznačena *Lambetska kvadrilateral*. Kao što sam naziv „organska unija“ govori, tu se priziva cjelovito združivanje koje bi se vrhunilo u cilju podesnom organizacionom ustrojstvu. Već na osnivačkoj konferenciji pokreta Vjera i poredak iz 1927. godine, kao i na narednoj koja se zgodila 1937. godine u Edinburgu, anglikanci predlažu takav oblik hrišćanskog ujedinjavanja. Jedan od glasnogovornika takve ideje bijaše Azariah (Vedayagam Samuel Azariah, 1874-1945), tadašnji anglikanski biskup Indije, Burme i Šri Lanke. Do

²⁰³ Svjetski luteranski savez osnovan je 1947, godinu dana ranije od Svjetskog savjeta crkava, i to u švedskom gradu Lundu.

²⁰⁴ Formulu „pomirena različitost“ nedavno je upotrebio i papa Franja, kazavši kako je ona umotvorina „luteranskog brata“, teologa Oskara Kulmana (Radio Vatikan, 2017). Da podsjetim, Oskara Kulmana sam u sličnom kontekstu već pomenuo, s obzirom na to da je on autor spisa *Jedinstvo preko različitosti*.

jedinstva hrišćana, smatra ovaj prvi Indijac sa titulom anglikanskog biskupa, „neće doći od jednostavne federacije crkava²⁰⁵, ma koliko to bilo dobro, nego od organskog jedinstva“ (Moro, 2009: 22).

Vežano za vrijednost hrišćanske mnoštvenosti, valja obratiti pažnju na jednu noviju zvaničnu objavu Evangeličke crkve Njemačke (Evangelische Kirche in Deutschland). Dotični savez luteranskih, kalvinističkih i ujedinjenih protestantskih regionalnih crkava i denominacija, povodom pola milenijuma reformacije, prilaže dokument *Rechtfertigung und Freiheit* (Opravdanje i sloboda). Povlačeći osobenu vertikalu od samog praskozorja reformacije, pa sve do ovih postmodernih vremena, Evangelička crkva Njemačke veliča „pluralizaciju hrišćanskih crkava“ (RuF, 2014: 99). Da li je skromni saldo dosadašnjih ekumenističkih stremljenja, mimo samog protestantskog nasljeđa i duha postmoderniteta, uslovio da Evangelička crkva Njemačke pohvali pluralnost hrišćanskih crkava? I na ovom primjeru se to može vidjeti, samopoimanje hrišćanske, prevashodno protestantske, crkvenosti neprestano se nalazi na sredokraći jedinstva i mnoštva/razlika.

Nadovezaću se na prethodno rečeno o oficijelnoj objavi Evangeličke crkve Njemačke sa zapažanjem sociologa koji pristiže iz pomenute zemlje. U studiji *Glaube als Option* (Vjera kao opcija), Joas dragocjenim drži ekumenistička pregnuća, tim više što se u njegovoj domovini sve više pomalja nadkonfesionalno hrišćanstvo. Na djelu je neka vrsta preoblikovanja religijskog pejzaža, smatra Hans Joas, dok se o posvemašnjem iščezavanju vjeroispovjednih posebičnosti ne može govoriti (Joas, 2014: 124). Dakako, valja biti vrlo oprezan pri eventualnom transponovanju naznačenih uvida na druga (ne)evropska društva.

4.2. Unutarhrišćansko i/ili hristijanizujuće poslanje

Prevashodno je protestantizam to utjelovljenje hrišćanstva koje je nalazilo imperativnim da Hristov nauk razgrana sve do najudaljenijih ćoškova ćovječanstva. U višestoljetnoj povijesti protestantizma, upravo XIX vijek biva na osoben način obilježen njegovim širenjem. O višestranom se rasprostriranjju radilo, kako onom po unutrašnjim

²⁰⁵ U to vrijeme je većina protestantskih denominacija bila za neku vrstu saveza samostalnih crkava, a ne za organsko sjedinjavanje.

linijama protestantskih društava, tako i onom po dotad neprotestantskim predjelima. Kada je u pitanju spoljnje širenje protestantizma, ono se odvijalo preko emigrantskih talasa i misionarenja, ali i kroz djelomičnu protestantizaciju neprotestantskih hrišćanskih društava. Protestantizmu je od osvita u njemačkim zemljama trebalo nekoliko vijekova do poprimi svojstvo svjetskosti u punom značenju te riječi (Leonar, 2002: III 437). U XX vijeku protestantizam prožima biljuna svijest o značaju i značenju koji ishode iz te njegove svjetskosti. Najzad, sve navedeno o rasprostiranju i osvješćivanju sopstvene svjetskosti protestantizma u nemaloj je vezi sa (proto)ekumenističkim fermentima.

U ime njegove majestetičnosti niko ne smije da ostane lišen hrišćanskog vjeroučnja, time su se, u suštini, rukovodili raznorazni (protestantski) misionari. Trebalo je da „djeca“, kako je Azijcima i Afrikancima tepao jedan od protestantskih misiologa s kraja XIX stoljeća, kulturno i religijski sazriju upravo uz pomoć hrišćanstva. Riječ je o teologu Gustavu Varneku (Gustav Warneck, 1834-1910), a on spada u poduži red onih koji nisu dovodili pod sumnju kulturnoreligijsko preimućstvo hrišćana, odnosno Evropljana (Warneck, 1883). Koliko god u prvi mah to djelovalo benevolentno, podjetinjavanje Azijaca i Afrikanaca zakonomjerno vodi ka opravosnaženju kolonijalizma. Arogantna kolonijalistička pedagogija projavljuje se kao svrhovit alat za nadržavanje fingirane psihokulturne maloljetnosti domicilnih žitelja diljem Azije i Afrike. Ne zaboravimo kako su se učesnici edinburške Međunarodne konferencije misija kladili i zaklinjali da će svijet hristijanizovati još za vaktadašnjih naraštaja (EKD, 2015: 22).

Nastojeći da prosiju nasljeđe kolonijalizma, protestantski misionari su se potrudili da raskrste sa zapadnocentričnošću i „hristocentričnim univerzalizmom“ (Ustorf, 2004: 399). Podešavanje misiološke strategije za nastupajuću postkolonijalnu eru homologno je prekoračivanju prvotno zapadnih zasada ekumenizma. U zvaničnoj objavi Anglikanskog savjetodavnog vijeća (Anglican Consultative Council) iz 1992. godine navodi se deset načela misionarenja, postkolonijalnoj eri up(rep)odobljenih. Redom, to su: lokalne inicijative, uzajamnost, odgovorno upravljanje, međuzavisnost²⁰⁶,

²⁰⁶ Na jednom mjestu sam ukazao kako se Jovan Zizijulas pozivao na koncept međuzavisnosti, naznačivši da ga je preuzeo od kenterberijskog nadbiskupa. Očigledno da je pomenuti pojam međuzavisnosti imao veliki značaj u teološkim promišljanjima ondašnjeg anglikanizma.

unakrsno oplodavanje, integritet, vidljivost, solidarnost, međusobno susretanje i ekumensko djelovanje (Kaye, 2005: 70). Shodno svemu onome što je već kazano o njegovoj ontologiji, očito da je protestantizam među hrišćanskim ograncima najvičniji pri saobražavanju društvenoj zbilji u previranju.

Nekako se odveć ishitreno uzima kako su izmirenje zakavženih hrišćana, s jedne strane, i širenje hrišćanske galaksije, s druge, međusobno uštimovani. Upravo zbog toga što su u pitanju naporedne putanje, udvostručuju se i iskušenja svekolikih ekumenističkih presezanja. To što su se spoljnje granice hrišćanstva protezale sve dalje, a da linije podjela unutar hrišćanstva nisu smekšavane, neporecivo govori u prilog tome. Štaviše, ne samo da ukorijenjene unutarhrišćanske razdiobe nisu ublažavane, već su se pronalazile nove pukotine i u onome što je do juče izgledalo uzorno monolitno. Uostalom, ni prosta razboritost ne nalazi da su ekspanzija hrišćanstva i ujedinjavanje hrišćana uzajamno uslovljavajuća kretanja.

Govoreći nesamozavarajućim jezikom, moglo bi se zaključiti da je upravo raskomadnost hrišćanskih entiteta bila djelotvorna pri njihovim hristijanizujućim težnjama. U takmičenju koja će denominacija prije doprijeti do svih onih nepreobraćenih zakutaka, srazmjerno veći broj, recimo, Azijaca i Afrikanaca pridodat je postojećem Hristovom stadu. Načelno uzevši, sadejstvo polučuje bolje učinke, ali je lako dokazati da je usred agona različitih misionarskih centrala sve više nehrišćana bivalo preobraćeno.

Pohrišćanjenje neevropskih kontinenata, nadasve Azije i Afrike, uveliko je bilo vezano za stanje hrišćanstva u samoj Evropi. Ne samo zabrinuti protestanti ukazuju da, govorimo o vremenima koja se sustiču oko dva svjetska rata, jenjava i blijedi značaj hrišćanstva. Gurnuto u zasjenak od strane raznih sekularističkih pogleda na svijet, vajkali su se oni, posustalo evropsko hrišćanstvo nije ni moglo preduprijediti sve one dijaboličnosti prve polovine minulog stoljeća. Kada je već, na neki način, tavorilo u Evropi, među protestantima je tinjala nada da će širenjem po Aziji i Africi hrišćanstvo povratiti zatomljeni elan. Promućurno su, najzad, zaključili da je tadašnja kolonijalna infrastruktura bila prepreka za ono što su vidjeli kao suštinski zadatak neevropskih hrišćana, a to je da ubrizgaju frišku energiju u sve slabomoćnije evropsko hrišćanstvo (Greenberg, 2017: 315). Ne samo to, vidjeli smo da je upravo u neevropskom

protestantizmu, u liku Crkve južne Indije, po prvi put na djelu bilo jedno sredotežno kretanje.

5. RIMOKATOLIČANSTVO IZMEĐU VASELJENSKOSTI I EKUMENIZMA

Premda ću se sporadično osvrnuti i u prethodeće mu vijekove, bjelodano je kako XX vijek biva taj središnji vremenski isječak u saodnošenju rimokatoličanstva i ekumenizma. Dabome da se radi o njihovoj uzajamnosti, ali u ovom dijelu izlaganja prevashodno ću se baviti odnosom rimokatoličanstva spram ekumenizma. Bilo je tu, u manjoj ili većoj mjeri, početne indolentnosti, nepokolebljivog samopouzdanja, diplomatskog opipavanja, crkvene zagriženosti, kao i stidljivih iskoraka ka ekumenizmu. Sigurno će zadubljeni čitalac primjetiti da u prethodnom nabrajanju nema oznake koja bi na najprikladniji način izrazila prekretništvo Drugog vatikanskog koncila. Preispitivanje rimokatoličanstva po sebi, kao i njegov odnos prema nerimokatolicima i, napokon, nehrišćanima daje za pravo onima koji zaključuju da se tu zacijelo radilo o kolosalnoj cezuri. To je više nego dovoljan razlog da se Drugom vatikanskom koncilu posveti naročita pozornost, i to, shvatljivo, u svjetlu zadatog predmeta proučavanja. Ne samo zbog toga što mu naprosto prethodi, neosvrtnanje na Prvi vatikanski koncil umnogome bi otežalo razumijevanje svega onoga što je donio Drugi vatikanski koncil.

Nesumnjivo, Drugi vatikanski koncil je trgao rimokatoličanstvo iz ujedno blažene i ohole učmalosti, o čemu i ne tako pobočno svjedoče žučljivi unutrašnji otpori. Protivljenje bilo kakvim preinakama tako je očekivano od rizničara sakralizovanih legata, no jetkost kojom je ono prožeto govori da se tu radilo o gorostasnom ulogu. Modernistička prekoračenja Drugog vatikanskog koncila izazivaju, na koncu, unutarkatolički razdor koji je povezan sa francuskim nadbiskupom Marselom Lefevrom (Marcel Lefebvre, 1905-1991). Antimodernizam Lefevra i sličnomišljenika mu, koji se prevashodno tiče bogoslužbenih reformi, podrazumijeva i izraziti antiekumenizam. Shodno tome, i na približavanje protestantizmu, što se vidi kao posljedica Drugog vatikanskog koncila, ne gleda se ni u kojoj mjeri blagonaklono (Kaverin, 2002: 268-269).

Ponad svega, među antikoncilski nastrojenim katolicima došao je do izražaja izandali antijudaizam, a papa, neko ko je oličenje infalibiliteta²⁰⁷, biva domalo potkazan

²⁰⁷ Ne samo rimokatolički bogoslovi nalaze da je ispravnije ovu oznaku prevoditi izrazom nezabludivost (ili neprevarljivost), nego posezati za odrednicom nepogrešivost kada se radi o razvikanoj zaostavštini

za apostaziju (Ćebić, 1988: 95). Računali su razgnjevljeni protivnici Drugog vatikanskog koncila da su Jevreji²⁰⁸ morali imati dodatnu pomoć za tako zloćudnu radnju. Shodno duhu savremenih šarlatanskih konspirologika, masoni i komunisti se udružuju sa Jevrejima u cilju stavljanja rimokatoličke crkve pod perfidni nadzor. Vezano za Jevreje, valja obratiti pažnju da je Drugi vatikanski koncil donio i *Deklaraciju o odnosu crkve prema nehrišćanskim religijama Nostra aetate*²⁰⁹. Koliko god stoje opaske da je to urađeno odviše plašljivo, tu se, ipak, pravi iskorak iz pretrajavajuće omraze rimokatoličanstva spram Jevreja. U objavi *Nostra aetate* poziva se na „međusobno poznavanje i poštivanje“, kao što se, takođe, izražava i žaljenje zbog „mržnje, progona, očitovanja antisemitizma“ (NA 4, 1965).

Nije neophodno da se bude nerimokatolik da bi se postavilo razložno pitanje o spojivosti ekumenizma sa rimskim prvostolništvom. Svejedno da li mu se pripisala nezabludivost ili, pak, nepogrešivost, papstvo kao takvo iziskuje i više od čisto sakrosanctnog prvenstva. U tom pogledu sadašnji papa Franja upražnjava obećavajuću praksu, a ona se sastoji u tome da se samoimenuje kao biskup rimski²¹⁰. Ako takvo samonazvanje prihvate i njegovi nasljednici, to će glavnina nerimokatolika zasigurno protumačiti kao neupitan znak dobre volje. Usput, Horhe Marija Bergoljo (Jorge Mario Bergoglio), što je svjetovno ime živopisnog papa Franje, prvi je papa iz Latinske Amerike i prvi isusovac na stolici apostola Petra. Ako tome dodamo da je prvi papa sa imenom Franje Asiškog²¹¹, dobićemo konture uistinu samosvojnog biskupa rimskog²¹² (Tanasković, 2014: 226-227). Njegov se pontifikat, naposljetku, može sagledati i kao polovično ispunjenje onih nada koje je kod mnogih tako silno razbudio Drugi vatikanski koncil prije nekih pola stoljeća.

Prvog vatikanskog koncila. Dakako, posrijedi je dogmat koji se najčešće imenuje kao papina nepogrešivost, a o njemu će uskoro, s puno valjanih razloga, biti više riječi.

²⁰⁸ Katkada se u konspirologikama klevetanje Jevreja u cjelini preusmjeravalo ka cionistima.

²⁰⁹ Ako bi morali nekome pripisati najveće zasluge za *Deklaraciju o odnosu crkava prema nehrišćanskim religijama*, njemački kardinal Bea (Augustin Bea, 1881-1968) zasigurno bi isprednjačio.

²¹⁰ Nije naodmet da nabrojim nekoliko naziva za vrhovnog poglavara rimokatoličke crkve, i to onih koje zatičemo u pripadajućem kanonskom pravu. Naime, on je rimski prvosveštenik, Petrov nasljednik, biskup rimske crkve, namjesnik Hristov, glava biskupskog zbora, pastir opšte crkve i, na koncu, vrhovni pastir crkve (ZKP, 1996: 65).

²¹¹ Ne samo po stvar ekumenizma, nije dobro, kako to uviđa Berđajev, da pravoslavni u rimokatoličanstvu vide isključivo jednog Savonarolu (Girolamo Savonarola, 1452-1498) i inkviziciju, a ne ljepodušnog Franju Asiškog (Đorđević, 1987: 436).

²¹² Kako u enciklici *Laudato Si'* kaže papa Franja: „Uzeo sam njegovo ime kao vodilju i nadahnuće u svom izboru za rimskog biskupa“ (*Laudato Si'*, član 10).

Primjeren je okvir za podsjećanje na jedan dalekosežan čin iz Jerusalima, s početka 1964. godine. Nakon više od pola hiljaduljeća, neposredno su se susreli jedan papa i jedan vaseljski patrijarh, i to na izuzetno važnom mikrotoposu, na samoj Maslinovoj gori. Nipošto se ne radi o slučajnosti što su papa Pavle VI i patrijarh Atinagora²¹³ upravo tih godina započeli (simboličko) približavanje rimokatoličanstva i pravoslavlja. Tada se odvija Drugi vatikanski koncil koji, u najmanju ruku, uskomešava autarhičnosti sklono rimokatoličanstvo. O Drugom vatikanskom koncilu biće još riječi, ali sada se vraćam na svojevrsni produžetak susreta dvojice crkvenih poglavara sa Maslinove gore. U decembru 1965. godine ceremonijalno se ukidaju prokletstva²¹⁴ iz 1054. godine, i to jednovremeno na Vatikanskom koncilu u Rimu i Svetom sinodu u Carigradu. Premda povlačenje anatema nije značilo i početak opštenja dviju crkava, takav čin se može protumačiti, čak i od strane dežurnih sumnjala, kao dokaz istinski dobre volje. Iz jednog naoko efemernog ugla baciću dodatno svjetlo na susret pape i patrijarha, jer se tu nazire i silueta protestantizma. Prilikom čitanja izvoda iz *Jevanđelja po Jovanu* korišteno je kritičko izdanje Novog zavjeta Vilhelma Nestlea (Wilhelm Nestle, 1865-1959) (Benz, 1991: 182). To svjedoči o crkvenodiplomatskoj volji velikodostojnika dva ogranka hrišćanstva da na neki način prisutnim učine i protestantski univerzum.

5.1. O jednom (pre)dugom oklijevanju

Mirne duše sam mogao u gornji naslov udjenuti i Prvi vatikanski koncil, imajući u vidu njegovu suštinu i dalekosežna proishođenja. Postulirajući nenarušeni višestoljetni kontinuitet, Prvi vatikanski koncil se naziva i Dvadeseti ekumenski koncil rimokatoličke crkve (Thomsett, 2011: 227). Bez osvrtnja na tekovine Prvog vatikanskog koncila nemoguće je razumjeti sve što se u postkoncilsko doba dešavalo sa rimokatoličanstvom. Još tačnije bi bilo da se kaže kako se radi o međukoncilskoj eri, stoga što se prati vrijeme, nekih stotinjak godina, između Prvog i Drugog vatikanskog

²¹³ Već to je bilo dovoljno da patrijarha Atinagoru, podjednako antiekumenistički i antirimokatolički nastrojani u pravoslavnim krugovima, proglase „latinomislećim“ (Aleksiev i Jazadžiev, 1997: 7).

²¹⁴ Kako je to jednom zgodno sročio Gonzales Ruiz (Jose Maria Gonzalez Ruiz, 1916-2005), teolog porijeklom iz Andaluzije, rimokatolička crkva više ne želi “anatemizirati nikoga i ništa osim same anateme” (Vušković, 1980: 33). Dakako, iz ovih njegovih riječi progovora duh emancipujućeg rimokatoličanstva, koji je došao do izražaja na Drugom vatikanskom koncilu, kao i u onih par godina nakon njegovog okončanja.

koncila. Naposljetku, Drugi vatikanski koncil može se posmatrati i kao neka vrsta (kritičke) recepcije onoga što je umnogome opterećujuća zaostavština Prvog vatikanskog koncila.

5.1.1. *Servus servorum Dei* nasuprot primatu i infalibilitetu

U naslovu se nalazi pojam koji je primjer toga kako su filološke zavrslame kumovale otuđivanju Istoka i Zapada. Pravoslavni su *infallibilitas* (nezabludivost) prevodili terminom koji, takođe, denotira *impeccabilitas* (nepogrešivost). U tolikoj mjeri prenaplašena sa rimokatoličke strane, papina nezabludivost u očima nerimokatolika poprima razmjere nepogrešivosti (Kongar, 2014: 72). Iz navedenih se razloga kao trezveno pojmovno rješenje nameće odrednica infalibilitet, tako da ću za njom, po pravilu, i posezati.

Nikako se ne radi o neprimjerenom redukovanju stvari ako ustvrdim kako se na Prvom vatikanskom koncilu, ne samo kada je eklesiološka ravan u pitanju, sve prelamalo oko (buduće) uloge pape. Hotimično sam u naslovu izdvojio jednu od brojnih papinih titula, *servus servorum Dei* (sluga slugu božjih), kako bih je kontrastirao sa njegovim primatom i infalibilitetom *ex cathedra*, čime ga je već tako velikodušno uresio Prvi vatikanski koncil. Udvojena podvlašćenost biskupa rimskog, zar on ne služi onima koji služe Svevišnjeg, trebalo bi da nas uvjeri kako on nikako ne može da bude eklesijalni samodržac. Osiguran od bilo kakvog teološkog voluntarizma, ta on je samo sprovodnik višnje volje, papa je istovremeno uzor skrušenosti, tako bi se, ukratko, moglo rastumačiti ono *servus servorum Dei*.

Nemalo je onih koji ukazuju da se pitanje papskog primata ne nalazi samo u središtu saodnošenja rimokatolika i pravoslavaca, već je ono od svehrišćanskog, ekumenističkog, značaja. Jednodušni su Kasper i Zizijulas, papski primat je „jedina ozbiljna bogoslovska kontroverza“ koja razdvaja rimokatoličku i pravoslavnu crkvu²¹⁵ (Matić, 2016: 92). Pozvaću se na jednog od najuglednijih hrvatskih rimokatoličkih

²¹⁵ A šta je sa famoznim umetkom filiokve, pomisliće mnogi, koje je stoljećima tvorilo tačku razdora pravoslavaca i rimokatolika? Kada se radi o rimokatoličkoj crkvi, po riječima kardinala Valtera Kaspera sa jednog predavanja koje je održao u Novom Sadu 2002. godine, filiokve „može da izrazi legitimnu različitost unutar jedinstva, ali ne treba da bude pitanje koje razdvaja crkve“ (Kasper, 2004: 26).

bogoslova minulog stoljeća, Tomislava Jakova Šagi-Bunića (1923-1999), kako bi se pojasnilo šta sve sadrži primat rimskog biskupa²¹⁶. Krajnje koncizno rečeno, njegova vlast je trodimenzionalna, ona je, naime, „redovita, neposredna i biskupska (*ordinaria, immediata i episcopalis*), i ima božanski legitimitet po sebi (*iure divino*)“ (Nikolić, 2011: 346).

Valja podsjetiti kako se zapadno hrišćanstvo zaputilo ka papskom monarhizmu tamo negdje u (zrelom) srednjovjekovlju, a zenit takvog kretanja možemo datirati u XIII stoljeće (Pelikan, 2011: 98). Papino monarhijsko presezanje se opravosnaživalo preko kanonskog prava, bogoslovlja i dogmatike Prvog vatikanskog koncila. Ono što se ne samo zdravom razumu čini kao uzajamno isključivo, za razne apologete neprispodobivog papskog autoriteta očevidno i ne izgleda tako nepomirljivo. Ne samo da savremenost, s punim pravom, gaji duboko podozrenje i prema samoj ideji infalibiliteta, već je ona, s druge strane, krajnje neoperabilna u svekolikom društvenom opštenju. Najzad, više nego smislenim se ukazuje da je i sa stanovišta teološke antropologije potpuno neprihvatljivo da se nekome, o kome god da se radi, pripiše infalibilitet.

Eto nas u poodmakloj drugoj polovini XIX vijeka, kada Prvi vatikanski koncil teži da ponudi (samo)svrsishodne odgovore na množinu izazova sa kojima se tada suočavalo rimokatoličanstvo. Dubokosežno i posvemašnje sociokulturno preustrojavanje nije išlo u prilog sklerotične samosvijesti rimokatoličkog (visokog) klira. Sve u svemu, Prvi vatikanski koncil je bio grčevit pokušaj rimokatoličanstva da i dalje presuđuje pri oblikovanju svekolikog društvenog poretka. Tako Sloterdijk (Peter Sloterdijk) u *Srdžbi i vremenu* sumira: „Papinski bijeg u dogmu o nepogrešivosti, mobiliziranje misionarstva, kampanja poticanja marijanske pobožnosti²¹⁷, osuda liberalnih i sekularnih knjiga, subverzivno guranje ultramontanskih stranaka u parlamente sekularnoga protusvijeta – sve su to akcije koje pokazuju paniku moći na zalasku“ (Sloterdijk, 2007: 27). Ne samo iz crkvenopovijesnih razloga, papa je viđen kao neko ko suštinski jemči za jedinstvo koje je, ubjeđeni su zastupnici takvog

²¹⁶ Prilažem dva eliptična i biljuna određenja rimokatoličkog teologa Nike Ikića o tome šta sve podrazumijeva papin primat. „Definicija primata sadržajno ističe da je Papa Kristov namjesnik, vidljiva glava Crkve, njezin vrhovni pastir, apostolski prvak“... „Papa je prema Prvome vatikanskom saboru najviša zakonodavna, upravna i sudačka vlast u Crkvi (*suprema potestas*)“ (Ikić, 2016: 74-75).

²¹⁷ Protestantima prekomjerno uznošenje Bogorodice, ta ona se vidi kao „posrednica“ i „saikupiteljka“, samo znači okrnjivanje neuporedive spasotvorne uloge njene uzdanice, Hrista (Carroll, 1992: 438).

stanovišta, zlehudo erodiralo. Koncil se u tom smislu već postarao da dogmatski i kanonski upodobi jedno takvo presezanje rimskog biskupa. Upravo to će nerimokatolici vidjeti kao krucijalnu smetnju da se ekumenistički duh ukorijeni u međuvjeroispovjedne odnose.

U navedenom izvodu iz Sloterdijkove studije *Srdžba i vrijeme*, između ostalog, pominje se i ultramontanizam, a on iziskuje, u najmanju ruku, par rečenica. Za početak valja naglasiti kako je ultramontanizam gorljivi starorežimski oblik odanosti papstvu od strane raznoraznih antiprosvjetitelja i kontrarevolucionara. Za ultramontanistu nema naznaka smutnje kada se radi o ustroju rimokatoličke crkve, ona može da bude jedino monarhija na čijem čelu stoluje *pontifex maximus*. Kada bi prosuđivali današnjici pertinentnim aršinima, ultramontanizam bi se, kako to i francuski društvenjak Rene Remon (Rene Remond, 1918-2007) uočava, razotkrio kao dvojaki reakcionarni integralizam. Dok vrše apologetiku nejednakosti i pozivaju se na od Boga izaslanu vlast, ultramontanisti se sladostrasno prepuštaju fantazmagorijama o jednom tako sjajnom srednjovjekovlju. Iz svega naznačenog proizilazi da su ultramontanisti bili organicisti²¹⁸ kada se radi o predočavanju uzornog društvenog poretka (Remon, 2017: 118).

Dogmat sa Prvog vatikanskog koncila o papinoj nezabludivosti/nepogrešivosti, dakle, otjelotvoruje monarhijsko načelo. Njime je dodatno narušena više nego lomna unutarkatolička ravnoteža između primata rimskog biskupa i episkopskog kolegijuma. Hipostazirajući njegovo izaslanstvo od Hrista, nekako se izgubilo iz vida da je biskup rimski samo jedan među drugim nadzornicima²¹⁹. Konstitucija *Pastor Aeternus*, u kojoj se nalaze i učenja o primatu i infalibilitetu pape, donesena je, kakve li povijesne ironije, dan prije nego što će započeti njemačko-francuski rat (19. jul 1870). O stepenu jednodušnosti sabornika povodom papinih prerogativa govori ishod glasanja, na kome su samo dvojica (od ukupno njih 535) bila protiv. Takva jedna odluka, pokazaće se, neposredno i dugoročno je obremenila historiju hrišćanskih raskola. Već po samom okončanju Prvog vatikanskog koncila, izvjesni nezadovoljnici unutar rimokatoličanstva

²¹⁸ Ova odrednica, dakako, nije slučajno upotrebljena, na organicizam se prečesto može naići i u bogoslovskim razradama. Primjera radi, u enciklici *Redemptoris Mater* (Otkupiteljeva majka), koja je obnarodovana za papstva Jovana Pavla II, govori se o dva „plućna krila“ hrišćanskog organizma, pri čemu se mislilo na istočno i zapadno (RM 34, 1987). Uzgred rečeno, naznake involucije jednog od geopolitičkih i socioekonomskih polova Evrope, pomenuta enciklika datira iz 1987. godine, sjenče riječi negdašnjeg biskupa rimskog.

²¹⁹ Ovdje sam se poslužio etimološkom igrarijom, s obzirom da grčka riječ episkop(os) znači nadzornik, čuvar.

osnivaju starokatoličku crkvu (Frenzen, 2004: 161-164). Pomenuti ugledni njemački bogoslov i crkveni historičar Dolinger, koji je prethodno srčano vojevao protiv dogmata o infalibilitetu pape, istupa sa idejom o „staroj katoličkoj crkvi“. Blagodareći predvodništvu prilježnog biskupa Reinkensa (Joseph Hubert Reinkens, 1821-1896), starokatolički pokret bezmalo časom prerasta u izuzetno organizovanu crkvu (Thomsett, 2011: 230).

One godine koja se uzima kao začetna modernog ekumenizma, ondašnji papa Pije X²²⁰ (Pio X, 1835-1914) propisuje „Antimodernističku zakletvu“ za sveštenstvo, redovnike i učitelje u sjemeništima. Ovu zakletvu iz 1910. godine valja tumačiti kao nastavak onoga što je Pije X rekao u jednoj enciklici tri godine ranije, a to je da modernizam predstavlja „sintezu svih jeresi“ (Pascendi, 39). U kanonskom i bogoslovskom pogledu, antimodernizam rimokatoličke crkve počiva na onome što je poznato kao neotomizam, i to na onoj njegovoj rigoroznijoj inačici. S obzirom na to da u pomenutoj enciklici tročlani niz poništitelja religije čine, redom, protestantizam, modernizam i ateizam, jasno je da se tih godina, makar za pontifikata Pija X, duh ekumenizma nije ni mogao ukorijeniti u rimokatoličanstvu. Mimogred rečeno, izraz modernizam preuzimaju tradicionalistički krugovi pravoslavlja, i to sa srodnim razračunavajućim i ocrnjujućim nabojem koji prožima rimokatoličanstvo sa početka XX vijeka (McGuckin, 2011: 97).

Uskoro će da bude razgovjetno zašto ovom prigodom navodim primjer već pomenutog benediktinskog redovnika Lamberta Boduana. Naime, Boduan je 1925. godine osnovao samostan *de l'Union* (ujedinjenje), u kome se ujedno bogoslužilo saglasno latinskoj i vizantijskoj ortopraksi. To nije jedini njegov doprinos ekumenističkoj stvari, pošto je iste godine pokrenuo i izlaženje prvog rimokatoličkog časopisa, pod nazivom *Irénikon*, koji je posvećen ekumenizmu (Stransky, 2002: 104 i 168). To što sam naznačio kom redovničkom pravilu je pripadao važno je zbog toga što

²²⁰ Njemu u čast, nimalo slučajno, pomenuti nadbiskup Lefevr 1970. godine osniva rigoroznim tradicionalizmom inspirisano Bratstvo svetog Pija X (Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X). Oni sveštenici koji su bili članovi Bratstva svetog Pija X obavljali su misu po starostavnoj latinskoj ortopraksi (Kaverin, 2002: 268).

je benediktincima papa Pije XI²²¹ (Pio XI, 1857-1939), između dva svjetska rata, namjenio ulogu svojevrtnih medijatora u približavanju hrišćanskog Istoka i Zapada.

Samo po sebi je razumljivo kako se rimokatoličanstvo nije moglo trajno oglašivati na moderna ekumenistička nastojanja, nadasve na uspostavljanje Svjetskog savjeta crkava. Više od desetljeća koliko je minulo između osnivanja Svjetskog savjeta crkava i Drugog vatikanskog koncila valja protumačiti kao prokrastinaciju onoga što je bivalo sve izglednije. Da bi došlo do zbratimljujućeg susretanja sa ostalim hrišćanima, nužno je bilo da u rimokatoličanstvu dozri svijest o potrebi neke vrste unutrašnjeg preumljenja. Iz teološkoantropološkog ugla raščlanjujući, preumljenje (hebrejski: *tešuvah*, grčki: *metanoia*²²²) nije ništa drugo nego pokajanje, odlučno nemirenje hrišćanske s(a)v(i)jesti sa ogrijevovljenošću (Khoury, 2005: 352). Jednom prilikom sam već citirao rečenicu iz *Dekreta o ekumenizmu* u kojoj se pominje sintagma obraćenje srca, koja je homologna pojmu preumljenja. Tamo se govori o „nutarnjem obraćenju, obnavljanju duha, samoodricanju i sasvim nesputanom izlivanju međusobne ljubavi“, a to su opisi koji nastoje da predoče šta obraćenje srca sve sadrži (UR 7, 1964). Čuvena krilatica *aggiornamento* sažima, između ostalog, i takav jedan kopernikanski duhovni veleobrt.

Ponuđeni antropološki ključ nije jedini kada je u pitanju odgonetanje punog značenja i značaja gesla *aggiornamento*. Podesno ga prevevši riječju osavremenjavanje, otkrivamo njegovu pravu nakanu, a to je jedno samosvjesno i dubokosežno opovjesnjenje. Obrascima prošlosti više se ne može bezuslovno poklanjati povjerenje, već se mora voditi računa o, u međuvremenu razraslim, epohalnim tumbanjima (Franzen, 2004: 181). Osavremenjavanje se može protumačiti i kao odista krucijalno znamenje posvjetovljenja, kako bi to već primjetili i protivnici i pobornici takvog duhovnopovijesnog toka. Nadaje se kako ekumenistički iskoraci iziskuju izvjestan oblik i stepen posvjetovljenja, a to se iz primjera rimokatoličke crkve može vrlo lako

²²¹ Jednovremeno, papa Pije XI nije prihvatio poziv da se rimokatoličanstvo priključi osnaženom ekumenističkom pokretu, jer još nije dozrilo vrijeme za eklesiološki inkluzivizam najbrojnijeg ogranka hrišćanstva (Čedvik, 2005: 47).

²²² Nije metanoja neki uobičajeni moralnoantropološki pojam, već i, neka to tako sada bude imenovano, pojam koji govori o izvjesnom umozrenju, o čemu svjedoči ono *noeo* u dotičnoj složenici. Oko naznačenog semantičkog jezgra, kao što je to pokazao i engleski teolog Vord, može se isplesti čitava mreža pojmova. Otuda bi dobili *katanoeo* (pažljivo posmatrati), *pronoeo* (predvidjeti) i *uponoeo* (pretpostavljati) (Ward, 2005: 36).

zaključiti. Što se više promišlja o prirodi njihovog odnosa, utoliko se više potvrđuje kako posvjetovljenje ne predstavlja balast za ekumenistička pregnuća.

5.2. Drugi vatikanski koncil kao cezura?

Šta li nam to poručuje uvaženi dominikanac Iv Kongar²²³ kada kaže da je Drugi vatikanski koncil učinio da rimokatolička crkva bude više „katolička“? (Norwood, 2014: 430). Uobičajilo se da kategoriju katoličnost prevodimo izrazom sabornost, tako da se tu može nazreti Kongarova gledišna tačka. Uzgred, ne dovodeći pod znak pitanja transcendentno dato jedinstvo crkve, Kongar sabornost vidi kao nešto što bi tek trebalo da bude ozbiljeno. Rimokatoličanstvu je bilo neophodno jedno transgresivno okupljanje, nalik Drugom vatikanskom koncilu, da bi se ono makar približilo istinski svesabirućem uzoru. Nagovještavajući time duh koji će odlikovati Drugi vatikanski koncil, rimokatolička crkva 1961. godine iskazuje volju za uspostavljanjem zvaničnih odnosa sa Svjetskim savjetom crkava. Kao odjek duha kojim je bilo prožeto naznačeno sabranje, u postkoncilsko doba, zaključno sa početkom novog hiljaduljeća, rimokatoličanstvo otpočinje trinaest međucrkvjenih dijaloga (Kasper, 2001).

Razumljivo, po značaju se izdvaja onaj dijalog koji je od 1980. godine rimokatoličanstvo započelo sa pravoslavljem, i to kroz Mješovitu međunarodnu komisiju za teološki dijalog (Joint Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church). Zaključno sa 2016. godinom, održalo se četrnaest plenarnih saborovanja, iz čega je proizašlo šest dokumenata (Matić, 2016: 89-90). Kako je to već i prethodno primjećeno, pitanje primata rimskog episkopa, i to u kontekstu njegove uklopivosti sa načelom sabornosti, predstavlja tu žižu dijaloga pravoslavnih i rimokatolika. U doraskolničkoj je eri znatno lakše pronaći uporišne tačke za postavku o nadopunjivosti prvenstva rimskog episkopa i sabornosti²²⁴. No, u postraskolničko doba papstvo razrasta, riječima Jovana Zizijulasa, „bez ikakvog zajedništva sa Istokom i u duhu polemike sa Istokom“ (Zizjulas, 2010).

²²³ Prema nekim procjenama, samo se uticaj isusovca i teološkog mu sličnomišljenika Ranera (Karl Rahner, 1904-1984) može mjeriti sa Kongarovim na Drugom vatikanskom koncilu (Flinn, 2007: 178). Tadašnji papa Jovan XXIII Ranera je proglasio za jednog od zvaničnih bogoslova (*peritus*) Drugog vatikanskog koncila.

²²⁴ O tome svjedoči dokument *Sabornost i primat tokom prvog milenijuma*, koji je Mješovita međunarodna komisija za teološki dijalog rimokatoličke i pravoslavne crkve donijela u italijanskom gradu Kjetiju 2016. godine (Matić, 2016).

Ovo je pravi momenat da sa svojevrsnih margina dosadašnjeg toka izlaganja *Unitatis redintegratio* smjestim tamo gdje ponajviše i pripada. Kako to hronologija Drugog vatikanskog koncila pokazuje, na njegovom trećem po redu zasjedanju, u novembru 1964. godine, donosi se naznačeni *Dekret o ekumenizmu*. Da li je neko prije Drugog vatikanskog koncila mogao naslutiti da će samo jedanaest sabornika, od njih preko dvije hiljade, biti protiv donošenja *Dekreta o ekumenizmu* (Koch, 2016: 15)? Pri pokušaju da se dokuči jedno od središnjih poslanja Drugog vatikanskog koncila, i letimično čitanje *Dekreta o ekumenizmu* biva od presudne pomoći. „Jedan od glavnih ciljeva Svetog ekumenskog sabora vatikanskog II jest promicati obnovu jedinstva među svim kršćanima“, već prva rečenica *Dekreta o ekumenizmu* ne ostavlja ni trunčicu sumnje u tom pogledu (UR 1, 1964).

Nekako se ušunjao upitnik u gornji naslov, ne bi li se na taj način iskazala smotrenost pri donošenju suda o dalekosežnosti Drugog vatikanskog koncila. Nastojaću da odvagam da li je ovo sabranje preutemeljujuće ili se tu, možda, radi o prividnom napuštanju dotadašnjih magistralnih tokova rimokatoličanstva. Pritom, valja voditi računa o tome da čitava gama nesparivih pogleda iznutra i spolja prosuđuje o tome šta je bit i domašaj Drugog vatikanskog koncila. Najzad, ako je Drugi vatikanski koncil i bio prekretnički, to nipošto ne znači kako je poslijekoncilska epoha bila uskraćena od preispitivanja njegovih (krhkih) zasada. Rijetko kada su stvari besprijekorno reverzibilne, a to naročito važi kod onih institucija kojima je patina starostavnosti vrelo sa kojeg se opravosnažuju. Ako načelu starostavnosti prijete neka vrsta poreknuća, za očekivati je da raznorazni revnitelji udvostruče svoje napore kako bi se ono što je privremeno izmaklo kontroli opet disciplinovalo, uprepodobilo na propisano bogougodan način.

Govoreći jezikom uprošćavajuće dihotomije, biskupski kolegijum Drugog vatikanuma moguće je uslovno razgraničiti na tabore tradicionalista i modernista. No, zavirujući unutar te dihotomije može se razabrati, podjednako u oba tabora, čitava jedna gradacija varijeteta. Tako se rasponi protežu od ultratradicionalista do realističnijih pobornika očuvanja negda uspostavljenih kodova, s jedne, i od onih koji su inklinirali izvjesnom stepenu obnove²²⁵ do onih koji nisu prezali ni od krajnje preutemeljujućih

²²⁵ Ovaj je pristup podesno imenovati kao meliorizam, u čijem se nukleusu nalazi volja, i s njom povezana vjera, da se malo-pomalo unaprijede svekolike životne prilike.

eklesioloških i moralnopolitičkih prijedloga²²⁶, s druge strane. Da bi se Drugi vatikanski koncil oplodotvorio na dotični način bilo je neophodno da među sabornicima prevagu odnesu oni koji su bili skloni (srazmjernom) preporodu rimokatoličke crkve.

Predložena podjela tradicionalisti *versus* modernisti daje pregledniju predstavu kada je u pitanju zemljopisni/državni razmještaj sabornika na Drugom vatikanskom koncilu. Italijanski²²⁷, sjevernoamerički, španski i kurijski prelati bivaju, s jedne, preoprezni prema zamašnom dahu promjena, dok latinoamerički, azijski, afrički, njemački²²⁸, francuski, holandski i belgijski, s druge strane, pokazuju zavidan stepen ornosti da se stupi u stvaralački razgovor sa naložima vremena sadašnjeg i budućeg (Nikolić, 2011: 185-186). U narednim redovima nastojaću da proniknem u to u kojoj mjeri se ova razdioba prelama i na odnos prema ekumenizmu. Opravdano je već u ovom trenutku uopštiti da je ekumenistički etos neizmjereno više prirastao za srce raznolikim modernistima, nego braniocima ustaljenog crkvenog poretka.

Već na početku 1959. godine papa Jovan XXIII, u bazilici Svetog Pavla, najavljuje Drugi vatikanski koncil. Nakon detaljnih pripremnih radnji, Koncil se svečano otvara 11. oktobra 1962, da bi se saborovanje okončalo 8. decembra 1965, pri čemu su se održala ukupno četiri zasjedanja. O njegovim učincima svjedoči i šesnaest koncilskih dokumenata, četiri konstitucije, devet dekreta i tri deklaracije. Značaj i veličinu Drugog vatikanskog koncila ponajbolje odslikava podatak da mu je, u ulozi posmatrača, prisustvovalo dvije stotine izaslanika iz pravoslavnih i protestantskih crkava/denominacija. Među njima su bili i predstavnici Svjetskog savjeta crkava, a njihovo je prisustvo sigurno uplivalo na konačni sadržaj objava Drugog vatikanskog koncila (Melton, 2009: 65).

²²⁶ Kako se to već može pronaći i u studiji Borisa Vuškovića *Raspeto katoličanstvo*, među rimokatoličkim (visokim) klirom u (post)koncilsko bilo je i onih koji su, na nasravnjivo zapjenušanim valovima epohalnih ideoloških zadatosti, zagovarali socijalizam. Kao primjer koliko se to ideološko klatno moglo visoko zanjihati rječito govori slučaj Kamila Toresa (Camilo Torres, 1929-1966), sveštenika i sociologa marksističke provenijencije. On ne samo da je opravdavao revolucionarno nasilje, već se u jednom trenutku pridružio kolumbijskoj gerili, da bi u njenim redovima dočekao i nasilnu smrt (Vušković, 1980: 84-85).

²²⁷ O značaju italijanskih prelata na Drugom vatikanskom koncilu govori već to što su oni činili šestinu od ukupnog broja izaslanika. Kada se već pominju brojke, prilažem podatak kako je na prvom zasjedanju Koncila bilo prisutno preko dvije i po hiljade delegata (biskupa, titularnih biskupa, uglednika) (Nikolić, 2011: 186-187).

²²⁸ Stav njemačkih biskupa, po pravilu, bijaše otkravljajući, zasigurno i stoga što je utemeljen na iskustvu suživota u preovlađujuće dvokonfesionalnoj im domovini.

Kada Drugi vatikanski koncil posmatramo kroz njegov preovlađujući duh, postavlja se pitanje da li je on više konvergirao ka protestantizmu ili, možebiti, ka pravoslavlju? Nije nužna neka posebna upućenost u onovremene doktrinarne, realpolitičke, crkvenodiplomatske i aksiološke konfiguracije da bi se odgovor sam po sebi iskristalisao. Ukupno uzev, očiglednim se ukazuje da je zbližavajuća energija Drugog vatikanskog koncila prvenstveno upravljena ka protestantizmu. Sa striktno bogoslovske i eklesiološke tačke gledišta to se može opravdati time da su pripadajuće razlike rimokatoličanstva i protestantizma veće nego kada se rimokatoličanstvo uporedi sa pravoslavljem. Ako se Drugi vatikanski koncil već (samo)poimao kao zbratimljujući skup, onda je sasvim razumljivo da se prvo, u mjeri u kojoj je to moguće, ublaže one veće razlike.

Onima koji su, makar donekle, obavješteni šta se sve dešavalo za više od tri godine koliko je trajao Drugi vatikanski koncil, poznato je kakva su se sve tu nadanja, ideje i nedoumice rojile. Ulog na Drugom vatikanskom koncilu, dakako, nije se ticao samo ekumenizma, već i svega što bi se moglo zbirno imenovati kao modernističke rapture. Naime, njegovo je okrilje poslužilo i za preispitivanje tako škakljivih tema kao što su, primjerice, kontrola rađanja, brak sveštenstva, homoseksualnost, rukopoloženje žena (Wilson, 1999: 79). Imajući u vidu duhovnohistorijske (za)datosti, kao i narav rimokatoličke crkve, jasno je da se nije moralo dugo čekati na restaurativni demarš. Samo par godina po završetku Drugog vatikanskog koncila, duh retrogradnosti je već tu, da bi on potom u narednim desetljećima uhvatio dodatni zamah. Reagovanja revnitelja u poslijekoncilsko doba nedvosmisleno govore da su se uzburkala blaženo troma duhovnobogoslovska i crkvenopolitička ustrojstva rimokatoličanstva.

Vrijeme je da se izdvoje oni detalji i uglovi sagledavanja koji će pripomoći da se pojmi šta nam je to donio jedan od najvećih crkvenih događaja u minulom stoljeću. Tako tadašnji *Vicarius Christi*, Jovan XXIII, već prvog dana Drugog vatikanskog koncila, 11. oktobra 1962. godine, drži besjedu pod znakovitim nazivom *Ka hrišćanskom jedinstvu*. Ukupno pet godina poglavarstva usrdnog pape Jovana XXIII (1958-1963) može se posmatrati i kao težnja da se konačno uspostavi bratski i sestrinski razgovor razjedinjenih hrišćana²²⁹. U prilog prethodno kazanog, dodajem da je za

²²⁹ On je već druge godine svog pontifikata, u januaru 1959, iskazao odlučnost da se održi vaseljski sabor, potonji Drugi vatikanski koncil.

pontifikata Jovana XXIII ustanovljen i Sekretarijat za promicanje jedinstva, čije samo ime govori o kakvom se tu naumu radilo.

Upravo je rođeni Lombardanin Anđelo Ronkali (Giuseppe Angelo Roncalli), docniji papa Jovan XXIII, primjer da izuzetni pojedinci mogu da razmrđaju i najokoštaliya crkvena ustrojstva. Nije bez razloga Hans King, u *Maloj historiji katoličke crkve*, pomenutog biskupa rimskog vidio kao najznačajnijeg papu u XX stoljeću (Küng, 2002: 227). Njegov kratkotrajni pontifikat, koji je prekinut naprasnom smrću, ostavio je suštastveniji pečat na rimokatoličanstvo nego pape čija je služba bila višestruko duža. Kao anegdotski ures na portretu Anđela Ronkalija dodajem i riječi neimenovanog Ekovog (Umberto Eco, 1932-2016) prijatelja: “Papa Jovan mora da je ateista. Samo neko ko ne veruje u Boga može toliko voleti svoju sopstvenu vrstu!” (Eko i Martini, 2015: 50).

Od prvorazrednog je značaja ukazati kako je Drugi vatikanski koncil po sastavu učesnika u znatnoj mjeri bio ekumenski. Za razliku od prethodnih, ovaj put su i domicilni predstavnici Afrike, Azije i Južne Amerike sudjelovali na naznačenom rimokatoličkom sabiranju (Nemet, 2014: 41). To je već samo po sebi znamenje kako je u određenoj mjeri sazrila samosvijest o neophodnosti otklona od jednog izrazito evropocentričnog rimokatoličanstva. Svakako, ta vrsta samosvijesti je nešto što se i moglo očekivati, to prosto iziskuje vidno dislociranje demografskog središta rimokatoličanstva. Ono što u demografskom pogledu odlikuje ovovremeno hrišćanstvo u cjelini, uz neophodnu spoznajnu kalibraciju, važi i za njegov rimokatolički ogranak.

Na samom isteku Drugog vatikanskog koncila, tačnije 7. decembra 1965. godine, donosi se *Dignitatis humanae*, zvanična objava o ljudskom dostojanstvu i slobodi (DH, 1965). Do tada je, ne samo u rimokatoličanstvu, žilavo opstajavala svojevrsna antropologija niskosti, gdje je naglasak bio na svagdašnjoj mizeriji i prvotnoj, svegeneracijskoj, ogrijevovljenosti. Već to što se čovjek srazmjerno oblagorodio i uvažio kao dostojanstvenik, kazuje kako je Drugi vatikanski koncil smogao snage za nemalo preinačenje teološke antropologije. No, pažljiviji tumači uviđaju kako se u dokumentu *Dignitas humanae* priznaje „pravo na vjersku slobodu, no još uvijek ne na slobodu u vjeri“ (Kopić, 2010: 53). Bilo bi doduše previše očekivati od

jedne crkvene deklaracije da se, i Kopic razložno zaključuje, saglasi sa idejom slobode u vjeri.

Kako bi se prosudilo o dalekosežnosti nekog događaja ili, pak, procesa suvislim se čini posegnuti i za svojevrsnim pogledom spolja. Tako i u slučaju Drugog vatikanskog koncila valja riječ dati upućenim nerimokatolicima, ne bi li oni posvjedočili o njegovoj srži i dometima. Jedan od pomenute dvije stotine izaslanika, Oskar Kulman²³⁰, teolog luteranskog ishodišta, vidi u Drugom vatikanskom koncilu nešto zbilja prekretno. Nadasve se to odnosi na višestruko pominjani *Dekret o ekumenizmu*, u kome Kulman, i ne samo on, pronalazi golemi značaj. „Nijedan katolički dokument nikada nije govorio o nekatoličkim hrišćanima na ovakav način“, nedvosmisleno i iskreno priznaje Kulman (Zizijulas, 2014: 112).

To da je Drugi vatikanski koncil odškrinuo vrata prema nerimokatoličkoj teologiji svjedoči i naredna vinjeta. Nakon revolucionarnog kovitlaca u dojučerašnjoj im domovini, Pariz biva jedno od gostoljubivijih odredišta za uveliko raznorodnu rusku emigraciju. Nekoliko godina je bilo dovoljno plejadi pravoslavnih bogoslova i religioznih filozofa²³¹ da se egzistencijalno presaberu i 1925. osnuju Teološki institut Svetog Sergeja. Ne bih li preduprijedio moguću zapitanost otkud ovaj paragraf ovdje, ukazujem da je Pariz, ne samo u međuratnom razdoblju, bio mjesto izuzetno plodonosnih susreta pravoslavne sa rimokatoličkom teologijom. Moglo bi se čak reći da je Pariz iz tih godina bio, kao i u mnogo čemu drugom, svojevrsna ekumenistička bogoslovska radionica. Nadasve je ruskopravoslavna teologema sabornosti naišla na veoma topao prijem, tako da je ona ostavila svoj pečat i na Drugom vatikanskom koncilu (Bremer, 2012: 164).

U naznačenim približavanjima rimokatoličkog i pravoslavnog bogoslovlja neprocjenjivu je ulogu imao već pominjani Iv Kongar, koji je, između ostalog, poznat i kao predstavnik nove teologije (*nouvelle théologie*). Kako bi se ovo Kongarovo poslanje cjelovitije sagledalo, prilažem neke od crtica iz njegovog duhovnog životopisa. Naime, zarana je Kongara, prozvanog i „čovjekom crkve“, obuzelo ekumenističko uzbuđenje, o

²³⁰ To što sam se pozvao na zapažanje Oskara Kulmana proishodi iz činjenice da je u pitanju teolog koji je bio veoma priljezan u rimokatoličko-luteranskim ekumenističkim razgovorima.

²³¹ Imena kao što su, između ostalih, Florovski, Berđajev, Kartašev (Антон Владимирович Карташёв, 1875-1960), Loski (Никола́й Ону́фриевич Ло́ский, 1870-1965), Bulgakov (Сергей Николаевич Булгаков, 1871-1944), zaslužuju da ih ovom prilikom makar pomenem.

čemu rječito svjedoči i njegov teološki prvijenac *Podijeljeni hrišćani*²³². Kako li su tada zvučali njegovi stavovi da su unutarhrišćanske podjele obesnažile i samu rimokatoličku crkvu? I ne samo to, u *Podijeljenim hrišćanima* Kongar se pita da li je rimokatolička crkva sačuvala supstancu Hristovog votuma (Đurović, 2014: 9). Podnaslov Kongarove knjige glasi *Načela katoličkog „ekumenizma“*, sve sa navodnicima kod riječi ekumenizam, s obzirom da je korišćenje tog pojma, u datom okviru, bilo zabranjeno. Kako ne bi ostalo nedorečeno, dodajem da Iv Kongar u *Podijeljenim hrišćanima* ne odstupa od uvriježenog obrasca ekumene povratka, prema kojem su nerimokatolički entiteti pozvani da se nanovo sjedine sa rimokatoličkom crkvom (Kisić, 2016: 140).

Na osnovu detalja oko podnaslava Kongarovih *Podijeljenih hrišćana* može se razabrati do kakve je promjene došlo unutar rimokatoličanstva za samo nekoliko desetljeća, na Drugom vatikanskom koncilu. Dok je korišćenje pojma ekumenizam u međuratnom periodu zahtjevalo interpunkcijsku opremu, na Drugom vatikanskom koncilu je sročena formula „katolička načela ekumenizma“. Kako bi se i na jezičkom planu pokazala dobra volja, odustalo se od sintagme „katolički ekumenizam“, jer ona podrazumijeva da rimokatoličanstvo ima neku svoju zasebnu ekumenističku strategiju. Godinu dana ranije od izglasavanja *Dekreta o ekumenizmu*, u kome se posegnulo za oblikom „katolička načela ekumenizma“, u opticaju je bio nacrt *De Oecumenismo*, u kome je bila predložena oznaka „katolički ekumenizam“. Sa razdaljine od pola stoljeća, Kurt Koh²³³ (Kurt Koch) smatra kako je Drugi vatikanski koncil posvjedočio u prilog jednosti ekumenizma (Koch, 2016: 15).

Ne radi se o pukoj spisateljskoj uzgrednosti to što je naznačeno kako je Kongar bio jedan od protagonista novoteološkog usmjerenja unutar rimokatoličanstva. Izdanak međuratne epohe, *nouvelle théologie* i nakon Drugog svjetskog rata ostaje u nemilosti zvaničnog autoriteta u rimokatoličanstvu. „Novotari“ i „obnovljenici“ (*theologie du renouveau*), kako su još nazivali Kongara i njegove bogoslovske sličnomišljenike²³⁴, bivaju višestruko skrajnuti sve tamo do prelomnog Drugog vatikanskog koncila

²³² Onkraj zavidnog uticaja, Kongar nalazi da njegova knjiga ima izvjesne manjkavosti, pošto je tada, kako kaže, bio „previše blizak školskom tomizmu, previše blizu proučavanju Šlajermahera i liberalnog protestantizma“ (Kisić, 2016: 133).

²³³ Pomenuti švajcarski kardinal nalazi se na čelu Papskog savjeta za unapređenje hrišćanskog jedinstva.

²³⁴ Red je da pomenem imena nekih od njih: Henri de Libak (Henri de Lubac, 1896-1991), Pjer Tejar de Šarden (Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955), Hans Urs von Baltazar (Hans Urs von Balthasar, 1905-1988), Mari Dominik Šeni (Marie-Dominique Chenu, 1895-1990), Luj Bujar (Louis Bouyer, 1913-2004).

(Đurović, 2016: 35). Iz njihovog nazvanja, ta oni su „novatori“ i „obnovljenici“, razgovjetno se ocrtava odnos rimokatoličanstva prema bilo kakvom novumu. Kao što sam drugom prilikom naglasio, rimokatoličanstvo se, ništa manje no pravoslavlje, sa protestantizmom razilazi povodom te nespremnosti na samopreoblikovanja. Sve od Tridentskog sabora²³⁵ (1545-1563), pa naredna četiri vijeka, rimokatolička crkva se kapsulirala, sistematično zatvorila za bilo kakav dašak mogućih promjena.

Nekoliko godina po okončanju Drugog vatikanskog koncila, papa Pavle VI u dva navrata posjećuje Ženevu (Boisset, 1999: 149). Hodočašća u grad koji je jednovremeno ishodište jednog krila reformacije i središte Svjetskog savjeta crkava valjalo bi protumačiti i kao potvrdu ekumenističkog htjenja unutar rimokatoličanstva. Na razočarenje onih koji uvijek postavljaju najviše zahtjeve, ova posjeta, kao što je poznato, nije urodila pridruživanjem rimokatoličanstva Svjetskom savjetu crkava. Ipak, papini odlasci u Ženevu znatno su više od crkvene učtivosti, oni su svojevrsna znamenja odobrovoljavanja rimokatoličanstva spram svekolikog ekumenističkog pokreta.

5.2.1. Pokušaji preudešavanja mikrofizike moći rimokatoličke crkve

Ni obličje papstva koje je iznjedrio Prvi vatikanski koncil nije moglo ostati neokrznuto prekretničkim manevrima Drugog vatikanskog koncila. U ovom slučaju se to ispoljilo preko ustanovljavanja kolegijaliteta episkopa, što je donekle subverzivno po neprikosnovenost rimskog biskupa. Dolazi do nekog vida sadejstva primata i episkopata/sinodalnosti, a kako izgleda taj odnos ponajbolje govori to što raznorazni tumači posežu za organicističkom metaforom, po kojoj je papa glava episkopata. S ove strane neupitnosti papskog primata, Drugi vatikanski koncil vraća dostojanstvo domicilnoj crkvenosti, što Raner vidi kao njegov dalekosežan bogoslovski domašaj (Ikić, 2016: 79).

Raščlanjujuća sociološka optika nudi čitavu uzajamno isprepletenu mrežu (re)konfiguracija moći unutar rimokatoličke crkve, a koje su pretresane na Drugom vatikanskom koncilu. Mimo pomenutog odnosa pape i kolegijaliteta biskupa, iskrsla su i

²³⁵ Ovaj devetnaesti ekumenski koncil rimokatoličke crkve bijaše obilježen presabiranjem rimokatoličanstva nakon uznapredovale protestantizacije zapadnog hrišćanstva. Kako je to ustvrdio i okretni francuski historiograf Delimo (Jean Delumeau), Tridentski koncil je, između ostalog, bio „odbijanje razgovora s reformacijom, gruba potvrda antiprotestantskih stavova“ (Delimo, 1998: 200).

druga pitanja u svezi nesrazmjerne usredištenosti moći na njenim raznim čvorištima. Kada se radi o samom vrhu piramide moći rimokatoličkog crkvenog poretka, pod kritičkom lupom našla su se njena četvorna, asimetrična i arkanska zgusnuća: papa, Rimski kurija, kardinalski zbor i, najposlije, biskupstvo kao takvo²³⁶ (Vušković, 1980: 68). O donekle ublaženoj suverenosti pape nešto je već rečeno, ali je ovdje važno uočiti kako i preostala tri punkta moći, ništa manje nego biskup rimski, perpetuiraju potčinjavajuća i poslušnička psihocrkvena ustrojstva. Nemali broj glasova se na Drugom vatikanskom koncilu usprotivio takvoj mikrofiziци moći, i to iz najmanje dva oprečna razloga. Sem nepodudarnosti sa epohalnim sociopolitičkim jednačinama, takvo besprimjerno okoštavanje eklesijalne moći, nisu to samo lijevi rimokatolici ustvrdili, duboko je strano jevanđeoskom naučavanju.

Od ništa manjeg značaja bili su i zahtjevi za preslaganjem autoritarnog crkvenog ustroja na parohijalnoj razini, što je i maločas pomenuti Raner vidio kao doprinos Drugog vatikanskog koncila. Načelo kolegijaliteta nastojalo se spustiti i na odnos između biskupa i sveštenika, pri čemu se, dakako, nije dovođio pod znak pitanja miropomazani položaj klira po sebi (Vušković, 1980: 69). Spirala tih demokratizujućih nagnuća nije mogla ostaviti ni vjerujuće laike izvan svega toga, tako da se propitivalo i kakvom ulogom oni mogu da raspolazu u jednoj obnovljenoj i sveuključujućoj crkvi. Saglasno zamisli o narodu božjem, na Drugom vatikanskom koncilu vjerujućim mirjanima se posvećuje natprosječna bogoslovska pozornost²³⁷. Načelno je to nesporno, no valja znati da se strasno sporilo oko konkretnih oblika i stepena uključivanja laika u crkveni život. Nije isto da li će mirjani imati samo nešto više udjela u stvarima organizacije parohijalne svakodnevice ili će, bilo je i takvih prijedloga, neposredno uplvisati u izbor i mogući opoziv svojih (arhi)pastira.

²³⁶ Ukratko, dok Rimski kurija preotima izvjesne nadležnosti biskupata, a kardinalski zbor dobija na svojevrsnoj omnipotentnosti prilikom izbora pape, biskupstvo, u krajnjem, postaje obezduhovljena rukovodeća ljuštura.

²³⁷ Mimo pominjane dogmatske konstitucije *Lumen gentium*, imamo i prateći dekret o apostolatu laika *Apostolicam actuositatem* iz novembra 1965. godine. U objavi *Apostolicam actuositatem* važnost poslanja mirjana se naglašava i zbog toga što „današnje prilike iziskuju da njihov apostolat bude intenzivniji i prostraniji“ (AA 1, 1965). Iz ove rečenice kao da odzvanjaju pobožnima sve praznija crkvena zdanja, makar kada je ondašnja (i sadašnja) Evropa u pitanju.

5.3. Da li je *Una sancta ecclesia* rimokatolička?

Ima jedna neodoljiva dosjetka vezana za odnos rimokatolika prema mogućnosti da su i druga oblička hrišćanske pobožnosti bogougodna. Sažeto rečeno, rimokatolik (kvazi)ekumenista daje za pravo protestantu kako ima više oblika poštovanja Boga, a pri tome kaže: „Vi na svoj način, ja na Njegov“ (Eagleton, 2005: 85). Mimo njoj primjerene logike, ova pošalica sadrži srž odnosa rimokatoličanstva, makar onog dokoncilskog, prema nesravnjivosti sopstvene eklesiološke apodiktčnosti. Jasno da jedan šeretluk, koliko god bio lucidan, nipošto ne može biti dovoljan da se ponude sve neophodne naznake odgovora na pitanje iz naslova ovog poglavlja.

Zdravorazumski govoreći, shodno datoj moći i rasprostranjenosti izlišno je i očekivati eklesiološko samoumjeravanje rimokatoličanstva. Više nego što je to slučaj kod drugih crkvenih entiteta, razmatranje rimokatoličanstva uključuje i vaneklesiološke činioce. Odveć je to glomazan crkvenopolitički organizam i okoštala moć da bi se pristup rimokatoličanstvu mogao svesti na čisto bogoslovlje i/ili crkvenoslovlje.

Obratiću pozornost na Solovjova, (privremenog) preobraćenika u rimokatoličanstvo, koji srčano brani prvenstvo rimokatoličke crkve, i to zarad ponovnog združivanja raspolućenog hrišćanstva. U tom smislu upućuje na nimalo pitajske riječi iz *Jevanđelja po Mateju*: „A ja tebi kažem da si ti Petar²³⁸, i na tome kamenu sazidaću Crkvu svoju i vrata pakla neće je nadvladati“ (Mt, 16: 18). Kada Hrist, kao ustanovitelj crkve, izdvoji jednog među svojim učenicima da bude njihov predvodnik, to je nešto zasvagda obavezujuće. Svi oni koji nasljeđuju apostola Petra kao rimskog arhipastira imaju nesumnjivo prvenstvo u odnosu na ostale biskupe/episkope (Solovjov, 2005). Za rimokatolike je vjerovjesnik Petar bio prvi papa²³⁹, a to neprekinuto apostolsko prejemstvo, dakako, seže sve do današnjeg pape Franje, već 266. po redu. Ako bi jednom riječju morali označiti eklesiološku usredištenost rimokatoličanstva, saglasno prethodno rečenom, nema podesnije oznake od petrocentrizma.

²³⁸ O nenadmašivosti uloge apostola Petra, prema novozavjetnim spisima, govori i to što je on prvi svjedočio Hristovom uskrsnuću, kao i to što je predvodio ondašnju jerusalimsku zajednicu.

²³⁹ Tamo pred kraj IV stoljeća jedan od rimskih biskupa sebi je dodjelio nazvanje papa, a tek za srednjovjekovlja se to zvanje vezuje isključivo za Petrovog nasljednika (Hennesey, 1992: 537). Uzgred, upitno je, po svemu sudeći, da li je apostol Petar zaista bio prvi papa, imajući u vidu čisto hronološku logiku.

Nekako je izmakao pogledu apostol Pavle, na čiji se boravak u Rimu, takođe, pozivaju oni koji nastoje da pomenutom gradu pridaju nesavršen crkveni značaj. Historičari hrišćanstva uviđaju kako se u Rimu njegovala pavlovska tradicija, u čijem se središtu nalazi ideja o sveopštoj crkvi. Nasuprot tome, Istok je njegovao neku vrstu jovanovskog predanja, koje je više držalo do lokalnih *communio*, sabranih oko episkopa, svog arhipastira (Kongar, 2014: 46).

U dogmatskoj konstituciji *Lumen gentium*, koja je donesena pretposljednje godine trajanja Drugog vatikanskog koncila, potvrđuje se petrocentrično načelo rimokatoličanstva. III glava, pod nazivom *Hijerarhijsko ustrojstvo crkve i posebno episkopat*, potvrđuje Petrovo preimućstvo nad ostalom jedanaestoricom prvotnih apostola. Naprosto, Hrist je, kako to doslovno stoji u *Lumen gentium*, „postavio na čelo ostalim apostolima blaženoga Petra“, a sve sa naumom da „episkopat bude jedan i nerazdijeljen“. Ne samo to, u apostolu Petru je „ustanovljeno trajno i vidljivo počelo i temelj jedinstva vjere i zajednice“ (LG 18, 1964). Dabome, svaki naredni rimski biskup, Petrov sukcesor, biva pravovaljano oličenje postojanosti na taj način uspostavljenog vjerskokrkveng jedinstva. Istovremeno, nekako se izgubilo iz vida da *successio apostolica* podrazumijeva da se na vjerodostojan način svjedoči apostolsko učenje.

Kako iz nerimokatoličkog ugla izgleda prezezanje rimskog biskupa na nesavršen crkveni *auctoritas*? Da se odmah razjasni, sam primat se ne dovodi pod znak pitanja²⁴⁰, ali nesuglasice započinju oko toga da li je prvenstvo rimskog biskupa plod historijskog okazionalizma. Oni koji u vaneklesiolološkoj dimenziji traže porijeklo naznačenog prvenstva podsjećaju na činjenicu da je u doba apostola Petra grad Rim bio prijestonica carstva, što je uslovalo i osebujući status rimskog biskupa. Ako se sam primat nije dovodio pod sumnju, neugasle su rasprave oko toga da li je rimski biskup izvršio aproprijaciju autoriteta. Za nerimokatolike je to više nego očigledno, rimski biskup se drznuo da prigrabi ono čega u dubljem teološkom smislu nikako ne može biti vlasan. Samoprolašavajući se infalibilnim, rimski biskup se uzvisuje i do autoriteta Svetog pisma, što bi bilo svojevrsno huljenje. Najzad, pripisivati svakom Petrovom nasljedniku infalibilitet, nešto čega je i sam navjestitelj Petar bio lišen, zvuči krajnje protivlogično (Pelikan, 2010: 322-323).

²⁴⁰ Uostalom, ne samo rimokatoličko eklesijalno samorazumijevanje nalazi da je nemoguće zamisliti, bez obzira koja je ravan u pitanju, crkvenost bez onoga koji oličava *protos* ili *kephale* (Koh, 2016: 187).

Da vidimo kako bi se, između ostalog, moglo odgovoriti na pitanje iz naslova ovog odjeljka, i to sa stanovišta rimokatoličkih teologa koji su osvjedočeno skloni stvari ekumenizma. U koautorstvu sa Hajnrihom Frisom (Heinrich Fries, 1911-1998), Karl Raner 1983. godine prilaže osam teza o *Ujedinjenju crkava kao o realnoj mogućnosti*. Njihove su teze isprovocirale živu raspravu, a ovom prilikom prevashodno me zanima ono što su sročili u četvrtoj po redu. Tamo doslovno stoji: „Sve crkve učesnice priznaju smisao i pravo Petrove službe rimskog pape kao konkretno jemstvo jedinstva crkve u istini i ljubavi“ (Fries i Rahner, 1983: 70). U objediniteljskom naumu Frisa i Ranera, koji oni vide kao nešto realistično, rimski biskup, uz sve uslovnosti, zadržava središnju ulogu.

Najdalekosežnije se preko sotirioloških razlaganja prelama priroda odgovora na upit iz naslova odjeljka. Kao što je poznato, u hrišćanstvu se na spasenje ne može računati mimo nekog vida ucrkljenosti. Ali spasotvorna oposredovanost crkve, kao tijela Hristovog, na različite se načine poimala u povijesti eklesiologije. Sama ucrkljenost može se posmatrati u krajnje juridičkom i ekskluzivističkom ključu, ali, nasuprot tome, imamo i paradigmu (nevidljive) crkve koja, mimo vjeroispovjednih zoniranja, bezostatno sabira sve vjerujuće. Za rimokatoličanstvo najviše važi prvonaznačeno određenje, tu sotiriologema/eklesiologema *extra ecclesiam nulla salus* dostiže usijanje. Istini u čast, papa Pije IX (Pio IX, 1792-1878)²⁴¹, u doba kada katoličanstvo postaje sve više rimocentrično, ne odbacuje mogućnost vancrkvenog izbjavljenja (Čedvik, 2005: 47). Ovaj uslovni ustupak, svakako, nije naškodilo eklesiološkom ekskluzivizmu rimokatoličanstva; na nešto takvo moralo se još dugo čekati, sve tamo do Drugog vatikanskog koncila.

Načelno, razumljivo je da ockrvljena samosvijest poriče spasiteljnu mogućnost bilo kom drugom mehanizmu izuzev crkve. Navedenom eklesiocentričnom utemeljenju spasenja oprečan je okamistički²⁴² teološki aksiom *facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam* (onome koji čini što je u njegovoj moći, Bog ne uskraćuje milost)

²⁴¹ Za njegovog pontifikata održao se Prvi vatikanski koncil, a on bijaše prvi episkop rimski koji je dugovječniji od apostola Petra, „opovrgavajući tako vrlo staru ideju da nijedan papa neće vladati duže od vođe apostola (Remon, 2017: 115).

²⁴² Ova srednjovjekovna bogoslovska škola mišljenja svoj naziv duguje engleskom franjevcu Vilijamu Okamu (William of Ockham, 1287-1347).

(Gibellini, 1999: 506). Ekumenisti eklesiocentričnu²⁴³ sotiriologiju vide kao nešto što vodi novom krugu međusobnog udaljavanja, jer je neizostavno da se postavi pitanje koja je to crkva sopstvenica (jedinog) spasotvornog zakrilja. Kada bi neko lakovjerno ponudio kompromisnu formulu po kojoj je to svaki eklesijalni entitet, oni crkvenoslovno isključivi, naročito u redovima rimokatoličanstva i pravoslavlja, namah bi se, u najmanju ruku, narogušili.

Ne samo u slučaju Frisa i Ranera, poslijekoncilski rimokatolička teologija se upinje da na neprotivslavan način spari ekumenističke impulse sa onim od čega nikako ne želi da odustane, a to je prvenstvo rimskog biskupa. Ekumenizmu naklonjene nerimokatoličke crkve, prema takvim eklesiološkim računama, trebalo bi da streme „zajedništvu sa papom, ali ne i pod njim“ (Frieling, 2009: 124). Otuda bi koncentrični krugovi bili najpodesnije geometrijsko tijelo da slikovito prikažu eventualnu nehijerarhijsku sjedinjenost nerimokatolika sa papstvom po sebi. Neautoritarnoj hrišćanskoj savjesti i svijesti u cjelini je nepoćudno svako obličje crkvenosti, a samim tim i objedinjavanja, u kome se nekoj ustanovi/ličnosti ustupaju vanredni prerogativi. Ne samo to, prostodušna nerimokatolička svijest se pita kako je moguće da se papi uporno pripisuju atributi jednog natprirodnog suverena.

Pri razmatranju novog poimanja crkvenosti na Drugom vatikanskom koncilu podesno je posegnuti za klasičnim sociološkim kategorijalnim parom. Sa čisto hronološke tačke gledišta, naglavačke se tumba čuvena Tenisova (Ferdinand Tönnies, 1855-1936) dihotomija, tako da se do Drugog vatikanskog koncila rimokatolička crkva samopoimala kao društvo. Pri tome, držalo se da crkva nije bilo kakvo društvo, već upravo *societas perfecta* čijoj je savršenosti doprinosila i njena striktno hijerarhijska uporedačenost (Ikić, 2016: 78). Počev od Drugog vatikanskog koncila, u epicentar eklesiološkog samoosmišljavanja rimokatoličanstva smješta se kategorija *communio* (*koinonia*). Dogmatska konstitucija *Lumen gentium* predstavlja skelet rimokatoličkog *communio* bogoslovlja, a njegov zglobni i važan dio je svojevrsni eklesiološki inkluzivizam. U narečenoj dogmatskoj konstituciji izričito stoji kako se i „izvan njezina organizma nalaze mnogi elementi posvećenja i istine“ (LG 8, 1964). Navedenu rečenicu

²⁴³ Ne bih pogriješio ako bih pomenuti eklesiocentrizam supstituisao sa odrednicom eklesiolatrija, pošto je ovdje obožavanje (pre)usmjereno ka crkvi kao takvoj.

bi valjalo protumačiti kao otvoreno priznanje da i s one strane rimokatoličke crkve, ipak, saegzistira supstancijalna eklesijalnost (LG 8, 1964).

6. PRAVOSLAVLJE IZMEĐU ČUVARNOSTI I SVEHRIŠĆANSTVA

Nekako se nehajno prelazi preko toga da je pravoslavlje jedna sukcesivna uraznoličenost, i to u ravni eklesijalnih ustrojstava. Od drevnih patrijaršija Carigrada, Aleksandrije, Antiohije²⁴⁴ i Jerusalima²⁴⁵, preko crkava koje su nastale među slovenskim narodima u srednjovjekovlju, do niza iseljeničkih pravoslavnih crkava iz XIX i XX stoljeća²⁴⁶, čitav je niz isprekidanih ciklusa u kojima se umnožavala pravoslavnocrkvena vasseljena. Povijest pravoslavnog uvišestručavanja, s druge strane, biva praćena i disolucijom već uspostavljenih crkvenih entiteta. Ne samo iz razloga crkvene mnogočlanosti, teško se može govoriti o monolitnosti pravoslavlja, koje bi se kao takvo onda protivstavljalo nepravoslavnom hrišćanstvu *en bloc*. Ne samo apologete takvih eklesijalnih konfiguracija pravoslavlja, ukazaće da je i ranohrišćansku eru, dostojnu oponašanja, obilježavala mnogostrukost, ništa manje strukturalna od one doktrinarne (Benc, 1991: 72). Isto tako stoji i zaključak da osvjedočena pravoslavna uraznoličenost nije baš toliko nesaobrazna sa izvornom nehomogenošću ekumenizma.

U uskovitlanoj savremenoj geografiji hrišćanstva, ni pravoslavlje nije moglo ostati ušuškano u svom tradicionalnom (samo)zabranu. Posvemašnje nomadstvo odvelo je nebrojene pravoslavce u one zone čija je kulturna samobitnost prevashodno sazdana na rimokatoličanstvu i/ili protestantizmu (McGuckin, 2008: 424-425). Kao što je znano, prostorno zbližavanje može ishodovati plodonosnim susretanjem sa vjeroispovjednim alteritetom, ali se nekako pokazuje da je izglednije učaurivanje u okruženju nepravoslavne većine. Ideja o tome da su nepravoslavni, u većoj ili manjoj mjeri, nepovratno otpali od hrišćanskog pravovjerja, u takvom okviru, samo hrani nepopustljivost pravoslavnih.

Daleko od toga da se radi o nečemu sporednom kada ukazujem da društvenjaci, nadasve sociolozi, nailaze na jedno prazno sazajno polje u pravoslavnom bogoslovlju. Imajući na umu njen upliv u javnopolitičku i društvenokulturnu zonu, upadljiva je odsutnost socijalne filozofije u pravoslavnocrkvenoj svijesti. Zasigurno se i njenim

²⁴⁴ Negdašnja Antiohija, danas Antakija, nalazi se u Turskoj, ujedno blizu Sredozemnog mora i granice sa Sirijom.

²⁴⁵ Kada bi ovom četvornom nizu dodali i Rim, i to na prvo mjesto, dobili bi pentarhiju, ustanovljeni poredak pet patrijaršija ranohrišćanske crkve.

²⁴⁶ Izvjesno je da na odnos prema ekumenizmu utiče i to da li se radi o pravoslavnom crkvenom entitetu iz rasijanja na Zapadu ili o crkvi iz matice. Naravno, svaki konkretan slučaj je oposredovan čitavim nizom drugih činilaca, a koji mogu biti i presudniji od navedene crkvenogeografske uokvirenosti.

izrazitim eshatologizmom, tim trpeljivim iščekivanjem zagrobnih razriješenja svih ovozemaljskih aporija, može, ali i to samo donekle, obrazložiti indiferentnost spram prirode društvenog poretka. To je u znatnoj mjeri uslovalo i pravoslavlju tako primjereni eklesiologizam kada se radi o ekumenizmu, a koji (vidljivu) crkvu stavlja u središte svih objediniteljskih težnji.

Načelno uzev, smislenim se čini upitati da li bi Svjetski savjet crkava kao takav i bio izvjestan u slučaju odsutnosti pravoslavnih crkava? Uz dužno uvažavanje starokatolika i anglikanaca, prvenstveno prisustvo pomjesnih pravoslavnih crkava jemči da se Svjetski savjet crkava neće premetnuti u (sve)protestantski forum. To samo po sebi predstavlja krunski dokaz o neprocjenjivom značaju pravoslavnih u stvarima ekumenizma, kao i o njihovoj odgovornosti za svehrišćanske težnje. Mimogred, učešće pravoslavnih u modernom ekumenizmu na neki način biva zakonomjerno nadovezivanje na njihov dijalog sa anglikancima i starokatolicima sa kraja XIX stoljeća (Fitzgerald, 2004: 162).

Neizbježno je ukazati na jedno značajno i dalekosežno proishođenje osobene kanonske uporedačenosti pravoslavlja. Naime, nad pomjesnim ustrojstvom pravoslavnih crkava vreba ono što se najčešće, s kritičkom oštricom, imenuje kao etnofiletizam. Prethodno je već naznačeno da je pravoslavlje vidno uraznoličeno, tako da bi se filetizam mogao shvatiti i kao vid hipertrofije unutarpravoslavnih (etnonacionalnih) svojstvenosti. Mimo toga što je stran hrišćanskoj ontologiji, etnofiletizam, poduprt načelom autokefalije, rastače samo jedinstvo (pravoslavne) crkve, uprkos tome što se izdaje za vrlog i budnog branioca nekontaminiranih izvora pravovjerja²⁴⁷. I Bigović primjećuje da pravoslavlje još nije raskrstilo sa etnofiletizmom, sa tim „sekularizovanim i bezbožnim nacionalromantizmom“ (Bigović, 2000: 259). Kako bi se dobila što nijansiraniya slika, valja naglasiti kako autokefalne pravoslavne crkve nipošto ne bi trebalo da se posmatraju kao etnonacionalni entiteti po sebi, iako su mnoge od njih, u suštini, monoetničke²⁴⁸. Važno je imati u vidu da je pravoslavni svijet još 1872. godine zvanično osudio filetistička zastranjivanja u svojim redovima. Najposlije rečeno, parohija, lokalna hrišćanska zajednica, „znači zajednicu *paroikoi*, stranaca bez

²⁴⁷ Dovoljno je samo ukazati na sapostojanje brojnih (etnonacionalnih) episkopa u jednom te istom gradu, što je u nesaglasju sa pravoslavnom eklesiologijom (Zizjulas, 2003: 207-208).

²⁴⁸ Odrednice kao što su nacionalna, anacionalna i nadnacionalna ne opisuju suštinu pravoslavne crkve, pošto je ona višenacionalna, smatra Radovan Bigović (Bigović, 2000: 259-260).

domovinskog prava. Zbog toga crkva nikada neće moći da se poistoveti s jednim narodom“ (Dolenc, 2016: 56-57).

Da li se međusobno potiru striktno pridržavanje starovremenih kanona od spremnosti da se doprinese ekumenističkim pregnućima? Bespogovorno podražavanje sakrosantne baštine može se izmetnuti u domalo savršenu inerciju, a ona neizbježno ujalovljuje bogo(št/sl)ovlje. Ostanak u okrilju (sakralnog) predačkog nasljeđa doživljava se kao znamenje nečeg tako dičnog i pomalo staromodnog kao što je bezuslovna lojalnost. Ono što je za neke krijeposna odanost sakralizovanom predanju, za druge je ništa drugo nego duhovnohistorijska tromost. Ne samo to, na taj način se, opominju prevashodno protestanti, umanjuje značaj Svetog pisma, koje bi trebalo da bude jedino kotvište hrišćanstva. No, i među pravoslavnim teolozima bilo je onih koji su Sveto pismo smatrali nesravnjivim, što je automatski značilo da predanje dobija drugorazrednu ulogu. Među njima se po čuvenju izdvaja hudosrećnik²⁴⁹ Kiril Lukaris (Κύριλλος Λούκαρις, 1572-1638), koji je za života stigao da bude i aleksandrijski i carigradski patrijarh. Pomenuti je Krićanin 1629. godine objavio teološki spis *Vjeroispovjest*, i to na latinskom, u kome se Sveto pismo vidi kao neprikosnoveni istočnik vjere. Oni koji u ovome vide otisak protestantskog vjeroučenja potpuno su u pravu, pošto je Kiril Lukaris nedvosmisleno inklinirao kalvinizmu (Delikostantis, 2014: 474).

Nekritičko prepuštanje matici ekumenizma je riskantno, jer je tu posrijedi, upozoriće čak i oni koji su mu neupitno naklonjeni, prilično nepromišljen i ekscesivan poduhvat. Nije Zizijulas jedini među pravoslavnim bogoslovima koji na drugačijim osnovama razriješava tu ishinjenu koliziju. Ne samo da ekumenizam nije suprotan pravoslavlju, već bi se odricanje od svehrišćanskog nauma moglo, s dubljim razlogom, protumačiti i kao iznevjeravanje eklesijalnih počela (Zizijulas, 2014: 40). Pri raščlanjivanju odnosa pravoslavlja prema ekumenizmu moramo imati u vidu imanentno ekumenističko gledište. Naime, ekumenizam nije nešto što spolja nadolazi, i to u vidu podmukle prijetnje, već je on primordijalno čvorište pravoslavlja. Kako to uviđa i Ernst Benc, „ekumenski pokret je doveo do obnavljanja prvotne ekumenske svijesti

²⁴⁹ Višekratno svrgavan sa carigradskog patrijaršijskog trona, sveštenomučenik Kiril Lukaris je, na koncu, bio ugušen od strane nesmiljenih sultanovih egzekutora (Leonar, 2002: 588).

pravoslavlja, do ponovnog otkrića „unutrašnje ekumene“ pravoslavlja“ (Benz, 1991: 193).

Pravoslavnom ekumenisti, kao što je Georgije Florovski, od krucijalne je važnosti da se primi k znanju ponornost hrišćanskih podjela (Florovski, 2007: 77). To je posve drugačije gledište u odnosu na ono koje zastupaju protestanti, o čemu je bilo riječi u prethodnom dijelu izlaganja. Naime, pravoslavni drže, kao što to stoji u zvaničnoj objavi Ruske pravoslavne crkve, samozavaravajućom protestantsku teologemu o nerazorivom suštinskom jedinstvu hrišćanstva koje, najzad, vapi da konačno bude vidljivo (RPC, 2000: 2.4). No, valja znati da priznanje neprebolne rastavljenosti, iz ugla osobene hrišćanske antropologije, biva upravo pretpostavka za iskupiteljski preokret. Nemali je broj onih koji drže da su se vrijedni ekumenistički probljesci dešavali mahom kada su hrišćani, ujedno neustrašivo i rezignirano, priznavali sramotnost hrišćanskih razdioba. Neka bude primjećeno i to da se povodom ove tačke podudaraju, nasuprot protestantizmu, pravoslavlje i rimokatoličanstvo.

I oni koji su antiekumenizmom najzadojeniji ne mogu sporiti kako je upravo ekumenizam osobeni akcelerator za unutarpravoslavna susretanja. Shodno tome, razložno je pitati se u kolikoj je mjeri ekumenizam uticao da se zgone svepravoslavna sabranja na Rodosu? Naime, od 1961. do 1964. godine na pomenutom ostrvu u jugoistočnoj Grčkoj odvijala su se savjetovanja koja su ojačala proekumenistička i antifiletistička nagnuća pravoslavlja. U svemu tome bila je presudna uloga upravo onog vaseljenskog patrijarha koji će nešto docnije, kao što je prethodno naznačeno, poništiti anatemu iz 1054. godine. Inače, povijest svepravoslavnih sabora ukazuje da još od daleke 787. godine, od Sedmog vaseljenskog sabora u Nikeji, nije bilo skupa koji bi sabrao izaslanike svih pravoslavnih crkava²⁵⁰ (Nikolić, 2011: 72-73).

S druge strane, teško je prečuti glas onih koji u ekumenizmu vide razdiobnu silu kada je korpus pravoslavlja u pitanju. Iz njihovog ugla stvari izgledaju otprilike ovako: bespredmetno je težiti ka svehrišćanskom jedinstvu ako to vodi unutarpravoslavnom razdoru²⁵¹. Po pravilu, takvi idu i korak dalje kako bi ustvrdili da je krajnji saldo

²⁵⁰ Od rumunskog grada Jašija (1642), preko Carigrada (1923), pa sve do Moskve (1948), upriličavali su se skupovi koji su nominalno bili panpravoslavni, no na svakom od tih okupljanja bila je odsutna neka od pravoslavnih crkava.

²⁵¹ Kada smo kod unutarpravoslavnih razdora, u punom je jeku jedan koji može imati dalekosežne, i to ne samo čisto eklesijalne, posljedice. Dakako, radi se o sukobu između Vaseljenske patrijaršije i Ruske

pravoslavnog učešća u ekumenizmu nepovoljan. Dakako, neprestano valja imati na umu da su (pravoslavni) stavovi prema ekumenizmu podložni promjeni, s obzirom da je i ekumenizam izrazito razvojna socioreligijska pojava. Svaku moguću preinaku stavova povodom ekumenizma ili, još konkretnije, Svjetskog savjeta crkava, nikako ne bi valjalo odmah pripisati pukom kapricu. Tako preispitivanje daljeg učešća u radu Svjetskog savjeta crkava može biti posljedica onoga što se vidi kao bitna promjena u njegovom tekućem usmjerenju.

Za nekoga ko dogmatiku sagledava u punoj raskoši razumljivo je da pokaže otpor prema pokušajima njenog redukovanja. Nerijetko takvi iskazuju plašnju da će se uz svođenje dogmatike odvijati i srozavanje moralnih naloga koji su se oduvijek, istina u različitoj mjeri, postavljali pred sveštenstvo, monaštvo i pastvu. Protektori pravoslavne samosvojnosti, i ne samo oni, uzročno sprežu dedogmatizaciju, a ona je u izvjesnom stepenu u ekumenizmu neophodna, sa atrofijom moralnog čuvstva. Kada se (ne)postojeći odnos dedogmatizacije i moralnih načela prikaže kroz striktniji kauzalitet, onda se ne bi trebalo čuditi da i umjereniji pravoslavci, nadasve oni cjelomudreniji, budu na odstojanju spram ekumenizma. No, zar ne bi trebalo da se oslušne glas zagovornika kontrapostavke po kojoj dekonstrukcija dogmata omogućava pristup prvotnoj (moralnoj) istini hrišćanstva. Nadgornjavanjima nikada kraja, tako da bi neko mogao dodati kako bi se sa tom razgradnjom dogmata ukazala, u stvari, zjapeća praznina (Pavlica, 2017: 73).

Nije naodmet da se ovom prilikom pozovem na zapažanje engleskog mediaveliste Stivena Ransimana (Steven Runciman, 1903-2000). Pri kraju svog dugovječnog života, on je tvrdio da upravo pravoslavlje „pruža istinsku duhovnost koju druge crkve više ne mogu da prenesu“ (Mandzaridis, 2011: 131). Ne samo da je pravoslavlje ovaploćenje nezatrovanog hrišćanskog etosa, već su ga sve druge konfesije i crkve nepovratno lišene. Mimo pobuda koje su im u osnovi, gledišta nalik Ransimanovom, u najmanju ruku, ne olakšavaju ekumenistička pregnuća. Nevezano za predznak koji poprima, ekskluzivizam nipošto ne može da razbuđuje nadu u neizvještačeno susretanje vjeroispovjedno i crkveno uraznoličenih. Pripisivati crkvenom

pravoslavne crkve oko kanonske uporedačenosti Ukrajine. Jasno je kako je ulog u ovom konfliktu mnogo veći od pitanja crkvenopravne ustrojenosti Ukrajine, nadasve kada je riječ o supremaciji unutar pravoslavlja (Veljković, 2018). Razumije se, i na stvar ekumenizma odraziće se crkvenodiplomatsko razračunavanje Drugog Rima (Carigrad) i Trećeg Rima (Moskva).

entitetu kome pripadamo neku vrstu odabranosti i neuporedivosti nije obećavajuće polazište za razgovor sa (hrišćanski) drugim i drugačijim.

Iznad svega po ekumenizam, nesumnjivo je cjelishodniji eklesiološki pristup nekadašnjeg mitropolita moskovskog Filareta²⁵² (Митрополит Филарет, 1782-1867). Nadilazeći vlastitu epohu, on je napisao: „Pazite, ne usuđujem se da nazovem lažnom bilo koju Crkvu koja veruje da Isus jeste Hristos“ (Florovski, 2005: 143). Neće pogriješiti oni koji u njegovim spisima vide otisak protestantske teologije, što je i očekivano ako se zna stepen prisutnosti protestantskih udžbenika u onovremenim ruskim bogoslovskim školama. Filaret je iskazivao ekumenistički etos na ravni izrazito hristocentrične dogmatike, ali je upitno kako se to preslikava na crkveno ustrojstvo. Naime, postavlja se pitanje na koji način nekontradiktorno združiti ka Hristu sustičući ekumenizam sa bjelodanom i umnoženom razbijenošću hrišćanstva?

U poglavlju koje se odnosi na protestantski ekumenizam, da podsjetim, nešto je natuknuto samo o jednom članu dihotomije horizontalni i vertikalni ekumenizam. Kako ne bi ostalo da se to podrazumijeva, osvrnuću se i na drugi član naznačene dihotomije, na vertikalni ekumenizam. Iz ugla pravoslavne samosvijesti, nema nimalo sumnje kako upravo pravoslavlje u potpunosti ovaploćuje vertikalni ekumenizam. Još bolje bi bilo da se on imenuje, kao što to smatra Irinej Bulović, kao „ikumenizam u vremenu ili, još bliže, vertikalno-horizontalni, krstoliki pravoslavni ikumenizam“ (Bulović, 2005: 633-634). Kada već neko promišljeno (samo)pripiše pravoslavnom ekumenizmu krstoliku kakvoću jasno je da ima na umu značenjsku punoću pomenutog simbola. Bivajući temelj simbola orijentacije, kao i izraz posvemašnjosti i mjere, krst se, i mimo njegovog hrišćanskog hermeneutičkog obzora, nadaje kao cjelishodno simboličko rješenje (Ševalije i Gerbran, 2004: 432). Napokon, i u Bulovićevom slučaju se potvrđuje ono što je prethodno zapaženo, preko inačice ikumenizam pravoslavna jezička radionica nastoji da se već u začetku razdvoji od zapadnog ekumenizma.

²⁵² Nije pretjerivanje ako se ovaj visoki klirik drži za jednog od najistaknutijih novovjekovnih ruskih bogoslova.

6.1. Izazov za sakrosanktno predanje

Kakve li čudovišnosti da se na početku XX stoljeća iskaže gorolomna volja da se saberu oni koji nikako nisu ni smjeli da se razjedinu. Stotinama godina nakon što se privremeno poslagao višekratno uraznoličeni konfesionalni mozaik, istupa, reklo bi se, eruptivna ekumenistička volja. Bez obzira koliko se trudila da ne podriva ukalupljene vjeroispovjedne tradicije, ta volja u jednom trenutku neumitno biva transgresivna po sebi. Nikakav taktički manevar ne može preduprijeti ono što je neizbježno, s obzirom da ekumenizam nastupa prekoračujuće, on je sila koja nadilazi samodopadljive sakrosanktne međnike. Osionim se ne smatra toliko što je neko ushtjeo da sakupi rasuto hrišćansko stado, koliko to što se pod znak pitanja dovode davnašnja crkvena i konfesionalna razgraničja. Iscrpljujuća okapanja oko zbrkanog dijagrama unutarhrišćanskih granica obesnažuje i onako slabašnu težnju ka transliminalnom hrišćanstvu. Religija koja u novozavjetnim spisima bludi ka prekograničju, do dana današnjeg, istura nepropusne egide, i to ništa manje na unutrašnjim, nego na spoljašnjim granicama. Kao u maloj kojoj religiji/svjetonazoru, u hrišćanstvu je veoma teško do kraja izvesti logiku razdvajanja intramural i ekstramural drugosti.

Pravoslavna samosvijest je tu zaista odlučna, sedam vaseljenskih sabora je bilo dovoljno da se dozida i ušanči bogoslovska citadela. Nakon više od četiri i po vijeka (dis)kontinuiranog teologiciziranja, procijenilo se da je Drugi nikejski sabor²⁵³ iz 787. godine zapušio i one preostale hijatuse u bedemima pravovjerja. Koliko god se nehalkidonci, pravoslavci ili, pak, rimokatolici upinjali da obrazlože zašto baš priznaju dotičan broj vaseljenskih sabora, ne mogu nas uvjeriti da se u sve to nije uplela kontingentnost. Jedan od plodonosnijih vidova njegovanja međuhrišćanske tolerancije jeste da se okoštala sakrosanktnost gleda očima ujedno ošamućujuće i otrežnjujuće kontingentnosti. Štaviše, ne samo antropolog prozire da je narativ o postojanom i zaokruženom nasljeđu neki vid nerijetko nimalo bezopasnog kolektivnog samoobmanjivanja. Pozivajući se na proučavaoce izmišljanja tradicije, poput Hobsbauma, Latur veli kako su se „sve te nepromenljive tradicije promenile prekuče“

²⁵³ Kada sam već pomenuo posljednji u nizu, primjereno bi bilo da nabrojim svih sedam vaseljenskih sabora redom kojim su se i odvijali: 1) Nikejski (325), 2) Carigradski (381), 3) Efeski (431), 4) Halkidonski (451), 5) Drugi carigradski (553), 6) Treći carigradski (681) i 7) Drugi nikejski (787) (Prokurat, Golitzin i Peterson, 1996: 114).

(Latur, 2010: 94). To što jedan ovakav pristup, po pravilu, nailazi na tajac kod većine adresata ne znači da valja prestati sa njegovom razradom.

Kako se XX vijek bližio kraju, tako su pravoslavni sve više preispitivali razloge ostanka u Svjetskom savjetu crkava. Međupravoslavni samit u Solunu iz 1998. sazvan je u namjeri da se odvagaju razlozi za i protiv daljeg sudjelovanja u ekumenističkim forumima. Pošto se bližila, osma po redu, Generalna skupština Svjetskog savjeta crkava u Harareu, neodložno je bilo da se artikuliše narastajuće pravoslavno negodovanje. Zapostavljajući čisto teološke teme, Svjetski savjet crkava, u nastojanju da odgovori na epohalne izazove, otvara niz pitanja koja su tuđa pravoslavnom etosu. „*Intercommunio* sa nepravoslavnima, inkluzivni jezik, rukopoloženje žena, prava seksualnih manjina i određene težnje ka religioznom sinkretizmu“, sve se to navodi u završnom dokumentu sa soluskog okupljanja kao nešto što prekoračuje prag prihvatljivog za pravoslavce (THS 9, 1998).

Preko najistaknutijih bogoslova srpskog pravoslavlja XX stoljeća, Nikolaja Velimirovića (1881-1956) i Justina Popovića, objelodaniće se sva višesmislenost pravoslavnog odnosa prema ekumenizmu. Nipošto ne sporeći da je tako zbog sijaset dobrih razloga, ipak se olako pretpostavlja da postoji savršena homologija u njihovim (ne)teološkim konfiguracijama. Tako se kod teme ove studije ocrtavaju izvjesna razilaženja; dok je Popović beskompromisan u svom antiekumenizmu, Velimirović nije sklon bezostatnom svrstavanju. Pomenutu dvojicu, uslovno rečeno, možemo uzeti kao prauzore kada je u pitanju opredjeljivanje (srpskog) pravoslavlja prema ekumenizmu. Po pravilu, pravoslavlje lavira od obazrivog zagovaranja ekumenizma do tvrdoglavog odbijanja da mu se prizna makar kakva teološkocrkvena i duhovnohistorijska vjerodostojnost.

Obuhvatajući što je više moguće detalja iz njegovog odnosa prema ekumenizmu, nameće se zaključak da Nikolaj Velimirović nije *homo antiecumenicus*²⁵⁴. Dovoljno je podsjetiti kako je on za drugo po redu saborovanje Svjetskog savjeta crkava u Evanstonu smatrao da je, ni manje ni više, „događaj našeg stoleća“ (Jovanović, 2009:

²⁵⁴ Dakako, *homo antiecumenicus* ne može se do kraja jednačiti sa figurom *homo confessionisa*, premda tu ima i više od slučajnog poklapanja. No, sjetimo se da je, u poglavlju o aksiologiji ekumenizma, Valter Ong ustvrdio da su istinski ukorijenjeni u sopstvenoj vjeroispovjesti nerijetko vanredno senzibilizirani za ekumenistička nagnuća. Upravo se na primjeru Nikolaja Velimirovića može testirati smislenost razgraničenja ovih dvaju antropoloških (raz)likova.

168). Otuda je sasvim opravdano da njegovo gledište o ekumenizmu prikažem upravo sada, prije nego se usredsredim na ono što sam imenovao kao hermeneutiku antiekumenizma. Utvrdivši njegovu zasebnost, ne preostaje mi ništa drugo nego da u najkрупnijim potezima predočim u čemu se ona sastoji. Naime, vratimo se u pretposljednju godinu Prvog svjetskog rata, kada je tridesetšestogodišnji Nikolaj Velimirović držao predavanja u Londonu²⁵⁵. Na osnovu tih predavanja nastao je spis znakovitog naslova *Agonija crkve*, u kome Velimirović sve crkve tretira jednako sa pravoslavnom²⁵⁶. Prestrašen od onoga što je on shvatao kao uznapredovalo rashrišćanjenje, on je u združenosti crkava vidio predohranu za eroziju evropskohrišćanske kulture (Bremer, 1997: 131-132). Strateško grupisanje evropskih crkava zarad zaustavljanja onoga što one vide kao dehistijanizaciju ne otkriva kako stvari stoje sa konfesionalnim/eklesijalnim razlikama. Ne samo da se one u ime naznačenog višeg cilja moraju prenebregnuti, već te razlike u Velimirovićevim očima izgledaju nadopunjujuće. Najzad, ni nekrivotvoreno samopreispitivanje crkvenih entiteta ne bi bilo naodmet pri rehistijanizujućem nastojanju, naprotiv.

6.2. Hermeneutika antiekumenizma

Hotimice se prepuštajući šarmu dijalektičke medijacije, nalazim kako antiekumenizam može da bude od koristi i za *homo ecumenicus*²⁵⁷. To za kojim sve razlozima posežu antiekumenisti, dodatno uvjerava one ekumenizmu sklone da njihovo zalaganje ne smije utihniti. I najokretniji među antiekumenistima zapadaju u konfesionalnu samodovoljnost, koja bi hrišćanstvu trebalo da bude krajnje zazorna. Ukočena konfesionalna samosvijest ne dopušta ni prstohvat sumnje u to koja je crkva nepodmitljiva brigovateljka nad hrišćanskom izvornošću. Propitivanje bilo koje vrste o

²⁵⁵ Najplodotvornije crkvenobogoslovske odnose Velimirović je njegovao sa anglikanstvom, što se može zaključiti već na osnovu mjesta gdje su dotična predavanja održana. Neki su skloni da Nikolaja Velimirovića, nekoga ko je donekle približio pravoslavlje Zapadu, posmatraju kao preteču svih onih ruskih teologa i filozofa koji su svjedočili pravoslavlje na Zapadu nakon Oktobarske revolucije.

²⁵⁶ Kako to već primjećuje i Tomas Bremer u studiji *Vera, kultura i politika*, rano Velimirovićevo teologiziranje ima dodirne tačke sa pomenutom teorijom grana (Bremer, 1997: 133). Kao neki vid odavanja priznanja Bremeru, nadodajem da se knjiga *Vera, kultura i politika* bavi historijskoteološkim temama, i to iz srpskoppravoslavnog domena.

²⁵⁷ Na početku da ukažem, antiekumenistički diskurs, tačnije Tatjana Goričeva (Татьяна Михайловна Горичева), u ekumenisti/liberalnom hrišćaninu prepoznaje otjelovljenje malograđanina. Nema tu, kako to veli pomenuta ruska hrišćanska filozofkinja, „unutrašnjih lomova, umiranja starog i rađanja novog, nema muke savesti koja se tek budi“ (Dimitrijević, 2011: 410).

cjelishodnosti takvog jednog pristupa biva lakomisleno i prešno odbačeno kao frivolna bogoslovska ili, pak, crkvena novotarija. I pred najdobrohotnijim nastojanjima da se tanano oslušnu epohalni damari, uvijek se nađe odveć onih koji samo u mrgodnosti i rasrđenosti vide krunski dokaz sopstvene pravovjernosti. Pitaju li se dotični, makar u neprevarnoj osami, da li je ta njihova postulirana pravovjernost saobrazna hrišćanskoj antropologiji? Sa osobenom psihoekonomijom, nekom vrstom vojujuće bigotnosti, antiekumenisti priječe stvaralački susret sa čitavim spektrom neistomišljenika. Ovdje bi valjalo razjasniti da među antiekumenistima ima i onih koji ne odgovaraju opisu religijski zatucanih. Štaviše, kroz antiekumenizam se artikuliše i neka vrsta identitetske strategije onih pojedinaca koji ne gravitiraju ka numinoznom kao takvom. Shodno tome, antiekumenizam se, jednim svojim svjetonazornim dijelom, može prepoznati i kao znamenje posvjetovljavajućih odmotavanja.

Ne bi bilo ispravno kada bi se pravoslavni antiekumenizam mehanički jednačio sa onim zajednicama koje su se odvojile od kanonskog ustrojstva date pomjesne crkve. Zasigurno da je i odnos prema ekumenizmu navođen kao jedan od razloga za unutarcrkveni razdor, ali on se teško može imenovati presudnim. Ako bi ekumenizmu pribrojali modernizam, sekularizam, paktiranje sa ateističkim vlastodržcima, tada bi dobili čitavo klupko činilaca koji su navodno odlikovali zvaničnu crkvu od koje su se otcjepili najneodstupniji među pravoslavicima. Sve u svemu, žestokih antiekumenista, nalik zilotima, ima i među onima koji su, ne slažući se baš u svemu sa njenim zvaničnim stavovima, ipak ostali do kraja u krilu matične crkve. U nekoj vrsti samopovlađivanja, ovakav stav se vidi kao „carski, srednji put“ između onog proekumenističkog i onog koji se izdaje za ultrapravoslavni (Janjić, 2009: 80). Načelno uzev, jedan od snalažljivijih postupaka opravosnaženja sopstvenog gledišta sastoji se u tome da ono bude na ekvidistanci u odnosu na dvije krajnosne inačice.

Kako bih što pretanjenije razložio gramatiku antiekumenizma, prilažem i neka saznanja o istočnicima ovovremenog ruskopravoslavnog antiekumenizma. Mimo kliširanih jeresiologika i antikatoličkih rasprava (vizantijskih i potonjih pravoslavni), tu su i antiekumenistički spisi novijeg datuma. Od 1948. godine, pa do 1961, godine učlanjenja Ruske pravoslavne crkve u Svjetski savjet crkava, antiekumenističko štivo se poprilično raširilo u Sovjetskom Savezu (Kyselov, 2015: 265). (Neo)patristika, vizantijsko srednjovjekovlje, bogoslovlje autokefalnih istočnoevropskih pravoslavni

crkava, kao i literatura iz pomenutih trinaest godina, sve se to spreglo u tamošnji antiekumenistički narativ. Ovovremeni (rusko)pravoslavni antiekumenizam otuda je organski produžetak, donekle i nadopuna, te i takve dvomilenijumske svjetonazorne uzastopnosti. Kako bi se ta fiktivna vertikala očeličila, izostavljaju se svi rezovi, protivslovlja, oscilacije i naporedosti koje prate svako idejnopovijesno vijuganje.

U prethodnom paragrafu pomenuta (neo)patristika zaslužuje koju riječ pride, a uskoro će biti jasno zbog čega. Naime, dvadesetovjekovno pravoslavno bogoslovlje pokazuje odlučnost da odbaci zapadnohrišćanske uplive (sholastiku), da bi se napajalo na nepresušivom patrističkom vrelu („povratak očevima“). U tom pogledu ne može se precijeniti značaj Georgija Florovskog, tačnije njegovog predavanja sa Prvog kongresa pravoslavnih teologa koje se 1936. godine održalo u Atini (Bremer, 1997: 194). Kada je već pomenuto ono što je Florovski nazvao neopatristička sinteza, eto prilike da Florovskom pridodamo bogoslovski mu srodnog i nezaobilaznog Loskog (Владимир Николаевич Лосский, 1903-1958). Valja znati kako se sve više razabiru glasovi, koliko god oni bili malobrojni, teologa koji preispituju taj svojerodni pravoslavni *ad fontes* zov. Takav jedan „fundamentalizam tradicije“, prema dotičnom stanovištu, onemogućava pravoslavlju da stupi u stvaralački dodir sa modernošću i produbljeni razgovor sa zapadnim hrišćanstvom (Kalaitzidis, 2014: 148).

Kao što sam u jednom od prethodnih poglavlja i nagovijestio, a i sam tok kazivanja me nešto ranije već odveo ka Rusiji, nanovo ću se osvrnuti na Homjakova²⁵⁸, tog „možda prvog originalnog bogoslova u istoriji Rusije“ (Ver, 2001: 123). Ovoga puta odanog sina Rusije osvjetliću iz sasvim drugačijeg ugla, onog koji inklinira ka antiekumenističkom diskursu. Kada bih kao sržnu odliku Homjakovljevog svjetonazora naveo slovenofilstvo, ispravno bih jednom riječju opisao nekoga ko je uplvisao i u srpskopravoslavno bogoslovlje. Čitav niz Homjakovljevih postavki višestruko je i oposredovano utkano u razna pravoslavna antiekumenistička stajališta. Ne bih li preduhitrio eventualnu zapitanost kako to da ga uokvirujem i pro(to)ekumenističkim i protivekumenističkim narativima, podvlačim da je Homjakov (ne)hotimice pružio dobre razloge za tu dvogubost.

²⁵⁸ U uporednoreligiološkoj studiji *Istorija religije Istoka i Zapada*, Ling prilaže crtice za portret svestranog Alekseja Stepanoviča, on je „bogati zamljoposjednik, pesnik, lekar-amater i orijentalista (sastavio je prvi rusko-sanskrtki rečnik)“ (Ling, 1992: 415).

I Iv Kongar to posredno napominje, Aleksej Homjakov nekonzistentno je logicizirao dok je prisposobljavao tri hrišćanska kraka (Congar, 2011: 88). Naime, sagledavajući pravoslavlje u jednoj čisto idejnoj ravni, o rimokatoličanstvu i protestantizmu je rasuđivao na osnovu njihovog konkretnog opovjesnjenja. Iz prethodno rečenog može se razabrati da tako u(pre)podobljeno pravoslavlje onto(teo)loški podjednako nadvisuje oba zapadnohrišćanska ogranka. Kako to već dijalektički dovitljivo pr(o)esuđuje Homjakov, isključivo pravoslavlju saobrazna sabornost spliče jedinstvo i slobodu u neku vrstu višeg ekvilibrijuma (Walicki, 2015: 165-182). Nasuprot tome, u rimokatoličanstvu se zarad jedinstva žrtvuje sloboda, dok protestantizam, i dalje ustopice pratim Homjakovljevu putanju, uzdižući slobodu ništi jedinstvo.

Nesumnjivo, ka sabornosti gravitira Homjakovljeva eklesiologija, što je razumljivo kad se zna da je ona jedno od četiri ključna svojstva hrišćanske crkvenosti. Samu sabornost Aleksej Homjakov vidi kao nadprostornu i nadvremenu kakvoću, ona je nadiskustvena jednodušnost svih vjerujućih. Uzgred, da li sabornost valja tumačiti kao dostizanje idilične jednodušnosti ili kao zbliženost koja ima potencijale za njegovanje izvjesnog stepena nerazjedinjujućeg raznoglasja? Historijskoteološki osokoljeni pronašli bi da je Homjakovljeva ideja sabornosti uporediva sa protestantskom idejom nevidljive crkve²⁵⁹. Otišavši korak dalje, izvodim zaključak kako je ova eklesiologema o sabornosti uklopiva u ekumenističke koordinate. Izvan teološkog vidokruga, ovako zamišljena sabornost, kako i Masarik (Tomáš Garrigue Masaryk, 1850-1937) ukazuje, priziva i baksuznu Rusoovu (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) opštu volju. Kao što opšta volja nije jednoznačna sa većinskom voljom ili, pak, sa voljom svih članova date zajednice, tako ni sabornost nije emanacija eklesijalnih ustrojstava ili majoriteta pobožnih (Subotić, 2001: 127).

Oni koji vrebaju (ne)priznata historijskoidejna nadovezivanja, sa neskrivenim likovanjem ukazaće da su veoma slične ideje ranije promišljane unutar rimokatoličke teologije. Tako je 1825. godine njemački bogoslov Meler²⁶⁰ (Johann Adam Möhler, 1796-1838) upoređivao rimokatoličanstvo sa protestantizmom preko napetog odnosa

²⁵⁹ Neizostavan je u svezi sa ovim pojmom i Kant, koji u studiji *Religija unutar granica čistog uma* piše o ideji nevidljive crkve (Kant, 2012: 142). Kant hrišćansku religiju sagledava kroz etički astrolab, on je, u krajnjem, svodi na udivljujuće moralno zakonodavstvo. U tom smislu Kant može da bude blizak onima koji teže da ekumenizam osove na moralnim zasadima, na svojevrsnoj *imitatio Christi*.

²⁶⁰ Stoga što njegove ideje i danas mogu da posluže za razrješenje ekumenističkih nedoumica, ne bi bilo pogrešno da se Meler uvrsti među protoekumeniste (Nienaltowski, 2003: IX 763).

kategorija jedinstva i mnoštva²⁶¹. Dok je „jedinstvom u mnoštvu“ (*die Einheit in der Vielheit*) ukrasio sopstvenu vjeroispovjest (rimokatoličanstvo), protestantizmu je Meler pripisao niukoliko podilazeće određenje „mnoštvo bez jedinstva“ (*die Vielheit ohne Einheit*) (Subotić, 2001: 132). Kada se ta formula, kroz dodatak pravoslavlja, utroji i pretumba, eto Homjakovljevih varijacija na temu međuvjeroispovjednih jukstaponiranja jedinstva i slobode. Usput rečeno, Vladimir Solovjov presuđuje da je Melerova eklesiologija, uz to što je prethodeća, znatno pronicljivija od onoga što su na tu temu Homjakov, i njemu blizak kružok, domišljali. Najzad, Solovjov je u svom polemičkom žaru nalazio da je Homjakovljevo znamenito djelo *Crkva je jedna* nešto što je „samo po sebi beznačajno“ (Solovjov, 2005: 58).

Već iscertani duhovni kroki Alekseja Homjakova upotpunjujem i uvidom da je on dao značajan doprinos okcidentalističkom imaginarijumu. Šire uzevši, spisi (ruskih) slovenofila nude istinski trezor za proučavaoce predstava o Evropi/Zapadu, koje je (rusko)pravoslavni Istok neštedimice isporučivao. Upotrebljeni perfekt nije najpodesniji, imajući u vidu da i postsovjetska era, regenerisanom žustrošću, pretura po repozitorijumu imagologije Evrope/Zapada (Malinova, 2015). Već duže vrijeme virtualna historiozofija²⁶², slovenofilstvo je posezalo za nekom vrstom apoteoze ruskosti/slovenstva, onih iz dopetrovskih²⁶³ vremena, i to tako što ih je uspostavljalo kroz esencijalnu protivnost Evropi/Zapadu. Poučno je kako su upravo evropsko romantičarstvo i njemački idealizam²⁶⁴ darovali spoznajno oruđe za slovenofilsku idejnu prenamjenu (Bremer, 2012: 162). Slovenofilstvo je, razumije se, budilo moju istraživačku pozornost prvenstveno u onoj mjeri u kojoj je saoblikovalo pravoslavni antiekumenistički narativ. Predočavanje antiekumenističkih postavki započinjem sa onom koja u ekumenizmu vidi sablazan ovovremene jeresi, i to ne bilo kakve.

²⁶¹ To je Meler uradio u *Jedinstvu crkve prema ocima iz prvih triju stoljeća*, spisu koji je trebalo da bude prvi u nizu publikacija u ediciji *Unam sanctam*. To samo po sebi ne bi bilo toliko vrijedno pomena da se ne radi o izdavačkom pregnuću koje je pokrenuo Iv Kongar, a čiji je osnovni cilj bio da razbudi rimokatoličku eklesiologiju, i to u jednom prema ekumenizmu blagonaklonom ključu (Gibellini, 1999: 204).

²⁶² Kako to zamjećuje i akribični engleski historičar filozofije Koplston (Frederick Charles Copleston, 1907-1994), u Rusiji se, i mimo slovenofilskog kružoka, njegovala osobena religiozna filozofija povijesti (Koplston, 2003: 49-69).

²⁶³ Ličnost Petra Velikog (Пётр Великий, 1672-1725) tvori tu tačku demarkacije, s obzirom da je do pozapadnjačenja Rusije došlo za vaktva njegovog (prosvjećenog) carevanja. Kao nešto krajnje mrsko slovenofilima, oni su čitavo to sociokulturno kretanje vidjeli kao svojevrsno odnarođivanje Rusije.

²⁶⁴ Oni su se, iznad svega, inspirisali promišljanjima Hegela (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831), Šelinga, Herdera (Johann Gottfried von Herder, 1744-1803) (Benz, 1991: 166).

6.2.1. Ekumenizam kao arhijeres

U ozloglašavanju ekumenizma pravoslavni su bogoslovi išli tako daleko da su govorili kako je on ništa manje do „najveća antihrišćanska, antičovečna i beščovečna jeres svih vekova“ (Aleksiev i Jazadžiev, 1997: 253) Imajući u vidu kako je pravoslavno hrišćanstvo rasplamsavalo jeresiološku uobrazilju, ništa očekivanije od toga da se njome presuđuje i ekumenizmu. Kada se govori o nepomirljivom antiekumenizmu srpskopravoslavnog bogoslovlja, većina s razlogom pomisli na lik arhimandrita Justina Popovića. Sredinom sedamdesetih godina prošlog stoljeća, uticajni neopatristski²⁶⁵ bogoslov objavljuje spis *Pravoslavna crkva i ekumenizam*, koji je neka vrsta manifesta antiekumenizma. Lapidarno i kružno podastirući sastavnice antiprogresističke historiozofije, i neupućenome odmah biva jasno kako ni ekumenizam niukoliko neće šmugnuti krajnje oporoj presudi. Odričući mu suštinsku samozakonomjernost, Justin Popović ekumenizam uslovljava širom duhovnokulturnom mapom, i iz nje proishodećim svjetonazornim rodoslovljem. Za njega nema dileme, u srcu svega je umišljena modern(ističk)a Evropa kojoj, prepuštajući se propovjedničkoj zažarenosti, pripisuje svekolika nepočinstva (Popović, 1995).

Niz Popovićevih invektiva istovremeno je nedomišljen i uvišestručavajuće protivslovan, nadasve kada je u pitanju (para)teološka imagologija Evrope²⁶⁶. Saznajna i moralna nedovoljnost jednog takvog pristupa nije mu bila nikakva smetnja da se ukotvi u srce ovdašnjeg antiekumenističkog narativa, naprotiv. Držim da neću pretjerati ako Popoviću pripišem ulogu svojevrsnog etalona za sva potonja (srpsko)pravoslavna antiekumenistička dopisivanja. Jedan od njegovih duhovnih sinova, o Artemiju Radosavljeviću²⁶⁷ je riječ, postaje najgorljiviji pristalica antiekumenizma među visokim klirom. Kada ekumenizam nabjeđuje nazivom svejeres, Popović drži da on sveobuhvatno anihilira hrišćanstvo (Popović, 1995). Kao neka vrsta surogat hrišćanstva, poslovično nema kod Justina Popovića mnogo dvoumljenja, ekumenizam i ne može da iznjedri pletoričnu crkvenost.

²⁶⁵ Već je nešto rečeno o neopatristskom pokretu, a njegov najvažniji sljedbenik u srpskopravoslavnom bogoslovlju upravo je Justin Popović (Toroczka, 2015).

²⁶⁶ Dovoljno je, primjerice, zaviriti u Todorovljev spis *Strah od varvara* da bi se opravdao sud o skromnim sazajnim domašajima antievropejstva Justina Popovića (Todorov, 2014: 218-219).

²⁶⁷ Ne treba zanemariti i stav prema ekumenizmu kao jedan od razloga zaoštavanja odnosa između svojevremenog episkopa Artemija i Srpske pravoslavne crkve. U epilogu svega toga, Artemija lišavaju episkopskog čina, a nedugo nakon toga on biva i izopšten iz Srpske pravoslavne crkve.

Kako bih obrazložio odluku da umetnem predmetak para u zagrade, munjevito razlažem pripovjedno tkanje iz *Pravoslavne crkve i ekumenizma*. Osobeni bogoslovski diskurs biva tu vidno protkan onim što i sam Popović samosvjesno imenuje „bogočovječanskom“ ideologijom i filozofijom života. Upućenima je znano kako je „Bogočovjek“ – koristi se i pridjevska odrednica „bogočovječanski“ (teandrički) – kvintesencijalni pojam ne samo hristologije, već i sveukupnog Popovićevo bogoslovlja. To se podrazumijeva, Isus Hrist je utjelovljenje Bogočovjeka, u njemu su homeostatično sjedinjene božanska i ljudska narav. Poželjno je ukazati na genealogiju ideje bogočovještva, koja je razrađivana na razmeđu XIX i XX stoljeća od strane ruskih religioznih mislilaca, prije svih Solovjova (Koplston, 2003: 70).

Bjelodanim se ukazuje, (srpsko)pravoslavni antiekumenistički narativ satkan je od heterogenih i (ne)sparivih teologema, ideologema i (životnih) filozofema. Nerijetko u ovakvom štivu prevagu odnesu ideološki i/ili životnofilozofski ingredijenti, tako da je moguće govoriti i o nekom vidu vanbogoslovskog podupiranja. Tako pravoslavno bogoslovlje i devotnost nastoje, nerijetko i u presudnoj mjeri, da se utemelje zaobilaznim putem. Doziva se u pomoć pravovjerni svjetonazor, i saobrazna mu filozofija života, ne bi li se udahnuo život umnogome sparušenom bogoslovlju i crkvenoslovlju. Posljedica svega toga jeste da se diskurzivno težište u tolikom stepenu pomjera ka gorljivom svjetonazornom polu da neminovno osiromašuju teologike i eklesiologike.

Ako hrišćanstvo u nečemu nije oskudjevalo tokom dvohiljadugodišnjeg pretrajavanja to su zasigurno svojevrzne jeresiologike. Naličje nauma da se zauvijek postulira jezgro hrišćanske sakrosanktnosti tvori grozničavo traganje za svim onim učenjima koja od njega odstupaju. Tu dolazi do izražaja prenapeta logika bogoslovskih razlika; što su minornije, iz jeresiološkog ugla, to više mogu nauditi palisadama pravovjerja. Neprekidna (samo)proizvodnja krivovjerja je, dakle, ono što sam ovom prilikom krstio jeresiologikama. Kroz raščaravajući sociološki durbin, dvojina pravovjerja i krivovjerja raskriva se kao kontingentni odnos moći. Tako da je, primjera radi, krivovjernik taj koji, u krajnjem, biva nemilosrdno onemogućen da odbrani svoje određene vjerske istine.

Svako doba u povijesti hrišćanstva ima svoju jeres, a ekumenistička inačica namjenjena je za „ljude poslednjih vremena, otupele od komfora i medijske kretenizacije“ (Dimitrijević, 2011: 11). U takvoj teologiji historije, ekumenizam nije samo jedna u nizu jeresi, on je (pred)znamenje eshatoloških odmotavanja. Uklopila se, kao što se da primjetiti, jeres nad jeresima u eshatološko razrješenje zgomilanih duhovnohistorijskih antinomija. Ekumenisti bi bili neka vrsta posljednjih hrišćana, koji navješćuju rasap ovoga svijeta i, shodno tome, dugo očekivanu parusiju Hristovu. I tako *homo ecumenicus* biva uramljen finisekularnim narativom, pri čemu se antiekumenista ne dvoji kakvu ulogu u svemu tome ima ekumenista. U finalnom isječku hrišćanskog eona, po antiekumenistima, antagonisti se ne pojavljuju u liku otvorenih bogoporicatelja, već fideističkih krivotvoritelja. Antiekumenisti izgaraju u opsesivnom vrebaju sve one silesije falsifikatora hrišćanskog nauka, u koje su, dabome, svrstani i ekumenisti, i to u one najisturenije redove. Po jednovremeno predvidljivom i otužnom zakonomjerju, lista krivotvoritelja je bezgranična i stalno se ažurira. Postoji tendencija da se njoj pridodaju skoro svi sem njenih prepodobnih sastavljača, što je i čini tako čudovišnom.

Nadovezujući se na prethodno, domećem kako antiekumenisti nisu prezali ni od toga da ekumenizam vide kao predigru za dolazak i samog Antihrista. Štaviše, prefrigani Antihrist upravo se nameračio na ekumenizam, a ne na, recimo, „gnosticism ili satanizam“, kako bi on bio njegov (ne)voljni trbuhozborac (Arkašu i Morojan, 2012). Prozorljivi antiekumenisti nalaze da se Luciferov plan sastoji u tome da ujarmi ekumenizam kao instrument za združivanje svih krivovjernih, ne bi li oni u prelest odveli i pravoslavlje. U ekumenizam postrojeni legioni jeretika osvojiće, makar zbog svoje mnogobrojnosti, i pravoslavnu crkvu, taj posljednji opsadjeni kaštel pravovjerja. Da se primjetiti, u ovim se tumačenjima ekumenizam organski vezuje sa nečastivim, dok su se, naspram toga, u pomenutom Solovjovljevom spisu raspršeni hrišćani objedinili tek pred prijetnjom inkarnacije Antihrista²⁶⁸.

²⁶⁸ Pri kraju svog života, Solovjov je preplašen od izvjesnog nadolaska antihristovog kraljevstva, „ateističkog režima u kojem će hrišćani biti svedeni na malu i prezrenu manjinu“ (Koplston, 2003: 37). Oni koji mu pripisuju navjestiteljski dar kazaće da su se Solovjovljeva proricanja obistinila nekih dvadeset godina kasnije, u Oktobarskoj revoluciji.

Da li postoji dodirna tačka između ekumenizma i hilijazma²⁶⁹, jedne od, pohitaće da nam ukažu pravoslavni jeresiolozi, starodrevnih jeresi po kojoj će Hrist kraljevati hiljadu godina prije kraja svijeta? Da li, kojim slučajem, ekumenizam nije preruseni izraz milenarističkog obećanja o drugom Hristovom dolasku u neko dogledno vrijeme? Kako bih bio što precizniji, pridodajem da bi uz ekumenizam bolje bilo koristiti izraz milenijalizam (ili postmilenijalizam)²⁷⁰, s obzirom da je tu posvemašnje ocrkvljenje, mimo Hrista, jemstvo (hiljadugodišnjeg) omirotvorenja (Miller, 1992: 454). Svejedno da li se govori o hilijazmu ili milenijalizmu, doktrinarna pravoslavna svijest u njima vidi odbljesak davnašnjeg krivovjerja. Shodno svemu, prepoznavanje hilijastičkih nanosa u ekumenizmu ima za prvenstveni cilj da se on i na taj način dodatno nabjedi.

Nipošto ne bi valjalo smetnuti sa uma kako su hilijastičke vjerske zajednice, po pravilu, antiekumenistički nastrojene. Neko ko iščekuje drugi Hristov dolazak, koji znači ozbiljenje prave i buduće ekumene, sve u vezi ekumenizma, u najboljem slučaju, sagledava kao predekumenizam. No, češće se sve ono što je u vezi sa ekumenizmom posmatra, u krajnjem slučaju, kao nešto što ima veze sa onim koji gospodari sadašnjom ekumenom, sa vasijskim arhiotpadnikom Luciferom. U hilijastičkoj eshatozofiji tekućem se ekumenizmu pripisuje sekundarna rola, ili se on, s druge strane, cjelovito nagrđuje.

6.2.2. Eklesiološki singularizam

Kao uvodna rečenica neka posluži zapažanje kako eklesiološki singularizam počiva na jednoj vrsti mehanicizma. Samim tim što ste ocrkvljeni na jedini miropomazani način, vi bez ikakvog susprezanja opovrgavate istinsku crkvenost svih drugih hrišćana. To odudara od onoga što je smatrao pravoslavni teolog i mitropolit German Tiatirski (Γερμανός Στρηνόπουλος, 1872-1951), kome se pripisuje i idejna bit čuvene enciklike vasseljenskog patrijarha iz 1920. Pošto je narečeni mitropolit German bio izaslanik carigradskog patrijarha u nizu međuratnih ekumenskih susretanja, jasno je njegovo stanovište povodom eklesiološke isključivosti antiekumenističkih zatočnika

²⁶⁹ Kao istoznačenice se, prema Mileru (Glenn Thomas Miller), mogu upotrebiti i pojmovi kao što su milenarizam i premilenijalizam (Miller, 1992: 454).

²⁷⁰ Kada je već ispletana čitava jedna mreža srodnih odrednica, nije zgoreg da se u nju utka još jedna nit, a koja glasi amilenijalizam, prema kome u Bibliji nije ponuđen (iznijansiran) eshatološki scenario (Miller, 1992: 454).

(Liantas, 2014: 216). Na prvom sabranju pokreta Vjera i poredak, u Lozani 1927. godine, German Tiatirski je poricao da je pravoslavlju svojstveno da ujedinjenje crkava vidi kao spajanje svih ostalih onoj koja se, onako uzoholjena, postulira kao jedina sveta i istinosloveća (Nikolić, 2011: 68).

Saglasno uvidu da ekumenizam mora ponuditi primjerenu eklesiologemu, nezaobilaznim se nadaje i pitanje o tome kako se pojavljuje crkvenost po sebi. Preciznosti radi, podvlačim kako ću se ovdje usredsrediti na njenu jednost, koja se prva i pominje u četvornom eklesiološkom nizu Nikejskog simbola vjere. Onkraj sakrosanktnosti, vaseljenskosti i apostoličnosti, prvenstveno se oko jednosti crkve raspirivala bogoslovska eristika. Ekumenizam se, sljedstveno tome, može posmatrati kao vrhunac disputa o mogućnostima i putevima ozbiljenja eklesijalne jednosti. Tako u referatu koji je priložio na skupu Svjetskog savjeta crkava iz 1959. godine, Florovski iznosi sud o tome šta je eklesiološka osobenost pravoslavlja u razlomljenom hrišćanstvu. „Suštinska je istovetnost Pravoslavne crkve sa Crkvom svih vekova, i posebno sa „drevnom Crkvom“ (*die Urkirche*). Drugim riječima, ona nije „jedna od crkava, nego sama Crkva kao takva“, teško da je mogao biti izričitiji Florovski (Florovski, 2005: 263).

Koliko god neko bio okretan u eklesiološkoj kazuistici, teško će izmiriti singularu sklone sa onima koji se ni u kojoj mjeri ne snebivaju da upotrebe množinu dok govore o crkvi Hristovoj. Zar je moguće da je sveukupno eklesiološko zdanje uslovljeno odlukom koji gramatički broj koristimo kada imenujemo hrišćansk(e)u crkv(e)u? Dok je samo jedna crkva sveta, saborna i apostolska, besprizivni su raznorazni eklesiološki singularisti, svi ostali entiteti su, u najmanju ruku, pseudocrkve. Samim odabirom izraza kao što su necrkva i anticrkva, namjerio je Justin Popović osnažiti eklesiologemu o *Una sancta* (Popović, 1995). Crkvenoslovni ekskluzivizam se, najzad, može izraziti i krajnje jednostavnom pravopisnom normom²⁷¹ – naspram Crkve vrvi od (para)crkava. Paleta spisateljskih i pravopisnih dosjetki se upotrebljava ne bi li se iskazao, takvim ga naprosto drže eklesiološki singularisti, truizam o jed(instve)nosti crkve.

²⁷¹ Mimogred, bogoslovska literatura obiluje velikim početnim slovima i tamo gdje to ne nalaže važeća ortografija, pošto se računa da se tako najvidljivije izražava osoben pijetet spram nekog pojma, vrijednosti ili ličnosti.

Od osnivanja Svjetskog savjeta crkava, na narečenu eklesiologemu o *Una sancta* pozivali su se ekumenizmu neskloni među pravoslavcima. Samosvijesti visokog pravoslavnog klira nipošto nije bilo prihvatljivo (eklesiološko) izjednačavanje svete i saborne im crkve sa raznoraznim protestantskim vjerskim zajednicama u Svjetskom savjetu crkava. Jasno je da jedan takav pristup pretrajava i u današnjici, što se lako može obrazložiti time da se radi o formativnoj tački vjeroispovjedne sebisvojstvenosti. Nije dovoljna sakrosanktnost kao takva, već se smatra kako je jedino pravoslavna crkva baštini u neokrnjenom obličju. Ako se drugim entitetima i priznaje da imaju neke od elemenata crkvenosti, jedino se u pravoslavlju dostiže crkvena pleroma. Kako bi uopšte došlo do svojevrstne eklesiofanije, moraju se organski spregnuti sve nužne gradivne sastavnice, kao što je to slučaj u pravoslavlju, ustvrđice eklesiološki ekskluzivisti.

Dok među pravoslavcima imamo jednodušnost oko toga da su oni otjelotvorenje istinske crkve, oko poimanja ocrkvljenosti nepravoslavnih hrišćana vlada raznoglasje. Nezagriženi među pravoslavcima nisu po tom pitanju isključivi, oni rasuđuju kako im, ipak, nije dato da proniknu da li je negdje drugdje oprisuštena eklesijalnost. Homjakovljeve riječi, prema kojima „Crkva zemaljska i vidljiva... deluje i upravlja u svojim granicama, ne sudeći ostalom čovečanstvu“, daju im za pravo (Homjakov, 1999: 5). Ne samo puka razboritost nalaže uraznoličavanje hinjeno monolitnog nepravoslavnog svijeta, ako ni zbog čega drugog onda poradi premjeravanja koliko su to ostali hrišćanski entiteti odstupili od istinske (pravoslavne) crkve. Nerijetko najrevnosniji pravoslavci u posvemašnjem ujednoobražavanju nepravoslavnih hrišćana vide znak sopstvene pravovjerne stamenosti. U tako zamišljenoj fundamentalnoj dihotomiji, nevjerujući se u jednom trenu potihom poistovjećuju sa svim nepravoslavcima hrišćanima.

Već je nešto napisano o pokajanju zbog hrišćanskih razdora, koje se, s pravom, vidi kao neumitna pretpostavka za bilo kakvo sjedinjavajuće stremljenje. No, crkvenoslovni ekskluzivisti iz tog veličanstvenog preobražavajućeg čina pokajanja izostavljaju sopstvenu crkvu. Ne može da traži oprostaj, kazaće oni, (pravoslavna) crkva koja jedina živi punoću starostavne dogmatike. Jedno takvo pokajanje može da bude samo asimetrično, na nepravoslavcima je da iskreno okaju svoja sagrešenja (Aleksiev i Jazadžiev, 1997: 226-227). Kakve li vjeroispovjedne preuznositosti da se dotična crkva, ma o kojoj da je riječ, izdvoji iz sveobavezujućeg katarzičnog čina. Pohitaće

eklesiološki ekskluzivisti da odgovore, nema šta da se pročišćava crkva koja je, bez obzira na sve, ostala neokaljana.

6.2.3. Heteronomnost ekumenizma

Zašto uopšte pridavati toliki značaj nečemu što proishodi iz nečega drugog, što je lateralni i supsidijarni vid civilizacijskih i svjetonazornih preslaganja, ili, možda, konspiroloških podvala? Jedan od izokolnih načina da se raslabi ekumenistički naboj sastoji se u tome da mu se pripíše posvemašnja nesamozakonomjernost. Ako iza spremnosti vaseljenskog patrijarha da se otvori prema ekumenističkim nastojanjima, ili, pak, iza djelovanja Svjetskog savjeta crkava, proziremo američki geopolitički upliv podražavamo postavku o heteronomnosti ekumenizma (Kalomiros, 1998: 78). Istovremeno, kada bi potcijenili značaj datih geopolitičkih preslaganja, govorimo o bipolarizovanom svijetu nakon Drugog svjetskog rata, ekumenizam bi ostao da leluja u sociopolitičkom vakuumu. Premda uobičajeno nisu skloni da se osvrću na društvenu uslovljenost, ovdje antiekumenisti upravo tragaju za vancrkvenim činionicima koji se kriju iza ekumenizma. Iza njihovog jednostranog sociologizovanja ekumenizma stoji pobuda koja je posve drugačija od samosvrhovitog naučnog istinoljublja. Ne bi samo pakosnici među nama to rekli, zakletnici u *sub specie aeternitatis* istinu nekako nonšalantno posežu za svojevrsnim krivokletstvom. Koliko god to zvučalo lakomisljeno, valja se zapitati zar upravo oni ne bi trebalo da su skrupulozni i blagi sa riječima?

Za pravoslavne antiekumeniste, dakle, ekumenizam nije izraz hrišćanske imanencije, već je on puki izdanak, najšire uzevši, (zlo)duha moderniteta (Kalaitzidis, 2014: 146-148). Otuda bogoslovski i egzistencijalni polet oni ne traće toliko na kuđenje ekumenizma po sebi, pošto ga prvenstveno vide kao tugaljivu izraslinu na sve crvotočnijoj tjelesini moderniteta. Kao dijete ocvale Evrope, odnosno Zapada, ekumenizam ne biva ništa više do epifenomen sumračnim valerima oslikane civilizacijske superdeterminante. Tu bi se moglo govoriti i o njegovoj sekularnosti, pošto je ekumenizam podjednako učinak posvjetovljenja i nešto što ga vidno perpetuiru. Već time što je oposredovan posvjetovljenjem, ekumenizam i ne može da bude prihvatljiv svima onima koji posvjetovljenje vide kao potmulu opasnost po (pravoslavno) hrišćanstvo.

I sa jednog drugog stanovišta se ukazuje njegova heteronomija, s obzirom na to da se ekumenizam razotkriva kao licemjerna unatarhrišćanska travestija. Dok jedni drže da se preko ekumenizma odvija protestantizacija pravoslavlja, drugi nalaze da ga i rimokatoličanstvo rabi kao pomagalo pri geokonfesionalnim prezaposjedanjima. Kada se malo pomnije sagleda, smatra vladika Atanasije Jevtić, ekumenizam je „proizvod papizma²⁷², jer se rodio iz protestantizma, otcepljenog od rimokatolicizma“ (Jevtić, 1998: 140). Nije u pitanju samo puka genealogija, ekumenizam je, u stvari, izraz krajnje potuljenog antipravoroslavnog sadejstva rimokatoličanstva i protestantizma. Već u prethodnim rečenicama se mogu nazrijeti obrisi konspirologika koje, po prirodi stvari, odriču samozakonomjernost ekumenizmu. U ovom okviru svejedno je da li u teorijama komplota vidimo čistu sumanutost pri tumačenju istrnutih povijesnih zbitija ili, pak, dubokosežno znamenje „gubitka mogućnosti delanja“ (Suslov, 2015: 108).

Ne radi se u ekumenizmu o nehotičnim preoblikovanjima hrišćanskog konfesionalnog atlasa, nego o prepredenoj zavjeri protiv pravoslavlja. U redovima onih koji, pod slatkorječivom krinkom ekumenizma, podrivaju čistotu pravoslavlja nisu izostali ni arhikonspiranti modernog doba. Tako je arhiepiskop Serafim Soboljev (Николай Борисович Соболев, 1881-1950) našao da „iza ekumenističkog pokreta stoje iskonski neprijatelji Pravoslavne Crkve – masoni²⁷³“. Zapravo, ne stoje iza ekumenizma slobodni zidari kao takvi, već ga ti konspirološki antagonisti podupiru kapitalom sa kojim, dakako, nimalo ne kubure (Dimitrijević, 2011: 16). Nedavno kanonizovani Serafim Soboljev dotičnu misao iskazuje 1948, iste one godine kada je osnovan Svjetski savjet crkava. Konspirologema arhiepiskopa Soboljeva samo je mogla da ide u prilog tadašnje odluke Ruske pravoslavne crkve da ne pristupi novoformiranom Svjetskom savjetu crkava. Najzad, za pojedine pravoslavne antiekumeniste masoni imaju mnogo neposredniju ulogu u ekumenističkim ustrojstvima. „Većina današnjih verskih vođa²⁷⁴“,

²⁷² Ovaj Jevtićev citat je zgodan povod da ukažem kako se u ovdašnjim antiekumenističkim spisima kritički žalac upućuje i rimokatoličanstvu. Mimogred, rimokatoličanstvo se zlurado krsti imenom papizam, pri čemu se cilja na neuporedivu ulogu koju biskup rimski ima u pomenutom ogranku hrišćanstva.

²⁷³ Kao što je prethodno i dometnuto, i pojedini antiekumenisti među rimokatolicima masonima pripisuju ulogu razgrađivača starostavne rimokatoličke crkvenosti. Da li masonstvo odlikuje, retorike radi pitaju se (pravoslavni) antiekumenisti, upravo to što nadilazi vjeroispovjedne graničnike (Aleksiev i Jazadžiev, 1997: 161)?

²⁷⁴ I Džon Mot, koga sam višekratno pominjao kao jednu od središnjih ličnosti (proto)ekumenističke ere, biva u pravoslavnoj antiekumenističkoj literaturi prepoznat kao „poznati masonski vođa“ (Aleksiev i Jazadžiev, 1997: 12).

stoji u jetkoj raspravi *Protiv lažnog jedinstva*, „potrčala je (budući progresivna) da postanu masoni“ (Kalomiroš, 1998: 28).

Razotkrivajući ekumenističku urotu protiv pravoslavlja, antiekumenistički klirici posežu i za diskreditovanjem proekumenističkih savjeroispovjednika. Oni teška srca dopuštaju mogućnost da se jedan istinski pravoslavac može svojevóljno usaglasiti sa ekumenističkim vrijednostima. Nema druge, ubjeđeni su antiekumenisti, nego da su tu posrijedi čisto lukrativne rabote i prezira dostojna potkupljenost pravoslavnih ekumenista. Nadasve su mladi pravoslavci podložni vrbovanju od strane raznih ekumenističkih foruma, uzbunjuju Serafim Aleksijev²⁷⁵ (Серафим Алексиев, 1912-1993) i Sergej Jazadžiev (Сергий Язаджаев, 1924-2008). U polemičkom spisu *Pravoslavlje i ekumenizam*, bugarski arhimandriti ukazuju kako upravo Svjetski savjet crkava prednjači u naznačenim prevaspitačkim taktikama (Aleksiev i Jazadžiev, 1997: 143).

6.2.4. Okcidentalistički imaginarijum

Kako bi sagledavanje bilo što cjelovitije, poželjno je u epistemološku formulu djelomice uvrstiti i orijentalizam. U tome će, razumije se, od pomoći biti najuticajnija postkolonijalna studija, znameniti Saidov (Edward Said, 1935-2003) *Orijentalizam*. On nudi četiri određenja orijentalizma, od kojih mi se ovdje najcjelishodnijim čini ono koje u orijentalizmu vidi šablon mišljenja koji počiva ujedno na saznajnom i ontološkom razdvajanju Istoka i Zapada (Said, 1977: 3). U nekoj vrsti obostranog uslovljavanja i pothranjivanja, okcidentalizam i orijentalizam nesmanjeno sjenče (samo)poimanje hrišćanskog Istoka i Zapada. Zlorabeći vulgarni pozitivizam, orijentalizam i okcidentalizam transhistorizuju, esencijalizuju kulturne makrotoponime Orijenta i Okcidenta. To što navedene diskurzivne strategije počivaju na ranjivim spoznajnim osnovama, očito ne predstavlja prepreku da se te poprilično izlizane mustre i nadalje upražnjavaju, naprotiv.

U pripadajućem simboličkom zemljopisu, sve ono što je sastavnica tako zamišljenih Istoka i Zapada biva podvrgnuto posušastvljenju, i to kroz postuliranje

²⁷⁵ Naracija se tako posložila da je nekoliko redaka prije pomenut Serafim Soboljev, svojevrсни učitelj Serafima Aleksijeva.

nekontingentnih opreka (Bakić-Hayden, 2006: 19). Dok se pravoslavni Istok ne libi da Zapad varvarizuje, Zapad je sklon da pravoslavlje isključi iz paradnog zabrana civilizovanosti. Kako bi tu hinjenu provaliju opravdali i osnažili, apologete superiornosti Zapada katkada homologizuju pravoslavlje i islam²⁷⁶. Ako ne i dvolično, onda je makar djetinjasto čuđenje nad skorjelošću konfesionalnih samosvijesti, ta one su u dosluhu sa perpetuirajućim civilizacijskim sučeljavanjima.

Da podsjetim, prethodno sam se već dotakao (para)teoloških predstava o Evropi/Zapadu. Premda se u glosarijumu pravoslavnog antiekumenizma nerijetko naizmjenično upotrebljavaju, duhovnokulturni toponimi Evropa i Zapad nisu istovjetni. Naprosto, iz jezgra Evrope isijavaju i zraci (evropskog) pravoslavlja, dok je Zapad nešto spoljašnje, odistinska fundamentalna drugost (Malinova, 2015: 52). Otuda je sintagma okcidentalistička imagologija podesna, jer je upravo Zapad taj koji služi za uvježbavanje repertoara pravoslavnog antiekumenizma. Sa jednog takvog stanovišta, ekumunista je samo drugo, i to krajnje pritvorno, ime za evropeizatora/vesternizatora. Bespogovorno se povinujući (sveto)otačkim naložima, prostosrdačni narod, kako ga pastoralno opisuju pravoslavni antiekumenisti, gaji nesnošljivost prema takvim kulturtregerima. Ako se *homo ecumenicus* poima kao jedno od utjelovljenja mrskih kulturtregera, onda sa ekumenizmom stvari ne stoje obećavajuće kada se radi o bogobojažljivom pravoslavnom puku. Kao mjerodavan svjetonazorni element (srpsko)pravoslavnog antiekumenizma, bjelodano je kako okcidentalizam zahtjeva nešto opširnije i istančanije razmatranje.

Opet dajem riječ slovenofilima koji kao esencijalnu crtu zapadnog hrišćanstva prepoznaju antropocentrizam. Čulna renesansa i uznositi *Aufklärung*, bogoodstupajuća duhovnohistorijska čeda Zapada, ustvrdiće slovenofili, neupitno govore u prilog tome. Naspram tog „duhovnog nestorijanstva“, pravoslavna je samosvijest uvjerena kako je pritežalac neodstupnog teocentrizma (Bremer, 2012: 162). Ne samo zbog toga što je upotrebio i Tomas Bremer u studiji *Krst i Kremlj*, odrednica „duhovno nestorijanstvo“ iziskuje da zastanem na trenutak. U galeriji poznoantičkih nepravovjernih, jedno od

²⁷⁶ No, valja znati kako je Zapad na islam, ipak, gledao sa primjetno više podozrenja nego na pravoslavlje (Bakić-Hayden, 2006: 35).

počasnih mjesta zauzima Nestorije²⁷⁷ (Νεστόριος, 386-450), tadašnji konstantinopoljski patrijarh. Povijest pravovjernih teoloških, tačnije hristoloških, ideja Nestorija je katalogizovala kao nekoga ko je (pre)naglašavao ljudsku prirodu Isusa Hrista. Uspostavlja se, dakle, spiritualna srodnost između Nestorija i sveukupnog zapadnog hrišćanstva, podjednako onog rimokatoličkog i protestantskog. U okcidentalističkoj maštaonici slovenofila, Nestorijevo hristoslovlje tvori sukus čitave zapadnohrišćanske hemisfere, a ne samo one novovjekovljem omeđene. Bjelodano je kako ovovremeni (rusko)pravoslavni antiekumenisti, koji su uveliko privrženici slovenofilstva, ne bi ništa spočitali ideji o „duhovnom nestorijanstvu“ zapadnih hrišćana.

U prethodnom dijelu izlaganja najavio sam da ću se u jednom trenutku vratiti na to kako srpskopravoslavna teologija poima hrišćanskom Zapadu primjereni humanizam. Da humanizam neće proći najbolje jasno je bilo iz svega napisanog, ali da će se u njemu prepoznati svojevrsni pandemonijum predstavlja, ipak, neočekivan nalaz. Ne samo u spisu *Svetosavlje kao filozofija života*, Popović iznosi sudove nalik onom po kome „humanizam nije drugo do – nihilizam“ (Popović, 1993: 24). Pošto je za Justina Popovića zapadni ekumenizam srastao sa humanizmom, stvari su nedvosmislene kada se radi o njegovom odnosu prema stvari ekumenizma. Uzgred, *homo ecumenicus* bi se mogao, uslovno rečeno, saglasiti sa Popovićevim objeđivanjem humanizma samo u onoj mjeri u kojoj se ono tiče antropocentrične inačice humanizma. Valja znati da se humanizam javlja i u obličjima koja su hrišćanski fundirana, te se ovom prilikom mogu izdvojiti Maritenov (Jacques Maritain, 1882-1973) „integralni humanizam“ i „solidarni humanizam“, društvenomoralno učenje rimokatoličke crkve²⁷⁸ (Bigović, 2010: 88-89).

Bilo bi sasvim neopravdano da se Nikolaj Velimirović izostavi iz konteksta osobenog pravoslavnog (anti)okcidentalizma. Uostalom, kako previdjeti učitelja Justina Popovića, naročito ako se ima na umu da se pomenuti vladika, ništa manje no njegov

²⁷⁷ To što nije htio da Djevu Mariju imenuje Bogorodicom presudilo je da Nestorije, na Trećem vasiljenskom saboru, obogati škrinju hrišćanskog krivovjerja.

²⁷⁸ Radovan Bigović detaljno govori o panhumanizmu, u čijem se jezgru nalaze ideje svečovjeka i svečovještva. Panhumanizam su zastupali raznorodni mislioci kao što su, primjerice, Dostojevski, Nikolaj Velimirović, Božidar Knežević (1862-1905), Tomaš Masarik, Dimitrije Mitrinović (1887-1953) i Miloš Đurić (1892-1967). Neka i to bude pribilježeno, Dimitrije Mitrinović i Nikolaj Velimirović, u doba Prvog svjetskog rata, pripadaju mesijanskom serklu koji je, povrh svega, snatrio o sjedinjenju crkava i religija. Na koncu, ostaje pitanje zašto je u srce svoje metafizičke antropologije Nikolaj Velimirović umetnuo figuru svečovjeka, a ne, kao što bi se to očekivalo, Bogočovjeka (Bigović, 2000: 131-159)?

đak, iznurivao u iscertavanju (duhovnog) slikopisa Zapada. I ovlašno iniciranima je poznato da moderni Zapad, sve u svemu, nije prolazio nimalo pohvalno pred nesažaljivim sudom dvojice svetačkim oreolom ovjenčanih bogoslova (Lis, 2014: 159). Time što ću njihovo vehementno antizapadnjaštvo uvremeniti u prvu polovinu XX stoljeća, kada se već sveudilj razglabalo o suštini i (zlo)slutećoj budućnosti Zapada, ne umanjuje, razumije se, njihovu više svjetonazornu nego bogoslovsku samobitnost.

Uistinu je teško precijeniti uticaj Dostojevskog na oblikovanje pravoslavnocentrične slike Evrope. Uzgred, bilo bi neuviđavno da se oglušim o zapaljivu goropadnost sa kojom je literarni lumen opisivao Evropu/Zapad. „Uzrok celokupne nesreće Evrope, sve, sve bez izuzetka je u tome što su dobili Rimsku crkvu, a izgubili Hrista, pa su onda rešili da delaju bez Hrista“, glasi neuvijena dijagnoza u jednom pismu Dostojevskog iz 1870. godine (Panikas, 2002: 127)²⁷⁹. Pominjanje same godine kada je naznačeno pismo sročeno nije motivisano toliko činjeničnom pedantnošću, već potrebom da se ukaže kako je ono reakcija na Prvi vatikanski koncil koji se upravo odvijao. Kao što se može primjetiti, usud Evrope određuje, vajka se proroštvima skloni Dostojevski²⁸⁰, rimokatoličanstvo lišeno Hrista, što, po njemu, nikako ne sluti na dobro. Mimo njegovog vrijednosnog suda, jasno je kojem crkvenopolitičkom entitetu Dostojevski dodjeljuje (trenutno) ključnu ulogu u odiseji Evrope. Pravoslavlje se tu javlja kao antiteza, ono je nada da je moguće ocrkvljenje države, što je suprotno rimokatoličkom ultramontanizmu, u kome se crkva rukovodi državnim razlogom (Dostojevski, 1986a: I 76).

²⁷⁹ I u *Braći Karamazov*, Dostojevski, kroz usta oca Pajsija, kritikuje rimokatoličanstvo, to „preobraćanje crkve u državu“, što on vidi kao „treću đavolovu napast“ (Dostojevski, 1986a: I 76). O izrazitom antirimakatoličkom naboju Fjodora Mihajloviča neka posvjedoče i misli koje se izgovaraju u *Idiotu*: „Rimakatolička je vjera gora i od samog ateizma... ona propovijeda Antikrista“. Nadalje se kaže da je „papa zaposjeo komad zemlje, zemaljsko prijestolje, i uzeo mač u ruke; odonda se ništa nije promijenilo, samo što su maču dodali još laži, prijevare, fanatizam, praznovjerje, zločine...“ (Dostojevski, 1986b: 516).

²⁸⁰ U jednoj od predašnjih fusnota ukazano je kako su devetnaestostoljetnom Rusijom hodili brojni mislioci koji su se rado prepuštali profetizmu, a za njihovog kneza, iz više razloga, moguće je ustoličiti upravo Fjodora Mihajloviča Dostojevskog.

7. PRIHVATLJIVE GRANICE SVEHRIŠĆANSKOG PRIBLIŽAVANJA

Nimalo slučajno, ovo poglavlje započinjem jednim oglednim primjerom, eklesiološki obremenjenom i znakovitom idejom *intercommunio*. Šta nam zamisao i praksa međuopštenja, putem zajedničke molitve i svetih tajni, pripadnika različitih crkava govori o mogućnostima ostvarenja hrišćanskog jedinstva? Za Justina Popovića, da prvo čujemo šta on ima da kaže na tu temu, stvari su kristalno jasne, *intercommunio* biva „najbezočnije izdajstvo Gospoda Hrista, izdajstvo judinsko”²⁸¹ (Popović, 1995). Predmetak *inter* u naznačenoj kovanici, dakako, može da zbunjuje, da se učini suvišnim, stoga što je već i u pojmu *communio* sadržana zamisao o sakramentalnom zajedničarenju Hristovih sljedbenika.

Dok neki polažu nadu u svrshodnost međuopštenja za samo hrišćansko sjedinjavanje, drugi međuopštenje vide kao potvrdu već postignutog ujedinjenja. Za pravoslavne tu nema mjesta za bilo kakve pogodbe, „dok se ne postigne jedinstvo u veri, ne može biti zajedničkog pričešćivanja“ (Ver, 2001: 295). Sam proces približavanja hrišćana, dakle, ne može se opredovati „evharistijskim zajedništvom“, pošto je, za pravoslavne, *intercommunio* samo trijumfalni znak da je dostignuto puno opštenje hrišćana. Oko ovog pitanja razdiobna se granica povlači između onih koji su za безусловni *intercommunio* i onih koji su za dostizanje pune kinonije (zajednice). Najzad, kao jedan od razloga za neprihvatanje međuopštenja pojedini pravoslavni teolozi navode i to što se tu, po njima, radi o „suštinskoj primeni „teorije o granama“ u shvatanju Crkve“ (Bulović, 2005: 633).

Kako bi se međuopštenje osvijetlilo iz nešto drugačijeg ugla, pažnju preusmjeravam na rimokatoličanstvo. Neblagonaklonost rimokatoličke crkve spram zajedničkog bogoslužjenja hrani se strahom da se na taj način krnji crkveni autoritet, napose i vjeroučiteljstvo kao takvo. Drugim riječima, uzajamne vjeroispovjedne razlike, čak i od kada se načelno zauzeo proekumenistički stav, bivaju presudnije od onoga što sve hrišćane zbližava. Na Drugom vaticanskom koncilu, ništa manje i po njegovom završetku, raspravljalo se o održivosti isključivog presezanja crkvene hijerarhije na vjeroučiteljstvo. Oni neautoritarniji među rimokatoličkim bogoslovima, a kojima, usput

²⁸¹ Ako je za hiperbolama sklonog Popovića *intercommunio* „izdajstvo Gospoda Hrista, izdajstvo judinsko“, onda je očekivano da ono za njega bude i „izdajstvo vascele Crkve Hristove, Crkve Bogočovekove, Crkve apostolske, Crkve svetootačke, Crkve svetopredanjske, Crkve Jedine“ (Popović, 1995).

rečeno, ova studija obiluje, staju u odbranu nesputanijeg bogoslovskeg promišljanja. Na to se svodi sraz između onih koji opravdavaju isključivo pravo (visokog) klira da podučava i onih koji smatraju da i drugi (teolozi, pobožni, napokon, svi ljudi) ništa manje primaju onostrane darove vjeroučiteljstva (Vušković, 1980: 72).

7.1. Ontologija/fenomenologija liminalnosti

U poglavlju posvećenom odnosu postmoderne i ekumenizma notirane su riječi Zigmunta Baumana o tome da je ambivalencija nepodnošljivo vjerna pratilja ovovremenosti. Nije samo u pitanju puka spoznajna radoznalost ako pitamo kako se ambivalencija odnosi prema liminalnosti. Ne pada mi na pamet niko ko je pozvaniji da odgovori na to pitanje od autora studije *Modernost i ambivalencija*, koji u ambivalentnosti vidi podrivačicu smislotvornih granica. Otuda se međe „i postavljaju, utvrđuju i na njih se postavljaju naoružani stražari da bi se isključila ambivalentnost“ (Bauman i Obirek, 2016: 155). Nije ni čudo da su Baumanova razmatranja homologna sa pronicljivim antropološkim uvidima Frederika Barta (Fredrik Barth, 1928-2016), jer je dotični Norvežanin bio jedan od autora kojima se rado vraćao. Ukratko, Bart kao srž logike liminalnosti vidi njenu potragu za razlikama kako bi se postulirani graničnici ojačali (Barth, 1981).

U gramatici liminalnosti postoji nešto opresivno, ona je opsjednuta registrovanjem svih onih razlika koje opravosnažuju postojeće i polučuju neke nove međnike. Kada na ovaj način viviseciram liminalnost iz mene ne progovara fantasta koji bi išao do kraja u razgradnji slijepe činjeničnosti granica. No, nisam zdvojan oko toga da je nužna moralnoegzistencijalna formula koja će granice učiniti propusnijima, i na kojima, što je najvažnije, neće dreždati mrzovoljni i oboružani svjetona(d)zornici. Ta i takva *via media*, vezano za graničnost, može se razabrati i u rafiniranijem ekumenizmu, onom koji ne omalovažava crkvene/vjeroispovjedne granice. Kao što bi trebalo da se kloni njihovog nipodaštavanja, tako bi istovremeno valjalo da se ekumenizam ne prepušta ni strahopoštovanju unutarhrišćanskih granica. Ako se same granice poimaju kao tačke susretanja, kao mikrozone obogaćujuće razmjene, tek onda se može govoriti o stvaralačkom i umnom pristupu *homo ecumenicusa*.

Premda se sve navedeno može primjeniti i na svereligijska i svečovječanska zbližavanja, unutarhrišćanska ontologija i fenomenologija liminalnosti imaju osobenu notu. O biću i doživljaju liminalnosti nadhrišćanskih krugova zbližavanja biće riječi u narednom poglavlju, a sada se valja usredsrediti na hrišćanski univerzum. Kao što se to može iščitati i iz prethodnih rečenica, više sam nego svjestan kako je osuđen na neuspjeh svaki pokušaj da se liminalnost podvrgne nekoj vrsti dezontologizovanja. Istovremeno, u srcu vjerujućih prebiva doživljajnost unutarhrišćanske graničnosti, a koja se, kao najžilavije jezgro otpora unutarhrišćanskoj transliminalizaciji, uveliko samoosmišljava. Baš ništa ne može da jemči kako će doživljajnost unutarhrišćanske graničnosti preslikati ono što bi, na tren ga pretpostavimo, savršeno trezven uvid pronašao kao objektivno postojeću mapu razgraničavajućih presjeka. Prenamjenjujući Valdenfelsove ksenologike, držim da se tu, napokon, nikada ne radi o „pukom razgraničavanju, već o procesu ograničavanja i izostavljanja“ (Valdenfels, 2010: 122).

U prethodnom dijelu izlaganja već je pisano o konfesionalizmu, o nečemu što je, zapravo, iznjedrio tek XVII vijek. Upravo konfesionalizam znači na rigidan način pojmljenu liminalnost, gdje se granice vide kao nešto profilaktično i jednom za svagda dato. Eficijnije su one međe koje su povučene spram unutarhrišćanskih drugosti, i svako prekoračenje se tretira kao virus koji će nagristi pravovjernu supstancu. Na primjeru onovremenog konfesionalizovanja pravoslavlja može se na plastičan način predočiti o kakvom se tu (kontra)pozicioniranju radi. Budući da su se protestantizam i rimokatoličanstvo konfesionalno učvrstili kroz međusobno antagonizovanje, pravoslavlju je, na neki način, preostalo da traži neki svoj, uslovno rečeno, srednji put. No, pravoslavno se stanovište svodilo na preuzimanje postavki jedne od dviju zapadnohrišćanskih vjeroispovjesti. Tu se radilo o oposredovanom pozicioniranju pravoslavlja, jer se protestantizam kritikovao uz pomoć rimokatoličkog teološkog registra i *vice versa*. Faktičko je razgraničenje odstupalo od fantazma o prasuštini vjeroispovjesti, tako da je više to bilo pitanje stepena do kojeg pravoslavno bogoslovlje inklinira ka protestantizmu ili rimokatoličanstvu. Već je pomenut Kiril Lukaris, koji bi bio arhetip za protestantizaciju/kalvinizaciju pravoslavlja, dok bi drugi pol u ondašnjem pravoslavlju, onaj rimokatolicizujući, oličavao mitropolit Petar Mogila (Petru Movilă,

1596-1647)²⁸² (Zizioulas, 2014: 930). Oni koji su se poimali kao integristi, svaku takvu inklinaciju su vidjeli kao nešto krajnje neprihvatljivo, čak i po cijenu svojevrstne deteologizacije pravoslavlja.

Ni ekumenizam nije izuzetak kada se radi o tome koliku i kakvu važnost i značenje ima svojevrstna logika liminalnosti. Da li su u samom začetku prisutne (ne)vidljive međe preko kojih, ipak, nije savjetno osmišljavati konvergirajuće kretanje unutar hrišćanskog atlasa? Razborito bi bilo da se prethodno što je moguće pedantnije i dobronamjernije razaberu sve linije po kojima se višekratno razdirala hrišćanska vaseljena. Držao to zametnim ili ne, *homo ecumenicus* se mora, povrh svega, okušati i u ulozi dvostrukog i naizmjeničnog kartografa. Na njemu je, naime, da jednovremeno prati trajektorije razjedanja hrišćanstva, kao i da neodustajno traga za uporišnim kotama nekog novog ili, možda, preporođenog objedinjavanja. I povodom toga dolazi do razilaženja, pošto imamo one koji neumorno podsjećaju na razloge dioba, s jedne, ali i one koji su uvjereni da je udublјivanje u to samo *invocatio* zlopamćenja, s druge strane. Valja znati da resantiman, tu neublaživu jarost povređenika, ni najvižljastije pojmovno žongliranje ne može premetnuti u sv(j)etostvaralački kladenac²⁸³.

Ekumenizam na jedan osoben način utiče da vjeroispovjedne međe budu protočnije nego što je to uobičajeno. Naime, unutar vjeroispovjednih univerzuma dolazi do raspolučivanja, na ekumenizmu naklonjene i na one koji mu se opiru. Jedna od posljedica takvog kretanja sastoji se u tome što se proekumenistički raspoloženi iz različitih konfesija međusobno zbližavaju. No, iz težnje da obesnaži međuhrišćanske granice, ekumenizam nehotice generiše unutarkonfesionalne razdiobe. Razumljivo je da antiekumenisti ne propuštaju priliku da ukažu kako je ekumenizam činilac unutarkonfesionalnih i/ili unutarcrkvenih raskola. Ekumenističko stremljenje, nemoguće je razuvjeriti *homo antiecumenica*, samo rastače odavno skrojen crkveni i vjeroispovjedni organizam (Radosavljević, 2005: 334). Ničim se ne može opravdati iscertavanje novih linija podjela, nadasve ako se ekumenizmu olako poreknu bilo kakvi učinci u zbližavanju hrišćana. Neumješšan da stvaralački prekorači one već uvriježene

²⁸² U zagradama je navedeno kako se njegovo ime i prezime piše na rumunskom, iz prostog razloga što je ovaj bogoslov rođen u Moldaviji.

²⁸³ Pitali su se svojevremeno Spinoza (Baruch Spinoza, 1632-1677) i Niče da li je „resantiman izraz slabosti ili je emocija koja proizvodi slabost“, no kako god odgovorili na ovu dvoumicu samo se potvrđuje gornja tvrdnja (Stanković Pejnović, 2014: 104-105).

pragove, ekumenizam pokreće spiralu nove liminalnosti. I više nego što je jalov pri objedinjavanju hrišćana, ekumenizam je škodljiv po ustaljene crkvene i vjeroispovjedne monade.

7.2. Arheologija i rasredištenje hrišćanstva

Kakve bi posljedice bile da se prostodušno priznaju prehrišćanski i nehrišćanski nanosi u hrišćanstvu? U ime ekumenističke pedagogije cjelishodno bi bilo da se dovede pod znak sumnje svaka odviše monolitna slika o hrišćanstvu. Kada bi se potanko raščlanila himerična monolitnost hrišćanstva, to bi nishodno vodilo ka samopreispitivanju njegovih eklesijalnih i konfesionalnih ovaploćenja. Držim da bi ekumenizam bio samo na dobitku ukoliko bi se osvjestio metodično suzbijani inherentni alteritet hrišćanstva. Saglasno tome, ekumenizam je policentričan, a to valja posmatrati kao nešto što ga u punoj mjeri nadopunjuje i obogaćuje, a nikako kao nešto prijeteće po objediniteljski naum.

U jednom od prethodnih poglavlja uzgred je pomenuta deevropeizacija hrišćanstva, koju valja rastumačiti kao nužnu pretpostavku za njegovo ekumenizovanje. Tek po okončanju procesa svakovrsnog rasredištenja hrišćanstva otvara se mogućnost sagledavanja njegove usložnjavajuće cjeline. U tom pogledu je važna uloga vanevropskih i vansjevernoameričkih teologa i klirika, čije samopouzdanje mora da raste srazmjerno značaju koji Latinska Amerika, Afrika i Azija imaju u hrišćanskoj planisferi. Kao znak kako su to oni i osvjestili govori podatak da je sredinom 70-ih godina XX vijeka nastalo Ekumensko udruženje teologa Trećeg svijeta (Ecumenical Association of Third World Theologians) (Gibellini, 1999: 447). Teološki horizonti Ekumenskog udruženja teologa Trećeg svijeta vremenom su se protegli do sveuključujućeg pojma (potlačenih) manjina, bez obzira na njihovo zemljopisno odredište.

To sada izgleda kao nešto što se pretpostavlja samo po sebi, ali je dugo vremena trebalo da dozri svijest kako su (van)teološke tačke gledišta hrišćana, primjera radi, iz Bolivije, Ugande ili sa Filipina neuparive sa onima evropskih/zapadnih hrišćana. Dakako, između azijskih, afričkih i latinoameričkih teoloških pristupa postoje razlike;

dok prva dva stavljaju naglasak na religijski/kulturnu ravan²⁸⁴, teolozi iz Latinske Amerike nešto srčanije briguju nad žrtvama socioekonomskih nejednakosti. Ova podjela nije baš najpreciznija, makar kada se radi o slučaju Azije, jer tu hrišćanstvo istovremeno vodi tri dijaloga: sa drugim religijama, sa siromašnima i sa raznim kulturama (Phan, 2011: 258). Svakovrsna deprivacija bi bio taj zajednički imenitelj velikog broja hrišćana, i ne samo njih, koji žive u tim nečuvano siromašnim društvima Trećeg svijeta. Shodno tome, puna svijest o vapijućim strukturalnim razlikama i kulturnoj hegemoniji, kao i odlučnost da se one, u najmanju ruku, ublaže, biva izraz onog ka društvenoj zbilji usredsređenog ekumenističkog etosa.

Kada se govori o granicama razdvajanja/približavanja hrišćana mora se voditi računa i o društvenomoralnoj vertikali. Postizanje čisto bogoslovske/crkvenoslovnog zbližavanja hrišćana, a da to ne znači vojevanje protiv raznih oblika društvene krivde, čini se nedovoljnim za mnoge hrišćane. Dok je teologija oslobođenja stala u odbranu siromašnih sa Globalnog juga, epohalni izazovi su iznjedrili srodne bogoslovske idiome i pokrete. Najbolji primjeri za navedeno sigurno su dvije prepoznatljive, samosvojne i osloboditeljskim nervom prožete teologije, feministička²⁸⁵ i, danas bi rekli, afroamerička. Nije se onda čuditi da su i u samom Svjetskom savjetu crkava srednjostrujaške crkve sa Zapada meta kritike, i to iz razloga svog sljepila ili uznapreovalog udaljavanja od izvornog jevanđeoskog morala (Mičel, 2005: 351).

O suštinskom usmjerenju teologije oslobođenja ponajbolje govori naslov knjige jednog od njenih pobornika, španski isusovac Jon Sobrino (Jon Sobrino) je u pitanju, a koji glasi *Izvan sirotinje nema spasenja*. Razumije se, radi se o varijaciji na temu znamenite eklesiološke maksime 'izvan crkve nema spasenja'. Iz samog naziva Sobrinove knjige može proizaći i zaključak kako su za progresivni (lijevi) gremijum rimokatoličanstva uzajamno povezani ovostrano oslobođenje i onostrano spasenje (Horn, 2015: 25). Pokušava se ukinuti procjep između vječnosti i svakodnevice, neobavezujućeg providencijalizma i svekolikog imanentizma. Pokazuje se da su

²⁸⁴ U slučaju Afrike i Azije može se govoriti o nekoj vrsti teologije inkulturacije, koja pokušava uskladiti Hristovo učenje sa tamošnjim kulturnim nasljeđem.

²⁸⁵ Kontingentna patricentričnost hrišćanstva nije mogla ostati neokrznuta od feminističke revandikacije, od zahtjeva da se čitava pripadajuća tradicija prevrednuje u duhu rodne isonomije (Kopiec, 2013: 96).

progresivisti u „dugim šezdesetim“, kako glasi dio podnaslova knjige²⁸⁶ historičara Horna (Gerd-Rainer Horn), srazmjerno očovječili, opovjesnili i, što da ne, posvjetovili rimokatoličanstvo.

7.3. Integralna antropologija i osvakodnevljenje

U zapisima iz nacističkog zatočeništva, Dietrich Bonhoeffer koristi zagonetnu i slobodoumnu sintagmu nesvjesno hrišćanstvo (Bonhoeffer, 1959: 172). Stoga što je samo jednom pomenuta, u pismu od 27. jula 1944. godine, a pritom nije posebno razložena, tumačima jedino preostaje hermeneutičko domaštavanje. Iz kog li je razloga središnju psihološku, odnosno psihoanalitičku, kategoriju Bonhoeffer združio sa hrišćanstvom? Možda zbog toga što u samom hrišćanstvu prebiva nedokučivi sloj nesvjesnog koji onemogućava njegovo cjelovito (samo)poimanje. Teologija kao dvomilenijumski dugo osvješčivanje hrišćanskog nauka nije, u krajnjem, ni mogla osvijetliti te zapretene sedimente hrišćanstva. Ako bi nesvjesno, što je logički donekle opravdano, zamjenili sa odrednicom nevidljivo dobili bismo nevidljivo hrišćanstvo, što čitaocima ovog rada zvuči poznato. Već smo se susretali sa srodnom protestantskom eklesiologomom o nevidljivoj crkvi koja se, ipak, nazire iza zasljepljujuće eklesijalne množine.

Ujedno naličje i nadopunu ucjelinjujućim ekumenističkim težnjama predstavlja ono što se katkada naziva „duhovna ekumena“. Ne samo zbog osvjeđene krize ekumenizma, postepeno zri potreba za preusmjerenjem, što je, između ostalog, nagovijestio i Rajzerov spis iz 1989. godine, koji je pomenut na samom početku izlaganja. Naznačeno preusmjeravanje ništa manje se referiše i na globalnu razinu, ali ovdje pod teorijsko sočivo postavljam ono što ću nazvati ekumenistička mikrologika. Onkraj ćorsokaka u kome se našao oficijelni ekumenizam, na razini lokalnih zajednica se, ipak, prave značajni pomaci u ekumenističkoj svijesti i praksi. Uzajamno posjećivanje, čitanje Biblije²⁸⁷, izučavanje hrišćanskog vjeroučenja, zajedničke molitve,

²⁸⁶ Neka ostane prabilježeno da je u pitanju knjiga čiji naslov glasi *Duh Vatikana II*, a podnaslov *Zapadnoevropski progresivni katolicizam u dugim šezdesetim*.

²⁸⁷ Ovdje je primjereno ukazati kako je veće pridavanje značaja samoj Bibliji (Novom zavjetu) nešto što protestanti očekuju od rimokatolika i pravoslavaca.

kao i neposredni društveni angažman, sve to uobličava „duhovnu ekumenu“ (Kisić, 2014: 248).

Osvrtanje na „duhovnu ekumenu“ samo po sebi doziva u sjećanje već pominjani koncept „duhovnog ekumenizma“. Notorna jezička sličnost ova dva koncepta ne bi bila dovoljan razlog da se poduhvatim dodatnog osvjetljavanja „duhovnog ekumenizma“ da tu nije posrijedi osobena vrsta antropološke graničnosti. Stapajući trijadološku, tačnije rečeno pneumatološku (Sveti duh kao treća ipostasi Svetog trojstva), razinu sa antropološkom, „duhovni ekumenizam“ biva izraz svojevrsnog prekograničja. I Valter Kasper to uviđa, bilo bi to semantičko osiromašenje kada bi se pojam duhovnosti sveo na ono što prepoznajemo kao pobožnost. Duhovni ekumenizam, dakle, valja tumačiti kao potragu za empatijom²⁸⁸ i pronicanjem u hrišćanski alteritet, a nešto takvo iziskuje integralnu antropologiju. Sve ono što čini hrišćansku *imago homini*, uključujući i mistiku, spreže se ne bi li omogućilo hrišćansko jedinstvo, i to takvo koje neće izbrisati obogaćujuće razlike, naprotiv (Kasper, 2004: 35-52).

7.4. Unutarhrišćanska hibridnost

Tek što su se donekle svikli na žagor hrišćanske mnoštvenosti, vjeroispovjedni i crkveni entiteti morali su se suočiti i sa nečim umnogome izazovnijim. Već je sa zdravorazumskog stanovišta to očigledno, zaokruženi vjeroispovjedni/crkveni entiteti odbijaju i samu pomisao na ukrštanje sa drugim/drugačijim. Čak i ono preplitanje koje se, naivno će pomisliti neinicirani, tiče nečega od drugorazrednog značaja nailazi na otpor kod branilaca vjeroispovjedne/crkvene samodovoljnosti. Slute takvi da hibridnost nastupa kao detotalizujuća sociokulturna silnica, ona dovodi pod znak pitanja monolitni dualitet unutrašnjost naspram spoljašnjost (Marota, 2017: 192). Ne samo u slučaju pravoslavlja, takvi nerijetko posežu za fortifikacionim metaforama (kula, bedemi, tvrđava), što je prenapregnuti izraz kolektivno (ne)svjesnog, ali i nastojanje da se ono što je više moguće osnaži. Hibridnost predstavlja sintaksu ovovremenosti, a ona dokazuje da smo osuđeni na svijet koji rastvara paralelogram posušastavljenih

²⁸⁸ Moguće je govoriti i o „empatijskom ekumenizmu“, „ekumeni su-patnje među religijama, i to ne isključivo u religijskom smislu, već i konkretno politički“ (Šeperić, 2010: 244). Sjetimo se, uostalom, da je Ditrih Bonhefer Isusa Nazarećanina sagledavao kao čovjeka čija se suština usredsređivala ka upućenosti na druge.

vjerskokulturnih kakvoća. Ovdje bi neki teoretičar postkolonijalizma, recimo Homi Baba (Homi K. Bhabha), našao za shodno da doda da nema antecedentnih nehibridnih kultura, koje bi se kao takve ukrstile u hibridne oblike. Kultura, a to na istovjetan način važi i za religiju, biva učinak onoga što je rođeni Mumbajac Homi Baba krstio kao hibridizaciju, a koja, u stvari, tvori „nastavak toka kulturnih hibrida“ (Huddart, 2006: 4). No, ova vrsta trezvenih sagledavanja ne umiruje prestravljenost onih koji religijsku hibridnost vide kao nešto hibrično, bastardno i/ili teratološko.

Čitalac je mogao primjetiti da se u ovom radu pojam hibridnost prvi put pomenuo kada se pisalo o Melanhtonovoj ekumeničnosti. Podsjetiću, Melanhton²⁸⁹ je ostao dosljedan u tome da se ne odrekne jedne od dviju, po mnogo čemu, nesparivih idejnih/svjetonazornih tradicija, reformacije i hrišćanskog humanizma. Ništa manje nego što je ostao vjeran Martinu Luteru, Filip Melanhton je i udivljeni privrženik Erazma Roterdamskog. Sa psihološkosaznajnog gledišta stvari su nešto jasnije, i tu se očitava Melanhtonova lična odanost Martinu Luteru. Tome u prilog govori i detalj da je Melanhton javno bio na strani Lutera kada se ovaj gromopucateljno sporio sa Erazmom, iako je kriomice podržavao Holandanina. Meritum navedenog spora bijaše stvar slobodne volje, o čemu je prethodno i pisano, a za koju se i sam Melanhton u jednom trenutku zauzeo. Bazično rastrzan, Melanhton je počeo zastupati sinergetsko stanovište povodom teološkoantropološkog pitanja o mogućnosti slobodne volje. Saobrazno Erazmu, a protivno luteranstvu i kalvinizmu, Filip Melanhton u čovjeku vidi sadjelatnika u sopstvenom izbavljenju (Leonar, 2002: 222). Na neki način i njegov primjer to potvrđuje, oni koji ne uzmiču pred izazovom religijskog ukrštanja bivaju srazmjerno skloniji ekumenističkim zamislima.

Obratimo pažnju na unijate koji podlokavaju konfesionalnu topografiju, oni (još) nisu do kraja rimokatolici, niti su (više) pravoslavni. U unijatstvu su dogmati rimokatoličke crkve, kao i zajedničarenje sa njom, združeni sa istočnohrišćanskom ortopraksom i kanonskom uporedačenošću (Kesich, 1992: 760). Već pri imenovanju unijata može se nazrijeti na koju od sastavnica se stavlja naglasak, da li na pravoslavlje ili na rimokatoličanstvo. Mimo onog uobičajenog, u opticaju su nazvanja kao što su

²⁸⁹ Za one koji se pitaju otkud grčko prezime kod jednog Nijemca iz varošice Breten (pokrajina Baden-Virtemberg), navodim da je Melanhton (Melanchthon) grčki prijevod njegovog izvornog prezimena Švarcerd (Schwartzertdt), a koje doslovno znači crna zemlja.

grkokatolici²⁹⁰, katolici istočnog obreda, istočni rimokatolici, sjedinjeni rimokatolici, pravoslavni unijati. Oni antiunijatski nastrojeni među pravoslavicima, pak, nalaze da je najprimjerenije da ih se naziva istočnim rimokatolicima (Metalinos, 2002: 284). Prema takvom stanovištu, prevagu odnosi to što su unijati usvojili papocentrične dogmate, a ne to što i nadalje njeguju pravoslavnu obrednost. Kao neki vid predmodernog hibrida, unijatstvo biva, krajnje nevoljno, u dosluhu sa postmodernim sociokulturnim konfiguracijama.

Shodno svemu navedenom, pitanje je da li unijati mogu biti činilac međuhrišćanskog približavanja, i to prvenstveno rimokatolika i pravoslavnih. Dok rimokatolici u unijatima vide dragocjeni beočug u objediniteljskom kretanju, pravoslavni ih prepoznaju kao ujedno otežavajući i rugoban činilac u jednom takvom stremljenju. Iz Dekreta o istočnim katoličkim crkvama (*Orientalium ecclesiarum*), sa Drugog vatikanskog koncila, najbolje se vidi kakvu ulogu rimokatoličanstvo pridaje unijatima. Tamo doslovno stoji da „Istočne Crkve koje su u zajednici s Apostolskom rimskom Stolicom imaju posebnu zadaću da promiču jedinstvo svih kršćana, poglavito onih istočnog obreda“ (OE 24, 1964). Iz gornjeg poimanja raspoloživosti unijata za objediniteljske naume jasno se razabire koji od dva naznačena ogranka hrišćanstva prema njima gaji neprikrivenu privrženost.

Valjalo bi u ovom okviru razmisliti o tome da li se osvjedočena ornost anglikanstva za ekumenizam može pripisati i tome što je ono osobena sredomeđa rimokatoličanstva i protestantizma? Iz protestantskih redova pristižu prigovori o liturgizovanom, hijerarhizovanom i rimokatoličkim bogoslovljem prožetom anglikanstvu. No, gubi se iz vida imanentna trovrsnost anglikanstva, ta u njemu sapostoje *High Church* (ritualizam), *Low Church* (nonkonformizam) i *Broad Church* (slobodoumnost) (Leonar, 2002: III 626). Drugačija vrsta hibridnosti, naime, određuje anglikanstvo u odnosu na unijatstvo, on živi organsku utrostručenost, otuda se, na neki način, može smatrati i vezivnim tkivom ekumenizma. Drugim riječima, visokoparno imenovana *glorious comprehensiveness* (slavna sveobuhvatnost), a čemu su temelji

²⁹⁰ Primjera radi, nazive grkokatolici, ili katolici istočnog obreda, nadjenuo im je rimokatolički crkveni *auctoritas*.

popločani još u drugoj polovini XVI vijeka²⁹¹, krasi anglikanizam. Ono što se nerijetko vidjelo kao boljka anglikanizma, u ekumenizmu se nadaje kao putokaz, toga su i protestanti svjesni, za promišljanje o mogućem usaglašavanju razlike i jedinstva (Chapman, 2006: 143).

Uopštavajući prethodno rečeno, kristališe se zaključak kako je onaj krajnje čuvarni konfesionalizam neprikriveno odbojan prema svemu onome što poima kao (van)hrišćanski eklekticizam/sinkretizam. Saglasno tome, nemali broj, primjerice, pravoslavaca svoju zlovolju spram ekumenizma hrani i time što mu pripisuje odiozni *melting pot* (Krstić, 2005: 626). Podrazumijeva se, nije pravoslavlje nikakva anomalija u tom pogledu, sve to na reljefan način potvrđuje dubinsku zakonitost da ono nerazaznatljivo (zamašnjeno, zamućeno, neodređeno...)²⁹² razdražuje, izaziva snažnu averziju. Kada već nekoga obuzme podmukla odbojnost, on se ne pita šta je dotični nerazpoznatljivi entitet po sebi, onespokojava ga to što se on izmigoljuje jednoznačnom razvrstavanju. Napokon, zapažanje da je antiekumenizam, u određenoj mjeri, saoblikovan i kroz svojevrsnu fenomenologiju odbojnosti predstavlja više od samodopadljive teorijske slutnje.

Pominjanje odrednice konfesionalizam iziskuje riječ pojašnjenja, dakako, kada se radi o sufiksu koji je pridodat vrijednosno neutralnom pojmu konfesija. Ni oznaka konfesionalizam nije tu izuzetak, u tvorbi riječi formant izam uvijek donosi osobenu značenjsku i egzistencijalnu nabubrelost. Sa jezičkomorfološke osmatračnice stvari, dakle, izgledaju izbistreno, ali namah iskršava upitanost o sadržinskoj dimenziji samog pojma konfesionalizam. Naspram osvjedočene priklonjenosti dotičnoj vjeroispovjesti, konfesionalizam biva izraz za domalo potpunu uronjenost u pripadajuće predanje. Ono što može da bude samo jedan od hrišćanskih partikulariteta, upinje se da kroz konfesionalizam poprimi lik svevaženja. Kroz tu vrstu prerusavanja, konfesionalizam može da završi samo kao parauniverzalizam, i to nerijetko sa eksplozivnom varnicom u sebi. Sa ovim što je napisano složio bi se, primjerice, i Nikolaj Berdajev, koji je suptilno pisao o tom, u suštini, ne(protiv)hrišćanskom samozadovoljstvu vjeroispovjednih

²⁹¹ Pomenutim je razdobljem dugovječno kraljevala slavom ovjenčana Elizabeta I (Elizabeth I of England, 1533-1603). Usput, na filmskom platnu kraljicu Elizabetu I izuzetno je živo dočarala vrsna australijska glumica Kejt Blanšet (Cate Blanchett) u filmovima *Elizabeth* (1998) i *Elizabeth: The Golden Age* (2007), koje je, posebno prvi, vrlo umješno režirao Šekar Kapur (Shekhar Kapur).

²⁹² Upućeni u hvalevrijedan rad antropološkinje Meri Dagle (Mary Douglas, 1921-2007) mogli bi, s punim pravom, predložiti da prethodni niz nadopunim i odrednicom nečisto (Daglas, 1993).

entiteta (Berđajev, 2005: 103-118). To je već do sada bjelodano, ali nije naodmet i izričito ustvrditi kako je konfesionalizam po sebi neusaglasiv sa ekumenističkim nagnućima.

Iako je o misionarenju, iz ugla njegovog ulančavanja sa (proto)ekumenizmom, poprilično toga kazano, obratiću dodatnu pozornost na osobeni lik hibridnosti koji se tu pojavljuje. Hronike misionarenja po Aziji i Africi, naravno, pamte imena i misionara neofita, za čiji bi arhetip mogli uzeti Semjuela Kroutera²⁹³ (Samuel Ajayi Crowther, 1805-1891). Ono što je drugdje već imenovano kao indigenizacija misionarenja, u ovom poglavlju navlači ruho hibridnosti. Kako je preobraćivanje hvatalo maha, tako su urođenici bivali sve više regrutovani u misionarske mreže, što se među Evropljanima smatralo krajnje svrsishodnim. Ko će bolje služiti stvari misionarenja od pripadnika nekog od tamošnjih naroda, rezonovali su Evropljani. U njihovoj homogenizujućoj predstavi Afrike nije bilo sluha za premisu o iskorijenjenosti urođeničkih misionara iz njihovog izvornog habitusa. Takve poevropljene (poengležene, pofrancužene, ponijemčene... mogu se nadalje nadopisati i preostali ishodi zasebnih kolonijalnih uprava) misionare sunarodnici su, po pravilu, doživljavali kao strance, i to možda i više nego evropske pridošlice (Hinčlif, 2005: 176). Domorodački misionar kao utjelovljenje socioreligijske hibridnosti, voljno ili ne, biva podvrgnut dalekosežnom i (i)reverzibilnom procesu potuđivanja.

Povijest hrišćanstva na afričkom kontinentu svjedoči o još jednom izrazu hibridnosti, ovaj put se radi o upodobljavanju hrišćanstva zatečenom religijskom i kulturnom nasljeđu²⁹⁴. U semantičkoj mutaciji naziv jedne zemlje, Etiopije, postaje eponim za spektar Afrike saobraženih inačica hrišćanstva. Dabome, Etiopija je bila više nego pogodna za to značenjsko premještanje, s obzirom da je ona ostala izvan kolonijalnih konstelacija, a istovremeno je u njoj žarište drevnog afričkog hrišćanstva. U tim opredmećenjima hibridnosti u afričkom hrišćanstvu XIX i XX vijeka,

²⁹³ Ovako bi mogla glasiti, u strelovitim potezima povučena, krivudava životna staza Semjuela Kroutera: rodom iz naroda Joruba, jedno se vrijeme zlopatio u ropskom položaju, da bi se, najposlije, izdigao do prvog Afrikanca sa titulom anglikanskog biskupa.

²⁹⁴ Zanimljivo je navesti kako je Svjetski savjet crkava dao saglasnost da u njegovo članstvo pristupi jedna izrazito sinkretistička Crkva Isusa Hrista na zemlji kroz proroka Simona Kimbangija (*Église de Jésus Christ sur la Terre par son envoyé spécial Simon Kimbangu*). Utemeljitelj ovog narodnog hrišćanskog pokreta iz Konga, Simon Kimbangu (Simon Kimbangu, 1887-1951), bijaše utamničen od strane belgijske kolonijalne uprave. Profetska, egzorcistička i onirička dimenzija ovog pokreta nije bila prepreka da se on svojevremeno priključi Svjetskom savjetu crkava (Vilson, 2005: 335-336).

etiopljanstvo se posmatra kao podvrsta, i to ona koja je više pozapadnjačena. Kao izraz žudnje za većim stepenom indigenizacije afričkog hrišćanstva javlja se i sionizam, koji je dosta smjelo i daleko otišao u ukrštanju hrišćanstva sa domorodačkom vjerskokulturnom osnovom (Hinčlif, 2005: 186-187). Na pripadajućem kontinuumu, svakako, postoje i oni modaliteti hibridnosti koji iskušavaju ontološki nukleus hrišćanstva. Nimalo slučajno, sa hrišćanskom hibridnošću privodim kraju ovo poglavlje, s obzirom da ću se u narednom zaputiti i s one strane hrišćanstva, ka svereligijskim i svečovječanskim vidicima.

8. SVERELIGIJSKA I SVEČOVJEČANSKA²⁹⁵ MOŽNOST EKUMENIZMA

Neka poveznica sa prethodnim poglavljem bude upitanost o tome koliko je među samim teozima živa ideja o nesravnjivosti hrišćanstva. Poslužiću se ovom prilikom trojnom podjelom, onom koju koristi i Piter Berger, a koja među teozima prepoznaje ekskluziviste, inkluziviste i pluraliste²⁹⁶ (Berger, 2003: 15). Dok prvopomenuti hrišćanstvu i nadalje pripisuju bezuslovno važenje, inkluzivisti su otvoreni i za istine drugih religija, pri čemu je hrišćanstvo, u njihovim očima, sačuvalo svoju unikatnost. Na kraju ostaju pluralisti, oni koji razvodnjavaju postuliranu nepremašivost hrišćanstva, i to na taj način da ga smještaju u svekoliko religijsko sazvežđe. Za trećepomenuti krug teologa, pluraliste, bolji primjer od neumornog Džona Hika²⁹⁷ (John Hick, 1922-2012) nema potrebe da se traži. On se zalaže za veleobrt u teologikama, za prelazak sa (isključivog) hristocentrizma na (uključujući) teocentrizam. U tom slučaju se, kako to i sam Hik kaže, „velike svjetske religije sagledavaju kao različiti ljudski odgovori na božansku stvarnost“. Za sociologe (religije) od vanrednog je značaja ono što je Hik u nastavku zaključio, a to je da su ti ljudski odgovori uslovljeni „različitim historijskim i kulturnim okolnostima“ (Hick, 1980: 6).

Kako li sa ove vremenske tačke izgledaju naivno Berđajevljeve riječi iz one godine kada su na vlast u Njemačkoj došli vinovnici Drugog svjetskog rata? Naime, 1933. godine Nikolaj Berđajev zaključuje da „živimo u univerzalističkoj epohi“, držeći da nikada do tada „nije postojala takva čežnja za jedinstvom“ (Berđajev, 2005: 103). U navedenim riječima je otisak nježne duše koja je, po pravilu, predisponirana za svojevrsnu obnevidjelost kada se radi o supstancijalnom zlu koje se zakotrljalo, ne zaboravimo da je u pitanju kobna 1933. godina. No, istovremeno kroz Berđajeva progovara i izvjesna duhovnohistorijska antinomija, s obzirom da upravo u vrijeme kuljajućeg raščovječenja mora da postoji univerzalizujuća protivteža.

U ovom poglavlju se sravnjuje ekumenizam sa univerzalizmom, sa načinom sagledavanja koji brani premoć cjeline naspram pojedinačnog i posebnog. Ekumenizam

²⁹⁵ Odmah napominjem, korišćenje pojma svečovječanski u ovom radu nema dodirnih tačaka sa spekulacijama o svečovjeku/svečovještvo u kojima je prethodno nešto rečeno.

²⁹⁶ Ekskluzivistima, inkluzivistima i pluralistima moguće je pribrojati paraleliste i interpenetracioniste, kao što je to u nešto drugačijem kontekstu, dok je pisao o retoričkim strategijama pri međuvjerskom dijalogu, ponudio Panikar (Panikkar, 1999: 5-11).

²⁹⁷ Ovdje prvenstveno imam na umu spisateljsku neumornost ovog birmingenskog filozofa religije i teologa, o čemu svjedoče brojni radovi koje je u kontinuitetu objavljivao.

stremi ucjelinjavanju hrišćana, ali je on izraz nečega što je religijski/svjetonazorni partikularitet. Iz tog razloga katkada se govori o širem ekumenizmu, u kome se u objediniteljskim nadama ide s one strane rubova hrišćanstva (Kobia, 2018: 27). Kada već prekorači prag hrišćanske vasseljene, ekumenizam ne samo da može da teži približavanju svih religioznih duša, već i, u krajnjem, čitavog ljudskog roda. To je jasno po sebi, tek u posljednjem slučaju, koji računa na cjelinu čovječanstva, može se bez ustezanja kazati da je ekumenizam izraz univerzalističkog etosa. Ekumenizam je, u stvari, spoznajni i egzistencijalni opit o univerzabilnosti hrišćanstva, ali i mogućnosti univerzalističkih posezanja kao takvih.

I Svjetski savjet crkava u neko doba, to je moguće otprilike datirati na početak 70-ih godina XX vijeka, počinje svoje izvorno poslanje da sve više sagledava u svečovječanskom okviru²⁹⁸. Već na jezičkoj ravni je moguće uočiti jednu dragocjenu permutaciju, u jednom je trenu, naime, postalo zazorno koristiti odrednicu nehrišćanske religije. U takvom imenovanju odzvanjao je zloduh „teološkog kolonijalizma“, nečega što hrišćanstvu pripisuje neprikosnoveni status među svekolikim religijama (Aleksiev i Jazadžiev, 1997: 313).

No, to proširenje ekumenističkih vidika Svjetskog savjeta crkava s one strane hrišćanstva nije svesrdno prihvaćano. Tako su na Generalnoj skupštini Svjetskog savjeta crkava u Kanberi 1991. godine pravoslavni izaslanici izrazili neslaganje sa težnjom da se zapodjene međureligijski razgovor (Tsetsis, 2004). Otvaranje ekumenističkih horizonata i za nehrišćane, smatra se, samo odmaže izvornom cilju, dubokosežnom hrišćanskom ujedinjenju. Suzdržani prema ekumenizmu, naime, izražavaju strepnju da susretanje i vođenje dijaloga sa nehrišćanima samo obesnažuje hrišćansko svjedočenje (Stransky, 2002: 279).

I rimokatoličanstvo koje je iznjedrio Drugi vatikanski koncil primjetno je promjenilo svoj odnos prema drugim religijama. O tome najrječitije svjedoči *Deklaracija o odnosu crkve prema nehrišćanskim religijama Nostra aetate*, koja je u ovom izlaganju već zaslužila pažnju povodom njenog blagohotnijeg tretiranja Jevreja. Mimo toga što se u njoj koristi sintagma nehrišćanske religije, za koju je maločas kazano da se počela izbjegavati iz narečenih razloga, *Nostra aetate* tvori nemalu prvinu.

²⁹⁸ Potvrda takvog usmjerenja Svjetskog savjeta crkava je i to što je 1979. obznanio neku vrstu uputstva za dijalog sa drugim religijama i svjetonazorima (Küng, 2007: 23).

Naime, zasigurno se može ustvrditi kako se rimokatolička crkva nikada do tada nije sa takvim uvažavanjem izrazila o, nadasve, jednobožačkim, avramovskim, religijama (jevrejstvo, islam). U posljednjem odjeljku *Nostra aetate* poziva se, najzad, i na opšti fratemitet, s obzirom da vjerujuće upravo božje sveočinstvo obavezuje da se prema svakom čovjeku ophode kao prema bratu (i sestri, valjalo bi dodati) (NA 5, 1965).

Vratimo se na hrišćanstvo, tačnije na njegovu demografiju, čiji će nalazi poslužiti kao kontekst za rasuđivanje o svereligijskim i svečovječanskim dosezima ekumenizma. To što je približno trećina čovječanstva hrišćanska, kao i to što se radi o religiji koja nikada nije priznavala krajnje granice sopstvenom rasprostriraju, navodi na zaključak da su infrastrukturni resursi ekumenizma zavidni (Cvitković, 2014: 119). Religijuskodemografska panorama savremenosti, dakle, umnogome daje za pravo onim ekumenistima koji objediniteljske vidike ne susprežu na spoljnim granicama hrišćanstva. Sa te tačke sagledavajući, hrišćanstvo posjeduje preduslove da bude nosilac istinske, transhrišćanske, ekumeničnosti.

Prethodni zaključak ne znači da sam previdio vrtlog uraznoličenog hrišćanstva, taj učinak imanentnih sklopova i širih duhovnohistorijskih datosti. U svakom slučaju, na ekumenizmu je da samjeri narastajuću endogenu raznovrsnost hrišćanstva sa svehrišćanskim imeniteljima. I najsrčanijeg *homo ecumenicusa* može obezvoljiti statistički nalaz da ima više od četrdeset hiljada hrišćanskih entiteta (Cvitković, 2014: 122). No, oni najuzmnožniji ne uzmiču pred kušnjama, ma kolike i ma kakve one bile, već se kuražno suočavaju sa njima.

Pokazaće se da je te jeseni 1965. godine svoje posljednje predavanje održao Tilih, jedan od najznačajnih (protestantskih) teologa 20. stoljeća²⁹⁹. Već iz naziva predavanja, *Značenje historije religija za sistematskog teologa*, nazire se zašto se Paul Tilih s razlogom nalazi upravo u ovom poglavlju. Prema svjedočenju Elijadea, Tilih je rekao da bi *Sistematsku teologiju*³⁰⁰, kada bi je nanovo pisao, uobličavao kroz razgovor sa historijom religija, a ne samo s krupnim izazovima svjetovnosti (Gibellini, 1999: 516-517). Kao neko ko se tek pri kraju života, nakon putovanja u Japan, djelomično

²⁹⁹ Doslovno deset dana nakon pomenutog predavanja iznenada je umro ovaj njemačko-američki protestantski teolog i filozof.

³⁰⁰ Historičari bogoslovske misli nalaze da je, uz Bartovu *Crkvenu dogmatiku*, Tilihova *Sistematska teologija* najznačajnija *summa* teološkog znanja XX stoljeća koju je izgradio jedan jedini teolog (Gibellini, 1999: 516).

otvorio prema nehrišćanskim religijama, Tilih je izrazio jednu vrstu ekumenističkog epistemološkog etosa. Mimogred, možda je i to što je posljednjih godina profesorovao na istom, čikaškom, fakultetu kao i Elijade uslovilo da i Paul Tilih nasluti plodonosnost uramljivanja hrišćanske teologije (posvemašnjim) religijskim nasljeđem.

Ono što je kod Tiliha prekasno misaono dozrilo, Natan Soderblom je desetljećima ranije primjenio u *Živom Bogu*. U naznačenom posthumno objavljenom spisu, Soderblom hrišćanstvo sagledava u sklopu historijskoreligijskih konfiguracija (Söderblom, 1923). Naspram zastupnika nesravnjivosti hrišćanstva, Soderblom nalazi da se njegova srž razotkriva tek kroz poređenje sa nehrišćanskim religijama. Kao i na prethodno ukazanoj aktivističkoj, Natan Soderblom je *homo ecumenicus* i na teorijskosaznajnoj ravni, s obzirom da on hrišćanskost, sa svog fenomenološkog stanovišta, poima kroz susretanje sa religijski drugim i drugačijim.

Ne samo zbog cjeloživotne posvećenosti dijalogu između religija, Panikar, „propovjednik međuvjerskog dijaloga“, zavrijeđuje još nekoliko redaka (Mojzes, 2002: 20). Rođen u Barseloni, od majke rimokatolkinje i oca hindusa, po prirodi stvari bijaše upućen na religijska ukrštanja, što je u njegovom slučaju vodilo i ka uporednoreligijskim izučavanjima. Da bi predočio svoju tačku gledišta, kada su posrijedi religijske konvergencije, Panikar koristi sintagmu ekumenski ekumenizam. Ovom skoro pa tautološkom odrednicom označava „iskren susret religija, saglasno izvjesnim stremljenjima u hrišćanskom ekumenizmu“ (Panikkar, 1999: 103).

Da bi se što obuhvatnije pristupilo temi iz naslova, poželjno je da se u krupnim potezima is crtaju pripadajuće kulturnohistorijske kompozicije. Jedna od nužnih pretpostavki za različita ekumenistička nastojanja jeste i spremnost da se nehrišćanskim religijskim nasljeđima, konačno, priđe bez predubjeđenja i preuzetnosti. Kako nas podsjeća i Ernst Benc, tek od XVIII vijeka u hrišćanstvu imamo naznake razbuđivanja ljubopitljivosti za druge religije (Benc, 2004: 242). Kako bi ekumenistička htjenja bila obećavajuća, trebalo bi da se hrišćani bez zadržke otvore za stvaralačka i obogaćujuća susretanja sa nehrišćanima. Sigurno da bi tu od neprocjenjive važnosti bilo da hrišćani utišaju žilavo i uobraženo čuvstvo o svojoj nedostižnosti u sazvježđu negdašnjih i ovovremenih religija.

Želim da vjerujem kako danas nije izgledno da neko, poput svojevremeno škotskog misionara Roberta Mofeta (Robert Moffat, 1795-1883), ustvrdi da domorodački narodi nisu ni odnjegovali sopstvenu religiju. No, pretrajavaju i nadalje derivacije takvog jednog gledišta, i upravo je na ekumenizmu da posvećeno rastače osnove na kojima ono počiva. Uostalom, i među misionarima je bilo onih, istina rijetkih, sa sasvim oprečnim stanovištem kada je u pitanju supstanca kulture i religije naroda koje su zitali u Africi. Onaj dičniji dio povijesti hrišćanskog misionarenja dobro pamti Džona Kolenza³⁰¹ (John William Colenso, 1814-1883), koji Africi nije odricao kulturnu samosvojnost, naprotiv. Ne samo to, on je rasuđivao kako Afrika itekako ima šta da uzdaruje hrišćanstvu, otuda bi se njihov odnos trebalo da zasniva na načelu uzajamnosti, a ne na kvazidarvinističkom agonu nadmoćnih i podređenih (Hinčlif, 2005: 171).

Za očekivati je da ekumenizam, sa svojom osobenom aksiološkom ekonomijom, bude rad da punopravno prizna i *homo areligiosusa*. Usmjeriću nanovo pažnju ka Drugom vatikanskom koncilu, da bi se u njegovim zvaničnim dokumentima razabralo da li je rimokatoličanstvo nešto preinačilo u svom odnosu prema nereligioznosti i nereligioznima. Nema za to uputnije objave od *Pastoralne konstitucije o crkvi u savremenom svijetu Gaudium et spes* (Radost i nada), koja je, zanimljivo, donesena posljednjeg dana trajanja Drugog vatikanskog koncila. Teško je poreći da *Gaudium et spes* odiše vidno drugačijim tonom no što je to negda bilo svojstveno rimokatoličanstvu kada je postrijedi relacija prema onome što se u pomenutoj objavi zbirno naziva ateizam³⁰² (GS 19-21, 1965). Ono što je ne samo sa epistemološke tačke razmatranja od nemjerljive važnosti, ateizam se više ne drži nečim individualnim i zastranjujućim, već se on osmišljava u srazmjerno nijansiranom sociološkom ramu.

Možda i najviše u slučaju nereligioznih, ekumenizam polaže neku vrstu moralnog ispita da li će ih prigrliti sa bratskom i sestrinskom ljubavlju. Kako ne bi devalvirao temelje na kojima je podignut, ekumenizam neprestano mora snažiti

³⁰¹ Ne samo u čisto teološkom smislu, ovaj je anglikanski biskup dobroano nadvisio koordinate svog viktorijanskog vremena, što je, po nekom nepisanom pravilu, samo moglo završiti Kolenzovom ekskomunikacijom iz crkve.

³⁰² Premda su autori konstitucije *Gaudium et spes* svjesni da se radi o uzajamno veoma različitim pojavama, sve je tu zasvođeno pojmom ateizam: agnosticizam, pozitivizam, humanizam, antropocentrizam, ravnodušnost spram religije, scijentistički progresivizam, posvjetovljenje, obesvećenje (GeS 19, 1965).

sopstveno (sve)uključujuće htjenje. Riješenost da se prihvati razgovor sa (ne)religijski različitim predstavlja neumitan preduslov za nešto takvo. Svestrani rimokatolički teolog Karl Raner može poslužiti kao primjer za sve koji čeznu za stvaralačkim dijalogom sa svjetonazorno i religijski drugačijima. Kako je to u jednom spisu i nabrojano, Raner je usrdno razgovarao sa Jevrejima, muslimanima, budistima, ateistima, kao i onima koji se isključivo uzdaju u naučnost³⁰³ (Egan, 2005: 13).

8.1. O mogućnosti i sadržaju Svjetskog etosa

Pominjanje Ranera upućuje na heterodoksnog mu vjeroispovjednog sabrata Hansa Kinga. U prethodnom dijelu izlaganja ponešto je rečeno o samoj dogmi o infalibilitetu pape, kao i sporenjima koje je izazvala, tako da bi bilo primjereno da najavljenom portretisanje Kinga započnem sa tim pitanjem. Nakon predugog muka unutar rimokatoličanstva, makar kada se radi o uvažanim teolozima, začuo se, krajem šezdesetih godina XX stoljeća, kritički glas Hansa Kinga (Thomsett, 2011: 252). Imajući u vidu ne samo njegov slučaj, smisleno je upitati se u kojoj je mjeri dogma o papinom infalibilitetu uzglobiva u ekumenističke horizonte? Da budem još precizniji, da li je jedna takva dogma prigušivala ekumenističke impulse unutar samog rimokatoličanstva?

Još u doktorskoj disertaciji, u kojoj upoređuje protestantsko i rimokatoličko vjeroučenje, Hans King zasniva ono čime je zaokupljen do dana današnjeg. Izrazito ekumenocentrično bogoslovlje, i to ono koje prevazilazi čisto hrišćanski obzor, domišlja ovaj švajcarski mislilac više od pola stoljeća. Ono što je King imenovao kao *Weltethos* (Svjetski etos) tvori kristalan i pregnantan izraz tako postojanog duhovnoegzistencijalnog stremljenja. Kao što i sama kovanica ukazuje, kod Kinga se radi o ucjelinjavajućoj zamisli, čija se svjetskost dvojako potvrđuje. Za razliku od onih teoloških istina koje polažu pravo na mehaničko rasprostiranje do najzabačenijih tačaka čovječanstva, Kingovo gledište svoju ekumeničnost crpi iz preplitanja različitih religija i kultura (Küng, 1998).

³⁰³ Navedeno se uklapa u Ranerovo „inkluzivističko“ stajalište, koje se u okviru protestantskog teološkog kruga pripisivalo Tilihu (Berger, 2003: 18).

Nesmotreno bi bilo da se tek tako pređe preko Kingovog, nimalo nasumičnog, posezanja za pojmom etosa. Kako je to jednom prilikom rekao i njemački filozof Apel (Karl-Otto Apel, 1922-2017), odrednica etos pretpostavlja „sveobuhvatni moral zajednice“³⁰⁴ (Apel, 2000: 144). Na tragu začetnog Apelovog stava o koncepciji *Weltethosa*, nameće se krajnje dobrohotno pitanje da li je tu posrijedi neostvarljiv fantazam? Naprosto, Kingova zamisao pretpostavlja neku vrstu nadogradnje koja bi na uzajamno saglasan način združila različite religijske i svjetonazorne teksture. Kao i ostale ekumenističke težnje, i *Weltethos* se mora rukovoditi minimalističkom strategijom, pošto se u njegovom moralnom postamentu, onkraj kulturne nesravnjivosti, nalaze pretpostavljene zajedničke vrijednosti.

Šta čini gramatiku Svjetskog etosa, koje se to vrijednosti/pravila nude kao univerzabilna? Najprije tu imamo, kako to Mario Kopic pregledno predočava, na načelu reciprociteta zasnovano znamenito zlatno pravilo³⁰⁵, koje glasi: „Ne čini drugome ono što ne želiš da drugi čine tebi“³⁰⁶. Ono predstavlja svevažeći etički okvir, koji se potom ispunjava sa tri sadržajne fundamentalne vrijednosti. Redom, tu su svetost života (imamo je kod Bude), posvećenost mrtvih (oličava je Sofoklova Antigona) i zamo zakonito ljudsko dostojanstvo (tekovina evropskog *Aufklärunga*) (Kopic, 2010: 272-273). Navedeni istočnici za naznačene vrijednosti/pravila nesumnjivo pokazuju kako hrišćanstvo nije depozitar aksiološke prvine. Iz toga se mogu izvući različiti zaključci, ali za hrišćanina koji je istinski *homo ecumenicus* to ne bi trebalo da utiče na njegovo vjersko samopouzdanje. Štaviše, to je prilika da se nauči jedna važna lekcija iz ekumeničnosti, a to je da se oblagodarujućim prinosima drugih valja iskreno obradovati.

Pri naumu da osmisli djelotvorno uvezivanje globalnog morala i saobrazne mu politike, King predlaže neku vrstu globalne odgovornosti. Samosvijesti jednog sociologa jamačno godi to što se mislilac Kingovog profila i prestiža, u zadatom okviru, poziva i na Veberova³⁰⁷ promišljanja (Küng, 1998: 65). Pored Kingu svojstvene etike

³⁰⁴ Apel nalazi srodnost između Kingovog etosa i Hegelove običajnosti, koja predstavlja „stvarnu proživljenost morala u velikim uređenjima nekog naroda“ (Regenbogen i Majer, 2004: 393).

³⁰⁵ Za mnoge je iznenađujući podatak da je već staroegipatska civilizacija, približno dvije hiljade godine prije Hrista, poznavala zlatno pravilo. Inače, zlatno pravilo je u pravom smislu riječi aksiom, s obzirom na to da grčki izvornik ujedno znači vrijednost i pravilo (Kopic, 2010: 272).

³⁰⁶ Evo kako je sročena novozavjetna varijacija na zlatno pravilo: „Sve, dakle, što hoćete da čine vama ljudi, tako činite i vi njima: jer to je Zakon i Proroci“ (Mt, 7: 12).

³⁰⁷ Izuzev Veberu, Hans King odaje priznanje i Hansu Jonasi (Hans Jonas, 1903-1993), samosvojom njemačko-jevrejskom misliocu, za svoju koncepciju globalne odgovornosti.

odgovornosti, imamo i etiku koja je upravljena ka dotičnom cilju, kao i etiku koja nalaže da ispravno postupimo bez obzira na ceh koji nam valja podmiriti. Kada sam već predočio tri načina etičkog rasuđivanja, neumjesno bi bilo da ne odgovorim koji od njih držim da je podesan za stvar ekumenizma. Netremice vagajući sve razloge *pro et contra*, nalazim kako bi etiku ekumenizma nadasve valjalo fundirati na načelu odgovornosti. Pogrešno bi bilo da se oprezno opredjeljivanje za etiku odgovornosti shvati kao nedoličan ustupak suviše realističkom rezonovanju. Naprosto se radi o od(u)mjerenoj težnji da se izbjegnu krajnosti, kako etike koja je upravljena ka dostizanju nekog (višeg) cilja, tako i one koja samom činu pripisuje intrisičnu moralnu izvrsnost.

Na primjeru najprepoznatljivije objave Parlamenta svjetskih religija vidjeće se razlog za naslov ovog odjeljka. Prethodno je smisleno da se ponešto kaže i o narečenom Parlamentu svjetskih religija, ovovremenom organizacionom uporištu svereligijskog ekumenističkog etosa. Osnovan s proljeća 1988. godine, Parlament svjetskih religija okuplja se 1993. u Čikagu, kako bi u istom gradu proslavio stogodišnjicu Svjetskog parlamenta religija. Mimo dva pomenuta saborovanja u Čikagu iz 1893. i 1993, Parlament svjetskih religija sastao se još u četiri navrata³⁰⁸. Da je u ovom poglavlju Hans King neizostavan govori i podatak kako je on, sa timom saradnika, sročio *Deklaraciju o globalnoj etici* upravo za potrebe čikaškog saborovanja iz 1993. godine (Zovkić, 1994: 248).

Već u prvoj rečenici *Deklaracije o globalnoj etici* izražava se bojazan da se svijet nalazi u samrtnom ropcu, ali se, takođe, ukazuje da to nije neumitno i da nešto hitno valja preduzeti. Sama globalna etika definiše se na dvojak način, kako kroz ono što ona nije (globalna ideologija, nadreligija, prevlast jedne nad drugim religijama), tako i preko onoga šta ona jeste. „Temeljna saglasnost o obavezujućim vrijednostima, neopozivim standardima i ličnim stavovima”, tako ukratko glasi definicija onoga što globalna etika jeste (GE, 1993). Razumljivo je da se organski nadovezuju *Weltethos* i *Deklaracija o globalnoj etici*, ta u njih je utkan osobeni moralnoteološki rukopis Hansa Kinga.

³⁰⁸ Niz preostalih odredišta u kojima se održavao Parlament svjetskih religija ide od Kejptauna (1999), preko Barselone (2004) i Melburna (2009), do Solt Lejk Sitija (2015) (PWR, 2018).

Kako li je bilo teško oblikovati pojmovnik koji će biti dovoljno evazivan da u njemu pronađu svojevrsnu zavjetrinu različiti religijski i moralnofilozofski narativi. Primjerice, pojam Boga se izostavio, tako da se u čitavoj *Deklaraciji o globalnoj etici* samo jednom prilikom koristi, i to u neličnom obliku kao ultimativna stvarnost (Zovkić, 1994: 249). Nakon što se postepeno slušate idiosinkratične religijske naslage, raskriva se moralni embrion ka kome se sustiču ekumenistička htjenja. Otuda bi se ekumenistička strategija koju plastično opredmećuje *Deklaracija o globalnoj etici*, s punim pravom, mogla nazvati eticizam. Moralna počela se, u krajnjem ishodu, pokazuju kao najuniverzabilnija podloga, te se otuda može zaključiti kako su ti aksiomi obećavajuća okosnica ekumenističkih zbližavanja.

Ispravno je to zapazio Ernst Kasirer, zračenje religijskog optimizma odlikuje misao, da se još jednom na njega osvrnem, Nikole Kuzanskog (Casirrer, 2000: 60). Srce ekumenizma bi valjalo da neodustajno otkucava u ritmu takve religijske jarkosti koja se ne plaši svereligijskog i, najzad, svečovječanskog ucjelinjavanja. Prethodno je već nešto rečeno o njegovom naličju, o crnovidećem doživljaju moderne kulture, a ekumenizmu je nasušno potreban *Kulturoptimismus*, podruku sa, ako hoćete, dozom čednosti koja mu je svojstvena. Čak i najsuzdržanije obličje kulturnog/vjerskog optimizma nipošto ne smije biti lišeno onoga što ga omogućava, neke vrste stvaralačke prostodušnosti.

8.2. Stigma sinkretizma ili o blagoćudnosti mnogoboštva

O poopštivim i tolerabilnim kapacitetima ekumenizma na izrazit način govori naredni slučaj. Pod lupom je korejska teološkinja Čung Hjun Kjung (Hyun Kyung Chung), tačnije njena liturgijska prezentacija na godišnjem sastanku Svjetskog savjeta crkava u Kanberi, iz 1991. godine. Čime se narečena protestantska teološkinja preporučila da je navedem u kontekstu propitivanja granica smjelosti samog ekumenizma? Ako kažem da je Čung Hjun Kjung sklona sinkretizmu, da sliva hrišćanstvo sa konfučijanstvom, budizmom i azijskim šamanizmom, stvari bivaju nedvoznačne³⁰⁹. Nije ni potrebno naglašavati da nisu izostala žučna sporenja povodom njenog ekstravagantnog liturgijskog predstavljanja (Jenkins, 2002: 120).

³⁰⁹ Ne bi li hermeneutički zahvat bio nijansiraniiji, upućujem na idejno zaleđe Čung Hjun Kjung, na neku vrstu korejske teologije oslobođenja (Pieris, 2004: 264). U Koreji poznata kao minjung teologija, ona

Kada smo već pod istraživački reflektor postavili jednu teološkinju iz Azije, smisleno bi bilo jedno uopštavanje kada se radi o pomenutom kontinentu. Možda se upravo Azija neprestano mora navoditi kao svjetli primjer miroljubive saegzistencije religija. Ne samo u metafizički dug monoteističkih religija (hrišćanstva i islama) ide i to što su upravo one narušile razdraganiju religijsku mnoštvenost Azijaca³¹⁰ (Bauman i Obirek, 2016: 162). Pokazuje se da šira religiološka poređenja dolaze do zaključaka koji i ne idu u prilog samopovlađujućim predstavama monoteista. Premda monoteizmi nisu skloni progresivizmu kao takvom, istrajavaju na tome kako su oni to finalno i savršeno obličje samorazvoja odnošenja prema svetom.

U dosadašnjem toku izlaganja višekratno se pominjala odrednica sinkretizam, po pravilu u ogorčeno polemičkom ključu. Instrukтивно je da ovom prilikom prepustim riječ misliocu koji u religijskom sinkretizmu vidi nešto po savremenost zaista cjelishodno. Naime, Bek sinkretizam i „načelo subjektivnog politeizma“³¹¹ smatra jedinom preostalom djelotvornom predohranom od religijskog mrakobjesa. Kako ne bi bilo zabune, Bek domeće da „načelo subjektivnog politeizma“ ne znači, niti može da znači, oživotvorenje antičkog mnogoboštva (Beck, 2010: 62). Kako bi se do kraja razjasnilo o čemu se tu radi, valja u naraciju uvesti još jednog mislioca, njemačkog filozofa Markarda (Odo Marquard, 1928-2015). Ovaj predstavnik neoskeptične filozofske škole svojevremeno je sročio *Pohvalu politeizmu*, u kojoj nudi postavku o polimitskom mišljenju³¹², na koju se i Bek, kako i sam priznaje, nadovezuje. U pomenutom Markardovom eseju imamo pregnantan i neokolišajući zaključak kako je „polimitsko mišljenje zdravo, dok je monomitsko mišljenje škodljivo“ (Marquard, 1989: 93).

pruža viziju ovozemaljskog oslobođenja, što je Čung Hjun Kjung povezala sa Hristovim obraćanjem potlačenima i ubogima.

³¹⁰ Da mi je znati kako li su bili zaprepašćeni misionari, nalik onima o kojima je već pisano u ovom radu, kada su u skromnim domovima Indijaca zaticali figuricu Isusa pokraj nekog tamošnjeg božanstva. Bili su ubjeđeni da razglašavaju ultimativno vjeroučenje koje će spontano i u potpunosti potisnuti sva prethodna, a oni nailaze na iritantno blaženu i razigranu religijsku mnoštvenost.

³¹¹ Kako to Zafranski (Rüdiger Safranski), u studiji *Zlo ili drama slobode*, primjećuje, već je davno Bekov sunarodnik Veber dijagnostifikovao „sekularizovani politeizam“ (Zafranski, 2005: 222). Tu je referentna tačka uraznoličavajuće moderno društvo, u kome su (religijske) vrijednosti međusobno nesravnjive.

³¹² Uz već pomenute pojmove politeizam i polimitizam, često se poseže i za srodnom odrednicom polifonija, koja i nije toliko podesna, kako, primjerice, smatra i Zigmunt Bauman, zbog toga što navodi na pomisao o harmonizujućoj leguri (Bauman i Obirek, 2016: 23).

Ono što se smatralo (u)niž(en)im razvojnim stupnjem u slavodobitnom unilinearnom (teo)evolucionističkom odmotavanju, doživljava neki vid prevrednovanja. Radi se, dabome, o mnogoboštvu koje se u očima određenog broja mislilaca vidi kao djelotvornije rješenje od jednobojstva za pregršt izazova (religijske) današnjice. Vrsni egiptolog i antropolog Asman (Jan Assmann), u studiji s kraja XX vijeka o Mojsiju (*Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*), prilaže sud o izglednosti politeizma i štetnosti monoteizma³¹³. To što se ogradio rekavši kako podastri zaključak nije ishod teologiziranja, već nešto što proizilazi iz antropološke tačke sagledavanja, nije ga, naravno, spasilo od krajnje osornih ataka apologeta jednobojstva. Pokušavajući da utiša u međuvremenu razraslu mrzovolju, Asman kroz nekoliko godina objavljuje knjigu *Mojsijevska distinkcija ili cijena monoteizma*. Već letimično zavirivanje među njene korice govori da je Jan Asman samo mogao dodatno ozlovoljiti vojujuće monoteiste (Assmann, 2010).

8.3. Krhotine za provizorijum očovječenog čovječanstva

Sa logičkog je stanovišta više nego opravdano da se izlaganje privede kraju sa pojmom koji svojom opštošću natkriljuje sve ostale. Crkve, vjeroispovjesti, hrišćanstvo, religije, sve se to zrcali i rasprskava u svesažimajućem pojmu čovječanstva. Koja god ravan sjedinjavanja bila u pitanju, ona se, svjesna toga ili ne, referiše na cjelinu ljudskog roda. Na tom tragu je i Iv Kongar napravio dvostruko uvezivanje: kao što neko ne može biti rimokatolik a da prethodno nije hrišćanin, tako je i čovječnost pretpostavka za hrišćanskost. Po Kongarovom sudu, prva teološkoegzistencijalna spona, makar kada je u pitanju rimokatoličanstvo, kristališe se tokom Drugog vaticanskog koncila, dok se druga porađa u postkoncilskim presabiranjima (Horn, 2015: 24).

Ne samo zbog rasapa prouzrokovanog Drugim svjetskim ratom, Hana Arent nastoji da pojmu čovječanstvo vrati teorijsko i društvenomoralno dostojanstvo. Do kraja domišljen pojam čovječanstva, ako neko to dobro zna onda je to ličnost sa takvim životopisom, pretpostavlja da se nepovratno prigrlji sveopšta odgovornost. Stihovi iz već

³¹³ One koje zanima odnos između (biblijskog) monoteizma i političnosti upućujem na raspravu rimokatoličkog crkvenog historičara Erika Petersona (Erik Peterson, 1890-1960) *Monoteizam kao politički problem*. On se sporio sa Šmitom, nastojeći da pokaže na koji način monoteistička bezuslovnost utiče na izobražavanje idejnopolitičkog totalitarizma.

pominjane Nimelerove pjesme *Prvo su došli...*³¹⁴ na poetski kondenzovan način iskazuju odgovornost za svakog bogovjetnog pripadnika ljudskog roda. Nešto slično navedenom početkom milenijuma izražava i *Charta Oecumenica*, gdje se doslovce kaže da dobrostojeća Evropa mora „povećati osjećaj odgovornosti za čitavo čovječanstvo, posebno za siromašne širom svijeta“ (CO, član 7)³¹⁵. Desetinama godina ranije, tokom Drugog vatikanskog koncila, kardinal Lercaro (Giacomo Lercaro, 1891-1976) prebacuje kako nijedna saborska objava ne razrađuje ono što on imenuje kao „crkva siromašnih“ (Tejlor, 2005: 189).

Citirane riječi iz *Ekumenske povelje* i pominjanje rimokatoličkog prelata koji zastupa eklesiologemu o „crkvi siromašnih“ evociraju, nije teško pogoditi, teologiju oslobođenja. Odmah valja dati obrazloženje zašto se pomenuti (latinoamerički) bogoslovski idiom našao u odjeljku u kome ekumeničnost umećem u svečovječanski ram. Duh ekumeničnosti kod teologa oslobođenja nishodi po klasnoslojnoj vertikali³¹⁶, ka uniženima, ojađenima i nezbrinutima, a takvih je ne samo u Latinskoj Americi³¹⁷, teško se sa tim ne složiti, bilo, i jeste, previše³¹⁸. Obuzeti milenarističkim patosom, teolozi oslobođenja se pripomažu i analitičkim oruđima koja pozajmljuju iz društvenih disciplina (sociologija, politikologija, ekonomija). Teorije zavisnosti su bile taj teorijski okvir za kojim su rado posezali pri srčanoj autopsiji zjapećih klasnoslojnih dispariteta u zemljama ondašnjeg Trećeg svijeta (Pajk, 2005: 142-144). Potpuno svjestan njenih lakuna, nalazim da je teologija oslobođenja, tim više što živimo u doba koje gaji animozitet spram utopijskih uzleta, putokaz za ono što ću imenovati kao vertikalni ekumenizam. Kako ne bi bilo nesporazuma, ovu odrednicu, što se iz prethodno rečenog

³¹⁴ Ove tri tačkice se u raznim verzijama pjesme nadopunjuju sa sljedećim kategorijama: komunisti, socijalisti, socijaldemokrate, sindikalci, Jevreji, katolici, protestanti. Stoga što je Martin Nimeler bio protestant, oni se nalaze na kraju nizanja onih koje će usisati nezajažljivi Behemot. Dobrim poznavacima historije društvene teorije biće otprve jasno zašto je ovom prilikom upotrebljen naziv biblijske nemani. Naime, Franc Nojman (Franz Neumann, 1900-1954) svoju izuzetnu studiju o funkcionisanju vlasti u nacističkoj Njemačkoj naziva *Behemot: struktura i praksa nacionalsocijalizma 1933-1944*.

³¹⁵ Kao što se to vidi i u *Ekumenskoj povelji*, Evropi se nerijetko dodjeljuje središnja uloga pri postizanju dobrobiti čitavog čovječanstva. Negdašnji papa Jovan Pavle II nalazi kako je „pozvanje Evrope, rođene na hrišćanskim temeljima, da posebno brine o miru u celom svetu“ (Jovan Pavle II, 2003: 27). Bjelodano je da se mirotvornost Evrope posmatra kroz njenu neiskorijenjivu hrišćanskost.

³¹⁶ Iz ovog detalja može se donekle detektovati kako je marksizam teorijski i svjetonazorni humus antiburžoaski nastrojenih teologa oslobođenja.

³¹⁷ Sjetimo se samo pomenutih Dalita u Indiji, njih desetina miliona u svakoj čestici svakodnevlja čute radikalnu dehumaniziranost.

³¹⁸ Nisu u krivu oni koji primjećuju izvjesne sličnosti sa u Britaniji i Sjevernoj Americi ukorijenjenim pokretom društveno jevanđelje.

može razaznati, koristim u sasvim drugačijem teorijskom i, ako hoćete, svjetonazornom ključu od onoga koji je zatican u pravoslavnom bogoslovlju.

Prema tome, teologija oslobođenja je prenula hrišćansku savjest iz moralnog drijemeža, makar kada je posrijedi sramotni položaj siromašnih i potreba da se radikalno redistribuira moć. To se zaključuje i u dokumentu Svjetskog savjeta crkava koji je posvećen dijakoniji, pojmu koji se ni najmanje slučajno našao upravo pri kraju ovog izlaganja (Belopopsky, 2002: 11). Kao što je već ustaljeno, sveukupno crkveno poslanje se utrojava, i to na svjedočenje, liturgiju i služenje bližnjem/svijetu. Trećepomenuto poslanje pokriva pojam dijakonije, i on se ne odnosi samo na čisto eklesijalnu enklavu, već on zasvođuje svakog potrebitog čovjeka i zajednicu/društvo (Nimac, 2007: 1002). Dok se svjedočenjem i bogoslužjenjem, po pravilu, ojačavaju postojeći crkveni/vjeroispovjedni graničnici, dijakonija ne želi da zna za bilo kakve granice. Ona priskače u bratsku/sestrinsku pomoć očemerenima, pritom ni mrvicu ne vodeći računa o njegovoj/njenoj (ne)ucrkvljenosti. Razumije se, u središtu hrišćanske dijakonije je najmoćniji pokretač, ona ista ljubav na kojoj se uspravila ekumenistička aksiologija u ovom radu. Naposljetku rečeno, ekumenizam se može sagledati i kao ukrštaj na kome se združuju odgovornost i ljubav, porađajući odgovornu ljubav ili, pak, ljubavlju prožetu odgovornost.

9. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Primjereno je da se odmah ukratko osvrnem na to da li su se polazne hipoteze iz prologa pokazale nosivim. Nema dvojbe, istraživanje ih je listom potvrdilo, a razlog za takav ishod ne bi trebalo tražiti u vanrednoj teorijske slutnji autora, već u njegovoj inicijalnoj predmetnoj iniciranosti. Naglasak istraživačke strategije, dakako, bijaše na propitivanju početnih hipoteza, ali je ovaj rad ukazao i na pravce u kojima se mogu zaputiti budući proučavaoci ekumenizma.

Kao što uvod okončah sa ekumenogonijom, i zaključna razmatranja započinjem jednom drugom kovanicom. Do ovih završnih osvrtu to je postalo notorno, ova studija u jednom od svojih pregiba, onom moralnospoznajnom, sadrži i izvjesnu ekumenodikeju. Ona je prožeta sa sijaset uvida koji daju za pravo anti-antiekumenistima, onima čije se stanovište, u nedostatku primjerenijeg, ponajbolje izražava kroz naznačenu dvostruku negaciju. Mimo nastojanja da se istraživački nepristrasno i što obuhvatnije pretrese zadata mu predmet, podastrti se rad može rastumačiti i kao prilog u odbranu koncepta ekumene. Odrednica ekumenodikeja to i sadrži, odbranu objediniteljskih zamisli i htjenja, s time da su se oni u ovim redovima, na koncu, vinuli i s one strane hrišćanstva. Razlog za to je veoma prost, ideji ekumene pripisujem (potencijalnu) univerzabilnost, jer ona, ne samo unutar (hrišćanske) religije, briguje nad nišćom svecjelovitošću. U doba koje je stvorilo infrastrukturne pretpostavke za nju, svecjelovitost se, avaj, ukazuje kao moralnoegzistencijalno i duhovnospoznajno siročje.

Da li nakon čitavog dosadašnjeg izlaganja ubjedljivo zvuče riječi „da se ne može biti hrišćaninom, a da nisi ekumenista“? Neko ko izvede takav jedan zaključak, kao što je to uradio Enco Bjanki (Enzo Bianchi), očigledno se prepustio ekumenističkom zanosu (Đurović, 2016: 31). Uzgred, Bjankijev prekomjerni zanos nije nimalo neočekivan, s obzirom da je on nastojatelj manastirske zajednice Boze koja još od sredine 60-ih godina prošlog vijeka sabira desetine žena i muškaraca različitih hrišćanskih predanja. I na primjeru ovog manastirskog bratstva/sestrinstva potvrđuje se da su ekumenistička uzdanja bila nesapetija tokom prvih desetljeća druge polovine XX stoljeća. U poređenju sa tim godinama, današnjem ekumenizmu manjka duhovne opijenosti, skoro sve u njemu se ukolotečilo na način koji ništi stvaralačke proboje.

Ne radi se o olakom pripisivanju zasluga ekumenizmu kada se ukaže da je on doveo do toga da se danas više razglaba o razlozima izostajanja međuhrišćanskih preplitanja. Nekada to ne bijaše slučaj, pošto se tada misaona energija iscrpljivala pri opravdavanju hrišćanskih susretanja. Naime, došlo je do potpunog zaokreta u samom procesu dokazivanja ekumenističkih pregnuća, ta danas se više pitamo zašto su uopšte i odsutna nego o njihovim neposrednim utjelovljenjima (Joas, 2014: 124).

Već od prvih redova je to bilo jasno, ekumenizam je poodavno nadrastao sopstvene prvobitne i intrisične okvire. Kroz prethodnu naraciju se to postepeno iskristalisalo, ekumenizam je neka vrsta promicatelja snopa poopštivih vrijednosti. Istovremeno, čitav jedan snop ekumenističkih niti zrakasto se širi od lokalnog, preko nacionalnog i regionalnog, sve do, razumije se, sveopštosti. Ako je prije više od dva stoljeća Džon Vesli ³¹⁹(John Wesley, 1703-1791) mogao da kaže kako je „čitav svijet njegova parohija“, sve ide u prilog tome da danas tako nešto izgovori i *homo ecumenicus* (Norwood, 2018: XI).

Ekumenizam nije samo puko priznanje o nesamodovoljnosti bilo koje od hrišćanskih vjeroispovjesti, crkve, denominacije, sljedbe. Nastojanje da jedan takav uvid ne okonča u nekom vidu blaženog neznanja ili nemoći upravo i tvori zbiljotvornu odliku ekumenizma. Višu svrhu ekumenizam crpi, pored ostalog, i iz osvjedočenosti o ograničenosti hrišćanskih partikulariteta. Dakako, njihova ograničenost niukoliko se ne smije rastumačiti kao razlog za poricanje njihove osobenosti. U onoj mjeri u kojoj valja da razblaži vjeroispovjedne pustoglavosti, ekumenizam mora da bude delikatan spram njihovih samosvojnosti.

Više od jednog stoljeća modernog ekumenizma poziva na kritičko preispitivanje itinerera koji je pređen od Edinburga. Nadasve zbog toga što je ekumenizam, u prologu je to zapaženo, zapao u krizu koja je toliko evidentna da je bespredmetan svaki pokušaj, iz ko zna već kakvih pobuda, da se to prenebregne. Na ekumenizmu današnjice je da se pita o svim onim činiocima koji su doveli do splašnjavanja ekumeničnosti, ali i o unutrašnjim razlozima neuspjeha. Ovdje imam na umu, iznad svega, samocjelishodne, okamenjene i od svijeta života sve otuđenije ekumenističke konfiguracije. Ekumenizmu

³¹⁹ Ovaj utemeljitelj metodističkog pokreta, anglikanski sveštenik i nadahnjujući propovjednik djelovao je u skladu sa navedenom sentencom, s obzirom da je, prije svega, na svom atu projezdio diljem Velike Britanije i Irske ne bi li ljude duhovno razbudio (Nelson, 1992: 781).

je potrebna smjela (samo)svijest koja će se oduprijeti samozavaravajućem uljuljkivanju, koja se neće libiti ni od kritičkog sagledavanja mnogostranih i kontradiktornih učinaka ekumenizma. Mimo kritičke razboritosti, ekumenizam ništa manje ne vapi i za okrepljenim djelatnoutopijskim uzdanjima, neodvojivim elementom objediniteljskih nagnuća.

Nad svim prethodno napisanim, između ostalog, lebdi i ranohrišćanska maksima *Gloria Dei vivens homo*. Držim da za ekumenizam i Irinejevo „slava božja je živi čovjek“ ima posebnu težinu, i to ne samo radi toga što se čovjek uzdiže u (post)prosvjetiteljsko doba. Mimo epohalnih (teoloških) vidika, prevashodno je na ekumenističkoj antropologiji da ponudi retuširanu sliku čovjeka koja je dostatna za veličanje Svevišnjeg. Ako iskosimo ugao posmatranja, možemo dvojiti da ekumenizam, možda, nije nešto što govori u prilog slavljenju čovjeka. Nekako je u ekumenizmu zaturena teologema o sastvaralaštvu Boga i čovjeka, pošto se klatno dobro zaljuljalo ka čovjeku³²⁰. Priznalo se to ili ne, providencijalizam nema tu moć koju je negda imao, vjera u eficientnu Promisao iščupana je iz srca današnjeg bogoslovlja i bogoštovlja. Oni koji su mu neskloni mogli bi ekumenizam da okleveću kako, nezavisno od izvornih motiva, završava u antropolatriji. E, to je već stigma koju bi po svaku cijenu htio da izbjegne *homo ecumenicus*, jer bi ona mogla sadržavati i virulentni zametak posvemašnje bogoispražnjenosti.

Kada se osvrnem na čitav tok izlaganja, uviđam jednu neprekinutu nit, a to je jednačina jedinstva i različitosti unutar hrišćanske ekumene. Studija kojoj ispisujem posljednje stranice može se iščitavati i kao propitivanje potrage za formulom koja će izmiriti objediniteljsku volju i bogatstvo različitosti. Pošto je u ekumenizmu noseća kategorija jedinstvo, postavlja se pitanje prihvatljivog stepena međusobnih razlika. To što nije na zadovoljavajući način riješena naznačena jednačina do dana današnjeg govori o svojevrsnoj vjerolomnosti ekumenizma, o tome da je raspršio očekivanja i onih realističnijih privrženika. No, i druga egzistencijalna polja i nadalje se izmožđuju pri težnji da odgonetnu datu jednačinu, stoga ne bi trebalo da smo prestrogi prema ekumenizmu, makar u tom pogledu.

³²⁰ Pažljiv čitalac će zamjetiti da ovo zvuči protivslovno sa onim što je već rečeno, pri čemu imam na umu svojevrsnu Kasperovu pneumatolatriju. Podsjećam, Kasper je upravo Svetom duhu, prethodno na neki način razbaštiniвши čovjeka, pripisao prevashodni značaj za stvar ekumenizma.

Ima tome nekoliko desetljeća od kada je Iv Kongar ustvrdio da se istinsko hrišćansko objedinjavanje neće zgoditi (Živojinović, 2012: 284). Očitim se čini da se ovo (samoostvarujuće) proroštvo uticajnog rimokatoličkog teologa uvijek iznova obistinjuje. Ovaj stalozeni i dobrohotni Kongarov uvid u ondašnju, i svagdašnju, stvar ekumenizma nikako ne bi trebalo da se rastumači kao antiekumenistički impuls, pošto sve što je prethodno o Kongaru napisano govori suprotno. Jednovremeno, Kongarovi horizonti ekumenističkog posibiliteta protežu se najdalje do svojevrsne paralelnosti. Valja se načelno pitati da li se takvi naporedni, partikularni, ekumenizmi mogu poimati kao ekumenizam u striktnom smislu te riječi?

Da li u uvodnom poglavlju objelodanjena kriza ekumenizma porađa malovjerje njegovih akolita? Pregršt je povoda na sve strane da se i najpostojaniji među ekumenistima uskolebaju, ali zar to ne bi trebalo da se pojmi kao ispit njihove vjere? Valjalo bi da istinski ekumenisti budu oni među hrišćanima koji su neodstupni u svom (sve)objedinjujućem poslanju. Možda i više nego ostali hrišćani, ekumenista se mora zamisliti nad tim do koje je tačke svrsishodan upliv njegove riječi u svjetovnost? Kada se odgovori na prethodno, očas iskrsne pitanje da li su riječi dostatne, ili je neumitna neka vrsta njihove odjelotvorivosti? Najzad, da li uvid u bremenito stanje svijeta iziskuje da *homo ecumenicus* sopstveni život upodobi tako da izrazi solidarnost sa patnicima i ugnjetenima (Frieling, 2009: 296)? Teologija oslobođenja skoro isključivo je zaokupljena ovim pitanjima, otuda je valja uvijek uzimati u obzir prilikom ekumenističkih društvenomoralnih (pre)osmišljavanja.

Kao što se i moglo pretpostaviti, odeždu *homo (anti)ecumenicusa*, ne samo u ovom radu, prevashodno su nosili oni koji su zvanično ucrkvljeni. Nekako se olako podrazumijevalo kako je neprilično da se u ekumenizam upliću oni koji nisu miropomazani predstavnici dotičnih crkvenih tijela. Rijetko se mogao čuti glas devotnih svjetovnjaka, dok su se razni društvenjaci, po pravilu, kretali prevashodno po spoljnim obodima ekumenizma. Kao i u uvodnom poglavlju, nanovo ću izdvojiti Gramšija, kao primjer nekoga ko je osobeno iskliznuće od navedene pravilnosti. Uzgred, Gramši se u svojim promišljanjima doticao ekumenizma u doba kada se on ni izdaleka nije razvio u mjeri u kojoj će to biti slučaj već nekoliko desetljeća docnije. Nevezano za diciplinarna ishodišta i pripadajuće im teorijske strategije, društvenjaci su se morali osjetiti pozvanijima da se posvete proučavanju narastajućeg ekumenizma.

Nehotični adresat ekumenističkih težnji su i određeni krugovi svjetovne javnosti, koji su iz ekumenizma izlučili poopštvu aksiološku i moralnopolitičku jednačinu. Uostalom, nipošto se ne smije izgubiti iz vida da su u ranoekumenističkim danima svoj doprinos, ipak, dali i izvjesni svjetovnjaci (Ćebić, 1988: 89). Ekumenizam je jedan vid (nedovršenog) univerzalizma, rasuđuju oni, i on kao takav biva predohrana svakojakim marcijalnim (ne)religijskim utjelovljenjima. Ponad svih ostalih razilaženja, sekularisti raznih polazišta u ekumenizmu vide snagu sa kojom se mogu, makar privremeno, nagoditi u ime višeg filozofskokulturnog i sociopolitičkog *telosa*. Izgledno je kako bi danas, primjerice, antifundamentalizam mogao biti ta tačka susretanja sekularista sa ekumenistima.

Raznorazne povijesti ekumenizma mogle bi da se napišu, a ona čije stranice ne bi ostale prazne bilježila bi njegove olako prokockane prilike. Da se odnjeguje duh slobode u (religijskoj) vjeri po sebi, eto onoga što držim da je od kardinalne važnosti, a nekako je promaklo i pukoj pažnji ekumenista. Ono što se vidi kao nenarušiva tekovina, a to je sloboda da se bez stega bira i upražnjava određena vjera, nije dovoljno.

Kao nešto čemu se ne može osporiti imanentna svrhovitost, ekumenizam iz kritičkosociološkog ugla (potencijalno) biva uglavljen u raznosmjerna ideološka manevrisanja. Mirotvoračka sastavnica ekumenizma, o čemu je prethodno već nešto i rečeno, može poslužiti i za promicanje ideologeme prestabilirane društvene harmonije. Na ekumenistima je, dakle, zadatak da pokažu, povrh svega, moralnopolitičku dovitljivost kako bi eskivirali tu naoko benignu prijetnju koja se nadnosi nad njima. Napokon, oni su pozvani da ukažu na svakodnevna i dugovjeka izvitoperenja jevanđeoskog etosa, na kukavno i skoro pa poslovično povinovanje logici svjetovne moći. Ekumenizam mora u pripadajućoj mjeri da bude antistrukturno nastrojen, pošto ta i takva ustrojstva porađaju ono sa čime se hrišćanska savjest nikada neće moći pomiriti.

Osvrnuvši se u davnašnju prošlost hrišćanske crkve, pitam se kakva li se to pouka može izvući iz njenog prelaska u *ecclesia triumphans*? Iz neke vrste neudomljenosti u ovosvjetovnosti, hrišćanska crkva se još u kasnoantičko doba premetnula u nezaobilaznu povijesnu silnicu. Više od anegdote je zapažanje da je

predskazujuće snoviđenje Konstantina³²¹, jednog od tadašnjih rimskih tetrarha, iz 312. godine preusmjerilo (po)hod historijskog hrišćanstva (Ven, 2013: 11). Ne samo da je od tada crkva često i cinično paktirala sa raznoraznim moćnicima ovog svijeta, već je i sama postala samosvrhovita i petrifikovana (svjetovna) moć. Izgubilo se iz vida da je u začetno doba hrišćanstvo bilo *ecclesia peregrina*, neka vrsta katakombne crkve koja je prvenstveno govorila u ime stradalnika i poniženika. Ako je već tako, smjerna prostota i saosjećajnost za mukotrpnike neodoljivo se nameću kao moralni i duhovni kompas za ovovremeno hrišćanstvo i, ništa manje, ekumenizam. Jasno je kako se nije moguće vratiti u dokonstantijansku eru, ali je na hrišćanskim crkvama da se odlučno distanciraju od zaostavštine dodvoravanja razlozima ovozemaljskosti (Vajgel, 2008: 46).

Nekako je u studijama o ekumenizmu zvečea odsutnost vjerujućih laika koji svoju nadu polažu u hrišćansko jedinstvo. Shodno ideji o njihovom apostolstvu, može se reći da su mirjani ti koji su i prizvaniji da se istinski posvete ekumenizovanju hrišćanstva. Ne čuje se glas običnih akonfesionalnih hrišćana ili, pak, onih koji se ne protive nadilaženju vjeroispovjednih/crkvenih rezervata unutar kojih su do juče njegovali svoj identitet. Važno je da se prati u kolikoj se mjeri ukorijenio duh ekumenizma na (rovitim) tačkama dodira konfesionalno i eklesijalno inorodnih. Po srodnosti sa nizom pojmova u koje je umetnuta odrednica banalno³²², ovdje bi se moglo govoriti o banalnom ekumenizmu. Kroz svakodnevicu raznorodnih hrišćana koji žive jedni ukraj drugih vrši se ogled o tome da li je ekumenizam nešto više od tlapnje malobrojnih koji nikako da se pomire sa ponornom razlomljenošću hrišćanstva.

Svakog hrišćanina, nevezano da li je običan mirjanin, prelat, učenjak ili bogoslov, duboko se tiče poslanje ekumenizma. Ali ne samo hrišćanin, već i svaki drugi *homo religiosus* i, najzad, čovjek ne može se tek tako oglušiti o taj objediniteljski vapaj. Bilo bi bolje izbjeći da posljednja riječ ovog epiloga bude vapaj, s obzirom da se njome priziva, između ostalog, neki vid (teškog) bola. Odvajkada dušomorna i satiruća po hrišćane, doloristička raspredanja ne smiju se kradomice sklupčati i u objediniteljske težnje. Ekumenizam bi trebalo da se pojavljuje isonomijskom radošću okupan, a bilo

³²¹ Prema Laktanciju (Lactantius, 250-325), Konstantin je izgleda bio uvjeren kako postoji kauzalna veza između Hristovog monograma (ukazao mu se u snu uoči bitke) sa štitova njegovih vojnika i izvojevane pobjede kod Milvijskog mosta od 28. oktobra 312. godine.

³²² Ovom je prigodom dovoljno pomenuti Bekov banalni kosmopolitizam i Biligov (Michael Billig) banalni nacionalizam.

kakva zbratimljuća i posestrinjuća nagnuća jalova su bez ozarenosti bivstvovanja.
Neka tako bude!

Bibliografija

Primarni izvori

1907. *Pascendi dominici gregis* (Pascendi) – enciklika pape Pija X
1920. *The Lambeth Appeal to all Christian People* (LA)
1920. *Message of the Ecumenical Patriarchate* (MEP)
1928. *Mortalium animos* (MA) – enciklika pape Pija XI
1948. *Opšta deklaracija o ljudskim pravima* (ODLJP)
1950. *Toronto Statement* (TS)
1961. *New Delhi Statement of Unity* (NDSU)
1963. *Pacem in Terris* (Pacem) – enciklika pape Jovana XXIII
1964. *Lumen gentium* (LG) – dogmatska konstitucija
1964. *Orientalium ecclesiarum* (OE) – Dekret o istočnim katoličkim crkvama
1964. *Unitatis redintegratio* (UR) – Dekret o ekumenizmu
1965. *Ad gentes* (AG) – Dekret o misionarskoj djelatnosti crkve
1965. *Apostolicam actuositatem* (AA) – Dekret o apostolatu laika
1965. *Dignitatis humanae* (DH) – Deklaracija o vjerskoj slobodi
1965. *Gaudium et Spes* (GS) – Pastoralna konstitucija o crkvi u savremenom svijetu
1965. *Nostra aetate* (NA) – Deklaracija o odnosu Crkve prema nehrišćanskim religijama
1982. *Baptism, eucharist and ministry* (BEM) – dokument komisije Vjera i poredak
1987. *Redemptoris Mater* (RM) – enciklika pape Jovana Pavla II
1993. *Declaration Toward a Global Ethic* (GE) - Deklaracija o globalnoj etici
1995. *Ut unum sint* (UUS) – enciklika pape Jovana Pavla II
1998. *The Thessaloniki Summit* (THS) – završni dokument
2000. *Osnovni principi odnosa Ruske pravoslavne crkve prema drugim hrišćanskim konfesijama* (RPC)
2001. *Charta Oecumenica* (CO) – zajednički dokument Konferencije evropskih crkava i Saveta evropskih biskupskih konferencija
2002. *Ecumenical Considerations for Dialogue and Relations with People of Other Religions* (EC) – dokument Svjetskog savjeta crkava
2007. *Osnovi socijalne koncepcije Ruske pravoslavne crkve* (RPC). Novi Sad: Beseda

2014. *Rechtfertigung und Freiheit* (RuF) – dokument Evangeličke crkve Njemačke povodom pola milenijuma reformacije

2015. *Laudato Si'* – enciklika pape Franje

Popović, V. Radomir. 2012. *Vaseljenski sabori*, knjiga 1. Beograd: Visoka škola – Akademija Srpske pravoslavne crkve za umetnost i konservaciju

Zakonik kanonskog prava (ZKP). 1996. Zagreb: Glas koncila

Internet izvori

Bible Study Tools (BST) -

<https://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/oikoumene.html>

Christian Conference of Asia (CCA) - <http://cca.org.hk/home/>

Conference of European Churches (CEC) - <https://www.ccee.eu>

Global Christian Forum (GCF) - <http://www.globalchristianforum.org>

Parliament of the World's Religions (PWR) - <https://parliamentofreligions.org>

Taizé (Taize) - <https://www.taize.fr>

World Council of Churches (WCC) – <https://www.oikoumene.org>

Literatura

Abbott, J. Will. *Grunddifferenz, Deep Structure, and Ecumenism*. www.academia.edu (pristupljeno 28.9.2018)

Adams, Nicholas. 2004. Jürgen Moltmann, u: Scott, Peter, Cavanaugh, T. William (ed.). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell Publishing

Adogame, Afe. 2007. Sub-Saharan Africe, u: Beyer, Peter, Beaman, Lori (ed.). *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Brill

Adogame, Afe. 2010. Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective, u: Turner, S. Bryan (ed.). *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*. Wiley-Blackwell

Aleksiev, Serafim, Jazadžiev, Sergej. 1997. *Pravoslavlje i ekumenizam*. Podgorica: Oktoih

Anderson, Allan. 2004. The Future of Protestantism: The Non-Western Protestant World, u: McGrath, E. Alister, Marks, C. Darren (ed.). *The Blackwell Companion to Protestantism*. Blackwell Publishing

- Andrejev, Nikolaj. 2003. Rusija u doba apanažnog sistema i Moskovske kneževine, u: Obolenski, Dimitrije, Oti, Robert (prir.). *Istorija Rusije*. Beograd: Clio
- Apaduraj, Ardžun. 2011. *Kultura i globalizacija*. Beograd: XX vek
- Apel, Karl-Otto. 2000. Globalization and the Need for Universal Ethics. *European Journal of Social Theory*, 3 (2): 137-155
- Arendt, Hannah. 1968. *Men in Dark Times*. New York: A Harvest Book
- Arkašu, Nil, Morojan, Varvar. 2012. *Ekumenizam – pitanja i odgovori svima razumljivi*. <https://svetosavlje.org/ekumenizam-pitanja-i-odgovori-svima-razumljivi/> (pristupljeno 11.5.2018)
- Arokiam, John. 2006. Francis – The Patriarch of Ecumenism. *A Journal of Research into the Vision of Francis*, Vol XXXI No. 3
- Asad, Talal. 2008. *Formacije sekularnog*. Beograd: Beogradski krug
- Asman, Jan. 2009. *Monoteizam i jezik nasilja*. Loznica: Karpos
- Assmann, Jan. 2010. *The Price of Monotheism*. Stanford: Stanford University Press
- Atwood, D. Craig. 2004. Hernnhut, u: Hillerbrand, J. Hans (ed.). *The Encyclopedia of Protestantism*. New York London: Routledge
- Bakić-Hayden, Milica. 2006. *Varijacije na temu 'Balkan'*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić
- Bakić-Hayden, Milica, Grujić, Marija. 2010. Mirovni aktivizam i žene u pravoslavlju, u: Sitarski, Milan, Vujačić, Marko, Bartulović Karastojković, Ivana (prir.). *Stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na Zapadnom Balkanu*. Beograd: Beogradska otvorena škola
- Bannon, Bradley. 2006. Ecumenical Identity: The Map of Relationships. *Ministerial Formation*, July 2006
- Barth, Fredrik. 1981. *Process and form in social life – Selected essays of Fredrik Barth* Volume I. Routledge & Kegan Paul Ltd
- Baum, Gregory. 2010. The Response of a Theologian to Charles Taylor's *A Secular Age*. *Modern Theology*, Volume 26, Issue 3, pages 363-381
- Bauman, Zigmunt. 1994. Modernitet, postmodernitet, etika. *Treći program*, broj 100: str. 336-346
- Bauman, Zygmunt. 2012. *This is not a diary*. Cambridge, Malden: Polity Press

- Bauman, Zigmunt, Obirek, Stanislav. 2016. *O Bogu i čoveku*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Bauman, Zigmunt. 2017. Evropa stranaca, u: Marinković, Dušan, Ristić, Dušan (prir.). *Stranac u humanističkom nasleđu*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Beck, Ulrich. 2010. *A God of One's Own*. Cambridge: Polity Press
- Belopopsky, Alexander. 2002. *From Inter-Church Aid to Jubilee*. Geneva: World Council of Churches
- Benc, Ernst. 2004. *Opis hrišćanstva*. Beograd: Čigoja štampa
- Benjamin, Valter. 2017. *Anđeo istorije*. Beograd: Službeni glasnik
- Benz, Ernst, 1991. *Duh i život istočne crkve*. Sarajevo: Svjetlost
- Berdajev, Nikolaj. 2005. Vaseljenskost i konfesionalizam, u: Đakovac, Aleksandar (prir.). *Pravoslavlje i ekumenizam*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar
- Berger, L. Peter. 1973. *The Social Reality of Religion*. Penguin Books
- Berger, L. Peter. 2002. The Cultural Dynamics of Globalization, u: Berger, L. Peter, Huntington, P. Samuel (ed.). *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford: Oxford University Press
- Berger, L. Peter. 2003. *Questions of Faith*. Blackwell Publishing
- Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London: SAGE Publications Ltd
- Bettenson, Henry, Maunder, Chris. 2011. *Documents of the Christian Church*. Oxford University Press
- Bigović, Radomir. 2000. *Crkva i društvo*. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC
- Bigović, Radomir. 2010. *Crkva u savremenom svetu*. Beograd: Službeni glasnik
- Blagojević, Mirko. 2008. Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas. *Filozofija i društvo*, 1/2008
- Blaser, Klauspeter. 2002. Confessing Church, u: Lossky, Nicholas, Bonino, Jose Miguez, Pobee, John, Stransky, R. Tom, Wainwright, Geoffrey, Webb, Pauline (ed.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications
- Blekburn, Sajmon. 1999. *Oksfordski filozofski rečnik*. Novi Sad: Svetovi
- Bloch, Marc. 1953. *The Historian's Craft*. New York: Vintage Books
- Blumenberg, Hans. 2004. *Legitimnost Novog vijeka*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

- Bobero, Žan, Milo, Mišlin. 2011. *Laiciteti bez granica*. Loznica: Karpos
- Bolhečit, Kenet, Bolhečit, Helen. 2005. Azija, u: Makmaners, Džon (prir.). *Oksfordska istorija hrišćanstva – hrišćanstvo od 1800. godine*. Beograd: Clio
- Bonhoeffer, Ditrich. 1959. *Prisoner for God*. New York: The MacMillan Company
- Bremer, Thomas. 2015. Ekumenizam i ekumenska teologija na prekretnici. *Crkva u svijetu*, Vol.50 No.1 str. 180-197
- Bremer, Tomas. 1997. *Vera, kultura i politika*. Niš: Gradina/JUNIR
- Bremer, Tomas. 2012. *Krst i Kremlj*. Beograd: Prosveta
- Bosch, J. David. 2011. *Transforming Mission Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books
- Boisset, Jean. 1999. *Protestantizam kratka povijest*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Brija, Jovan. 1999. *Rečnik pravoslavne teologije*. Beograd: Hilendarski fond Bogoslovskog fakulteta SPC
- Brodel, Fernan. 1989. *Dinamika kapitalizma*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Bulović, Irinej. 2005. Međuhrišćanski dijalog, u: Rakita, Atanasije (prir.). *Crkva Hristova i svet religije*. Beograd: Dosije
- Bumbaugh, E. David. 2004. Unitarian Universalist Association, u: Hillerbrand, J. Hans (ed.). *The Encyclopedia of Protestantism*. New York London: Routledge
- Caputo, D. John. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press
- Carroll, E.R. 1992. Marija, u: Krim, Kit (ur.). *Enciklopedija živih religija*. Beograd: Nolit
- Cassirer, Ernst. 2000. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Mienola, New York: Dover Publications
- Castells, Manuel. 2002. *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing
- Chapman, Mark. 2006. *Anglicanism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press
- Chesterton, G. K. 1923. *St. Francis of Assisi*. London, Toronto: Hodder and Stoughton Ltd
- Loya, A. Joseph. 2005. Ecumenism, u: Cline Horowitz, Maryanne (ed.). *New Dictionary Of The History Of Ideas*. Thomson Gale

- Congar, Yves. 2011. *True and False Reform in the Church*. Collegeville, Minnesota: A Michael Glazier Book
- Cox, Harvey. 2013. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Princeton University Press
- Coote, T. Robert. 2002. World's Evangelical Alliance, u: Lossky, Nicholas, Bonino, Jose Miguez, Pobee, John, Stransky, R. Tom, Wainwright, Geoffrey, Webb, Pauline (ed.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications
- Cvajg, Štefan. 1952. *Jučerašnji svet*. Novi Sad: Budućnost
- Cvitković, Ivan. 2014. Kršćanstvo pred izazovima 21. stoljeća, u: Đorđević, Dragoljub, Stajić, Predrag i Todorović, Dragan (ur.), *Hrišćanstvo u 21. veku*. Novi Sad: Prometej, Leskovac: Leskovački kulturni centar, Niš: JUNIR
- Čedvik, Oven. 2005. Velika Britanija i Evropa, u: Makmaners, Džon (prir.). *Oksfordska istorija hrišćanstva – hrišćanstvo od 1800. godine*. Beograd: Clio
- Čebić, Petar. 1988. *Ekumenizam i vjerska tolerancija u Jugoslaviji*. Beograd: NIRO Mladost
- Daglas, Meri. 1993. *Čisto i opasno*. Beograd: XX vek
- Dankert, Serafim. 2012. Tri pisma oca Georgije Florovskog o ekumenizmu. *Crkvene studije*, Niš, 9-2012, str. 221-244
- Davie, Grace. 2005. *Religion in Modern Europe*. Oxford University Press
- Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. Sage Publications
- Davies, Horton. 1948. *Towards an Ecumenical Theology and a United Church*. Grahamstown: Rhodes University College
- Davies, Horton. 1965. *Worship and Theology in England: The Ecumenical Century 1900-1965*. Princeton University Press
- Delikostantis, Konstantinos. 2014. Orthodox Dialogues with the Lutheran Churches, u: Kalaitzidis, Pantelis, Fitzgerald, Thomas, Hovorun, Cyril, Pekridou, Aikaterini, Asproulis, Nikolaos, Liagre, Guy, Werner, Dietrich (ed.). *Orthodox Handbook on Ecumenism*. Oxford: Regnum Books International
- Delimo, Žan. 1998. *Nastanak i učvršćenje reformacije*. Novi Sad, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Dimitrijević, Vladimir. 2011. *Gramatika ekumenizma*. Beograd: Bard-fin

- Dolenc, Bogdan. 2016. Narod, nacionalizam i univerzalnost crkve, u: Ikić, Niko, Kovačević, Aleksandar (prir.). *Jedna, sveta, opšta i apostolska Hristova crkva*. Beograd: Beogradska nadbiskupija
- Döring; Heinrich. 1979. *Jedinstvo crkve i mnoštvo crkava*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1986a. *Braća Karamazovi*. Zagreb: Znanje, Opatija: Otokar Keršovani
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1986b. *Idiot*. Zagreb: Znanje, Opatija: Otokar Keršovani
- Dougherty, V. M. 2008. Introduction, u: Dougherty, V. M. (ed.). *Pico della Mirandola*. Cambridge University Press
- Duclo, F. Donald. 2005. Nicholas of Cusa, u: Jones, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion* 2nd Edition. Thomson Gale
- Duffy, J. Stephen 1996. Mission and Dialogue in a Pluralistic Global City. *Ecumenical Trends* 25 (april 1996)
- Dulles, Avery. 1972. Faith and Order in Louvain, *Theological Studies*, 35-67
- Durnbaugh, F Donald. 1985. *The Believers' Church*. Herald Press
- Durnbaugh, F. D. 1992. Menoniti, u: Krim, Kit (ur.). *Enciklopedija živih religija*. Beograd: Nolit
- Đorđević, B. Dragoljub. 2005. Globalizacija religije: jevandeoski pentekostalizam. *Religija i tolerancija*, br.4
- Đorđević, Mirko. 1987. Nikolaj Berdajev – prorok i mislilac. *Obnovljeni život*, Vol.42 No.5 str.433-443
- Đorđević, Mirko. 1999. *Sloboda i spas: hrišćanski personalizam*. Beograd: Republika
- Đurović, Zoran. 2014. Iv Kongar – Potraga za *Unam Sanctam*, u: Kongar, Iv. *Devet vekova kasnije*. Beograd: Beogradska nadbiskupija
- Đurović, Zoran, 2016. Kongarov doprinos ekumenizmu – uz godišnjicu smrti i izdavanje knjige *Devet vekova kasnije*, u: Ikić, Niko, Kovačević, Aleksandar (prir.). *Jedna, sveta, opšta i apostolska Hristova crkva*. Beograd: Beogradska nadbiskupija
- Eagleton, Terry. 2005. *Šta nakon teorije?* Zagreb: Algoritam
- Ecumenism in the 21st Century*. 2015. Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)

- Egan, D. Harvey. 2005. Theology and spirituality, u: Marmion, Declan, Hines, E. Mary (ed.). *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. New York: Cambridge University Press
- Eko, Umberto, Martini, Karlo Marija. 2015. *Vera ili nevera*. Čačak: Gradac
- Elijade, Mirča. 1996. *Vodič kroz svetske religije*. Beograd: Narodna knjiga - Alfa
- Elijade, Mirča. 2003. *Istorija verovanja i religijskih ideja*. Beograd, Banja Luka: Bardon i Romanov
- Eliot, Tomas Sterns. 1995. *Ka definiciji kulture*. Niš: Prosveta
- Endy, M. 1992. Društvo prijatelja, u: Krim, Kit (ur.). *Enciklopedija živih religija*. Beograd: Nolit
- Erasmus. 2002. The Free Will, u: Winter, F. Ernst (ed.). *Erasmus-Luther – Discourse on Free Will*. New York: Continuum
- Estep, R. William. 1955. A Historical Sketch of the World Council. *Review & Expositor*, vol. 52, 2: pp. 216-226
- Filipović, Vladimir (ur.). 1989. *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske
- Finke, Roger, Stark, Rodney. 2005. *The Churching of America 1776-2005*. Rutgers University Press
- Fitzgerald, E. Thomas. 2004. *The Ecumenical Movement*. Westport: Praeger Publishers
- Flinn, K. Frank. 2007. *Encyclopedia of Catholicism*. New York: Facts On File
- Florovski, Georgije. 2005. Etos Pravoslavne crkve, u: Rakita, Atanasije (prir.). *Crkva Hristova i svet religije*. Beograd: Dosije
- Florovski, Georgije. 2005. *Hrišćanstvo i kultura*. Beograd: Logos
- Florovski, Georgije. 2007. Apostolsko predanje i ekumenizam. *Vidoslav*, broj 42
- Fowkes, Maja, Fowkes, Reuben. 2018. Planetary, u: Braidotti, Rosi, Hlavajova, Maria (ed.). *Posthuman Glossary*. Bloomsbury Academic
- Franzen, August, 2004. *Pregled povijesti crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Freston, Paul. 2007. Charismatic movement, u: Ritzer, George (ed.). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing
- Frieling, Reinhard. 2009. *Put ekumenske misli*. Zagreb: Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik“

- Fries, Heinrich, Rahner, Karl. 1983. *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*. Freiburg: Herder
- Gajdenko, Piama. 2002. Vladimir Solovjov, u: Solovjov, Vladimir, *Kratka povest o antihristu*. Beograd: Brimo
- Gibellini, Rosino. 1999. *Teologija dvadesetog stoljeća*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Gidens, Entoni. 2005. *Odbegli svet*. Beograd: Stubovi kulture
- Gramsci, Antonio. 1999. *Further Selections from the Prison Notebooks*. London: ElecBook
- Gramsci, Antonio. 2009. *Indiferentni*. <http://slobodnifilozofski.com/2009/12/antonio-gramsci-indiferentni.html> (pristupljeno 20.12.2018)
- Grzelidze, Tamara. 2011. Ecumenism, Orthodoxy and, u: McGuckin, John Anthony (ed.). *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Blackwell Publishing
- Gredelj, Stjepan. 1999. Klerikalizam, etnofiletizam, anti-ekumenizam i (ne)tolerancija. *Sociologija*, Vol. XLI, br. 2, April-Jun 1999, str.143-164
- Greenberg, Udi. 2017. Protestants, Decolonization, and European Integration 1885–1961. *Journal of Modern History*, Volume 89 Number 2
- Gunjević, Boris. 2008. Radikalna ortodoksija Johna Milbanka i njegovo poimanje kulture kao donologije. *Filozofska istraživanja*, God. 28 (2008) Sv. 1 (155–161)
- Gutierrez, Gustavo. 1988. *A Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Book
- Harnack, Adolf. 2006. *What is Christianity?* Digital Edition Completed
- Harris, J. Elizabeth. 2002. Buddhist-Christian Dialogue, u: Lossky, Nicholas, Bonino, Jose Miguez, Pobe, John, Stransky, R. Tom, Wainwright, Geoffrey, Webb, Pauline (ed.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications
- Hassan, Ihab. 1985. The Culture of Postmodernism. *Theory, Culture and Society*, Vol. 2
- Hauerwas, Stanley. 2005. The Christian Difference, or Surviving Postmodernism, u: Ward, Graham (ed.). *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Blackwell Publishing
- Hawkey, Jill. 2005. *Mapping the Oikoumene*. Geneve: World Council of Churches
- Healy, M. Nicholas. 2008. The Church in modern theology, u: Mannion, Gerard, Lewis, S. Mudge (ed.). *The Routledge Companion to the Christian Church*. New York: Routledge

- Hebdige, Dick. 1986. Postmodernism and the 'Other Side'. *Journal of Communication Inquiry*, Vol. 10, No. 2
- Heers, Peter Alban. 2005. *The Missionary Origins of Modern Ecumenism*.
www.academia.edu
- Hennesey, James. 1992. Papstvo, u: Krim, Kit (ur.). *Enciklopedija živih religija*.
Beograd: Nolit
- Hensley, Jeffrey. 2004. Liberal Protestantism, u: Hillerbrand, J. Hans (ed.). *The Encyclopedia of Protestantism*. New York London: Routledge
- Hick, John. 1980. *God has many names*. London: The Macmillan Press
- Hinčlif, Piter. 2005. Afrika, u: Makmaners, Džon (prir.). *Oksfordska istorija hrišćanstva – hrišćanstvo od 1800. godine*. Beograd: Clio
- Hobsbawm, Eric. 1987. *Doba revolucije*. Zagreb: Školska knjiga
- Homjakov, Aleksej. 1999. *Crkva je jedna*. Beograd: Zepter Book World
- Horn, Gerd-Rainer. 2015. *The Spirit of Vatican II*. Oxford University Press
- Huddart, David. 2006. *Homi K. Bhabha*. London, New York: Routledge
- Hussey, J.M. 2010. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford University Press
- Ikić, Niko. 2016. *Primatus – quaestio oecumenica specifica*, u: Ikić, Niko, Kovačević, Aleksandar (prir.). *Jedna, sveta, opšta i apostolska Hristova crkva*. Beograd: Beogradska nadbiskupija
- Ilić, Veselin. 1995. *Religija i kultura*. Niš: Prosveta
- Janaras, Hristo. 2005. Problem jedinstva danas, u: Đakovac, Aleksandar (prir.). *Pravoslavlje i ekumenizam*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar
- Janjić, Sava. 2009. *Ekumenizam i vreme apostasije*.
<https://pouke.org/forum/index.php?/topic/1310-ekumenizam-i-vreme-apostasije-pdf-download/> (pristupljeno 11.4.2018)
- Japundžić, Antun, Vuković, Davor. 2016. Ekleziologija zajedništva (*communio*) i njezine ekumenske perspektive, u: Ikić, Niko, Kovačević, Aleksandar (prir.). *Jedna, sveta, opšta i apostolska Hristova crkva*. Beograd: Beogradska nadbiskupija
- Jenkins, Philip. 2002. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford University Press

- Jenkins, Philip. 2007. Christianity Moves South, u: Wijsen, Frans, Schreiter, Robert (ed.). *Global Christianity*. New York, Amsterdam: Rodopi
- Jevtić, Atanasije. 1998. Pravoslavni ikumenizam, u: Kalomiros, Aleksandar. *Protiv lažnog jedinstva*. Beograd-Valjevo-Srbije: Hrišćanska misao.
- Joas, Hans. 2014. *Faith as an Option*. Stanford: Stanford University Press
- Johnson, M. Todd, Young Chung, Sun. 2004. Tracking Global Christianity's Statistical Centre of Gravity AD 33 - AD 2100. *International Review of Mission*, Vol. 93, No. 369 (April 2004), pages 166–181
- Johnston, D. Mark. 1996. *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull*. Oxford University Press
- Jovanović, Milan. 2009. Ekumenizam i antiekumenizam u Pravoslavnoj crkvi: argumentacije za jedinstvo i protiv jedinstva pravoslavnih i rimokatolika. *Sabornost*, br.3
- Jovan Pavle II. 2003. Jedinstvo crkve i jedinstvo evropskog kontinenta, u: Bigović, Radovan (ur.). *Hrišćanstvo i evropske integracije*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar
- Kalaitzidis, Pantelis. 2014. Theological, Historical, and Cultural Reasons for Anti-ecumenical Movements in Eastern Orthodoxy, u: Kalaitzidis, Pantelis, Fitzgerald, Thomas, Hovorun, Cyril, Pekridou, Aikaterini, Asproulis, Nikolaos, Liagre, Guy, Werner, Dietrich (ed.). *Orthodox Handbook on Ecumenism*. Oxford: Regnum Books International
- Kalomiros, Aleksandar. 1998. *Protiv lažnog jedinstva*. Beograd-Valjevo-Srbije: Hrišćanska misao
- Kant, Immanuel. 2012. *Religija unutar granica pukog uma*. Zagreb: Breza
- Kasper, Valter. 2004. *Ne postoje dva Hrista*. Beograd: Beogradska nadbiskupija
- Kasper, Walter. 2001. *Present Situation and Future of the Ecumenical Movement*. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011117_kasper-prolusio_en.html (pristupljeno 10.6.2018)
- Kaverin, Nikolaj. 2002. Drugi vatikanski sabor i bogoslužbena reforma, u: Dimitrijević, Vladimir (prir.). *Pravoslavna crkva i rimokatolicizam*. Gornji Milanovac: LIO

- Kaye, Bruce. 2005. *An Introduction to World Anglicanism*. Cambridge University Press
- Kelly, R. James. 1971. Who Favors Ecumenism? A Study of Some of the Correlates of Support for Ecumenism. *Sociology of Religion*, Volume 32:3 pages 158-169
- Kelly, R. James. 1990. Spirals Not Cycles: Towards an Analytic Approach to the Sources and Stages of Ecumenism. *Review of Religious Research*, Vol. 32, No.1
- Keen, Ralph. 2004. Melancthon, Philip (1497-1560), u: Hillerbrand, J. Hans (ed.). *The Encyclopedia of Protestantism*. New York London: Routledge
- Kesich, Veselin. 1992. Unijatske crkve, u: Krim, Kit (ur.). *Enciklopedija živih religija*. Beograd: Nolit
- Khoury, Adel Th. (ur.). 2005. *Leksikon temeljnih religijskih pojmova: židovstvo, kršćanstvo, islam*. Zagreb: Prometej
- King, M. William. 2004. Ecumenism, u: Hillerbrand, J. Hans (ed.). *The Encyclopedia of Protestantism*. New York London: Routledge
- Kisić, Rade. 2014. Ekumena – da, ali kako? Perspektiva ekumenskog dijaloga, u: Đorđević, Dragoljub, Stajić, Predrag i Todorović, Dragan (ur.). *Hrišćanstvo u 21. veku*. Novi Sad: Prometej, Leskovac: Leskovački kulturni centar, Niš: JUNIR
- Kisić, Rade. 2016. Jedinstvo svetih – nejedinstvo živih iz teološko-duhovne perspektive, u: Ikić, Niko, Kovačević, Aleksandar (prir.). *Jedna, sveta, opšta i apostolska Hristova crkva*. Beograd: Beogradska nadbiskupija
- Knežević, Nikola. 2008. Ekumenski dijalog: Tri lica iste suštine. *Teološki časopis*, N° 8, str.82-91
- Knežević, Nikola. 2010. Esej o savremenoj političkoj teologiji. *Religija i tolerancija*, Vol. VIII, N° 13
- Knoblauch, Hubert. 2004. *Sociologija religije*. Zagreb: Demetra
- Kobia, Samuel. 2018. Ecumenism in the 21st Century. *The Ecumenical Review*, Volume 70 Number 1
- Koch, Kurt. 2016. Ekumensko stanje danas, u: Ikić, Niko, Kovačević, Aleksandar (prir.). *Jedna, sveta, opšta i apostolska Hristova crkva*. Beograd: Beogradska nadbiskupija
- Koch, Kurt. 2016. Perspektive ekumenskog dijaloga s pravoslavnim crkvama, u: Niko, Kovačević, Aleksandar (prir.). *Jedna, sveta, opšta i apostolska Hristova crkva*. Beograd: Beogradska nadbiskupija

- Kolakovski, Lešek. 1998. *Bog nam ništa nije dužan*. Beograd: Plato
- Kolarić, Juraj. 2011. Nastanak i temeljne zadaće Ekumenskog vijeća crkava (EVC). *Riječki teološki časopis*, Godina 19, br. 1(37), str. 131-165
- Kongar, Iv. 2014. *Devet vekova kasnije*. Beograd: Beogradska nadbiskupija
- Kon-Šerbok, Lavinija, Kon-Šerbok, Dan. 2012. *Kratka istorija judaizma*. Beograd: Utopija
- Kopić, Mario. 2010. *Sekstant*. Beograd: Službeni glasnik
- Kopić, Mario. 2013. *Italijanska post-kršćanska misao*. <http://pescanik.net/italijanska-post-krscanska-misao/> (pristupljeno 4.1.2018)
- Kopić, Mario. 2018. *Tama u zjenici sunca*. Dubrovnik: Društvo dubrovačkih pisaca
- Kopiec, Piotr. 2013. The Issue of Wom's Deprivation in Light of the Social Commitment of the World Council of Churches. *Roczniki teologii ekumenicznej*, Tom 5 (60)
- Koplston, Frederik. 2003. *Ruska religiozna filozofija*. Beograd: Plato
- Krstić, Danilo. 2005. Ili ekumenizam ili misija Pravoslavne Crkve, u: Rakita, Atanasije (prir.). *Crkva Hristova i svet religije*. Beograd: Dosije
- Ksuan Tuan, Trin. 2016. *Rečnik zaljubljenika u nebo i zvezde*. Beograd: Službeni glasnik
- Kuljić, Todor. 1994. *Oblici lične vlasti*. Beograd: Institut za političke studije
- Küng, Hans. 1998. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. New York: Oxford University Press
- Küng, Hans. 2002. *Kleine Geschichte der katholischen Kirche*. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlags GmbH
- Küng, Hans. 2007. *Islam Past, Present and Future*. Oxford: Oneworld Publications
- Kyselov, Oleg. 2015. Anti-Ecumenical Movement in Russian Orthodox Church, u: Hoppal, K. Bulcsü (ed.). *Theories and trends in religions and the Study of Religion*. Budapest: L'Harmattan
- LaFontaine, V. Charles. 1981. Father Paul Wattson of Graymoor and Prayer for Christian Unity. *The Catholic Historical Review*, Vol. 67, No. 1, pages 31-49
- Latur, Bruno. 2010. *Nikada nismo bili moderni*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Leman, Karl. 2003. Hrišćanski koreni evropskog društva, u: Bigović, Radovan (ur.). *Hrišćanstvo i evropske integracije*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar

- Leonar, Ž. Emil. 2002. *Opšta istorija protestantizma* Tom 1 i 2. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Zagreb: Jesenski i Turk
- Leonar, Ž. Emil. 2002. *Opšta istorija protestantizma* Tom 3. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića; Zagreb: Jesenski i Turk
- Lepenis, Volf. 2009. *Kultura i politika*. Beograd: Geopoetika
- Levinas, Emmanuel. 2018. *Etika i beskonačno*. <https://filozofskim.blogspot.com/2018/12/emmanuel-levinas-etika-i-beskonacno> (pristupljeno 30.12.2018)
- Liantas, Grigorios. 2014. Metropolitan Germanos of Thyatira, u: Kalaitzidis, Pantelis, Fitzgerald, Thomas, Hovorun, Cyril, Pekridou, Aikaterini, Asproulis, Nikolaos, Liagre, Guy, Werner, Dietrich (ed.). *Orthodox Handbook on Ecumenism*. Oxford: Regnum Books International
- Linč, Džozef. 1999. *Istorija srednjovekovne crkve*. Beograd: Clio
- Ling, Trevor. 1992. *Istorija religije Istoka i Zapada*. Beograd: Srpska književna zadruga
- Lis, Anna Julia. 2014. Anti-Western Theology in Greece and Serbia Today, u: Krawchuk, Andrii, Bremer, Thomas (ed.). *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness*. New York: Palgrave Macmillan
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion*. The Macmillan Company
- Lyotard, Jean-François. 2005. *Postmoderno stanje*. Zagreb: Ibis grafika
- Mander, Džeri. 2003. Pravila korporacijskog ponašanja, u: Mander, Džeri, Goldsmit, Edvard (prir.). *Globalizacija*. Beograd: Clio
- Mandzaridis, Georgije. 2011. *Globalizacija i univerzalnost*. Beograd. Službeni glasnik
- Malinova, Olga. 2015. „Dugi“ diskurs o nacionalnoj samobitnosti i opozicija zapadnjaštva i antizapadnjaštva u postsovjetskoj Rusiji, u: Subotić, Milan (ur.). *Druga Rusija*. Beograd: XX vek
- Mardešić, Željko. 2006. Kršćanstvo i sekularizacija. *Nova stvarnost*, IV(2), 256-280.
- Markešić, Ivan. 2005. Religijska situacija u postmodernom vremenu. *Društvena istraživanja*, Vol.14, No.1-2 (75-76), str.97-112
- Marota, Vins. 2017. Stranac i teorija društva, u: Marinković, Dušan, Ristić, Dušan (prir.). *Stranac u humanističkom nasleđu*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Marquard, Odo. 1989. *Farewell to Matters of Principle*. Oxford: Oxford University Press

- Marx, Karl, Engels, Friedrich. 1998. Manifest *Komunističke partije*. http://staro.rifin.com/root/tekstovi/casopis_pdf/ek_ec_586.pdf (pristupljeno 6.5.2018)
- Martini, Fric. 1971. *Istorija nemačke književnosti*. Beograd: Nolit
- Matić, Zlatko. 2016. Današnji pogled na pitanje primata iz pravoslavne perspektive, u: Ikić, Niko, Kovačević, Aleksandar (prir.). *Jedna, sveta, opšta i apostolska Hristova crkva*. Beograd: Beogradska nadbiskupija
- Matić, Zlatko. 2016. Dokument iz Kjetija (2016): Sabornost i primat tokom prvog milenijuma. *Sabornost* br.10 (2016) str.89-100
- Mcafee Brown, Robert. 2005. Ecumenical Movement, u: Jones, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion* 2nd Edition. Thomson Gale
- McGuckin, John Anthony. 2008. *The Orthodox Church*. Oxford: Blackwell Publishing
- McGuckin, John A. 2011. Calendar, u: McGuckin, John Anthony (ed.). *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Blackwell Publishing
- Metalinos, Georgije. 2002. Unija – maska i lice, u: Dimitrijević, Vladimir (prir.). *Pravoslavna crkva i rimokatolicizam*. Gornji Milanovac: LIO
- Melton, J. Gordon. 2009. *Melton's Encyclopedia of American Religions* 8th Edition. Gale Cengage Learning
- Merton, Thomas. 1995. *Passion for Peace*. New York: The Crossroad Publishing Company
- Mičel, Bazil. 2005. Hrišćanska savest, u: Makmaners, Džon (prir.). *Oksfordska istorija hrišćanstva – hrišćanstvo od 1800. godine*. Beograd: Clio
- Milbank, John. 2003. *Being Reconciled*. London, New York: Routledge
- Milbank, John. 2006. *Theology and the Social Theory*. Oxford: Blackwell Publishing
- Miller, Glenn Thomas. 1992. Milenarizam, u: Krim, Kit (ur.). *Enciklopedija živih religija*. Beograd: Nolit
- Miller, S. J. T. 2003. Una Sancta, u: Carson, Thomas, Cerrito, Joann (ed.). *New Catholic Encyclopedia* 2nd Edition. Thomson Gale
- Miz, Roman. 2008. Dvesta godina savremenog ekumenizma, u: Parnicki, Marija, Lehotski, Teofil (ur.). *Ekumenski zbornik*. Novi Sad: Ekumenska humanitarna organizacija
- Mojses, Pavle. 2002. Tipovi susreta među religijama. *Teme*. XXVI br. 1 str.11-32
- Mol, Hans. 1976. *Identity and the Sacred*. Blackwell Publishers

- Morris, Jeremy. 2007. *The Church in the Modern Age*. New York, London: I.B.Tauris
- Moro, Dušan. 2009. *Hod ekumenizma u XX stoljeću*. Split: Biblioteka „Službe Božje“
- Murray, D. Paul. 2008. Receptive Ecumenism and Catholic Learning – Establishing the Agenda, u: Murray, D. Paul (ed.). *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning*. Oxford University Press
- Neil Alexander, J. 2004. Lambeth Conference, u: Hillerbrand, J. Hans (ed.). *The Encyclopedia of Protestantism*. New York London: Routledge
- Nelson, J. R. 1992. Vesli, Džon, u: Krim, Kit (ur.). *Enciklopedija živih religija*. Beograd: Nolit
- Nemet, Ladislav. 2014. Rimokatoličanstvo – dijalog i ekumenizam, u: Đorđević, Dragoljub, Stajić, Predrag, Todorović, Dragan (ur.). *Hrišćanstvo u 21. veku*. Novi Sad: Prometej, Leskovac: Leskovački kulturni centar, Niš: JUNIR
- Nešić, Lazar. 2017. Personalistička ontologija Jovana Zizjulasa. *Religija i tolerancija*, God. 15, Br. 28, str. 253-266
- Niebuhr, H. R. 1957. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: World Publishing.
- Nienaltowski. R.H. 2003. Möhler, Johann Adam, u: Carson, Thomas, Cerrito, Joann (ed.). *New Catholic Encyclopedia* 2nd Edition. Thomson Gale
- Nikolić, Marko. 2011. *Ekumenski odnosi Srpske pravoslavne crkve i Rimokatoličke crkve 1962-2000. godine*. Beograd: Službeni glasnik
- Nikolić, Marko, Petković, Petar. 2011. Institucionalne forme savremenog ekumenskog dijaloga. *Međunarodni problemi*, VOL. LXIII, br. 2/2011, str. 276–296
- Niles, Preman. 2003. *Justice, Peace and the Integrity of Creation*. <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/dictionary-article11.html> (pristupljeno 29.1.2018)
- Nimac, Stipe. 2007. Služba dijakonije u postmodernom društvu. *Bogoslovska smotra*, Vol. 76 No. 4, str. 1001-1012
- Norwood, W. Donald. 2014. Vatican II The Most Catholic Council? *The Ecumenical Review*, Volume 66, Issue 4, pages 421-432
- Norwood, W. Donald. 2018. *Pilgrimage of Faith*. Geneve: World Council of Churches Publications
- Nygren, Anders. 1953. *Agape and Eros*. Philadelphia: The Westminster Press

- Obadia, Lionel. 2010. Globalization and the Sociology of Religion, u: Turner, S. Bryan (ed.). *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Willey-Blackwell
- Ong, J. Walter. 1977. *Interfaces of the World*. London: Cornell University Press
- Ostler, Nikolas. 2008. *Carstva reči*. Beograd: Geopoetika
- Pajk, B. Frederik. 2005. Latinska Amerika, u: Makmaners, Džon (prir.). *Oksfordska istorija hrišćanstva – hrišćanstvo od 1800. godine*. Beograd: Clio
- Panikas, Georgije. 2002. F. M. Dostojevski i rimokatolicizam, u: Dimitrijević, Vladimir (prir.). *Pravoslavna crkva i rimokatolicizam*. Gornji Milanovac: LIO
- Panikkar, Raimon. 1999. *The intrareligious dialogue*. New Jersey: Paulist Press
- Pavlica, Dražen. 2016. *Odsutni Bog*. Beograd: Biro za društvena istraživanja
- Pavlica, Dražen. 2017. Preliminarna skica za razmatranje o prirodi, domašajima i teškoćama ekumenizma. *Religija i tolerancija*, Vol. XV, N° 27
- Pelikan, Jaroslav. 1981. Negative theology and positive religion: A study of Nicholas Cusanus De pace fidei. Prudentia. Supplementary Number 1981. *The Via Negativa*, pages 61-77
- Pelikan, Jaroslav. 2005. *Melodija teologije*. Beograd: Jasen, Philoteos
- Pelikan, Jaroslav. 2010. *Hrišćansko predanje – Istorija razvoja dogmata II*. Beograd: Službeni glasnik
- Pelikan, Jaroslav. 2011. *Hrišćansko predanje – Istorija razvoja dogmata III*. Beograd: Službeni glasnik
- Pelikan, Jaroslav. 2013. *Hrišćansko predanje – Istorija razvoja dogmata V*. Beograd: Službeni glasnik
- Pesch, Otto Hermann. 2006. *The Ecumenical Potential of the Second Vatican Council*. Milwaukee: Marquette University Press
- Phan, C. Peter. 2011. Conclusion: Whither Asian Christianities?, u: Phan, C. Peter (ed.). *Christianities in Asia*. Blackwell Publishing
- Pieris, Aloysius. 2004. Political Theologies in Asia, u: Scott, Peter, Cavanaugh, T. William (ed.). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell Publishing
- Popović, Justin. 1993. *Svetosavlje kao filosofija života*. Valjevo: Manastir Ćelije
- Popović, Justin. 1995. *Pravoslavna crkva i ekumenizam*. Sveta Gora Atonska: Manastir Hilandar
- Popović, M. Miroslav. 2017. *Šest uglednika rimokatoličke crkve*. Beograd: Utopija

- Prokurat, Michael, Golitzin, Alexander, Peterson, Michael. 1996. *Historical Dictionary of the Orthodox Church*. London: Scarecrow Press, Inc
- Radić, Radivoj. 2000. *Strah u poznoj Vizantiji 1180-1453 I*. Beograd: Stubovi kulture
- Radio Vatikan. 2017. *Papa na duhovskom bdenju: Svi mi ovdje okupljeni ispovjedamo da je Isus Gospodin!* <https://www.bitno.net/vijesti/vatikan/duhovsko-bdjenje-karizmatici-susret-s-papom/> (pristupljeno 14.4.2018)
- Radosavljević, Artemije. 2005. Srpska crkva protiv ekumenizma, u: Đakovac, Aleksandar (prir.). *Pravoslavlje i ekumenizam*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar
- Raiser, Konrad. 1989. *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*. München: Kaiser
- Raiser, Konrad. 2002. Oikoumene, u: Lossky, Nicholas, Bonino, Jose Miguez, Pobee, John, Stransky, R. Tom, Wainwright, Geoffrey, Webb, Pauline (ed.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications
- Raza Kolb, Anjuli. 2018. *Pesoptimizam volje*. <https://pescanik.net/pesoptimizam-volje/> (pristupljeno 12.9.2018)
- Regenbogen, Arnim, Majer, Uve (pr.). 2004. *Rečnik filozofskih pojmova*. Beograd: BIGZ
- Remon, Rene. 2017. *Religija i društvo u Evropi*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Renaud, Terence. 2016. Human Rights as radical anthropology - protestant theology and ecumenism in the transwar era, u: *The Historical Journal Cambridge University Press*, pages 1-26
- Rendtorff, Trutz, Graf, Wilhelm Friedrich. 1985. Ernst Troeltsch, u: Smart, Ninian, Clayton, John, Sherry, Patrick, Katz, T. Steven (ed.). *Nineteenth-Century Religious Thought in the West Vol. 3*. Cambridge University Press
- Richey, E. Russell. 1992. Socinijanizam, u: Krim, Kit (ur.). *Enciklopedija živih religija*. Beograd: Nolit
- Romanidis, Jovan. 2005. Bogoslov u službi crkve u ekumenskom dijalogu, u: Đakovac, Aleksandar (prir.). *Pravoslavlje i ekumenizam*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar
- Ross, R. Kenneth. 2009. *Edinburgh 2010 Springboard for Mission*. Pasadena: William Carey International University Press
- Roudometof, Victor. 2014. The Glocalizations of Christianity in Europe, u: Robertson, Roland (ed.). *European Glocalization in Global Context*. Palgrave Macmillan

- Ruotsila, Markku. 2016. *Fighting Fundamentalist*. New York: Oxford University Press
- Said, W. Edvard. 1977. *Orientalism*. London: Penguin
- Schnädelbach, Herbert. 2000. Der Fluch des Christentums. *Die Zeit*, 11.5.2000.
- Schattschneider, A. David. 2005. Moravians, u: Jones, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2nd Edition. Thomson Gale
- Shestakova, Anna. 2013. The Influence of the Ecumenical Movement of the XIX Century on the Formation of the Universalist Ideology. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol 4 No 11 pages 784-793
- Sloterdijk, Peter. 2007. *Srdžba i vrijeme*. Zagreb: Antibarbarus
- Smith, Bernard. 1977. *The Fraudulent Gospel*. Richmond Surrey: Foreign Affairs Publishing Co.
- Smith, Dennis. 1999. *Zygmunt Bauman Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity Press
- Solovjov, Vladimir. 2002. *Kratka povest o antihristu*. Beograd: Brimo
- Solovjov, Vladimir. 2005. *Rusija i Vaseljenska crkva*. Beograd: Brimo, Logos
- Söderblom, Nathan. 1923. *The Living God*. London: Oxford University Press
- Spektorski, V. Evgenije. 1997. *Istorija socijalne filozofije*. Beograd: Službeni list SRJ, Podgorica: CID
- Stanković Pejnović, Vesna. 2014. *Lavirint moći: politička filozofija Fridriha Ničea*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Stanovčić, Vojislav. 2003. *Političke ideje i religija 2*. Beograd: Čigoja štampa
- Stark, Rodney. 2015. *The Triumph of Faith - Why the World is More Religious Than Ever*. Wilmington: ISI Books
- Stathokosta, Vassiliki. 2014. Introduction to the Bibliographical List of Official Orthodox Texts on Ecumenism, u: Kalaitzidis, Pantelis, Fitzgerald, Thomas, Hovorun, Cyril, Pekridou, Aikaterini, Asproulis, Nikolaos, Liagre, Guy, Werner, Dietrich (ed.). *Orthodox Handbook on Ecumenism*. Oxford: Regnum Books International
- Steger, B. Manfred. 2003. *Globalization: A Very Short Introduction*. Oxford University Press
- Sterk, Andrea. 2004. Comenius, John (Komensky, Jan Amos) (1592-1670), u: Hillerbrand, J. Hans (ed.). *The Encyclopedia of Protestantism*. New York London: Routledge

- Stransky, Tom. 2002. Beauduin, Lambert, Chevetogne, Criticism of the Ecumenical Movement and of the WWC, World Council of Churches, u: Lossky, Nicholas, Bonino, Jose Miguez, Pobee, John, Stransky, R. Tom, Wainwright, Geoffrey, Webb, Pauline (ed.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications
- Stuckwisch, D. Richard. 1996. *Justification and Deification in the Dialogue Between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremias II*. <http://www.angelfire.com/ny4/djw/lutherantheology.stuckwisch.html> (pristupljeno 16.4.2018)
- Subotić, Milan. 2001. *Tumači ruske ideje*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Suslov, Mihail, 2015. „Uranija je starija od sestre Klio“: diskurzivne strategije u savremenim ruskim udžbenicima o geopolitici, u: Subotić, Milan (ur.). *Druga Rusija*. Beograd: XX vek
- Sutton, Jonathan. 1988. *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov*. Palgrave MacMillan
2005. *Sveto pismo*. Šabac-Valjevo-Beograd: Glas crkve
- Swatos, William H, Hristiano, Kevin J. 1999. Secularization Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion*, Volume 60:3 pages 209-228
- Swidler, Leonard. 2014. *Dialogue for Interreligious Understanding*. New York: Palgrave Macmillan
- Szczucki, Lech. 2004. Socinianism, u: Hillerbrand, J. Hans (ed.). *The Encyclopedia of Protestantism*. New York London: Routledge
- Šeperić, Entoni. 2010. Monoteizam kao politički problem, u: Sitarski, Milan, Vujačić, Marko, Bartulović Karastojković, Ivana (prir.), *Stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na Zapadnom Balkanu*. Beograd: Beogradska otvorena škola
- Ševalije, Žan, Gerbran, Alen. 2004. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Kiša, Stylos
- Šor, Kris. 2010. Stvaranje „Evrope građana“: kritički pristupi „kulturnoj politici“ Evropske zajednice. *Treći program*, broj 145, I/2010.
- Šulc, Hans Jirgen. 1996. *Tendencije teologije u 20. stoleću: istorija u portretima*. Veternik: LDI
- Šušnjić, Đuro. 1997. *Dijalog i tolerancija*. Beograd: Čigoja štampa
- Šušnjić, Đuro. 1998. *Religija*. Beograd: Čigoja štampa

- Šušnjić, Đuro. 1999. *Metodologija*. Beograd: Čigoja štampa
- Tanasković, Darko. 2014. Vraća li se rimokatolička crkva Hristu?, u: Đorđević, Dragoljub, Stajić, Predrag, Todorović, Dragan (ur.). *Hrišćanstvo u 21. veku*. Novi Sad: Prometej, Leskovac: Leskovački kulturni centar, Niš: JUNIR
- Taubes, Jacob. 2009. *Zapadna eshatologija*. Zagreb: Antibarbarus
- Tejlor, Džon. 2005. Budućnost hrišćanstva, u: Makmaners, Džon (prir.). *Oksfordska istorija hrišćanstva – hrišćanstvo od 1800. godine*. Beograd: Clio
- Thompson, M. David. 2008. Ecumenism, u: McLeod, Hugh (ed.). *The Cambridge History of Christianity* (Volume 9). Cambridge University Press
- Thomsett, C. Michael. 2011. *Heresy in Roman Catholic Church*. Jefferson: McFarland & Company, Inc., Publishers
- Tillich, Paul. 1988. *Dinamika vere*. Beograd: Opus
- Todorov, Cvetan. 1994. *Mi i drugi*. Beograd: XX vek
- Todorov, Cvetan. 2014. *Strah od varvara*. Loznica: Karpos
- Todorova, Marija, 1999. *Imaginarni Balkan*. Beograd: XX vek
- Tonsor, S.J. 2003. Baader, Franz Xaver von. u: Carson, Thomas, Cerrito, Joann (ed.). *New Catholic Encyclopedia*, 2nd Edition. Thomson Gale
- Toroczka, Iulian Ciprian. 2015. The Orthodox Neo-patristic Movements as Renewal of Contemporary Orthodox Theology: *An Overview*. *Review of Ecumenical Studies Sibiu*, Volume 7, Issue 1, pages 94-115
- Tsetsis, Fr. George. 2004. *The orthodox in the Ecumenical Movement*. <http://incommunion.org/2004/10/24/the-orthodox-in-the-ecumenical-movement/> (pristupljeno 7.5.2018)
- Turner, S. Bryan. 2010. Introduction - Mapping the Sociology of Religion, u: Turner, S. Bryan (ed.). *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*. Wiley-Blackwell
- Ustorf, Werner. 2004. Protestantism and Missions, u: McGrath, Alister, Marks, Darren (ed.). *The Blackwell Companion to Protestantism*. Oxford: Blackwell Publishing
- Vajgel, Džordž. 2008. Rimokatolicizam u doba Jovana Pavla II, u: Berger, L. Piter (prir.). *Desekularizacija sveta*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Valdenfels, Bernhard. 2010. *Osnovni motivi fenomenologije stranog*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

- Vanelderren, Marlin. 2002. WCC, Membership of, u: Lossky, Nicholas, Bonino, Jose Miguez, Pobe, John, Stransky, R. Tom, Wainwright, Geoffrey, Webb, Pauline (ed.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications
- Veljković, Vladimir. 2018. *Da li je Treći Rim zaista pao*. <https://pescanik.net/da-li-je-treci-rim-zaista-pao/> (pristupljeno 4.12.2018)
- Ven, Pol. 2013. *Kada je naš svet postao hrišćanski (312-394)*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Ver, Kalistos. 2004. Istočno hrišćanstvo, u: Makmaners, Džon (prir.). *Oksfordska istorija hrišćanstva – od nastanka do 1800. godine*. Beograd: Clio
- Ver, Timoti. 2001. *Pravoslavna crkva*. Beograd: Zavet
- Vilson, Brajan. 2005. Novi likovi hrišćanske zajednice, u: Makmaners, Džon (prir.). *Oksfordska istorija hrišćanstva – hrišćanstvo od 1800. godine*. Beograd: Clio
- Vukomanović, Milan. 2001. *Sveto i mnoštvo*. Beograd: Čigoja štampa
- Vukomanović, Milan. 2014. *Hrišćanski personalista, civilni intelektualac*. <https://pescanik.net/hriscanski-personalista-civilni-intelektualac/> (pristupljeno 7.12.2018)
- Vušković, Boris, Vrcan, Srđan. 1980. *Raspeto katoličanstvo*. Zagreb: Centar CK SKH za idejno-teorijski rad
- Walicki, Andrzej. 2015. *The Flow of Ideas*. Frankfurt: Peter Lang Edition
- Wallis, Roy. 1984. *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge
- Walls, Andrew F. 1984. Culture and Coherence in Christian History. *The Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 3/1 (1985)
- Ward, Graham. 2004. The Future of Protestantism: Postmodernity, u: McGrath, E. Alister, Marks, C. Darren (ed.). *The Blackwell Companion to Protestantism*. Blackwell Publishing
- Ward, Graham. 2005. *Christ and Culture*. Blackwell Publishing
- Warneck, Gustav. 1883. *Modern Missions and Culture: Their Mutual Relations*. Edinburgh
- Watanabe, Morimichi. 2011. *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*. Ashgate

- Weber, Max. 1989. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost
- Welch, D. Sharon. 2005. "Lush Life": Foucault's Analytics of Power and a Jazz Aesthetic, u: Ward, Graham (ed.). *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Blackwell Publishing
- Willaime, Paul Jean, 2007. Protestantism, u: Ritzer, George (ed.). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd
- Wilson, Brian. 1999. *Christianity*. London: Routledge
- Wolf, Hans Heinrich. 1961. Towards an Ecumenical Theology. *The Ecumenical Review*, Volume 13, Issue 2, January 1961. pages 215-227
- Zabala, Santjago. 2011. Religija bez teista ili ateista, u: Rorti, Ričard, Vatimo, Đani. *Budućnost religije*. Beograd: Albatros plus
- Zafranski, Ridiger. 2005. *Zlo ili drama slobode*. Beograd: Službeni list Srbije i Crne Gore
- Zečević, Jure. 1996. Nastanak, povijest i smisao tjedna molitve za jedinstvo kršćana. Bogoslovska smotra, Vol.65 No.2, str.229-236
- Zimel, Georg. 2015. *Religija*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Zimel, Georg. 2017. Stranac, u: Marinković, Dušan, Ristić, Dušan (prir.). *Stranac u humanističkom nasleđu*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Zizijulas, Jovan. 2014. *Ekumenizam*. Požarevac: Odbor za prosvetu i kulturu Eparhije požaravačko-braničevske
- Zizioulas, D. John. 2007. *Communion and Otherness*. New York: T&T Clark
- Zizioulas, John. 2014. The Ecumenical Dimensions of Orthodox Theological Education, u: Kalaitzidis, Pantelis, Fitzgerald, Thomas, Hovorun, Cyril, Pekridou, Aikaterini, Asproulis, Nikolaos, Liagre, Guy, Werner, Dietrich (ed.). *Orthodox Handbook on Ecumenism*. Oxford: Regnum Books International
- Ziziulas, Jovan. 2005. Evharistijska zajednica i katoličnost (sabornost) crkve, u: Rakita, Atanasije (prir.). *Crkva Hristova i svet religije*. Beograd: Dosije
- Zizjulas, Jovan. 2003. Svedočenje i služenje pravoslavne žene u ujedinjenoj Evropi, u: Bigović, Radovan (ur.). *Hrišćanstvo i evropske integracije*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar

- Zizjulas, Jovan. 2010. *Pravoslavlje i dijalog*. <http://www.eparhija-dalmatinska.hr/arhiva2010/0102-1-10-L.html> (pristupljeno 12.12.2018)
- Zovkić, Mato. 1994. Međureligijski dokument o globalnoj etici predložen u Chicagu 1993. *Crkva u svijetu*, Vol.29 No.3, str.247-262
- Žižek, Slavoj. 2004. *O vjerovanju*. Zagreb: Algoritam.
- Živković, Dragiša. 1992. Sentimentalizam, u: Živković, Dragiša (ur.). *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit
- Živojinović, R. Dragoljub, 1995. *Uspom Evrope (1450-1789)*. Beograd: Službeni list SRJ
- Živojinović, R. Dragoljub. 2012. *Vatikan u balkanskom vrtlogu*. Beograd: Albatros plus

Biografija

Dražen Pavlica je rođen 1971. godine u Dubrovniku, gdje je pohađao osnovnu i srednju školu. Studije sociologije, po starom programu, završava na Filozofskom fakultetu u Beogradu 2015, gdje pomenute godine upisuje i doktorske studije. Od prve godine doktorskih studija saradnik u nastavi na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Učesnik u brojnim društvenim istraživanjima, među kojima se izdvajaju ona koja se odnose na analizu medija. Objavio monografiju *Odsutni Bog*, a autor je i niza članaka, osvrti i prikaza u domaćim naučnim časopisima i zbornicima.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Дражен Д. Павлица

Број индекса 1С15-3

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Екуменизам у социолошкој перспективи: друштвеноисторијски хоризонт,
теоријско уоквирење и (интер)конфесионални изазови

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 30.9.2019.

Дражен Павлица

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Дражен Д. Павлица

Број индекса 1С15-3

Студијски програм Социологија

Наслов рада Екуменизам у социолошкој перспективи: друштвеноисторијски
хоризонт, теоријско уоквирење и (интер)конфесионални изазови

Ментор др Милан Вукомановић, редовни професор
др Мирко Благојевић, научни саветник

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској
верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму**
Универзитета у Београду.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског
назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум
одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне
библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 30. 9. 2019.

Дражен Павлица

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Екуменизам у социолошкој перспективи: друштвеноисторијски хоризонт,
теоријско оквирање и (интер)конфесионални изазови

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
- 3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)**
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 30.9.2019.

Drazen Pavlica

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.